

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Белова Наталья Руслановна

Ересь и еретик в чешскоязычной культуре побелогорской эпохи

Специальность 5.6.2. Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:

кандидат исторических наук,

Наумов Николай Николаевич

Москва – 2025

Оглавление

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Введение..... | 3 |
| Обзор источников..... | 18 |
| Обзор историографии | 39 |
| Глава 1. Трактовка понятия «ересь» в католической литературе побелогорской эпохи | 56 |
| 1.1. Терминология..... | 56 |
| 1.2. Ересь как грех | 69 |
| 1.3. Ересь как политическое преступление..... | 75 |
| 1.4. «Яд», «адские врата», «гнилые плоды»: образ ереси в католической литературе..... | 79 |
| 1.5. Виды еретиков | 83 |
| 1.6. Еретик как враг | 96 |
| 1.7. Еретик – орудие дьявола..... | 101 |
| Глава 2. Принципы взаимодействия с еретиками..... | 115 |
| 2.1. Возможно ли терпимое отношение к некаатоликам? | 115 |
| 2.2. Борьба с ересью: насильственные методы | 123 |
| 2.3. Мирные методы борьбы с ересью: проповедники и миссионеры | 135 |
| 2.4. Мирные методы борьбы с ересью: образование и борьба с некаатолической литературой..... | 158 |
| 2.5. Церковь и светская власть в борьбе с ересью | 172 |
| Глава 3. Обоснование религиозной нетерпимости..... | 182 |
| 3.1. Библейские примеры | 183 |
| 3.2. Трудность спасения | 188 |
| 3.3. Забота о спасении других людей..... | 202 |
| 3.4. Идея конфессионального единства | 215 |
| Глава 4. Ересь в контексте религиозности раннего Нового времени | 221 |
| 4.1. Католическая конфессионализация | 221 |
| 4.2. <i>Pietas Austriaca</i> | 231 |
| Заключение | 258 |
| Список использованных источников и литературы | 263 |
| Приложение | 282 |

Введение

Актуальность исследования. Реформация расколола западных христиан, лишив их единства веры и исповедания. Неизбежной реакцией со стороны католической церкви стала как Контрреформация, т.е. борьба со сторонниками новых исповеданий или конфессий (евангеликами, кальвинистами и иными), так и Католическая реформа, которая представляла собой внутреннее обновление католической церкви. Основные принципы дальнейшего развития католицизма были заложены на Тридентском соборе (1545–1563), который обобщил и закрепил католические доктрины, сформулированные еще в Средние века. Проводником идей тридентского католицизма в конфессиональную эпоху было католическое духовенство, в первую очередь проповедники и миссионеры, которые транслировали основы вероучения своей пастве.

Для изучения раннего Нового времени религиозная проблематика имеет огромное значение, поскольку в эту эпоху усилилось воздействие конфессиональных факторов на политическую, социальную, экономическую и культурную жизнь католических и протестантских обществ. Задача оформления конфессий решалась не только церковными, но и светскими властями, она во многом определяла взаимодействие государства и общества; основные элементы вероучения транслировались через культуру; государственные и церковные институты объединяли свои усилия по внедрению религиозных и нравственных норм в повседневную жизнь общества. Наиболее полно эти процессы объясняет теория конфессионализации, разработанная во второй половине XX в. немецкими историками Е.В. Цееденом, Х. Шиллингом и В. Райнхардом¹. Конфессионализация предполагает формирование специфически конфессиональных дискурсов в Европе раннего Нового времени, переплетение религиозной и светской политики, конфессиональных и государственных задач. В рамках конфессионализации

¹ Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация. Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокопьева. СПб., 2004. С. 5–32.

происходило догматическое и организационное оформление конфессий, каждая из которых ставила своей целью отделить свою конфессию как истинно христианскую от окружающих ее «еретических» учений.

Важно также обратить внимание на то, что раннее Новое время в Европе ознаменовалось всплеском религиозных конфликтов. Достаточно вспомнить религиозные войны во Франции и Варфоломеевскую ночь, начавшуюся как религиозное противостояние Тридцатилетнюю войну, достигшую огромных масштабов охоту на ведьм. В связи с этим становится актуальным изучение дискурсов религиозной терпимости и нетерпимости в католической и протестантской культурах раннего Нового времени, обращение к данной проблематике необходимо для понимания эпохи. Возникает вопрос о том, как люди XVI–XVIII вв. трактовали понятие «толерантность», и чем объяснялось терпимое или нетерпимое отношение к представителям других конфессий. Религиозная нетерпимость и конфликты на религиозной почве имеют место и в современном, в значительной степени секуляризованном, мире, что делает вопрос о том, как католики и протестанты воспринимали друг друга в конфессиональную эпоху, в высшей степени актуальным. В данной работе мы сосредоточимся на исследовании образа еретика, представленного в сочинениях чешских католических авторов побелогорского периода. Однако анализ их отношения к некатолическим конфессиям позволяет выйти на более широкую проблематику.

Интерес к проблеме взаимодействия разных конфессий в Чешских землях связан также с уникальной для Европы религиозной ситуацией, сложившейся в XV – начале XVII вв., и серьезной трансформацией, произошедшей после битвы у Белой горы (1620 г.). Вопрос о взаимодействии разных конфессий и религиозных групп в Чешских землях до и после Белогорской битвы нуждается в более детальном рассмотрении.

Религиозная ситуация в Чешских землях раннего Нового времени. Проблема взаимодействия с другими учениями и религиозными группами, с которой другие европейские государства в таком масштабе столкнулись только после Реформации, в Чешских землях постепенно решалась еще со времен

гуситских войн. Йиглавские компактаты 1436 г., ознаменовавшие победу умеренных гуситов, установили возможность причащения под обоими видами для мирян. Взаимное признание уtrakвистов и католиков, ставшее возможным благодаря отсутствию догматических различий между ними, было закреплено Кутногорским миром 1485 г., который был заключен на 31 год, а в 1512 г. провозглашен вечным миром². Ф. Шмагель подчеркнул, что Кутногорский мир предвосхитил, а в какой-то степени даже превзошел Аугсбургский, поскольку он подтвердил право свободного *личного* (курсив мой – Н.Б.) выбора веры (в данном случае речь идет прежде всего о выборе обряда, т.е. варианта причащения) для всех подданных³. При этом Кутногорский мир оставил в стороне радикальную Общину чешских братьев, которая не была признана и продолжала подвергаться преследованиям⁴.

Таким образом, еще до начала Реформации в Чешских землях установилось разрешенное законом «двоеверие», уtrakвисты наравне с католиками стали легальной религиозной группой⁵. К тому времени, когда идеи Лютера начали распространяться в Европе, в Чешских землях уже было несколько поколений, выросших в условиях сосуществования с представителями других религиозных групп и привыкших достаточно терпимо к ним относиться. Подчеркнем, что терпимость в данном случае заключается в вынужденном признании иного вероисповедания и отказе от насильственной борьбы с ним. Эту терпимость Ф. Шмагель назвал термином «вынужденная толерантность» (нем. *erzwungene Toleranz*)⁶. Тем не менее, модель взаимодействия между разными религиозными группами, сформированная в Чешских землях в XV веке, была образцовой или даже уникальной для Европы того времени. Й. Валка подчеркнул, что

² Pánek J. The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation // Tolerance and intolerance in the European Reformation. Cambridge, 2002. P. 235.

³ Šmahel F. Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje. Praha, 2001. S. 465.

⁴ Ibid. S. 466.

⁵ Термин «легальное/ законное двоеверие» используется рядом чешских исследователей. Однако важно подчеркнуть, что речь в данном случае идет именно о признании уtrakвистов и законодательно подтвержденном праве причащаться как под одним, так и под обоими видами, а не о широкой религиозной терпимости. См. Kavka F. Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcie habsburgské rekatolizace Čech. Praha, 1969. S. 9; Pánek J. Zápas o českou konfesi. Praha, 1991. S. 6; Šmahel F. Husitské Čechy. S. 465.

⁶ Šmahel F. Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419–1485) // Toleranz im Mittelalter. Sigmaringen: Thorbecke, 1998. S. 221–273.

сосуществование католиков и уtrakвистов в Чехии фактически перерастало в религиозную толерантность и было гораздо глубже, нежели просто принятие неизбежного зла⁷. По Кутногорскому миру никто не мог быть принужден к отказу от уtrakвизма. Например, если в каком-либо приходе причащали под одним видом, люди могли посещать другую церковь, где было причастие вином для мирян⁸.

Реформация сделала религиозный ландшафт Чешских земель более пестрым и сложным, но не изменила основных принципов межконфессионального взаимодействия. Некатолики составляли большую часть населения и имели альтернативный орган церковного управления – Нижнюю консисторию, что делало их позиции сильнее, чем у католической церкви, лишенной большей части паствы, а также владений и средств. Однако среди не католиков не было единства, не католические течения разделялись на три основные группы: новоутраквисты (лютеране), староутраквисты и Община чешских братьев⁹, между которыми существовали разногласия. Так, Нижняя консистория, представлявшая интересы староутраквистов, выступала против распространения лютеранства и присутствия в королевских городах лютеранских проповедников, а также не поддерживала активизацию деятельности Общины чешских братьев¹⁰. На сейме 1571 г., когда новоутраквисты и шляхтичи из Общины чешских братьев предложили Максимилиану II разрешить Аугсбургское исповедание веры, сопротивление оказала не только католическая сторона, но и Нижняя консистория¹¹. Разобщенность уtrakвизма породила идею выработки единого исповедания веры, и в 1575 г. после долгой и сложной подготовительной работы была принята Чешская конфессия, по которой признавались не только лютеране, но и считавшаяся до этого «сектой еретиков» Община чешских братьев¹². Апогеем же чешской модели толерантности стал Маестат Рудольфа II от 1609 г., узаконивший

⁷ Reichrtová N. Příspěvek k diskusi o «koexistenci či toleranci» náboženských vyznání v 15. – 17. Století // Folia historica bohemia, 15, 1991. S. 443. Отсутствие в российских библиотеках статьи Й. Валки «Tolerance, či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století» заставляет обращаться к историографическому обзору Н. Рейхтеровой.

⁸ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VI: 1437 – 1526. Praha, 2007. S. 454.

⁹ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VII: 1526 – 1618. Praha, 2005. S. 151.

¹⁰ Pánek J. Zápas o českou konfesi. S. 39.

¹¹ Ibid. S. 21.

¹² Ibid. S. 33.

Чешскую конфессию и уравнивший в правах все христианские религиозные группы. При этом действие Маестата распространялось только на Чешское королевство и Силезию, не касаясь Моравии. К тому же важно отметить, что изданию Маестата способствовала политическая обстановка в государстве, когда Рудольфу II угрожала утрата власти во всей монархии вследствие заключения против него Конфедерации моравских, австрийских и венгерских сословий в пользу его брата Маттиаса. В других обстоятельствах Рудольф мог бы и не согласиться на подобную уступку утравкистским сословиям.

Династия Габсбургов, после утверждения на чешском троне в 1526 г. стремилась укрепить позиции католической церкви. По инициативе Фердинанда I в Чешских землях была начата рекатолизация, направленная на восстановление католической церковной организации, увеличение числа католических приходов и учебных заведений. В 1551 г. император пригласил в свои владения иезуитов для защиты «нашей христианской религии, ради спасения людей»¹³, а в 1556 г. представители Общества Иисуса появились в Праге¹⁴. В 1561 г. было восстановлено пражское архиепископство, что серьезно укрепило позиции католицизма, ведь до этого в течение долгого времени место архиепископа оставалось вакантным. Однако добелогорская рекатолизация носила мирный характер и не могла затронуть всего общества, поскольку Габсбурги были вынуждены считаться с чешскими сословиями и соблюдать их религиозные права. Так, в 1549 г. Фердинанд I предложил отказаться от причащения детей под обоими видами, но встретил серьезное сопротивление со стороны сословий и был вынужден отказаться от своего замысла¹⁵.

Таким образом, накануне битвы у Белой горы позиции католической церкви были все еще очень слабы во всех Землях Чешской короны, хотя в каждом регионе положение католицизма и межконфессиональное взаимодействие имело свою

¹³Письмо Фердинанда I Игнатию Лойоле от 11 декабря 1550 г. Цит. по: *Heiss G. Princes, Jesuits and the origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands // Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York: St. Martin's Press, 1991. P. 93.*

¹⁴ *Pánek J. Zápas o českou konfesi. S. 15.*

¹⁵ *Ibid. S. 13.*

специфику. В Чешском королевстве крепким было положение уtrakвистской Нижней консистории, в руках неkatоликов находился Карлов университет, контролировавший большинство городских школ в Праге¹⁶. В Моравии католицизм сохранял свои позиции во владениях оломоуцкого епископа, место которого, в отличие от пражского архиепископа, никогда не пустовало. Даже в период наиболее широкого распространения идей Реформации эти земли оставались почти полностью католическими¹⁷. Гуситское движение в Моравии не оказало такого влияния, как в Чешском королевстве, поэтому положение староутраквистов здесь были более шатким, зато значительное распространение получило учение Лютера и укрепились позиции Моравских братьев, к которым в XVI в. присоединился ряд шляхтичей¹⁸. Именно моравские паны, разрешавшие в своих владениях неkatолическую проповедь и свободное распространение реформационных учений, имели огромное влияние на религиозную ситуацию в маркграфстве¹⁹. Кроме того, в Моравию активно проникали анабаптисты, их первым центром стал Микулов, число анабаптистов (как приезжих, так и местных) тут достигло нескольких сотен человек. В 1528–1535 гг. в Моравии действовал Якоб Гуттер, основавший течение гуттеритов²⁰. Паны спокойно позволяли анабаптистам селиться в своих владениях, хотя Фердинанд I пытался запретить их распространение в Моравии. Были изданы мандаты об их изгнании из королевских городов, а основатель общины в Микулове – известный деятель Реформации Бальтазар Губмайер – был схвачен, привезен в Вену и сожжен в 1528 г.²¹

Если говорить о Силезии, учение Гуса не получило здесь массовой поддержки, Ф. Йираско связывает это с тем, что немецкоговорящая часть населения не понимала гуситских проповедников, чаще всего говоривших на чешском языке²². Зато значительное распространение получило лютеранство. Уже в 1519 г. во Вратиславе (совр. Вроцлав) были изданы почти все существующие на тот момент

¹⁶ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VII. S. 264.

¹⁷ Ibid. S. 257.

¹⁸ Valka J. Vlastivěda Moravska. Sv. VI: Morava reformace, renesance a baroka. 1995. S. 17.

¹⁹ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VII. S. 257.

²⁰ Valka J. Vlastivěda Moravska. S. 18.

²¹ Ibid. S. 17.

²² Jirásko F. Reformace a rekatolizace ve Slezsku a Kladsku v 16.–18. století. Liberec, 2018. S. 15.

сочинения Мартина Лютера²³. Реформацию поддержали силезские Пясты, в 1523 г. к протестантизму присоединился Фридрих II, владевший Легницей, Бжегом и Волувом. Династия силезских Подебрадов тоже поддержала Реформацию, им принадлежали Олесница и Мюнстерберг (ныне Зембице в Польше)²⁴. Во второй половине XVI в. лютеранство распространилось практически по всей Силезии. Протестантские общины со своими школами существовали не только во владениях князей-лютеран, но и на землях епископа или монастырей²⁵, а в протестантских княжествах, таких как, например, Легница, доходило до изгнания католических священников²⁶. Похожая ситуация сложилась и в Верхней Лужице, где большинство населения перешло в протестантизм²⁷. В Нижней Лужице положение католических институций было еще менее благоприятным, поскольку она располагалась ближе к германским землям²⁸.

Усиление центральной власти и ослабление позиций сословий после поражения у Белой горы позволили Габсбургам отойти от умеренной политики и начать всеобщую и насильственную рекатолизацию. В первые годы после Белогорской битвы из страны были изгнаны протестантские проповедники. С 1624 года началась насильственная рекатолизация королевских городов, а 1627 год был ознаменован изданием императорского патента, положившего начало рекатолизации шляхты. Согласно Обновленному земскому уложению 1627 года, единственной допустимой конфессией признавался католицизм, в 1628 г. такое же уложение было издано для Моравии. Несмотря на применение насильственных методов и усилия со стороны светских и церковных властей, рекатолизация представляла собой долгий и сложный процесс. Говоря о первых десятилетиях побелогорской эпохи, нельзя недооценивать фактор Тридцатилетней войны, которая не позволяла создать разветвленную систему приходов и ограничивала возможности миссионеров на занятых вражескими войсками территориях. Кроме

²³ Ibid. S. 29.

²⁴ Ibid. S. 41.

²⁵ Ibid. S. 43.

²⁶ Ibid. S. 44.

²⁷ Bobková L. Horní a Dolní Lužice: Stručná Historie Států. Praha, 2008. S. 117.

²⁸ Ibid. S. 122.

того, длительное пребывание протестантских солдат в Чешских землях явно не способствовало укоренению в сознании населения католического вероучения.

Итоги побелогорской рекатолизации весьма противоречивы. Она привела к нескольким волнам эмиграции и отъезду из страны огромного количества людей. Например, Чешские земли покинул выдающийся мыслитель и последний глава Общины чешских братьев Ян Амос Коменский. В некоторых областях, в первую очередь, в Силезии рекатолизация принесла лишь частичные результаты: ряд силезских территорий сохранил по Вестфальскому миру религиозную свободу²⁹. Чешское королевство и Моравия официально стали полностью католическими, однако и в XVII, и в XVIII в. оставались тайные некаатолики, формально обратившиеся в католицизм, но втайне сохраняющие свое вероисповедание. Число тайных некаатоликов, как отмечает Й. Микулец, даже возросло в первые десятилетия XVIII столетия³⁰. Это обусловило начало новой волны рекатолизации в первой четверти XVIII в., связанной, в первую очередь, с борьбой с некаатолической литературой.

Побелогорский период ознаменовался не только изменением государственной и церковной политики, но и серьезной религиозно-культурной трансформацией. Чешские земли должны были стать конфессионально гомогенным пространством, население лишалось права личного выбора веры, которым оно обладало в добелогорскую эпоху. Должно было полностью измениться представление о том, на каких принципах следует выстраивать взаимодействие с некаатолическими течениями, которые еще недавно были официально признанными религиозными группами, а теперь прекратились в «еретические секты».

Степень разработанности проблемы. Тема диссертации слабо исследована в отечественной историографии, в работах российских исследователей практически не затрагивались вопросы о трактовке понятия «ересь» в католической культуре Чешских земель раннего Нового времени. В отечественной науке существует мало работ, посвященных проблеме рекатолизации Чешских земель и

²⁹ *Jirásko F.* Reformace a rekatolizace ve Slezsku a Kladsku v 16. – 18. století. S. 82.

³⁰ *Mikulec J.* Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. Praha, 2013. S. 274.

побелогорскому периоду в целом. Затрагивались российскими историками вопросы культуры эпохи барокко, общественно-исторической мысли Чешских земель, деятельности чешских иезуитов³¹. Кроме того, российские исследователи в последние десятилетия занимаются проблемами конфессионализации и религиозной терпимости и нетерпимости в разных регионах Европы³².

Важно отметить, что тема диссертации редко затрагивалась и в чешской исторической науке, несмотря на невероятный интерес к эпохе барокко, в частности к барочной религиозности, в последние десятилетия. Выходит огромное количество работ, посвященных рекатолизации Чешских земель, формированию государственной и церковной политики по отношению к некаатолическому населению, культуре и повседневности эпохи барокко. Религиозная проблематика (католическая и протестантская конфессионализация, *Pietas Austriaca*, религиозная терпимость/ нетерпимость и т.д.) приобретает все большую популярность и в европейской науке. Подробнее степень научной разработанности проблемы рассматривается в обзоре историографии.

Новизна исследования обусловлена тем, что вопрос о восприятии ереси в католической культуре Чешских земель побелогорского периода недостаточно исследован в отечественной и зарубежной научной литературе.

Кроме того, изучение вопроса о корреляции между отношением к некаатолическим конфессиям и особенностями католической идеологии, который будет рассмотрен в данном исследовании, даст возможность приблизиться к пониманию глубинных причин религиозных конфликтов побелогорского периода, а также применить результаты исследования не только к Чешским землям, но и ко всей католической Европе раннего Нового времени.

³¹ Например: Мельников Г.П. Чешская общественно-историческая мысль Средневековья и раннего Нового времени. М., 2022; Тананьева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. М., 2013.

³² Дмитриев М.В. Человек Православный и Homo Catholicus // Интеллектуальный форум: Международный журнал. № 9, 2002. С. 62–87; Дмитриев М.В. Московская Русь перед лицом «иноверия»: восточнохристианская модель религиозного плюрализма // Средневековая Европа: Восток и Запад. М., 2015. С. 233–324; Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века; Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокопьева. СПб., 2004.

Отметим также, что в диссертации анализируются сочинения барочных авторов, которым даже в чешской науке не уделялось должного внимания. Например, имена Павла Йозефа Акслара или Карела Рачина отсутствуют в «Справочнике чешской литературы», где собрана краткая информация о большом количестве литераторов разных эпох. Силезский иезуит Матей Виерий – также малоизвестная фигура как для отечественной, так и для зарубежной науки.

Объектом диссертационного исследования является чешскоязычная культура Чешских земель побелогорской эпохи. **Предмет** исследования – система представлений о некаатоличестве как о ереси и некаатоликах как еретиках в чешскоязычной культуре, рассмотренная в соотношении с религиозными, политическими, этическими представлениями эпохи.

Цель диссертации – установить, как восприятие ереси и еретиков чешскоязычной католической культурой побелогорского периода и транслируемое в чешскоязычных текстах отношение к некаатоликам коррелируют с особенностями католической идеологии эпохи. Таким образом, речь идет, с одной стороны, о толковании термина «ересь» и его синонимов как отвлеченных понятий, с другой – о восприятии некаатоликов как еретиков.

Данная цель позволяет сформулировать несколько **исследовательских задач**:

- Установить, в чем состояли представления авторов чешскоязычных сочинений побелогорской эпохи о сущности «ереси».
- Установить, какие принципы взаимодействия с «еретиками» были предложены авторами чешскоязычных сочинений побелогорской эпохи.
- Определить, в каком отношении эти представления и принципы находятся к той доктрине о «ереси» и «еретиках», которая сформировалась в Католической церкви.
- Определить место этих представлений и принципов в общекатолической религиозности раннего Нового времени с особым фокусом на проблеме католической конфессионализации и феномене габсбургской модели благочестия (*Pietas Austriaca*).

Поставленные задачи определяют **структуру** исследования. В **первой главе** рассматривается трактовка понятия «ересь» в побелогорской литературе и его

синонимы, используемые проповедниками для описания некатоликов. В этой же главе проанализированы наиболее яркие и часто встречающиеся образы и топосы, при помощи которых католическая литература описывает еретиков. Во **второй главе** затрагивается проблема религиозной терпимости и нетерпимости в эпоху побелогорской рекатолизации, а также рассматриваются предлагаемые проповедниками принципы взаимодействия с некатоликами. **Третья глава** посвящена анализу аргументации, используемой католическими авторами для обоснования насильственной борьбы с ересью. В **четвертой главе** в фокусе внимания оказывается связь между трактовкой понятия «ересь» и особенностями барочного благочестия.

Хронологические рамки исследования – побелогорский период, время всеобщей и насильственной рекатолизации Чешских земель. Нижняя граница периода может быть определена точно: битва у Белой горы (1620 г.), после которой Габсбурги перешли к новому этапу рекатолизации. Важно отметить, что рекатолизация представляла собой долгий и сложный процесс, который в разное время завершился в разных регионах Чешских земель, если вообще можно говорить о его полном завершении, поэтому точной даты окончания побелогорской рекатолизации нет. Несмотря на это, в качестве верхней хронологической границы можно выделить йозефинизм с его антиклерикальным дискурсом, в первую очередь издание патента о веротерпимости в 1781 г.

Территориальные рамки исследования включают всю территорию Чешских земель в XVII – XVIII вв. Вопрос о взаимодействии с некатолическим населением был актуален для всего государства, несмотря на региональную специфику рекатолизации. Отметим также, что проповедники, чьи сочинения послужили источниками для данного исследования, были разного происхождения и работали в разных регионах Земель Чешской короны, а их проповеди были адресованы всему чешскоязычному населению страны.

Теоретико-методологическую базу исследования составляет принцип историзма, являющийся базовым принципом для исторической науки и предполагающий рассмотрение исторических явлений в их динамическом

развитии, выявление их внутренней логики, причин и последствий их возникновения. Изучение истории мысли требует применения проблемного метода, который позволяет рассмотреть различные аспекты взглядов католических авторов на ересь и взаимоотношения с не католиками. Проблемный подход определяет и структуру работы: разделы диссертации будут выстроены в соответствии с поставленными в рамках проблемы вопросами. Кроме того, исследование предполагает применение системного подхода, поскольку представления о ереси и еретиках, отраженные в чешскоязычных текстах, будут рассмотрены в соотношении с религиозными, этическими, политическими воззрениями побелогорской эпохи.

Теоретическая и практическая значимость исследования. В диссертации исследуется слабо разработанная в отечественной и зарубежной историографии тема. Используемая в католической литературе терминология и специфика понятия «ересь» вписывается в работе в широкий контекст барочного благочестия и религиозной ситуации в Чешских землях побелогорского периода. Исследование частично затрагивает очень масштабную проблему тридентского католицизма, касается вопроса о том, как закреплённые Тридентским собором доктрины распространялись католической церковью среди населения, и почему тридентский католицизм оказался столь жизнеспособным. Кроме того, исследование представлений о ереси, транслируемых католической культурой, позволяет понять, как государство раннего Нового времени при помощи профессиональных, мастерски владеющих словом проповедников, осуществляло давление на общество с целью гомогенизации религиозного ландшафта.

Выводы и обобщения, к которым пришел автор, могут быть использованы при подготовке лекций и семинаров, посвященных чешской истории XVII в., проблемам католической конфессионализации и религиозности раннего Нового времени, а также культуре эпохи барокко.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В побелогорский период произошла значительная религиозно-культурная трансформация на уровне государственной политики и на уровне культуры (в первую очередь, религиозно-нравственной литературы). Деятели рекатолизации пытались спустить эти представления на уровень общественного сознания и повседневной жизни верующих. Значительное место в комплексе этих представлений занимали образы «ереси» и «еретиков».
2. Ересь в культуре побелогорской эпохи понималась в русле устоявшихся, оформившихся еще в Средние века представлений, в XVI в. закрепленных декретами Тридентского собора и Римским катехизисом (трактовка ереси как греха, идея о связи ереси и еретиков с дьяволом, образ еретика как врага). При этом для Тридентского католицизма характерна тенденция к смещению акцента с определения ереси на саму католическую доктрину и выявление того, что является истинным и католическим. В чешскоязычных сочинениях побелогорской эпохи эта тенденция проявилась в деформализации подхода к определению того, кого следует относить к еретикам, и даже размывании границы между еретиками и грешниками.
3. Для католических чешскоязычных сочинений побелогорской эпохи характерны представления о невозможности совместного проживания католиков и некаатоликов в рамках одной общины и одного государства и необходимости сделать все чешское население католическим. Такое отношение можно трактовать как нетерпимое, разногласия между католическими авторами могли касаться не сути, а методов рекатолизации.
4. Представления побелогорских авторов о ереси соотносятся с задачами католической конфессионализации. Проповедники пытались сформировать у населения Чешских земель четкие представления об основных положениях католического вероучения и внедрить в повседневную жизнь специфически католические практики. В условиях размежевания конфессий католическая культура должна была способствовать формированию у людей более четкой конфессиональной идентичности, осознанию ими своей принадлежности к католической церкви и отличий от некаатолических учений, воспринимаемых

как еретические. Католическая конфессионализация предполагала также стремление проповедников к дисциплинированию чешского общества. С этим связано повышенное внимание к соблюдению нравственных норм и церковных предписаний, а также попытка сформировать модели поведения, основанные на постоянном участии в католических церковных практиках.

5. Католические проповедники пытались внедрить в сознание населения австрийскую модель благочестия (*Pietas Austriaca*), которая должна была превратиться из династической набожности в общепринятую во владениях Габсбургов. Элементы габсбургской модели религиозности в интерпретации побелогорских авторов связывались с нетерпимым отношением к некаатоликам и борьбой с ересью, в том числе насильственной.
6. Трактовка ереси как политического преступления, предлагаемая католическими авторами побелогорского периода, превращала конфессиональные задачи в задачи политические. Проповедники выступали в качестве апологетов религиозной политики Габсбургов, выводя представителей династии защитниками католической веры и обосновывая правильность проводимой в Чешской землях рекатолизации. Но подобная интерпретация ереси и отношения к некаатоликам была важным элементом не только габсбургской модели благочестия, но и общекатолической религиозности раннего Нового времени.

Апробация результатов исследования. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на кафедре истории южных и западных славян исторического факультета МГУ. Результаты исследования изложены в ряде статей, опубликованных в научных изданиях³³. Отдельные положения диссертации были

³³ Белова Н.Р. Ад, Чистилище, Рай в сочинениях чешских католических авторов периода рекатолизации» // Человеческий капитал, 2023, №4(172). С. 19–28; Белова Н.Р. Культ святого Вацлава и побелогорская рекатолизация Чешских земель (на основе книги Яна Таннера и Феликса Кадлинского «Жизнь и слава святого Вацлава, мученика, князя, короля и покровителя Чехии») // Клио, 2024, № 5(209). С. 36–42; Белова Н.Р. Образ ада в сочинениях чешских иезуитов побелогорской эпохи // Историки-слависты МГУ. Кн. 15: Ключевые проблемы истории южных и западных славян в новое и новейшее время (к 100-летию профессора В. Г. Карасева). М., 2023. С. 115–123; Белова Н.Р. Представления о благой смерти в сочинениях чешских иезуитов побелогорской эпохи» // Славяноведение, 2023, № 2. С. 115–124; Белова Н.Р. Список запрещенных книг как инструмент рекатолизации чешских земель» // Человеческий капитал, 2023, №12(180). С. 30–37; Белова Н.Р. «Вы хуже чертей»: демонизация еретиков и грешников в чешской католической литературе эпохи барокко // In Umbra: Демонология как семиотическая система. № 12. М., 2025. С. 128–144.

представлены на нескольких конференциях: «Ключевые проблемы истории южных и западных славян в новое и новейшее время (к 100-летию профессора В.Г. Карасева)» (Москва, 25 февраля 2022 г.; доклад «Образ ада в сочинениях чешских иезуитов побелогорской эпохи»), «Славянский мир: общность и многообразие» (Москва, 23 – 24 мая 2023 г.; доклад «Страх и надежда в сочинениях чешских католиков эпохи Барокко»; 21 – 22 мая 2024 г.; доклад «Ересь как орудие дьявола в чешскоязычной католической литературе эпохи Барокко»), международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (12 – 26 апреля 2024 г.): «Еретик как враг: образ некатолика в чешскоязычных сочинениях побелогорской эпохи»), конференция РГГУ «Демонология как семиотическая система» (Москва, 27 – 28 мая 2024 г.; доклад «“Вы хуже чертей”: демонизация еретиков и грешников в чешской католической литературе эпохи барокко»).

Обзор источников

Источниками для данного исследования послужили чешскоязычные сочинения католических авторов побелогорской эпохи. Выбор текстов на чешском языке обусловлен тем, что они, в отличие от латинских трактатов, были рассчитаны на широкую аудиторию. В условиях побелогорской рекатолизации их авторы обращались к простым верующим с целью углубления их религиозности, усвоения ими основ католического вероучения и формирования у них определенных представлений и моделей поведения.

Основную массу источников составили проповеди или сочинения, которые могли служить основой для деятельности миссионеров и проповедников. Особый интерес представляют постиллы, эта простейшая форма проповеди, подразумевающая объяснение только что прочитанных отрывков из Священного Писания, позволяла обратиться к самому простому и малообразованному населению. После Тридентского собора, подчеркнувшего важность проповеди, гомилетическая литература получила широкое распространение, XVII в. можно считать временем ее расцвета. Это становится одним из важнейших факторов насаждения представлений о подобающем праведному католику образе жизни, о грехе и спасении, о ереси и еретиках. Исследование гомилетической литературы позволяет проследить, какие идеи постоянно транслировались во время проповедей, т.е. окружали простого верующего в повседневной жизни³⁴.

Другую группу чешскоязычных текстов составляют агиографические сочинения: жития Вацлава, Людмилы, Яна Непомуцкого и других святых, созданные в эпоху барокко. Однако важно отметить, что четко разделить сочинения чешских рекатолизаторов на группы не представляется возможным, поскольку все они носят назидательный характер и имеют черты гомилетической литературы. Это касается как барочных жизнеописаний святых, так и других

³⁴ Конечно, проповеди не могут дать представление о том, насколько прочно транслируемые в них идеи укоренились в сознании верующих. Однако важно, что все эти представления были знакомы прихожанам.

сочинений: книги В.Б. Естржабского «Различные видения простого селянина»³⁵ – яркого примера визионерской литературы, мистического сочинения М. Виерия «Невеста Христова»³⁶, его же книги об идеальном правителе под названием «Христослав»³⁷, переводного сочинения о Преисподней «Вечная адская темница»³⁸ или описания паломничества в Стару-Болеслав³⁹.

Кроме того, в диссертации были использованы два списка запрещенных книг, составленных иезуитом Антонином Кониашем специально для Чешских земель⁴⁰. Анализ этих списков позволяет проследить отношение к книгам и чтению в побелогорскую эпоху, понять, какая литература считалась «еретической» и какими методами рекатолизаторы боролись с распространением некаатолических учений через литературу.

В качестве дополнительных источников были привлечены опубликованные письма реформационных комиссий, работавших в 1627–1629 гг.⁴¹ Хотя изучение реализации рекатолизационной политики не является целью диссертации, анализ этих документов позволяет сопоставить взгляды католических проповедников с практикой рекатолизации как на уровне использования определенных формулировок в документах, так и на уровне реальных примеров. Члены комиссии в письмах обращались к местным властям в городах или шляхте, если речь шла о сельской местности, и просили содействия в учете имеющихся в населенном пункте некаатоликов, работе с ними и привлечении их к ответственности. Кроме того, вспомогательным источником стала опубликованная часть переписи подданных по вероисповеданию, проведенной в 1651 г.⁴²

³⁵ *Jestrábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. Opava, 1719.

³⁶ *Vierius M.* Chot' Krystowa aneb Dusse Nábožná hledagický swého Milého, Pána nasseho Gežjsse Krysta, gakož napomjné Jzaiáss řka; Hledegtež Pána, když může nalezen býti. Praha, 1680.

³⁷ *Vierius M.* Christoslaus aneb žiwot Kristoslawa knížete, z něhož každý křestianský člověk welmi pěkný příklad, weystrachu a naučení sobě wzýti může. Praha, 1689.

³⁸ *Šteyer M.* Wěčný Pekelný Žalář, Aneb Hrozné Pekelné Muky, Obrazy a Příklady. Praha, 1676.

³⁹ *Tanner J.* Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii. Praha, 1679.

⁴⁰ *Koniáš A.* Kljč Kacýřské Bludy K rozeznánj otwjragicý, K wykořeněnj zamjkagicý. Aneb Registřjk Některých bludných, pohorssliwých, podežřelých, neb zapowěděných Kněh, s předcházejícími aučinliwými prostředky, s kterými pohorssliwé, a sskodliwé Knjhy wyskaumati, a wykořenjti se mohau. Hradec Králowe, 1749; *Idem.* Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum, et Corrigendorum: Ordine Alphabeti digestus, Reverendissimi S. R. I. Principis Antonii Petri Archi-Episcopi Pragensis jussu collectus, atque editus. Praha, 1770.

⁴¹ *Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627 – 1629* / Ed. A. Podlaha. Praha, 1908; *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. Praha, 2009.

⁴² *Soupis poddaných podle víry z roku 1651.* Rakovnicko. Praha, 1996.

Прежде, чем переходить к анализу источников, необходимо кратко охарактеризовать их авторов, оценить их вклад в побелогорскую рекатолизацию Чешских земель и степень влияния на простое чешскоязычное население.

Одной из ключевых фигур побелогорской рекатолизации был иезуит Альбрехт Хановский (1581–1643). Он принадлежал к поколению, родившемуся и воспитанному еще в добелогорский период, до начала всеобщей рекатолизации. Получил образование в иезуитской коллегии и некоторое время занимался преподавательской деятельностью в Праге и Оломоуце, был ректором иезуитской коллегии в Ческом Крумлове⁴³. Однако прославился Хановский своей миссионерской деятельностью среди самого простого сельского населения. Иезуит работал в основном в юго-западных регионах Чешского королевства (в Прахенском и юго-восточной части Пльзеньского края) и внес значительный вклад в рекатолизацию Чешских земель⁴⁴. Его деятельность пришлась на 20 – 40-е гг. XVII в., беспокойное время первых десятилетий рекатолизации, когда приходилось иметь дело с обществом, в котором большинство составляли некатолики, а работу миссионера осложняла Тридцатилетняя война. Для следующих поколений миссионеров Хановский стал легендой и образцом для подражания. Его образ увековечил иезуит Ян Таннер, издав его жизнеописание сначала на латыни⁴⁵, а потом в чешском переводе⁴⁶. В этом сочинении Альбрехт Хановский представлен как пример для подражания для всех членов Общества Иисуса. Кроме того, жизнеописание создавалось как аргумент против обвинений ордена в насилии, поэтому Таннер описывает исключительно мирные методы Хановского, действующего через любовь к ближнему и добродетельную жизнь.

В 1676 г. было издано чешскоязычное сочинение Хановского – «Руководство христианское с кратким объяснением основных вещей, которые каждому

⁴³ Lexikon české literatury. 2: H-L: Dodatky k LCL 1, A-G. Sv. 1: H-J. Praha, 1993. S. 400.

⁴⁴ Mikulec J. Albrecht Chanovský a rekatolizace jihozápadních Čech // Ondřej František Jakub de Walddt (1683-1752) a jeho doba. Dobruška, 2005. S. 53.

⁴⁵ Tanner J. Vir apostolicus Seu Vita et Virtutes R.P. Alberti Chanovysky e Societate Iesu in Provincia Boemiae. 1660.

⁴⁶ Tanner J. Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhovského z Tovaryšstva Ježíšova v Českém království. Praha, 1680.

христианину достойно и необходимо знать»⁴⁷. Из названия сочинения следует, что оно обращено ко всем верующим и содержит основы католического вероучения. Кроме того, указывалось, что «Руководство христианское» может служить «к пользе всех священнослужителей». Таким образом, книга могла использоваться духовенством для разъяснения простым верующим самых основных вопросов и должна была способствовать катехизации населения. Позже книга переиздавалась еще четыре раза и в конце XVII, и в первой половине XVIII в., что свидетельствует о ее популярности. Поскольку «Руководство» было ориентировано на самое простое и малосведущее население (среди которого и проходила миссионерская деятельность Альбрехта Хановского), в нем не содержится сложных теоретических рассуждений. Например, в главу о мессе иезуит помещает пронумерованный список текстов, которые можно услышать во время богослужения, и очень кратко объясняет, откуда они были взяты и в чем их смысл⁴⁸. Хановский предлагает краткое описание основных церковных праздников и таинств, а также дает очень простые и понятные практические советы о том, как верующему стоит готовиться к тем или иным событиям церковной жизни, какие действия совершать во время обрядов и т.п.

Известным проповедником был Йиржи Ферус (Плахий) (1585–1655), также принадлежащий к поколению, заставшему добелогорский период в сознательном возрасте. Ферус вступил в орден иезуитов, долгое время был проповедником в костеле святого Сальватора в Праге, а также заведовал типографией и библиотекой в Клементинуме. Иезуит был известен своим религиозным фанатизмом, в 1623 г. он вместе с учениками снял с башни Тынского храма в Праге изображение Чаши и статую Йиржи из Подебрад⁴⁹. В 1630 г. вышло сочинение Феруса, посвященное триумфу христианской веры – «Карта католическая, или Обращение народов всего мира»⁵⁰. Книга прославляет миссионерскую деятельность, в ней иезуит подробно

⁴⁷ *Chanovský A. Správa křesťanská s krátkým výkladem podstatnějších věcí, které každému křesťanu věděti hodně a náležitě přísluší. Praha, 1697.*

⁴⁸ *Ibid. S. 154–155.*

⁴⁹ *Lexikon české literatury. 1: A – G. Praha, 1985. S. 691.*

⁵⁰ *Ferus J. Mappa Katolická, neb Obrácenj Národůw wsseho Swěta, kterého věku, a času, a skrze které Kazatele k poznánj Swatě Wjry Katolické gsau přiwedenj. Praha, 1630.*

рассматривает распространение христианства на всех континентах и победу католицизма над еретическими учениями в Европе, что позволяет проследить все терминологические нюансы, связанные с описанием нехристианских и некатолических религиозных групп, и делает ее незаменимым источником для изучения представлений о ереси.

Одним из наиболее известных деятелей побелогорской рекатолизации был Бедржих Бридел (1619–1680). Он родился незадолго до битвы у Белой горы, т.е. принадлежал к поколению людей, уже не заставших добелогорскую эпоху. С 1656 г. Бридел возглавлял иезуитскую типографию в Клементинуме, а также занимался проповеднической и миссионерской деятельностью. Кроме того, Бридел – один из наиболее известных поэтов эпохи барокко, автор произведения «Что есть Бог? Что есть Человек?». Исследователи ставят его в один ряд с видными барочными поэтами Европы⁵¹. Перу иезуита принадлежит множество литературных произведений, как поэтических, так и прозаических, в нашем исследовании будет использоваться его сочинение о Чистилище («Защитник душ, находящихся в Чистилище»⁵²). В произведении иезуит транслирует мысль о том, что ведение благочестивой жизни может облегчить пребывание в Чистилище и помочь умершим родственникам достичь спасения, эта идея служила для проповедников инструментом воздействия на прихожан.

Своей литературной деятельностью прославился также иезуит Феликс Кадлинский (1613–1675). Как и Бридел, он родился в добелогорскую эпоху, но уже не застал ее в сознательном возрасте. Он был спиритуалом чешской провинции ордена иезуитов, т.е. занимал высокие посты в Обществе Иисуса, принадлежал к его верхушке. Также занимался преподавательской деятельностью. Кадлинский прославился в первую очередь как писатель и переводчик, он переводил не только прозу, но и поэзию, его поэтический слог считается одной из вершин чешской барочной литературы. Перу Кадлинского принадлежит сочинение о Деве Марии

⁵¹ Jezuité a Klementinum. Publikace vydána při příležitosti 450. výročí příchodu jezuitů do zemi Koruny české. Praha, 2006. S. 54.

⁵² *Bridel B. Zástupce Dussj Zůstávajících w Očistcy, Rozličnými wzbuzenými, a mocnými prostředky, z rozličných Spisowatelů wybranými: Pro které, a kterými pomocy by se jim mohlo, a mělo.* Praha, 1674.

«Зерцало скорбящей Матери Божьей Девы Марии»⁵³. Он перевел также сборник немецкого поэта Ф. Шпее, который в чешской версии получил название «Золотая книга добродетели»⁵⁴, и произведения французского иезуита Поля де Барри⁵⁵. В рамках нашего исследования наиболее важным является его перевод книги Яна Таннера о святом Вацлаве⁵⁶. Сам Ян Таннер (1623–1694) принадлежал к высшим церковным и интеллектуальным кругам чешского общества побелогорского периода. Он был деканом теологического факультета в Праге, а потом и исповедником пражского архиепископа Яна Франтишка из Вальдштейна, был близок к интеллектуалам, объединившимся вокруг Богуслава Бальбина⁵⁷. Помимо жизнеописания святого Вацлава ему принадлежат сочинения, посвященные паломничествам в Стару-Болеслав⁵⁸ и Младу-Болеслав⁵⁹, а также латинское историческое сочинение – история его родного Пльзеня, эта книга была уже позже переведена как на чешский, так и на немецкий язык⁶⁰.

«Жизнь и слава святого Вацлава, мученика, князя, короля и покровителя Чехии» – яркий пример барочного агиографического сочинения. Книга была впервые издана в Праге в 1669 г. и позже переиздавалась в 1702 и 1710 гг.⁶¹ Вацлав в сочинении Таннера и Кадлинского наделен стандартным набором качеств, присущих святому, многие сюжеты и мотивы появились еще в ранних житиях и воспроизводились в позднейших произведениях. Однако барочный вариант жизнеописания святого князя обладает некоторой спецификой, которая проявляется уже на уровне структуры произведения. Таннер и Кадлинский отказываются от хронологического принципа повествования. После рассказа о детстве святого, как и полагается в агиографической литературе, следует описание его значимых качеств или важных событий правления (глава 7 – «Святой Вацлав –

⁵³ *Kadlinský F.* Zrcadlo Bolestné Matky Božj Panny Marye, Z Vtrpnostj Krystowých z Formowané. Olomouc, 1666.

⁵⁴ *Lexikon české literatury*. 2: H-L: Dodatky k LCL 1, A-G. Sv. 2: K-L. S. 604.

⁵⁵ *Ibid.* S. 605.

⁵⁶ *Tanner J.* Trophaea sancti Wenceslai Bohemiae regis ac martyris. Praha, 1661. Перевод: Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wácslawa Mučedlnjka, Knjžete, Krale, a Pátrona Českého. Praha, 1702.

⁵⁷ *Lexikon české literatury*. Osobnosti, díla, instituce. 4: S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř. Sv. 1: S-T. Praha, 2008. S. 845.

⁵⁸ *Tanner J.* Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii. Praha, 1679.

⁵⁹ *Idem.* Svatá cesta z Prahy do Mladé Boleslavě k nejdůstojnější rodičce boží Panně Marii. Praha, 1692.

⁶⁰ *Idem.* Historia semper catholicae semperque fidelis civitatis Plsnae in regno Boemiae.

⁶¹ *Škarpová M.* Sláva české hagiografie. Jezuité Jan Tanner a Felix Kadlinský jako hagiografy // Jezuitská kultura v českých zemích. Brno, 2018. S. 87.

воин», глава 9 – «Святой Вацлав – основатель главного костела на Пражском Граде», глава 14 – «Святой Вацлав – зеркало добродетели»). В ряде глав авторы рассказывают о конкретных аспектах религиозности Вацлава (например, главы 10 – 12 в книге посвящены почитанию Вацлавом Богоматери, Святых Даров и Святого Креста). Таким образом, барочная интерпретация святовацлавского жизнеописания служила для закрепления в сознании населения габсбургской модели благочестия (*Pietas Austriaca*). Ф. Кадлинским было также издано жизнеописание святой Людмилы, культ которой активно распространялся в эпоху барокко в связи с почитанием святого Вацлава⁶².

Говоря о чешской литературе барокко, нельзя обойти вниманием творчество Богуслава Бальбина (1621–1688) – одного из самых знаменитых писателей эпохи, автора многочисленных исторических и религиозных сочинений. Он учился в иезуитской школе, потом стал членом ордена иезуитов, позже много занимался преподавательской деятельностью. Бальбин прославился в первую очередь своими трудами по чешской истории и сочинением «Апологетическая защита славянского языка, особенно чешского». Однако он успел побыть и миссионером в южной и восточной Чехии, где способствовал обращению многих людей в католицизм⁶³. В нашей диссертации было использовано два сочинения Богуслава Бальбина: жизнеописание Яна Непомуцкого и книга о Деве Марии Святогорской. Первое из них было написано на латыни и в 1684 г. переведено на чешский язык Яном Длуговеским⁶⁴. Книга вышла до канонизации Яна Непомуцкого, поэтому главной целью автора было доказательство святости чешского мученика, в распространении культа которого были заинтересованы светские и церковные власти Чехии. Эта цель определила структуру книги: большое внимание уделяется не только биографии святого, но и его почитанию в Чешских землях, совершенным им чудесам. Второе сочинение Бальбина рассказывает о важном паломническом

⁶² *Kadlinský F.* Život svatě Lidmili rodičky, mučedlnice a patronky české dvojí slávou, totiž zemskou a nebeskou ozdobený. Praha, 1702.

⁶³ *Lexikon české literatury*. 1: A – G. S. 120–121.

⁶⁴ *Balbín B.* Žjwot S. Jana Nepomucenského, Hlawnjho Kostela S° Wjta Kanownjka, Collegialnjho v Wssech SS. na Hradě Pražském Děkana, w Kosteie Neyblahoslaweněgssý Panny před Teynem Kazatele, Pro newygewenj Swatě Zpowědi wvrženého do řeky Wltawy. Praha, 1684.

центре – Святой горе у Пршибрама – и хранящейся там иконе Девы Марии⁶⁵. Книга должна была способствовать распространению марианского культа, а также популяризации паломничества, для этого иезуит подробно описал весь путь к чудотворному образу, трудности, ожидающие путника по дороге и размышления, которым должен предаваться католик по пути на Святую гору.

Большой вклад в побелогорскую рекатолизацию Чешских земель внес иезуит Матей Вацлав Штейер (1630–1692). Он родился в Праге, и большая часть его жизни была связана со столицей. Иезуит принадлежал уже к побелогорскому поколению, его деятельность пришлась на вторую половину XVII столетия, время активной рекатолизации. Штейеру пришлось столкнуться с обществом, где сначала значительную, а потом небольшую часть составляли не католики. Иезуит прославился своей деятельностью в самых разных сферах. Более 20 лет он занимался преподавательской деятельностью в иезуитских школах и гимназиях. Был также проповедником в одном из пражских костелов и в иезуитской резиденции на Святой Горе у Пршибрама (важном паломническом центре Чешских земель)⁶⁶. Основал в 1669 г. Святовацлавское издательство для распространения католической литературы, которое просуществовало до 1790 г.⁶⁷ Его литературные произведения были ориентированы на широкие слои населения, поэтому писались на чешском языке. Штейер даже написал сочинение, посвященное чешской грамматике⁶⁸. Кроме того, он известен как переводчик и один из авторов Святовацлавской Библии – католического перевода Библии на чешский язык. Из других его переводов нельзя не упомянуть книгу итальянского иезуита Джованни Баттиста Манни «Вечная адская темница»⁶⁹, повествующую о Преисподней и о том, что ожидает там грешников. Название этой книги гласило, что она написана для «спасительного страха и устрашения всех безбожников». Данное произведение

⁶⁵ Balbin B. Přepodiwná Matka SwatoHorská MARYA, W Zázcacych, a Milostech swých na Hoře Swaté nad Městem Přibrami Hor Střbrných, den po dni wjc a wjc se stkwěgjcý. Litomyšl, 1666.

⁶⁶ Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce. 4: S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř. Sv.1: S-T. S. 765.

⁶⁷ Ibid. S. 766.

⁶⁸ Šteyer M. Výborně dobrý způsob, jak se má dobře po česku psáti neb tisknouti. Praha, 1668.

⁶⁹ Перевод: Idem. Wěčný Pekelný Žalář, Aneb Hrozný Pekelné Muky, Obrazy a Příklady. Praha, 1676.; Оригинал: Manni G. La prigione eterna dell'inferno. Venetia, 1666.

в рамках нашего исследования интересно тем, что в нем отражены представления иезуита о грехе и спасении, о том, кто и за какие прегрешения попадает в ад.

В 1691 г. в Праге была издана «Постилла католическая»⁷⁰, сочинение содержало тексты воскресных и праздничных проповедей и было ориентировано на простых верующих. О популярности постиллы свидетельствует тот факт, что она выдержала еще пять переизданий в конце XVII и первой половине XVIII в⁷¹. В «Постилле» достаточно много внимания уделяется вопросу об отношении к некаатоликам, Штейер рассуждает о ложности еретических учений, о том, как узнать некаатолического проповедника⁷², как следует взаимодействовать с еретиками⁷³, предлагает он и оригинальную трактовку евангельской притчи о пшенице и плевелах, позволяющую обосновать насильственную борьбу с ересью⁷⁴.

Много внимания борьбе с некаатоликами в своих сочинениях уделял силезский иезуит Матей Виерий (1634–1680). Его имя до сих пор остается малоизвестным в чешской истории и литературе. Виерий получил прекрасное образование сначала в иезуитской школе в Опаве, потом на философском факультете Оломоуцкого университета, где он стал магистром философии. Далее он продолжил обучение на теологическом факультете, получив звание бакалавра теологии⁷⁵. После вступления в орден иезуитов Виерий преподавал в иезуитских школах в Праге, позже там же проповедовал. Однако его главным стремлением была миссионерская деятельность, он несколько раз обращался к руководству ордена с просьбой разрешить ему отправиться в Америку или Восточную Азию, однако согласия не получил⁷⁶. Тогда Виерий занялся миссионерством в Чешских землях. На протяжении всей жизни он оставался простым миссионером, никогда не занимал высоких должностей в ордене и, по всей видимости, не стремился к карьере. Миссионерская деятельность иезуита протекала прежде всего в тех регионах, где положение католицизма было наиболее шатким и куда было труднее всего

⁷⁰ Šteyer M. Postylla Katolická na dvě částky rozdělená Nedělnj a Swátečnj. Praha, 1691.

⁷¹ Kalista Z. České baroko: Studie, texty, poznánky. Praha, 1941. S. 346.

⁷² Šteyer M. Postylla. S. 424 – 426.

⁷³ Ibid. S. 422.

⁷⁴ Ibid. S. 117.

⁷⁵ Kalista Z. Matěj Vierijs (1634 – 1680) // Česká literatura. R. 17. 1969. Č. 5. S. 502.

⁷⁶ Ibid. S. 482.

проникнуть. Также следует отметить, что он действовал в основном среди низших слоев населения.

Первое сочинение Виерия – «Невеста Христова, или набожная душа, ищущая своего возлюбленного, Господа нашего Иисуса Христа...»⁷⁷ – было издано в Праге в 1680 г. «Невеста Христова» представляет собой мистическое сочинение и повествует о блужданиях человеческой души, жаждущей увидеть Христа. Идея соединения с Богом, приближения к Нему – неотъемлемая часть христианской мистики. В «Невесте Христовой» душа, сопровождаемая ангелом-хранителем, проходит по лабиринту из покоев, в каждом из которых она встречает одну из добродетелей, представленную в виде аллегии. Например, в первом покое она видит Веру – особу «с Чашей, облаткой над Чашей и Распятием. На голове вместо всяких украшений имела золотой крестик, украшенный драгоценным камнем. Глаза ее были закрыты белым облачением»⁷⁸. Добродетели объясняют душе, как должен жить истинный христианин и что нужно сделать, чтобы стать достойной узреть Христа. «Невесту Христову» можно отнести также к аскетической литературе. Матей Виерий объясняет, как человек может достичь спасения, как должен жить христианин для более совершенного служения Богу. Назидательный характер произведения и морально-религиозное содержание сближают «Невесту Христову» с проповедью. Простой язык произведения, использование бытовых примеров в качестве аргументации обусловлены ориентацией произведения на широкую аудиторию.

Второе произведение Матая Виерия – «Христослав» – было издано в Праге в 1689 году, через 9 лет после смерти Виерия. Поздний выход книги, скорее всего, связан с тем, что часть текста или вся книга целиком была написана на латыни и должна была быть переведена на чешский язык⁷⁹. Латинский оригинал не сохранился, по крайней мере, нам не удалось найти никакой информации о нем. Необходимость перевода книги на чешский язык объясняется, тем что оно было

⁷⁷ *Vierius M. Choť Krystowa aneb Dusse Nábožná hledající swého Milého, Pána nasseho Gežjsse Krysta, gakož napomjné Jzaiáss řka; Hledegeť Pána, když může nalezen býti.* Praha, 1680.

⁷⁸ Ibid. S. 5.

⁷⁹ Kalista Z. Matěj Vierius. S. 488.

ориентировано на широкую аудиторию. Это видно уже из названия произведения: «Жизнь князя Христослава, из которой *каждый* (курсив мой – Н. Б.) христианин очень хороший пример, предостережение и научение себе взять может...». Представляется, что книга Виерия адресована, в первую очередь, всем миссионерам и проповедникам, поскольку автор уделяет много внимания возвращению в католичество простого населения и дает советы священникам по обращению некатоликов.

«Христослав» представляет собой произведение сложного жанра, отнести его к какому-либо одному жанру не представляется возможным. В данном сочинении можно найти черты зеркала, проповеди, барочной легенды и эпической литературы. Книга рассказывает о жизни вымышленного князя Христослава, правителя также вымышленного Алмариканского государства, под которым подразумеваются Чешские земли или монархия Габсбургов. Христослав представлен Виерием как идеальный правитель, главную цель которого иезуит видит в распространении и укреплении католицизма. Политические представления, отраженные в «Христославе», имеют антимакиавеллистскую направленность. Антимакиавеллизм, т. е. отрицание взглядов флорентийского мыслителя, получил широкое распространение в Европе XVI – XVII вв. Именно это течение, главная идея которого заключается в совместимости политики и морали и необходимости подчинения политической жизни нравственным нормам, в раннее Новое время стало основой политической мысли Общества Иисуса⁸⁰. Политическая деятельность монарха в концепции Матея Виерия подчинена конечной цели – достижению спасения – к которой он и должен вести своих подданных. Представляется, что главной целью «Христослава» было прославление политики Габсбургов. Правителей именно этой династии Виерий чаще всего приводит в качестве достойного примера, он заостряет внимание на политике рекатолизации, методах и средствах, наилучшим образом подходящих для борьбы с некатоликами и возвращения их в лоно католической церкви, тем самым он

⁸⁰ Höpfl H. Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540 – 1630. Cambridge, New York, 2004. P. 86.

вносит вклад в полемику о возможности насильственного распространения католицизма.

Своими литературными произведениями известен еще один чешский проповедник – Валентин Бернард Естржабский (1630–1719). Он родился в Остраве, получил прекрасное образование в иезуитском коллегиуме и создал ряд сочинений на латинском и чешском языках⁸¹. Его латинские сочинения писались для образованного духовенства, а чешское творчество было рассчитано на простой сельский люд. С 1667 г. Естржабский был приходским священником в Веверске Битище около Брно, где и начал писать свои произведения и где потом был погребен⁸². Естржабский принадлежал к поколению людей, родившихся уже после битвы у Белой горы и не заставших добелогорскую эпоху. Основная деятельность проповедника пришлась на вторую половину XVII – начало XVIII в., когда рекатолизация Чешских земель подходила к концу, его сочинение «Различные видения простого селянина»⁸³ вышло в 1719 г., когда официально все население страны уже принадлежало к католической церкви. Поэтому основной акцент в произведении делается не на борьбе с некаатоликами и критике их учения, а на человеческой греховности и необходимости вести праведный образ жизни.

«Различные видения простого селянина» – классическое для средневековой католической литературы произведение, в котором герой, сопровождаемый ангелом, видит различные грехи и добродетели, а также попадает в Ад, Чистилище и Рай и по возвращении рассказывает о своих видениях. Сочинение написано на чешском языке и обращено к простому населению. Это подтверждается тем фактом, что главным героем произведения сделан простой набожный крестьянин. Рассказывая читателям об основах благочестивой жизни, Естржабский использует простую и понятную лексику, часто прибегает к бытовым примерам. Важно подчеркнуть, что сочинение обращено ко всем мирянам, а не только к некаатоликам, которых необходимо было вернуть в лоно католической церкви. Это подтверждает

⁸¹ Tichá Z. K Významu Jestřábského Vidění Sedláčka // Listy Filologické / Folia Philologica, vol. 91, no. 2, 1968. S. 207.

⁸² Lexikon české literatury. 2: H-L: Dodatky k LCL 1, A-G. Sv. 1: H-J. S. 521.

⁸³ Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. Opava, 1719.

мысль о том, что побелогорская рекатолизация предполагала не только формальное обращение некатоликов, но и рекатолизацию внутреннюю, формирование осознанного, глубокого благочестия у всех верующих. Неслучайно большая часть глав в книге посвящена повседневной жизни (например, «похотливой и бесстыдной» молодежи (видение IV), поведению в кабаках и на танцах (видение V), пьянству (видение VI)). Нельзя обойти вниманием последние главы книги, посвященные Аду, Раю и Чистилищу, в них наиболее полно отражены представления о грехе и спасении, без которых невозможно понимание отношения католических авторов к еретикам.

Вопрос об отношении к некатоликам затрагивался и в сочинениях Яна Франтишека Бецковского (1658–1725). Он происходил из бедной семьи, но получил прекрасное образование. В 1685 г. вступил в орден Рыцарей Креста с красной звездой, занимал в ордене административные должности, в связи с которыми он много ездил как по Чешским землям, так и, например, в Венгрию⁸⁴. Литературная деятельность Бецковского отличалась разнообразием, он писал как на латинском, так и на чешском языке, был автором нескольких исторических сочинений и книги о святой Анежке Чешской. В качестве источника для нашей диссертации было использовано трехтомное сочинение «Твердое основание католической жизни»⁸⁵, где ее «триа нерушимыми столпами» были названы вера, надежда и любовь. Книга Бецковского представляет собой собрание текстов, содержащих основы католического вероучения. Одна из глав посвящена непосредственно еретикам и взаимодействию с ними (глава 28).

К тому же поколению, что и Бецковский, принадлежал Карел Рачин (ок. 1660–1711). О его жизни сохранилось очень мало сведений. Он происходил из старинного рода, вступил в орден театинцев, который, как и Общество Иисуса, активно занимался проповеднической деятельностью. Рачин начал писать с 1680–

⁸⁴ Kalista Z. *České baroko: Studie, texty, poznánky*. S. 327.

⁸⁵ *Beckovský J. Katolického Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ, Od Swatých Otcůw, Duchownjch Sněmůw, Starýho a Nowýho Zákona, y od samýho Krysta Pána postawený; Třemi neporussytedlnými Slaupy, Genž gsau: Wjra, Náděge, Láska, vbezpečený; Wjce než Tisýcy rozličně shromážděnými, a gisté pohnutedlnými Příklady, kteřj každýho z nás, čeho nasledowati y čeho se wzdalowati máme, wyučugi, potwrzený. Praha, 1707.*

1690 гг. и издавал сочинения вплоть до смерти⁸⁶. Чешские историки и литературоведы обходили этого автора вниманием, его упоминал Зденек Калиста в обобщающем труде о культуре барокко, но лишь вскользь, среди многочисленных авторов гомилетических сочинений⁸⁷. Только в 2005 г. вышла книга Микаэлы Гораковой, посвященная деятельности Карела Рачина, где исследовательница возрождает интерес к этой почти забытой личности⁸⁸. В качестве источника для данного диссертационного исследования было использовано сочинение «Четыре элемента, против грешной души борющиеся и к справедливому покаянию ее принуждающие»⁸⁹, содержащее 27 проповедей для периода Великого поста. Книга состоит из четырех томов, каждый из которых посвящен одному из элементов: огню, воздуху, воде и земле. Первый элемент – огонь – заставляет Рачина размышлять об адском пламени и вечном проклятии. Второй том (воздух) рассказывает об ангелах из «Апокалипсиса», чьи трубы заставляют грешников пробудиться от сна. В третьем томе автор рассуждает о том, что напоминание о страстях и смерти Христа «льется в сердце грешника, как вода из спасительного колодца». Четвертый том (земля) также посвящен спасению, в нем Рачин повествует о крестных муках Христа и его пути на Голгофу. Таким образом, и содержание книги, и ее структура должны, по замыслу автора, вести читателя от проклятия к надежде на спасение. Сочинение изобилует латинскими цитатами, что свидетельствует о том, что оно было рассчитано на достаточно образованного читателя, в первую очередь, на духовенство, которое могло использовать эти тексты во время своих проповедей.

Уже на XVIII столетие припала деятельность Ондржея Франтишека Якуба де Вальдта (1683–1752). Родился он в Писеке и там начал свою церковную карьеру, был капелланом и помощником декана в местном костеле. Учился в иезуитской гимназии в Бржезнице, потом на философском факультете Карлова университета в

⁸⁶ *Horáková M.* Karel Račín - nedoceněný barokní autor. Brno, 2005. S. 25 – 26.

⁸⁷ *Kalista Z.* České baroko: Studie, texty, poznámky. S. 322.

⁸⁸ *Horáková M.* Karel Račín - nedoceněný barokní autor. Brno, 2005.

⁸⁹ *Račín K.* Čtyry Žiwlowé, Proti hřjsné Dussy bogugjý, a k sprawedliwému Pokánj doháněgjcý. To gest: Postnj Diskursy, W pořádnost wvedenj a na celý Půst rozdělenj. Praha, 1698.

Праге. Служил капелланом костела Посещения Девы Марии в Скочицах, потом возглавил приход в Добрши. Де Вальдт был известным проповедником и прекрасным оратором, поэтому его часто звали в качестве проповедника в разные места⁹⁰. Прославился он и литературным творчеством, писал как на латыни для более образованных слоев населения, так и на чешском языке. В рамках своей проповеднической деятельности де Вальдт составлял сборники чешских проповедей, в том числе сборники, посвященные Деве Марии⁹¹. Источником для нашего исследования послужило сочинение «Хвалебная речь, или Проповедь на некоторые праздники»⁹², изданное в Праге в 1736 г. В предисловии де Вальдт сам признает, что его книга написана простым языком и может быть неинтересна высокопоставленным и ученым людям, зато может послужить «духовным лекарством»⁹³.

Одной из самых значимых и одновременно самых противоречивых фигур рекатолизации первой половины XVIII в. был иезуит Антонин Кониаш (1691–1760). Он родился уже после завершения основной волны рекатолизации, когда большая часть населения Чешских земель уже перешла в католическую веру, а наибольшую опасность представляли тайные некаатолики и нелегальное распространение некаатолической литературы. Кониаш родился в Праге, получил отличное образование и уже в семнадцать лет стал магистром философии⁹⁴. Позже он получил также степень по теологии. Вступив в Общество Иисуса, Кониаш преподавал в школах ордена, с 1720-х гг. был проповедником в городах Стара-Болеслав, Чески-Крумлов, а также миссионером в Градце-Кралове⁹⁵. Отчеты Антонина Кониаша свидетельствуют о том, что он ответственно подошел к новой деятельности, для распространения католического вероучения он сам объезжал дома в небольших городах и деревнях. Иезуит был известен нетерпимым отношением к некаатолическим учениям, одна из самых ярких страниц его

⁹⁰ Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce. 4: S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř. Sv.2: U-Ž. Dodatky A-Ř. S. 1569.

⁹¹ Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba. S. 13.

⁹² *De Waldt O. Chwálo-Rčeč, Neb Kázanj Na někeré Swátj, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch.* Praha, 1736.

⁹³ Ibid. Předmluva.

⁹⁴ Beneš P. Mýtus P. Antonína Koniáše a jeho proměny. Praha, 2006. S. 26.

⁹⁵ Ibid. 28.

биографии – борьба с некатолической литературой и сожжение «еретических» книг, многие из которых были им собственноручно найдены и отняты у владельцев⁹⁶. Специально для Чешских земель Кониаш составил два списка запрещенной литературы: «Ключ к еретическим заблуждениям» (Klíč Kacířské Bludy) (издавался в 1729 и 1749 г.)⁹⁷ и «Индекс чешских запрещенных книг» (Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum), вышедший в Праге в 1770 г.⁹⁸ Обе книги, помимо довольно внушительного списка запрещенной литературы (в «Индексе» он занимает 309 страниц из 405), содержат ряд вступительных текстов. В начале «Ключа» Кониаш поместил «Предварительные вопросы к еретическим и скандальным книгам» на латинском языке⁹⁹ и «Причины, которые каждого верного (христианина) к искоренению еретических книг должны побудить»¹⁰⁰. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum включает послание папы Климента XIII, в котором выражается обеспокоенность неосторожным отношением к книгам, а также маестаты Карла VI и Марии-Терезии. Кроме того, в «Индексе» было помещено наставление о том, насколько строго католическая церковь запрещает «еретические» книги. Подчеркивалось, что литература не может издаваться без санкции церковных властей. Причем речь шла не только об основах вероучения, но и о сочинениях, одобряющих телесные удовольствия и светские развлечения, т.е. склоняющие человека к греху¹⁰¹. Наличие такого наставления говорит о том, что список должен был иметь практическое применение, вступительный текст мог служить книгоиздателям, проповедникам и миссионерам в качестве инструкции.

Борьба с некатолической литературой послужила основой для формирования черной легенды о Кониаше, для исследователей эпохи национального возрождения иезуит был одиозной фигурой, представителем мрачной эпохи торжества власти Габсбургов и гонений на чешскую культуру. В конце XIX в. книгу о жизни и

⁹⁶ Ibid. 30.

⁹⁷ Koniáš A. Klíč Kacířské Bludy K rozeznání otwjragicý, K wykořenění zamjkagicý. Aneb Registřík Něktěrych bludných, pohorssliwých, podezřelých, neb zapowěděných Kněh, s předcházejícími aučinliwými prostředky, s kterými pohorssliwé, a sskodliwé Knjhy vyskaumati, a wykořeněti se mohau. Hradec Králowe, 1749.

⁹⁸ Idem. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum, et Corrigendorum: Ordine Alphabeti digestus, Reverendissimi S. R. I. Principis Antonii Petri Archi-Episcopi Pragensis jussu collectus, atque editus. Praha, 1770.

⁹⁹ Idem. Klíč Kacířské Bludy. S. 9.

¹⁰⁰ Ibid. S. 27.

¹⁰¹ Idem. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 66.

деятельности Антонина Кониаша выпустил Антонин Подлага¹⁰². Еще одна монография, в которой подробно рассматривается биография иезуита, была написана Йиржи Билым¹⁰³, в ней он пытается развенчать миф о Кониаше как о нетерпимом и жестоком стороннике насильственной рекатолизации.

Из-под пера Антонина Кониаша вышел также ряд сочинений, которые послужили источниками для данной диссертации. В 1727 г. в Градце-Кралоуе была издана «Псалтирь Нового Завета»¹⁰⁴. Книга представляет собой сборник духовных песен на целый год, сочинение ориентировано на широкую аудиторию, обращено ко всем верующим, о чем свидетельствует название произведения («...с помощью песен на целый год, как воскресных на Евангелие, так и на всякое время, на торжества и праздники Божьих избранных святых. С ними же верная душа во все времена может хвалить Бога»). Книга носит нравоучительный характер, в ней содержатся представления о благочестии, о грехе и спасении, которые транслировались простым верующим. Часть духовных песен из сборника Кониаш написал сам, некоторые были собраны им во время миссионерской деятельности, остальные взяты из более ранних канционалов¹⁰⁵. «Псалтирь Нового Завета» представляла собой книгу небольшого формата с большим количеством песен, для удобства имелся алфавитный указатель, кроме того, книга продавалась по низкой цене. Все это свидетельствует о том, что Кониаш хорошо понимал нужды простых верующих и издавал свой канционал с практическими целями. Сочинение включало только тексты песен без нотных записей, однако Й. Билый отмечает, что это не уменьшало практическое значение «Псалтири», поскольку простое население обычно запоминало мелодии не по нотам, а просто регулярно повторяя их во время богослужений¹⁰⁶.

¹⁰² Podlaha A. Život a působení Antonína Koniáše. Sborník historického kroužku. Praha, 1893.

¹⁰³ Bilý J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. Praha, 1996.

¹⁰⁴ Koniáš A. Cytara Nowého Zákona, Prawého Boha W Předrahých Krystowé Wjry Tagemstwých, a w Swatých Geho Libo-Spěwně oslawugjcy, Skrze Pjsně Celo-ročnj, Gak Nedělnj na Ewangelia, tak na každý připadagjcy čas, na Slawnostj Weyročnj, a Swátky Božjch Swatých Wywolenjch. S njmiž wěrná Dusse w každý Čzas Boha chwaliti, we wssech Potřebách, a Přjpadnostech zkormaucenau Mysl obweseliti může : K Duchownjmu Potěssenj Milým Wlastencům předstaweně. Hradec Králové, 1727.

¹⁰⁵ Bilý J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 208.

¹⁰⁶ Ibid. S. 209.

Другое сочинение Кониаша – «Достохвальное научение и толкование на все воскресные и праздничные эпистолы»¹⁰⁷ – также обращено к простым верующим. В нем иезуит объясняет мирянам основы католического вероучения (например, необходимость не только веры, но и добрых дел для спасения¹⁰⁸). Ряд советов касается повседневной жизни верующих, что очень важно в контексте изучения феномена рекатолизации. Например, Кониаш рассказывает о пользе частого причащения и о необходимой подготовке к таинству¹⁰⁹. «Достохвальное научение...» по жанру представляет собой постиллу. Впервые книга вышла в 1740 г., а в 1750 г. была переиздана под названием «Постилла»¹¹⁰.

Таким образом, авторы, чьи сочинения послужили источниками для нашего исследования, известны не только литературной деятельностью, они также были преподавателями, проповедниками, миссионерами, т.е. принимали непосредственное участие в рекатолизации Чешских земель, что говорит о понимании авторами того, каким образом католические доктрины должны объясняться простым верующим, какая аргументация для них наиболее убедительна. Ян Малура в качестве основной черты чешского барокко выделил репрезентацию и распространение истинной веры¹¹¹. Эта черта проявилась во всех произведениях католических авторов побелогорского периода.

Если говорить о хронологических рамках, то деятельность Хановского и Феруса пришлась на начало побелогорской рекатолизации, Штейера, Виерия, Бридела – на ее продолжение во второй половине XVII в., эти авторы имели дело с обществом, в котором сначала значительную, потом небольшую часть составляли некаатолики. Сочинения же Естржабского, Бецковского, де Вальдта и Кониаша относятся уже к первой половине XVIII в., когда официально все население Чешских земель уже принадлежало к католической церкви.

¹⁰⁷ *Koniáš A. Vejtažní naučení a vejkladové na všechny nedělní i sváteční epištoly, též evangelia celého roku, mnohými Písma svatého důvody, svědectvím svatých otcův a výbornými příklady potvrzená, s vroucnou na každé evangelium modlitbou okrášlený; na tři díly rozdělený. Hradec Králové, 1740.*

¹⁰⁸ Ibid. 85.

¹⁰⁹ Ibid. 126-127.

¹¹⁰ *Biely J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 205.*

¹¹¹ *Malura J. K charakteristice baroka v české literatuře // Česká literatura. № 3. 2005. S. 385.*

Сочинения побелогорских авторов – яркие памятники литературы барокко, отразившие основные черты, присущие культуре и мировоззрению эпохи. Речь идет о контрастности и парадоксальности образов, об обращении к ветхозаветной мистике и аллегоричности, которую З. Калиста выделял в качестве одной из важнейших черт барочной культуры. По словам З. Калисты, главная тенденция эпохи барокко заключалась в стремлении «познать Бога через этот мир»¹¹², увидеть в естественном сверхъестественное, фантастическое, необычайное, что заставляло превращать объекты реального мира в аллегории и метафоры. В «Невесте Христовой» душа встречает в лабиринте аллегории добродетелей, к аллегориям Виерий часто обращается и в «Христославе».

Одним из центральных мотивов барочной культуры была быстротечность жизни¹¹³. Антонин Кониаш писал: «сегодня ты жив, а завтра тебя смерть возьмет, друзья положат тебя на погребальные носилки»¹¹⁴. Быстротечность жизни заставляла авторов задумываться и о скором приближении смерти, поэтому барочная литература развивала популярный еще в Средние века мотив *memento mori*. В «Невесте Христовой» нашел отражение один из важнейших образов барочной литературы – образ лабиринта и блуждающей по нему души. Его мы встречаем, например, у Я. А. Коменского в «Лабиринте света и рае сердца». Мотив стремления души к Богу, как к возлюбленному, взят из ветхозаветной Песни песней и был яркой особенностью барочной гомилетической литературы¹¹⁵.

В своих сочинениях побелогорские авторы создают яркие, легко визуализируемые образы, которые должны произвести на читателя сильное впечатление и вызвать эмоциональный отклик. Взглянем, например, на описание Ада у Антонина Кониаша: «Стоит та темница, двери настежь открыты, душа моя измучена, я обезумел от страха»¹¹⁶. Описание ужаса, который испытывает душа при виде Преисподней, передается и читателям. В своих описаниях проповедники

¹¹² Kalista Z. *Tvář baroka*. Praha, 1992. S. 13.

¹¹³ Po-Chia R. *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. P. 95.

¹¹⁴ Koniáš A. *Cytara Nowého zákona*. S. 605.

¹¹⁵ Horáková M. *Sondy do barokní homiletiky* // Česká literatura. № 4. 1995. S. 416.

¹¹⁶ Koniáš A. *Cytara Nowého zákona*. S. 558.

часто стремятся к натурализму, например, чтобы вызвать у читателя отвращение к телесности, Кониаш детально описывает человеческое тело после смерти, когда от него будет исходить смрад, по нему будут ползать черви и т.п.¹¹⁷.

Для разъяснения пастве основных положений католического вероучения побелогорские авторы могут прибегать к форме диалога. Они строят некоторые главы как разговор между католиком и некатоликом, где второй задает вопросы и делится своими сомнениями, а первый объясняет ему непонятные моменты. Такая форма диалога часто использовалась в теологических трактатах и различных книгах, посвященных борьбе с некаталиками¹¹⁸. К ней часто прибегает Бецковский, в одной из глав его сочинения беседуют жители Пльзенья и Дрездена¹¹⁹, в другой – горожане из Вратислава и Кутной Горы¹²⁰. В «Христославе» Матея Виерия один из параграфов десятой главы, озаглавленный «Некоторые возражения простого некатолического люда и ответы на них», построен в форме диалога между католиком (в данном случае, самим князем Христославом) и некатоликом. Яркости образов соответствует и выразительность слога: частые обращения к читателю («Пойдем, пойдем, я уже двери костела открываю»¹²¹; «Если так думаешь, как же сильно ты заблуждаешься»¹²²), восклицания и иногда чрезмерная эмоциональность («Ах! Ах! О Иисус, Мария! Тогда он святого Вацлава мечом поразил, как когда-то безбожный Каин Авеля, так этот немилосердный братоубийца милостивого господина, даже отца драгоценного убивает, и кровь капает»¹²³).

Исследуемые нами сочинения деятелей побелогорской рекатолизации не содержат сложных теоретических рассуждений и строгого определения ереси. Их авторы ставили перед собой цель дать мирянам практические советы, как быть хорошими католиками и как достичь спасения. Вопрос о взаимодействии с некаталиками затрагивался во всех чешскоязычных католических текстах, авторы рассуждали о том, кого следует относить к еретикам, в чем отличия между

¹¹⁷ *Idem*. Postylla. S. 156.

¹¹⁸ *Sládek M.* Vieriův Kristoslav a pobělohorská rekatoлизace Čech // Literární archiv. R. 27. 1994. S. 232.

¹¹⁹ *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 462 – 477.

¹²⁰ *Ibid.* S. 478 – 494.

¹²¹ *De Waldt O.* Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 653.

¹²² *Ibid.* S. 620.

¹²³ *Ibid.* S. 666.

католиками и некаатоликами, как нужно относиться к представителям некаатолических конфессий. Все побелогорские авторы уделяют внимание тем положениям вероучения, которые позволяли отличить католика от еретика-протестанта: причастию под одним видом, культам святых, необходимости добрых дел для спасения и т.д. Вопрос о применении насильственных методов борьбы с некаатоликами наиболее детально рассмотрен в «Христославе», поскольку Матей Виерий пытается создать образ идеального правителя, важной стороной деятельности которого была религиозная политика. Важно отметить, что гомилетическая литература позволяет охарактеризовать особенности религиозности раннего Нового времени и определить связь между моделью благочестия католика XVII в. и его отношением к ереси.

Обзор историографии

Тема диссертации в российской историографии разработана слабо, в отечественных работах практически не уделялось внимания ни представлениям о ереси в раннее Новое время, ни проблеме рекатолизации Чешских земель, ни побелогорскому периоду в целом. При этом важно отметить, что и в чешской исторической науке тема диссертации сравнительно мало исследована. Это тем более удивительно, что в современной чешской историографии наблюдается огромный интерес к эпохе барокко. Практически до конца XX столетия господствовало представление о побелогорском периоде как «эпохе тьмы», восходящее к концепции, предложенной писателем Алоизом Йирасеком в романе «Тьма». В XX в. интерес к эпохе барокко ограничивался литературоведением и искусствоведением, в остальном она воспринималась как время упадка и утраты чехами своей национальной и культурной идентичности. Изучением литературы и искусства чешского барокко в XX в. занимались такие исследователи, как З. Калиста, Я. Нойман, Й. Валка, М. Копецкий, В. Черный и другие¹²⁴. В 1968 г. в Брно была проведена конференция, результатом которой стал сборник «О культуре барокко»¹²⁵. В нем исследователи попытались рассмотреть чешское барокко как целостный феномен и отойти от устоявшихся представлений. Однако подлинный пересмотр концепции чешского барокко произошел на рубеже XX–XXI вв., катализатором стали научная конференция и выставка под названием «Слава барочной Чехии»¹²⁶, вызвавшие «бум» исследований. В последние десятилетия вышло огромное количество работ, посвященных не только искусству, но и религиозности, политической культуре и повседневности эпохи барокко. Отметим книгу Й. Микулеца «Религиозная жизнь и барочная набожность в Чешских

¹²⁴ Kalista Z. České baroko: Studie, texty, poznámky. Praha, 1941; *Idem*. Tvář baroka. Praha, 1992; Neumann J. Škrétové: Karel Škréta a jeho syn. Praha, 2000; Válka J. Dějiny Moravy: Morava reformace, renesance a baroka. Brno, 1995; Kopecký M. Nic stálého přítomného: k literárnímu baroku. Brno, 1999; Černý V. Až do předsíně nebes: Čtrnact studií o baroku našem i cizím. Praha, 1996.

¹²⁵ O barokní kultuře: sborník statí / ed. Milan Kopecký. Brno, 1968.

¹²⁶ Sláva barokní Čechie / ed. Vít Vlnas. Praha, 2001.

землях»¹²⁷. Главный тезис, сформулированный исследователем, заключается в формировании в эпоху барокко особого типа благочестия. Й. Микулец выделил три наиболее важные, с его точки зрения, черты барочной набожности. Первой из них является влияние религиозности на мировоззрение и поведение людей. Исследователь отмечает роль социальной дисциплинаризации¹²⁸, позволившей внедрить в сознание людей определенную систему ценностей и сформировать необходимые образцы поведения. Поэтому второй важной особенностью барочного благочестия Й. Микулем считает соединение религиозного и светского в повседневной жизни людей эпохи. Наконец, третью характерную черту барокко исследователь формулирует как «вопрос качества и количества в религиозной жизни»¹²⁹. Барочный католицизм предлагал верующим огромное количество индивидуальных и коллективных религиозных практик, обрядов, молитв, церемоний, которые должны были заполнить их жизнь. Для нашего исследования большую ценность представляет раздел, посвященный «противникам католической веры», в котором Й. Микулец рассматривает религиозную жизнь тайных некатоликов, борьбу церкви с еретическими книгами и новую волну рекатолизации в начале XVIII столетия. Проблеме криптопротестантизма или тайного некатоличества посвящена диссертация О. Мацека¹³⁰, в которой он на примере нескольких населенных пунктов исследует религиозные практики, идеологию и повседневную жизнь тайных некатоликов, а также изменения, произошедшие после издания патента о веротерпимости. Эта работа имеет большое значение для нашего исследования, поскольку позволяет проследить, как местные власти характеризовали «еретиков» и как сами

¹²⁷ Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. Praha, 2013.

¹²⁸ Социальная дисциплинаризация (или социальное дисциплинирование) определяется как регулирование общественной и частной жизни людей с целью укрепления социальной и моральной дисциплины. Термин «социальная дисциплинаризация» был предложен Г. Эстрихом. Социальная дисциплинаризация тесно связана с конфессионализацией, которая предполагала осознанное усвоение верующими основ вероучения. Социальное дисциплинирование подразумевает, с одной стороны, совместные усилия церкви и государства по усилению общественной дисциплины, в том числе и контролю за соблюдением нравственных и религиозных норм. С другой стороны, необходимо отметить, что важной чертой дисциплинаризации было стремление самих общин к усилению контроля за соблюдением морали (*Po-Chia R. Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. London, New York, 1989; Schmidt H.R. Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung // Historische Zeitschrift. № 265. 1997. S. 639–682).*

¹²⁹ Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 343.

¹³⁰ Macek O. Praxis pietatis haereticorum: disertační práce. Praha, 2010.

некатолики определяли себя и свое учение.

Вопрос о взаимодействии католиков и протестантов в XVII–XVIII вв. рассматривался также в исследованиях, посвященных рекатолизации Чешских земель. В историографии XIX, а во многом и XX столетия рекатолизация ограничивалась борьбой католической церкви с другими конфессиями и воспринималась как важная составляющая «эпохи тьмы» – времени упадка, Контрреформации и интеграции Чешских земель в монархию Габсбургов. В статье Франтишка Каменичека «Религиозные последствия битвы у Белой горы для Моравии»¹³¹ рекатолизация представлена в первую очередь как борьба между католической и протестантской церковью, причем борьба неравная, поскольку католическая церковь имела гораздо больше ресурсов для победы. В 1892 г. знаменитый чешский историк Томаш Вацлав Билек выпустил монографию «Католическая реформация или Восстановление католической религии в Чешском королевстве после битвы у Белой горы»¹³². В данной работе исследователь сделал акцент на угнетении чешского народа в побелогорский период и описал рекатолизацию как насильственный процесс, приведший к печальным последствиям для Чешского королевства.

Подобная интерпретация рекатолизации и побелогорского периода в целом была характерна и для иностранных исследователей XIX – начала XX вв. Французский историк-славист Эрнест Дени в масштабном труде «Чехия после Белой горы»¹³³ выводит чешский народ как наиболее прогрессивный из всех славянских народов, а побелогорский период – как время его упадка, связанного с Контрреформацией и интеграцией Чешских земель в монархию Габсбургов. Рекатолизация, с точки зрения ученого, ограничивается борьбой католической церкви с некатолическими конфессиями. Эта традиция была во многом продолжена историками XX столетия.

¹³¹ *Kameníček F. Náboženské následky bitvy bělohorské na Moravě // Sborník historický vydaný na oslavu desítiletého trvání Klubu historického v Praze. Praha, 1883.*

¹³² *Bílek T.V. Reformace katolická, neboli, Obnovení náboženství katolického v království Českém po bitvě bělohorské. Praha, 1892.*

¹³³ *Denis E. Čechy po Bílé hoře. 1. díl. Vítězství církve. Centralism. Praha, 1904.*

В современной чешской историографии рекатолизация не сводится лишь к контрреформации и борьбе католической церкви с протестантизмом, а рассматривается как сложный и многогранный процесс. Достаточно подробный очерк рекатолизации Чешских земель дан в статьях Й. Ганзала¹³⁴ и Я. Кадлеца, исследователя, бывшего также католическим священником и занимавшегося в основном религиозной проблематикой¹³⁵. В этих работах затрагивается до сих пор не решенный вопрос о периодизации рекатолизации Чешских земель. Обозначить точные хронологические рамки этого процесса невозможно, поскольку рекатолизация представляет собой сложное и многоплановое явление. Кроме того, данный процесс по-разному протекал в разных регионах страны. Традиционно рекатолизацию делят на два крупных периода: добелогорский, характеризующийся относительно мирным сосуществованием между представителями разных конфессий, и побелогорский, когда была начата всеобщая и насильственная рекатолизация. Однако предлагается и более подробная периодизация. Й. Ганзал выделяет три фазы рекатолизации: первую волну (1526–1620), период победы католицизма (1620–1631) и этап всеобщего обращения в католицизм и постепенного утихания контрреформации (1650–1740). Я. Кадлец считает датой начала рекатолизации 1556 г., когда в Чешские земли были приглашены иезуиты для борьбы с некатолическими вероучениями. Исследователь делит рекатолизацию на четыре этапа: начало рекатолизации в добелогорский период, наступление рекатолизации в период Тридцатилетней войны, успехи рекатолизации во второй половине XVII в., оживление протестантизма и новая волна контрреформации в первой половине XVIII в. Дата окончания рекатолизации и ее результаты также вызывают дискуссии. Й. Ганзал отмечает, что систематическая рекатолизация проводилась до 1680-х гг., после чего носила эпизодический характер¹³⁶. Исследователь говорит о завершении рекатолизации примерно к 1740 г., подчеркивая при этом условность любой точной даты. Я. Кадлец сообщает о том,

¹³⁴ Hanzal J. Rekatoizace v Čechách – její historický smysl a význam // Sborník historický. T. 37. Praha, 1990. S. 37–91.

¹³⁵ Kadlec J. Rekatoizace v Čechách // Pražské arcibiskupství 1344–1994. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi. Praha, 1994. S. 129–149.

¹³⁶ Hanzal J. Rekatoizace v Čechách – její historický smysl a význam. S. 79.

что последний некатолик покинул страну в 1670 г.¹³⁷, однако это не означало конца рекатолизации, поскольку в стране оставались тайные некатолики. Какой-либо верхней границы рекатолизационного процесса исследователь не дает, он пишет, что даже в XVIII в. полная рекатолизация Чешских земель не была проведена, и в некоторых отдаленных регионах, в первую очередь, в сельской местности протестантизм сохранял свои позиции¹³⁸. Оба исследователя уделяют много внимания эволюции теории и практики рекатолизации, подчеркивают наличие полемики по поводу методов проведения данной политики, особенно в первые годы побелогорского периода. Несмотря на противоречивость итогов рекатолизации, Й. Ганзал и Я. Кадлец рассматривают ее как сложный процесс, приведший не только к насильственному или добровольному переходу большинства населения в католицизм, но и к изменениям в культуре и ментальности чешского общества.

Интересный взгляд на итоги рекатолизации представлен в статье Яна Кучеры¹³⁹. Исследователь рассматривает ересь мечтателей (*blouznivci*) как проявлении «народной религиозности». Это течение возникает в источниках только с конца XVIII века, но Кучера выводит его генезис из тайного некатоличества XVII века. Согласно исследованию Я. Кучеры, рекатолизационная политика в труднодоступных регионах (исследование касается прежде всего сельского населения восточной Чехии) не привела к успеху, а число тайных некатоликов не только не уменьшалось, но даже возрастало в побелогорский период.

Отметим также статьи Я. Панека, посвященные рекатолизации¹⁴⁰. Историк выделяет в рекатолизации Чешских земель два больших этапа – добелогорский и побелогорский – и подчеркивает контраст между ними. Добелогорский период характеризуется как время относительно мирного сосуществования разных

¹³⁷ *Kadlec J.* Rekatoizace v Čechách. S. 141.

¹³⁸ *Ibid.* S. 146.

¹³⁹ *Kučera J.* Příspěvek k problemům lidového náboženství v 17. a 18. století // *Sborník historický*. T. 23. Praha, 1976. S. 27–31.

¹⁴⁰ *Panek J.* The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation // *Tolerance and intolerance in the European Reformation*. Cambridge, 2002. P. 231 – 248; *Idem.* The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain // *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: St. Martin's Press, 1991. P. 129–148.

конфессий, а после поражения сословий в битве у Белой горы начинается насильственная рекатолизация. Столь резкие изменения Я. Панек объясняет, прежде всего, политическими причинами. Он полагает, что именно ослабление позиций сословий позволило Габсбургам перейти к решительной борьбе с протестантизмом. Религиозная терпимость добелогорского периода, с точки зрения Я. Панека, носила характер вынужденного сосуществования, а отказ от насильственной борьбы объяснялся скорее отсутствием необходимых для нее сил.

Рекатолизации посвящен также ряд книг и статей Й. Микулеца, специалиста по политической истории монархии Габсбургов и истории церкви в XVII–XVIII вв. В одной из своих монографий¹⁴¹ исследователь анализирует патент Фердинанда II от 31 июля 1627 года, который обязывал шляхту перейти в католичество или покинуть страну. Й. Микулец считает этот патент важнейшим документом, обозначившим новый этап рекатолизации. Исследователь придерживается традиционной периодизации рекатолизации, по которой этот процесс делится на добелогорский и побелогорский периоды. Начало второго периода, с точки зрения ученого, ознаменовали императорские указы 1620-х годов, особенно вышеупомянутый патент от 31 июля 1627 года. Однако исследователь отмечает, что в годы Тридцатилетней войны успехи рекатолизационной политики были довольно незначительны, этот процесс стал действительно всеохватывающим уже в послевоенные годы и завершился в начале 1680-х годов¹⁴². Й. Микулец подтверждает это тем, что во время народных волнений 1680 года на повестку дня не ставился религиозный вопрос, то есть подданные выступали против своих повинностей, но делали это, уже будучи добрыми католиками¹⁴³. С такой датировкой соглашаются и другие исследователи¹⁴⁴. В книге Й. Микулеца много внимания уделяется вопросам теории и практики рекатолизации и концепциям, предлагаемым иезуитами. Исследователь выдвигает очень важный тезис о том, что

¹⁴¹ *Mikulec J.* 31.7.1627. Rekatalizace šlechty v Čechách: cí je země, toho je i náboženství. Praha, 2005.

¹⁴² *Ibid.* S. 166.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ И. Чорнейова в книге «Иезуиты и Клементинум» ссылается в этом вопросе на Богуслава Бальбина (*Jezuité a Klementinum: Publikace vydána při příležitosti 450. výročí příchodu jezuitů do zemi Koruny české // Národní knihovna ČR, Richterová A., Čornejová I.* Praha, 2006. S. 16).

рекатолизация не имела ничего общего со средневековой борьбой с еретиками, она была продуктом раннего Нового времени и служила интересам нового абсолютистского государства и усилению центральной власти. Й. Микулец достаточно подробно анализирует образ католического правителя, представленный в патенте 1627 года. В этом документе, как отмечает исследователь, главным доводом в пользу рекатолизационной политики являлось стремление правителя к тому, чтобы католическая вера обеспечивала порядок и стабильность в королевстве, а монарх мог твердо противостоять еретическим учениям¹⁴⁵.

Проблематикой рекатолизации занимался также американский историк Г. Лоутан. В работе 2011 г. «Религиозное обращение Чехии или рекатолизация всеми правдами и неправдами»¹⁴⁶ он задается целью понять причины успеха побелогорской рекатолизации. Историк приходит к нескольким важным выводам. Он подчеркивает значение насильственных методов проведения рекатолизации. С его точки зрения, на мировоззрение людей эпохи сильно повлияла Тридцатилетняя война, которая создала «вакуум» в религиозном сознании. Рассуждая об итогах рекатолизации, Г. Лоутан приходит к заключению, что контрреформаторам удалось усилить в народе чувство земской, а позже и национальной идентичности, но никак не внутреннюю религиозность.

Множество исследований посвящено рекатолизации в разных регионах Чешских земель. Отметим книгу Ф. Йираско¹⁴⁷, посвященной реформации и контрреформации в Силезии и Кладском графстве. Эта работа ценна тем, что в ней показана специфика религиозной ситуации в Силезии, заключавшаяся в том, что протестанты составляли большинство населения, и связанные с ней трудности в процессе рекатолизации. Автор рассматривает и деятельность Общества Иисуса, которая также столкнулась с сопротивлением населения и множеством других препятствий. В Силезии было много протестантских шляхтичей, которые, например, предоставляли убежище чешским братьям, бежавшим из Чехии и

¹⁴⁵ Mikulec J. 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. S. 18.

¹⁴⁶ Louthan H. Obracení Čech na víru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém. Praha, 2011.

¹⁴⁷ Jirásko F. Reformace a rekatolizace ve Slezsku a Kladsku v 16. – 18. století. Liberec, 2018.

Моравии. Кроме того, город Вратислав и некоторые силезские княжества (Легницкое, Олесницкое, Бжегское), где правили князья-евангелики, сохранили по Вестфальскому миру религиозную свободу¹⁴⁸. Сопrotивление вратиславских горожан и протестантских князей было, как отмечает Ф. Йираско, очень сильным, поэтому рекатолизация в Силезии принесла лишь частичные результаты¹⁴⁹. Пример Силезии, а точнее города Тешин, рассмотрен в статье В. Хмеларжовой, посвященной тюремному заключению как методу рекатолизации¹⁵⁰. Тюремное заключение рассматривается здесь в контексте нетерпимости и религиозного насилия в раннее Новое время. В масштабном труде Р. Зубера «Судьбы моравской церкви в XVIII веке»¹⁵¹ исследователь выявляет специфику рекатолизации в Моравии, причем важно, что в работе идет речь о конце XVII–XVIII вв., когда наиболее активный период рекатолизации был завершен. Этому этапу рекатолизации в научной литературе уделяется гораздо меньше внимания, чем периоду 1620–1670-х гг., что обуславливает ценность данной работы. Следует отметить, что, с точки зрения Р. Зубера, рекатолизация не ограничивается борьбой с некаатолическими конфессиями, она представляет собой сложный и многогранный процесс. Исследователь затрагивает вопросы организации миссионерской и проповеднической деятельности в побелогорский период, роли воспитания и образования в формировании католического мировоззрения и воспитании новых поколений. Р. Зубер уделяет внимание влиянию Тридентского собора и Римского катехизиса на общество побелогорской эпохи. В 1985 г. вышла работа Элишки Чановой «Развитие администрации пражского архидиоцеза в период насильственной рекатолизации Чехии (1620–1671)»¹⁵². Исследовательница сосредоточилась на времени наиболее активной рекатолизации, к концу рассматриваемого ей периода в стране большая часть населения официально

¹⁴⁸ Ibid. S. 82.

¹⁴⁹ Ibid. S. 85.

¹⁵⁰ Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition: The Silesian town of Cieszyn // Religious violence, Confessional Conflicts and Models for violence prevention in Central Europe (15th-18th centuries). Praha, Stuttgart, 2017. P. 265–277.

¹⁵¹ Zuber R. Osudy moravské církve v 18. Století. 1: 1695 – 1777. Praha, 1987.

¹⁵² Čáňová E. Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671) // Sborník archivních prací. № 35. 1985. S. 486–557.

считалась католической, однако важно подчеркнуть, что рекатолизация продолжалась и в последующие годы. Э. Чанова в своей книге исследовала вопрос об организации церковного управления в пражском архидиоцезе, поскольку церковная власть принимала достаточно активное участие в проведении политики рекатолизации, в организации миссионерской и проповеднической деятельности. Нельзя не упомянуть также статью О. Фейтовой «Рекатолизация в пражских городах в побелогорский период – успех или фиаско»¹⁵³. Исследовательница сосредотачивается на изучении рекатолизации в Праге, поскольку именно столице Чешского королевства светские и церковные власти уделяли особое внимание. Однако возвращение населения Праги в католическую веру далеко не сразу завершилось успехом. Рекатолизация Праги рассматривается в статье в контексте католической конфессионализации, таким образом О. Фейтова следует тенденциям европейской историографии. В 2014 г. вышла статья М. Дюрчанского «Рекатолизация в чешских королевских городах в первое побелогорское десятилетие. Попытка сопоставления»¹⁵⁴. В ней историк пытается выявить особенности рекатолизации в королевских городах и сравнивает разные регионы Чешских земель с точки зрения эффективности и успешности их возвращения в католицизм. Автор отмечает, что дольше всего рекатолизация проводилась в отдаленных районах, особенно в городах, близких к границе с германскими землями, поскольку именно там некатолические традиции были наиболее сильными.

Чешские исследователи уделяли внимание различным аспектам побелогорской рекатолизации, отметим лишь некоторые из них. Важную роль в рекатолизации и распространении тридентского католицизма среди населения играли религиозные братства. Их деятельности посвящен ряд работ Й. Микулеца¹⁵⁵.

¹⁵³ Fejtová O. Rekatalizace v městech pražských v době pobělohorské – úspěch nebo fiasco // Barokní Praha – barokní Čechie. Praha, 2004. S. 457–471.

¹⁵⁴ Ďurčanský M. Rekatalizace v českých královských městech v prvním pobělohorském desetiletí. Pokus o srovnání // Documenta Pragensia XXXIII. 2014.

¹⁵⁵ Mikulec J. Barokní náboženská bratrstva v Čechách. Praha, 2000; *Idem*. Proměny náboženských bratrstev v Čechách v raném novověku // T. Jiránek, J. Kubeš (edd.). Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby. Pardubice, 2005; *Idem*. Náboženská bratrstva – institucionalizovaná zbožnost i smrt // M. Holý, J. Mikulec (edd.). Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku. Folia Historica Bohemica, Supplementum 1. Praha, 2007.

Хотелось бы также выделить статью Зденека Орлиты «Послушные тела – послушные души. Дисциплинаризация в марианских конгрегациях оломоуцкого диоцеза в раннее Новое время»¹⁵⁶. Деятельность марианских конгрегаций рассматривается автором в контексте социальной дисциплинаризации, данная концепция была разработана в европейской историографии второй половины XX в.¹⁵⁷ Главное значение религиозных братств З. Орлита видит именно в их воздействии на сознание людей, в попытке постоянно контролировать и определять духовную жизнь мирян.

Внимание чешские исследователи давно привлекала тема эмиграции, вызванной всеобщей рекатолизацией. В 1912 г. вышла книга Йозефа Вольфа «Чешские изгнанники во Фрайбурге в 1620–1640 гг.»¹⁵⁸, в которой подробно рассматривается судьба эмигрантов, обосновавшихся в немецком городе Фрайбург. В 1999 г. также вышла работа Ленки Бобковой «Изгнанники из Праги и северо-западной Чехии в Пирне в 1621–1639 гг.»¹⁵⁹. Исследование посвящено судьбе эмигрантов из Чехии, обосновавшихся в Пирне. Хотя в центре внимания Л. Бобковой находится только один город, книга содержит много ценной информации о социальном составе эмигрантов, их взглядах, а также о судьбе отдельных изгнанников. Подобные исследования, концентрирующиеся на изучении конкретного региона или даже города, получают все большее распространение в современной чешской историографии. Отметим также работу Э. Штержиковой «Кратко о побелогорских изгнанниках»¹⁶⁰. В ней кратко, но содержательно рассказывается о нескольких волнах эмиграции из Чешских земель, связанных с насильственной рекатолизацией. Изгнание некатоликов было отрицательным последствием рекатолизации, которое, помимо всего прочего, лишило Чехию такого выдающегося деятеля, как Ян Амос Коменский.

¹⁵⁶ *Orlita Z.* Poslušná těla – poslušná mysl. Disciplinace v prostředí mariánských kongregací olomoucké diecéze v období raného novověku // *Časopis Matice moravské*, r. CXXVII/2008, č. 2. S. 283–312.

¹⁵⁷ О социальной дисциплинаризации – см. сноску 125.

¹⁵⁸ *Volf J.* Čeští exulanti ve Freiberce v letech 1620–40. Praha, 1912.

¹⁵⁹ *Bobková L.* Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621–1639. Praha, 1999.

¹⁶⁰ *Štěříková E.* Stručně o pobělohorských exulantech. Praha, 2005.

Множество работ посвящено роли разных религиозных орденов в проведении рекатолизационной политики. В первую очередь речь идет об Обществе Иисуса, поскольку его вклад в рекатолизацию считается наиболее весомым. Из общих работ следует отметить монографию И. Чорнейовой¹⁶¹, в которой рассматриваются обстоятельства появления иезуитов в монархии Габсбургов и в землях Чешской короны и история ордена до и после битвы у Белой горы. И. Чорнейова полагает, что цель приглашения иезуитов заключалась не столько в борьбе с еретиками и обращении всей страны в католичество, сколько в восстановлении позиций католической церкви в Чешских землях, положение которой оставляло желать лучшего (число католиков было очень невелико, образование, в том числе Пражский университет, находилось в руках некатоликов, место пражского архиепископа уже много лет оставалось вакантным). Автор отмечает контраст между относительной веротерпимостью добелогорской Чехии, когда в иезуитских школах позволялось обучаться некатоликам, которых при этом не принуждали к смене вероисповедания, и насильственной рекатолизацией в побелогорский период. В монографии рассматривается педагогическая, миссионерская, культурная деятельность иезуитов, структура ордена, а также его вклад в рекатолизацию Чешских земель. И. Чорнейова не соглашается с распространенной в историографии точкой зрения, что иезуиты были главными и практически единственными деятелями рекатолизации. Исследовательница упоминает и о важной роли других орденов, которые просто оставили после себя гораздо меньше источников.

В 2006 году, к 450-летнему юбилею прихода иезуитов в Прагу, вышла книга «Иезуиты и Клементинум»¹⁶², написанная коллективом авторов, в числе которых А. Рихтерова и И. Чорнейова. Книга состоит из нескольких статей об истории ордена в Чехии, очень много внимания уделяется деятельности иезуитов в области образования. Вопрос о политических взглядах иезуитов, напрямую связанный с их отношением к рекатолизации, затронут в книге В. Черного, посвященной эпохе

¹⁶¹ Čornejová I. *Tovaryšstvo Ježíšovo*. Praha, 1995.

¹⁶² *Jezuité a Klementinum: Publikace vydána při příležitosti 450. výročí příchodu jezuitů do zemi Koruny české*. Praha, 2006.

барокко¹⁶³. Исследователь рассматривает политические теории эпохи и приходит к выводу об их разнообразии, в том числе и внутри Общества Иисуса. Среди иезуитов были как сторонники абсолютной власти папы, так и защитники светского абсолютизма и даже те, кто отстаивал право народов на свободный выбор формы правления. Что касается чешских иезуитов, то они, как отмечает исследователь, даже после битвы на Белой горе поддерживали абсолютизм Габсбургов, поскольку ставили победу католицизма на первое место. В глазах Габсбургов, как пишет В. Черный, победа католичества была невозможна без уничтожения «старой Чехии», без окончательной инкорпорации Чешских земель в монархию. Чешские иезуиты осознали это и восприняли как должное, ведь для них, как для меньшинства в некатолическом обществе, Габсбурги были гарантами восстановления позиций католицизма в Чешских землях¹⁶⁴.

С тезисом об отсутствии единой политической концепции у Общества Иисуса соглашается американский историк-иезуит Роберт Бирли. В его книге¹⁶⁵ рассматривается политическая деятельность ордена в период Тридцатилетней войны, отношения Общества Иисуса с государственной властью, политические взгляды иезуитов. Р. Бирли приходит к выводу, что в монархии Габсбургов и в Германии иезуиты играли большую роль при дворе, в отличие от Франции и Испании, где их влияние на политику было не велико. Особую роль в годы Тридцатилетней войны сыграли иезуиты Виллем Ламормен, духовник Фердинанда II, и Адам Контцен, духовник курфюрста Баварии Максимилиана I. Именно эти монархи были главными проводниками Контрреформации в Центральной Европе. Ламормен и Контцен внушали правителям мысль о необходимости священной войны во имя восстановления католицизма, выступали за крайне воинственную политику. Ламормен поддерживал Реституционный эдикт 1629 года, по которому секуляризованные земли передавались католикам, владевшим ими до секуляризации, и отказывался идти на какие-либо компромиссы с протестантами.

¹⁶³ Černý V. Až do předsíně nebes: Čtrnact studií o baroku našem i cizím. Praha, 1996.

¹⁶⁴ Ibid. S. 137.

¹⁶⁵ Bireley R. The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, courts, and confessors. Cambridge, 2003.

Его влияние на Фердинанда II было очень велико, император часто советовался с ним. Начинания Ламормена и Контцена были поддержаны генералом ордена Вителлески, однако Р. Бирли подчеркивает, что инициаторами этой политики были Вена и Мюнхен, а вовсе не Рим¹⁶⁶. Отвечая на вопрос о наличии или отсутствии у иезуитов единой политической линии, исследователь пишет о существовании как яростных противников уступок протестантам, каким был Ламормен, так и сторонников компромисса. Среди иезуитов были как проводники папского влияния, так и защитники абсолютизма и национальных церквей. Поэтому между иезуитами разных государств нередко возникали разногласия, например, испанские члены ордена были очень недовольны политикой Ламормена¹⁶⁷.

В контексте нашей диссертации нельзя не упомянуть работы, посвященные вопросу о религиозной терпимости или нетерпимости в Чешских землях побелогорского периода. Проблема толерантности в раннее Новое время весьма популярна в современной европейской (да и мировой) историографии. Терпимость и толерантность в современном понимании предполагают не только отказ от преследования какого-либо меньшинства, но и уважительное отношение к его представителям. Поэтому кажется, что говорить о религиозной терпимости в Средние века и раннее Новое время невозможно. Р.Я. Мур в своем классическом труде писал о формировании в средневековой Европе «репрессивного общества» (*persecuting society*)¹⁶⁸. Он утверждал, что усиление гонений на определенные группы людей (еретиков, ведьм, евреев и других) объяснялось не только ростом исходящей от этих групп угрозы и не только тем, что средневековое общество воспринимало нетерпимость как норму. Он сосредоточил свое внимание на действиях светской и церковной властей, на том, как они сделали эти меньшинства объектом гонений и постепенно сформировали структуры европейского «репрессивного общества». В рамках этой концепции мы не можем говорить о терпимости по отношению к тем, кто отклоняется от установленных норм. Мур

¹⁶⁶ Ibid. S. 268.

¹⁶⁷ Ibid. S. 141.

¹⁶⁸ Moore R.I. The formation of the persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250. Oxford, 1987.

рассматривал период с X по XIII в., но те структуры, о которых он писал, сохранились и позднее, а Реформация и Контрреформация только усилили религиозные конфликты и гонения на представителей других конфессий.

Однако здесь важно подчеркнуть, что понимание терпимости как свободы совести и принятия разных взглядов и разных вероисповеданий является наследием эпохи Просвещения. Поэтому, обращаясь к проблематике религиозной терпимости и нетерпимости в Средние века и раннее Новое время, следует иметь в виду, что терпимость понималась по-другому. Дж. К. Ларсен и К. Недерман утверждают, что голоса в пользу терпимости звучали на удивление часто и до эпохи Просвещения, терпимость существовала в разных формах и проявлениях¹⁶⁹. В раннее Новое время еретики, отпавшие от истинной веры, не могли не восприниматься как зло, однако ряд экономических и политических факторов и другие соображения практического свойства, вынуждали терпеть это зло и допускать сосуществование с некаатоликами. Далее, когда речь пойдет об отношении к некаатоликам в Чешских землях, мы будем говорить именно о такой интерпретации религиозной терпимости.

Вопрос о том, возможно ли терпимое отношение к еретикам, занимал католическую церковь еще в Средние века. Реформация, нарушившая единство исповедания в Европе, сделала эту проблему еще более острой, способствовала серьезной дискуссии по данному вопросу как среди католиков, так и среди протестантов. Беньямин Каплан в своей книге акцентирует внимание на том, что конфессиональное разделение Европы сделало вопрос о терпимости важным не только для клириков, но и для огромной массы людей в их повседневной жизни, поскольку к другому вероисповеданию могли принадлежать их друзья, родственники, соседи¹⁷⁰.

Проблема религиозной терпимости и нетерпимости в Чешских землях обрела популярность в чешской историографии уже в конце XX в. В статье 1991 г. «К

¹⁶⁹ Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment / ed. by John Christian Laursen and Cary J. Nederman. Philadelphia, 1998. P. 2.

¹⁷⁰ Kaplan B. Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge, 2007. P. 4.

дискуссии о «сосуществовании или толерантности» разных вероисповеданий в XV–XVII веках»¹⁷¹ Н. Рейхртова формулирует вопрос о том, как следует характеризовать отношения между католиками и некаатолическими конфессиями в раннее Новое время. Идет ли речь о вынужденном сосуществовании или же о толерантном отношении к представителям других вероисповеданий? Исследовательница приводит разные точки зрения по данному вопросу, однако не определяет четко собственного отношения к проблеме. Вопрос религиозной терпимости и нетерпимости, а также уникальности чешской модели толерантности, сложившейся в добелогорский период, затрагивался в работах Я. Панека¹⁷², Й. Микулеца¹⁷³, этой проблеме уделяется пристальное внимание и в коллективном многотомном труде «Большая история земель Чешской короны»¹⁷⁴. Уникальная религиозная ситуация, сложившаяся в Моравии раннего Нового времени, рассмотрена в книге Йозефа Валки¹⁷⁵.

Для исследования религиозной жизни раннего Нового времени огромное значение имеет работа Анны Корет «*Pietas Austriaca*. Австрийское благочестие в эпоху барокко»¹⁷⁶, в которой формулируется идея об особой значимости набожности для Габсбургов и их политики и о формировании у династии особой модели благочестия. В основе *Pietas Austriaca* лежат евхаристическая набожность (культ Святых Даров), культ Святого Креста, Марианское благочестие (ревностное почитание Девы Марии) и почитание святых. Все эти культы характерны для католической культуры во все эпохи ее существования, но А. Корет говорит об их интенсификации в раннее Новое время в рамках габсбургской модели набожности. Исследовательница анализирует истоки и развитие династического благочестия Габсбургов и говорит о превращении личной, династической религиозности в

¹⁷¹ Reichrtová N. Příspěvek k diskusi o «koexistenci či toleranci» náboženských vyznání v 15. – 17. Století // *Folia historica bohemia*, 15, 1991. S. 443–450.

¹⁷² Pánek J. The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation // *Tolerance and intolerance in the European Reformation*. Cambridge, 2002; *Idem*. Zápas o českou konfesi. Praha, 1991.

¹⁷³ Mikulec J. 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách: čím je země, toho je i náboženství. Praha, 2005.

¹⁷⁴ Valka J. Vlastivěda Moravska. Sv. 6: Morava reformace, renesance a baroka. 1995.

¹⁷⁵ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 6. Praha, 2007; Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 7. Praha, 2005; Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 8. Praha, 2008.

¹⁷⁶ Coreth A. *Pietas Austriaca*. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien, 1982.

модель благочестия всех подвластных Габсбургам земель, о *Pietas Austriaca* как главной тенденции развития религиозной культуры на территории монархии.

Работа А. Корет оказала огромное влияние на историческую науку и привела к дальнейшей разработке темы австрийской модели благочестия. Для нашего исследования огромную ценность представляет статья французской богемистки Мари-Элизабет Дюкре, посвященная рецепции габсбургской модели набожности в разных частях монархии¹⁷⁷. Исследовательница выдвинула тезис об отсутствии единой модели благочестия на всех подвластных Габсбургам территориях и о наличии региональной специфики *Pietas Austriaca* в Чешских землях и Венгрии, где австрийская модель встречалась с местной религиозной культурой. Для чешского варианта *Pietas Austriaca* характерен культ святых покровителей Чехии, в первую очередь, Святого Вацлава. М. Дюкре отмечает, что чешские авторы сформировали свое представление об истоках габсбургской модели набожности, в частности, они связывали династию со Святым Вацлавом, обосновывая тем самым ее права на чешскую корону¹⁷⁸.

Отметим также работу, не связанную с чешской проблематикой, но концептуально важную для изучения религиозных представлений раннего Нового времени, — это книга М.А. Корзо, в которой исследовательница на польском материале анализирует образ человека, сформированный проповедниками XVII века¹⁷⁹. М.А. Корзо сопоставляет католические и православные проповеди, чтобы выявить догматические расхождения между ними и рассмотреть, как эти богословские различия влияли на представления людей о природе человека, грехе, смерти, спасении. Исследовательница приходит к выводу, что, обращаясь к одним и тем же сюжетам из Священного Писания, католические и православные проповедники конструировали и предлагали верующим совершенно разные образы человека.

¹⁷⁷ *Ducreux M.-E.* Emperors, kingdoms, territories: multiple versions of the «*pietas austriaca*»? // *The Catholic Historical Review*, Vol. 97, No. 2 (April, 2011). P. 276–304.

¹⁷⁸ *Ibid.* S. 295–296.

¹⁷⁹ *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999.

Таким образом, в историографии достаточно полно изучены вопросы о том, как формировалась государственная и церковная политика по отношению к некаатоликам, как происходило взаимодействие между разными конфессиональными группами в повседневной жизни. Сформулирован и разработан ряд концепций, позволяющих объяснить религиозно-культурные процессы в истории Европы раннего Нового времени в целом и Чешских земель в частности. Однако трактовка термина «ересь» в культуре, соотношение между понятиями «еретик» и «некаатолик», а также связь между теоретическими представлениями и отношением к некаатолическому населению нуждаются в более детальном исследовании.

Глава 1. Трактовка понятия «ересь» в католической литературе побелогорской эпохи

Исследуемые нами сочинения деятелей побелогорской рекатолизации не содержат сложных теоретических рассуждений и строгого определения ереси. Их авторы ставили перед собой цель дать мирянам практические советы, как быть хорошими католиками и достичь спасения. Однако, прежде чем говорить об отношении к представителям некатолических конфессий, необходимо проанализировать ключевые понятия и образы, используемые в период побелогорской рекатолизации для описания некатоликов. Важно также сопоставить эти представления с католической доктриной, закреплённой в XVI веке в декретах Тридентского собора и Римском катехизисе.

1.1. Терминология

В сочинениях побелогорской эпохи используются разные термины для обозначения некатоликов. Часто можно встретить понятие «ересь» (*kacířství*) и «еретик» (*kacíř*). Чтобы учение могло быть отнесено к еретическим, оно должно отрицать какие-либо официально закреплённые церковью положения католического вероучения. Согласно Римскому катехизису, еретиком называется тот, «кто пренебрегает властью Церкви, нечестивые мнения упорно в душе хранит» (часть I, гл. X, вопрос 1)¹⁸⁰, т.е. ересь определяется как ложное учение и предполагает неподчинение официальной церкви. Католические авторы причисляют к ересям как раннехристианские учения, осуждённые на вселенских соборах (арианство, несторианство и др.), так и разнообразные средневековые течения, и некатолические конфессии раннего Нового времени. Таким образом авторы ставят протестантизм в один ряд с ересями предшествующих эпох¹⁸¹.

¹⁸⁰ Catechismus Romanus ex decreto sacrosancti consilii Tridentini. Roma, 1796. P. 91.

¹⁸¹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 434; *Jesťrábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 164.

Ересями, однако, могут быть названы только учения, возникшие внутри христианской (если речь идет о раннесредневековых ересьях) или католической церкви (если имеются в виду еретические течения Средневековья, гуситы или протестанты) и отошедшие от ее доктрин. Православные, например, именуются «схизматиками», здесь авторы достаточно строги в терминологии («к москвитам, которые являются не католиками, а схизматиками, Дева Мария Матерь Божья проявляет свою милость»¹⁸²), хотя Естржабский один раз в своем сочинении употребляет слово «еретики», говоря о Московской Руси¹⁸³. Язычники могут называться «идолопоклонниками», например, Йиржи Ферус, говоря об обращении африканских народов, употреблял выражение «мрак идолопоклонства»¹⁸⁴.

В раннее Новое время протестанты и католики часто называли друг друга еретиками, противостояние, вызванное Реформацией, породило огромное количество текстов, в которых представители противоборствующих конфессий обвиняли друг друга в ереси, и гравюр с изображением католиков и протестантов в виде различных ужасных монстров. Подобная терминология встречается и на официальном уровне, например, в декретах Тридентского собора: «...святой Собор особенно заботился о том, чтобы осудить и анафематствовать главные заблуждения нынешних еретиков, передать же и преподать истинное и католическое учение»; «нет уже никакой надежды, что придут на этот святой Собор еретики, которых приглашали и так долго ждали, публично обещая им безопасность, как они того желали»¹⁸⁵.

Некоторые авторы, например Матей Виерий, используют термины «ересь» и «еретик» достаточно редко, чаще говоря о «некатоликах» (речь идет именно об отступивших от католической веры). Об этом свидетельствуют даже названия глав и параграфов в книге силезского иезуита «Христослав»: «Ведет войну против некатоликов» (первый параграф десятой главы), «Некатолики могут быть принуждены, и достойно принуждать к вере христианской католической» (третий

¹⁸² *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 159.

¹⁸³ *Ibid.* S. 160.

¹⁸⁴ *Ferus J.* Mappa Katolická. S. 255.

¹⁸⁵ Тридентский Собор. Каноны и декреты. СПб., 2019. С. 227.

параграф десятой главы). У Естржабского же, напротив, используется только понятие «еретики», а слово «некатолики» отсутствует, как и наименование отдельных некатолических течений. В данном случае можно считать понятия «еретик» и «некатолик» синонимичными. Однако важно подчеркнуть, что «некатоликами» обычно называются именно религиозные течения позднего Средневековья и раннего Нового времени, т.е. гуситы и протестанты, по отношению к раннехристианским и средневековым ересьям этот термин не употребляется.

Помимо «ереси» в литературе побелогорской эпохи встречается понятие «заблуждение» (*blud*), однако значение данного слова имеет множество оттенков. С одной стороны, «заблуждение» часто используется как синоним «ереси», например, цитируя Августина и рассказывая о донатизме, Матей Виерий прибегает именно к этому понятию¹⁸⁶. Иезуит пишет: «тех, кто хочет тебя из твоих заблуждений на дорогу правды вывести, не хочешь послушать»¹⁸⁷, «заблуждения, в которых увязли»¹⁸⁸. Другой автор, Ян Бецковский, задается вопросом, «кем же являются те, которые зовутся еретиками или заблуждающимися»¹⁸⁹.

Заблуждениями могут называться как ереси Нового времени («в городе Дублин молодой сын кальвинистского лжеархиепископа (*falešného arcybiskupa*) оставил заблуждение своего отца и примкнул к римско-католической вере»¹⁹⁰), так и средневековые, например, ересь катаров («В 1231 году некий еретик монаха из ордена святого Доминика пытался убедить в своих заблуждениях»¹⁹¹). Во всех этих случаях «*blud*» можно также перевести как «ересь». С другой стороны, слово «*blud*» может использоваться и в более широком значении (как ошибочное представление), например, по отношению к язычникам или иудеям («язычники, которые Бога не отрицают, но принимают творение за творца по незнанию и заблуждению»¹⁹², «иудеи и другие неверующие – твердые в своих

¹⁸⁶ *Vierius M. Christoslaus*. S. 415.

¹⁸⁷ *Ibid.* S. 376.

¹⁸⁸ *Ibid.* S. 411.

¹⁸⁹ *Beckovský J. Katolíckého Žiwobyť Nepohnutedlný Základ*. S. 402.

¹⁹⁰ *Koniáš A. Postylla*. S. 489.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Vierius M. Christoslaus*. S. 349.

заблуждениях»¹⁹³). Йиржи Ферус, рассказывая о христианизации в южных и западных древнерусских землях, пишет, что сначала в «заблуждения языческие несчастные русские впали»¹⁹⁴, а по отношению к византийцам после раскола 1054 г. и принявшей крещение по восточному образцу Руси он употребляет выражение «в своих заблуждениях томились»¹⁹⁵. Ферус, таким образом, менее терпим к «схизматикам» и приравнивает их к язычникам и заблудшим еретикам, в отличие от Естржабского, писавшего о милости Девы Марии по отношению к ним¹⁹⁶.

Некатолические учения также обозначаются как «секты». Это слово изначально не имело никакого негативного смысла, оно происходит от латинского слова *sequi* («следовать») и в античности могло обозначать принадлежность к определенному политическому течению или философской школе. В средневековых текстах слово «секта» употреблялось реже, чем «ересь» или «схизма» и только постепенно стало приобретать отрицательный смысл и обозначать общину, придерживающуюся ложного учения. Фома Аквинский использовал эти слова в качестве синонимов («...в том числе разногласия и секты, то есть ереси»¹⁹⁷, «ересь и секта суть одно и то же»¹⁹⁸). Широкое распространение данного термина связано с эпохой Реформации, когда единство католического мира было нарушено, и возникло множество религиозных общин и течений¹⁹⁹. У католических авторов раннего Нового времени слово «секта» имеет исключительно негативную коннотацию («Причина всех заблуждений, сект и ересей – в отлучении от церковной общины»²⁰⁰). Опираясь на данные польского иезуита и дипломата Станислава Решки, Матей Виерий говорит о более чем двухстах сектах²⁰¹, угрожающих католической церкви. В данном случае речь может идти как об учениях, так и о группах людей, придерживающихся этих учений. Слово «секты»

¹⁹³ Šteyer M. Postylla. S. 120.

¹⁹⁴ Ferus J. Mappa Katolická. S. 18–19.

¹⁹⁵ Ibid. S. 22.

¹⁹⁶ Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 159.

¹⁹⁷ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. Киев, 2011. С. 144.

¹⁹⁸ Там же. С. 145.

¹⁹⁹ Weber N. Sect and Sects // The Catholic Encyclopedia. Vol. 13. New York, 1912. <http://www.newadvent.org/cathen/13674a.htm>. Дата обращения: 22.05.2023.

²⁰⁰ Šteyer M. Postylla. S. 658.

²⁰¹ Vierius M. Christoslaus. S. 378.

используется для противопоставления единства католической церкви и множества противоречащих друг другу течений в рамках протестантизма («из лютеранства за сто лет более двухсот разных и противоречащих друг другу сект появилось»²⁰²). Никакие секты, с точки зрения католических авторов, не имеют права считать свою веру католической, т.е. всеобщей. Ян Франтишек Бецковский пишет, что сами некаатолики называют себя «евангеликами, лютеранами, кальвинистами, представителями аугсбургской конфессии, обновленной церкви, и другими подобными именами»²⁰³, т.е. сами признают существование множества разных течений. Также и слово «вера» может употребляться во множественном числе, когда речь идет о некаатолических конфессиях и религиозных группах («Что мне в ваших верах; ваши веры – не веры, а врата адские»)²⁰⁴, что уже свидетельствует о ложности их учений, поскольку только одна вера может быть истинной («Только одна есть вера правильная и спасительная»²⁰⁵).

Каковы характерные черты еретических учений? Как, с точки зрения католических авторов, определить еретика? Ересь предполагает отклонение от истинной веры, а также от церкви, слушаться которую «приказал Господь под угрозой вечного проклятия»²⁰⁶. Некаатолики определяются как «отпавшие от веры» («Далеко ты забрел и от Бога отдалился, когда от церкви Божией христианской католической отпал»²⁰⁷). Сами еретики характеризуются как «отступники от христианской веры» (*odpadlcowe*)²⁰⁸. Бецковский пишет о некоем некаатолике, что он «от веры Христовой отпавший» (*odpadlec*)²⁰⁹. Одной из важнейших характеристик Лютера является то, что он не сохранил веру, т.е. отклонился от нее и стал придерживаться ложного учения («Господин Лютер от Истины отступил»²¹⁰). Побелогорские авторы подчеркивают, что отпасть от католической церкви и стать еретическими могут целые государства, что было актуально в

²⁰² Koniáš A. Postylla. S. 463.

²⁰³ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 481.

²⁰⁴ Vierijs M. Christoslaus. S. 378.

²⁰⁵ Ibid. S. 377.

²⁰⁶ Ibid. S. 388.

²⁰⁷ Ibid. S. 399.

²⁰⁸ Šteyer M. Wěčný Pekelný Žalář. S. 385.

²⁰⁹ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 403.

²¹⁰ Ibid. S. 500.

контексте конфессионального раскола Европы и реализации принципа «чья земля, того и вера». Виерий пишет, что «целая страна легко отпадает от веры»²¹¹, Бецковский видит причину такого отпадения от веры вплоть «до неверия и ереси» в том, что эти государства «неправедную жизнь вели и веру добрыми делами не подтверждали. Ибо там, где нечестивая жизнь, там вера легко может исчезнуть»²¹². Отступником от Бога и от истины является также дьявол. Приведем небольшой фрагмент из Августина: «Господь не сказал: “Диавол чужд был истине”, но сказал: “Не устоял в истине”. Этим Он хотел дать понять, что диавол отпал от истины; а если бы устоял в ней, то, сделавшись ее участником, пребывал бы блаженным вместе со святыми ангелами»²¹³. В концепции дьявола, формировавшейся христианскими авторами начиная с Иренея и Августина, князь тьмы является не изначальным злом, а именно падшим ангелом, отступившим от истины и добра. Возникает вопрос, насколько понятие «отпавший от веры», «отступник» отличается от терминов «схизматик», «раскольник», тоже подразумевающих отход от официальной церкви/ официального вероучения. К сожалению, четко ответить на этот вопрос на основе наших источников не представляется возможным, поскольку католические проповедники упоминают православных лишь эпизодически и практически не сравнивают их с отступниками от католической веры, т.е. еретиками.

Ересь предполагает отрицание некоторых установленных церковью догматов. Тридентский собор, в своих декретах закрепляя основы католического вероучения, предаст анафеме всех, кто не согласен с провозглашенными догматами. Матей Виерий пишет, что «религия евангелическая или некатолическая закрывает людям все дороги на небеса»²¹⁴, поскольку нектолики не признают таинство исповеди, неправильно совершают Евхаристию, не признают значение добрых дел для спасения души и не почитают святых. Важно, что еретик необязательно отрицает все положения вероучения, «достаточно, чтобы он одно положение из всех отверг,

²¹¹ *Vierius M. Christoslaus. S. 373.*

²¹² *Beckovský J. Katolíckého Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 175.*

²¹³ *Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 11, гл. XIII. С. 482–483.*

²¹⁴ *Vierius M. Christoslaus. S. 403.*

то есть, например, что не нужно почитать святых, или не нужно молиться за умерших, или не нужно думать о Чистилище и так далее»²¹⁵.

Остановимся подробнее на основных положениях, позволяющих отличить еретика от католика. Побелогорские авторы делают акцент на определенных вопросах вероучения, которые были наиболее важны для тридентского католицизма и для католической церкви в Чешских землях. Во-первых, это вопрос о причастии под обоими видами, который был наиболее актуален для Чешских земель еще с гуситских времен. Штейер пишет: «Сейчас все не католики говорят, что они подобои. Поэтому, чтобы католики от них отличимы и узнаны были, хорошо принимать под одним видом»²¹⁶. На Тридентском соборе вопросу о Чаше было посвящено несколько декретов, один из них гласил: «Если кто говорит, что все и каждый верные Христовы ради заповеди Божьей или ради необходимости спасения должны принимать оба вида святейшего таинства Евхаристии, – да будет анафема»²¹⁷. Второй важный вопрос – почитание святых («Помощниками христианам в спасении являются святые, но их помощью вероисповедание не католическое пренебрегает»²¹⁸). Культы святых и почитание реликвий были отличительной чертой католицизма, помогавшей проповедникам отличить истинное учение от ложного. Альберт Хановский, сочинение которого написано для самых простых мирян, рассказывает, что Карл IV привозил в Чехию реликвии, чтобы защитить страну, ведь «черти этих святынь боятся и при виде их отступают»²¹⁹. Антонин Кониаш, обличая еретиков, говорит им: «о святых ничего слышать не хотите»²²⁰. Декрет Тридентского собора призывал проповедников учить, что «святые, царствуя со Христом, приносят Богу молитвы за людей; что благотворно и полезно со смирением призывать их в молитве и прибегать к силе и

²¹⁵ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 402.

²¹⁶ *Šteyer M.* Postylla. S. 222.

²¹⁷ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 126. Однако в Чешских землях ситуация осложнялась тем, что Фердинанд I добился от Собора разрешения на причастие под обоими видами в его владениях, осуществлять его должны были католические священники. Возможность причащать мирян вином просуществовала до 1622 г. Подробнее см. *Kavka F.* Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcie habsburgské rekatolizace Čech. Praha, 1969.

²¹⁸ *Vierius M.* Christoslaus. S. 405–406.

²¹⁹ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 88.

²²⁰ *Koniáš A.* Postylla. S. 486.

помощи их молитв», что «следует почитать святые тела святых мучеников»²²¹. Еще одно важное и показательное расхождение – вопрос о роли добрых дел в спасении. Лютеранскому *sola fide* католические авторы противопоставляли тезис о невозможности спасения без праведных поступков. Антонин Кониаш, рассуждая о причинах отпадения некоторых европейских государств от католической церкви, пишет следующее: «Смею сказать: потому что неправедную жизнь вели и веру добрыми делами не подтверждали. Ибо там, где нечестивая жизнь, там вера легко может исчезнуть»²²². Ондржей Франтишек Якуб де Вальдт, толкуя притчу о десяти девах из 25 главы Евангелия от Матфея, уподобляет праведные поступки маслу для лампы: «одно с другим должно быть связано, вера с добрыми делами, а добрые дела с верой. Масло в лампе, лампа должна быть с маслом, и этими двумя вещами огонь любви к Богу и ближнему должен быть разожжен»²²³.

Еще один признак еретика – отрицание веры в Чистилище и необходимости молиться за находящиеся там души. Декрет о Чистилище, принятый на XXV сессии Тридентского собора, повелевал «епископам тщательно заботиться о том, чтобы христиане веровали, соблюдали и учили и повсюду проповедовали здоровое учение о Чистилище, переданное святыми Отцами и Соборами»²²⁴. В 1719 г. в селе Верхние Вилемовицы поступила жалоба на местного жителя Карела Нечаса, в процессе выяснения ситуации обнаружилось, что Нечас и некоторые его односельчане не ходят в костел, не соблюдают пост и смеются над верой в Чистилище, это было одним из главных обвинений²²⁵. А в 1762 г. сообщалось, что мельник из Конопиште Франтишек Парыс напился в трактире и пьяный говорил, что не нужно почитать святых и верить в Чистилище²²⁶. Наконец, еретика отличает отрицание власти папы или утверждение, что папа – Антихрист. Бецковский пишет: «Лютеране, кальвинисты и другие еретики единодушно учат и верят, что папа римский – тот самый Антихрист»²²⁷.

²²¹ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 195.

²²² Koniáš A. Postylla. S. 175.

²²³ De Waldt O. Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 719.

²²⁴ Тридентский Собор: каноны и декреты. С. 194.

²²⁵ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 49.

²²⁶ Ibid. S. 103.

²²⁷ Beckovský J. Katolického Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 336.

Определить еретика позволяли и другие, более частные вопросы: отношение к церковным праздникам, соблюдение обрядов, почитание изображений и статуй и т.п. Они будут подробнее рассмотрены в следующих главах. Используемые католическими авторами термины встречаются не только в гомилетической литературе, но и в официальных документах. Так, в декретах и письмах реформационной комиссии фигурируют термины «ересь», «заблуждение», «секта», «некатолики»: «особы некатолические»²²⁸, «заблуждений, проклинаящих их души, придерживаются»²²⁹, «в своих еретических заблуждениях остаются»²³⁰, «все особы вероисповедания противного и еретического»²³¹, «которые в заблуждениях своих сектантских ослеплены»²³². Требуется, чтобы люди «из заблуждений своих сектантских себя вывести и истинной святой католической вере хорошо научить позволили»²³³.

Конечно, используемые в католической литературе термины и выделяемые авторами характерные черты некатоликов отражают не реальную конфессиональную ситуацию в стране, а представления духовенства о ней. То же касается, например, опросников, составляемых для миссионеров или для епископских визитаций, эти документы классифицировали «еретиков» и вписывали каждого в определенные рамки, созданные католическим духовенством исходя из его представлений о том, во что должен верить «еретик». Чтобы человек был обвинен в ереси, он должен дать миссионеру, приходскому священнику или светскому чиновнику определенные ответы, соответствующие представлениям католической церкви о ереси. Так, примерный ответ еретика выглядел следующим образом: Дева Мария – обычная женщина, ее заступничество не имеет значения; почитание изображений неправильно; молитвы за мертвых не имеют никакой ценности, как и добрые дела сами по себе; заступничество святых, как и индульгенции, не способствуют спасению души; Чистилища не существует; папа

²²⁸ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 100.

²²⁹ *Ibid.* S. 61.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.* S. 85.

²³³ *Ibid.* S. 82.

римский – Антихрист; религиозные процессии и пост не важны; причащаться нужно только под обоими видами²³⁴. При этом важно понимать, что такие ответы мог дать либо убежденный нектолик, разбирающийся в основах вероучения и сознательно выбравший конфессию, либо человек, выведенный на такие ответы допрашивающим его священником или чиновником. Часто католические миссионеры сталкивались с тем, что простое население плохо знает основы учения, причем это явление было характерно для всей Европы. В середине XVII века иезуиты встретили около Эболи (в южной Италии) группу пастухов, которые на вопрос, сколько существует богов, ответили «сто» и «тысяча»²³⁵. Очевидно, что эти пастухи не причисляли себя к язычникам и, видимо, перепутали богов и святых. А в 1725 году одна пражанка на вопрос миссионера о том, сколько существует таинств, ответила: «Три. Бог Отец, Бог Сын и Святой Дух»²³⁶. В такой ситуации от священника зависело, признать ли женщину еретичкой или оправдать ее ответ необразованностью.

Еретики не просто отрицают основополагающие положения католического вероучения, они делают это с упорством. Упрямое нежелание вернуться к истинной вере – еще одна важная характеристика ереси. Еще в XII в. Грациан систематизировал идею Августина о том, что ересь ведет к преднамеренному упорству в ложном учении²³⁷. Согласно Фоме Аквинскому, «...если кто-либо станет упорно отрицать то, что уже утверждено авторитетом вселенской Церкви, то его должно считать еретиком»²³⁸. Подобная характеристика дается и у Августина: «те, которые в Церкви Христовой мыслят что-нибудь вредное и превратное, когда принятым к направлению их на здравый и правильный образ мыслей мерам упорно сопротивляются и не хотят исправить своих зловерных и пагубных учений, делаются еретиками и, выходя из Церкви, пополняют ряды

²³⁴ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 94.

²³⁵ Burke P. The historical anthropology of early modern Italy. Cambridge, 1987. P. 41.

²³⁶ Čornejová I. Obnova katolíckej cirkve po Bílé hoře, tradice a nové pohledy // Věra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku: sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.-6. listopadu 1998. Ústí nad Labem, 2001. S. 263.

²³⁷ Gregory B. Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Cambridge, Massachusetts, 2000. P. 76.

²³⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 147.

дающих ей занятие врагов»²³⁹. Именно упорное сопротивление истинной вере отличает ересь от простого сомнения, заблуждения или ошибки. Подобная трактовка ереси была закреплена и на государственном уровне, в законодательстве XVII в. ересь понималась как «после принятия крещения *продолжительное* (курсив мой – Н.Б.) отрицание Божьей силы и католической веры в отношении подтвержденной истины или продолжительное сомнение в этой истине»²⁴⁰.

Яростное сопротивление католической вере делает еретиков опасными. В «Христославе» Матея Виерия некаатолики активно защищают свои учения, тем самым представляя угрозу для католической церкви: они сопротивляются отправке к ним миссионеров и даже убивают их, вступают в войну с князем Христославом, стремящимся привести их к истинной вере. Упорство в данном случае имеет негативную окраску, означая скорее упрямство и нежелание признать истину. «Злоба и упрямство»²⁴¹ побуждают еретиков долго отказываться от возвращения в католицизм. Йиржи Ферус, рассказывая об убийстве святой Людмилы посланцами Драгомиры, употребляет выражение «ярость языческая»²⁴². Подобный образ не является изобретением эпохи барокко, тоpos соединения злобы и упрямства в сердцах грешников и нечестивцев восходит еще к Ветхому Завету (например: «и отвратятся от упорства своего и от злых дел своих; ибо вспомнят путь отцов своих, согрешивших пред Господом» (Вар. 2:33)).

Продолжительное и упорное отрицание католического учения фигурирует и при описании некаатоликов в официальных документах побелогорской эпохи. В декретах реформационной комиссии говорится о некаатоликах, которые «в своих еретических заблуждениях остаются»²⁴³. Когда на город Ланшкроун в Пардубицком крае был наложен интердикт в 1642 г., в документе использовалась следующая формулировка, обосновывающая столь суровое наказание: «Ланшкроунский магистрат, упрямый и непослушный...»²⁴⁴.

²³⁹ Блаженный Августин. О граде Божиим. Кн. 18, гл. LI. С. 302.

²⁴⁰ Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. III: Zločinnost a bezpráví. Praha, 2011. S. 99.

²⁴¹ Vierius M. Christoslaus. S. 373.

²⁴² Ferus J. Mappa Katolická. S. 72.

²⁴³ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 61.

²⁴⁴ Gilar Š. Klatba nad Lanškrounem roku 1642 // Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru. Sborník z konference k 360. Výročí uzavření vestfálského míru. Ústí nad Orlicí, 2008. S. 101–102.

Один из основных аргументов побелогорских авторов в пользу ложности некаатолических учений заключается в разногласиях между разными некаатолическими конфессиями. Бецковский пишет о разобщенности (*nesvornost*) некаатолических учений («в их заблудшей церкви разобщение произошло от самого дьявола, который является основателем всякого заблуждения»)²⁴⁵. Серьезные расхождения между лютеранством и кальвинизмом заключаются, например, в признании разного количества таинств²⁴⁶, этот тезис доказывает, что ни одна из конфессий не может претендовать на истинность своего учения. Разобщенности еретиков противопоставляется единство католической церкви, чье вероучение унифицировано и не содержит противоречий («Церковь только одна единственная в мире»²⁴⁷; «Кто не будет частью той одной церкви, сгинет навечно»²⁴⁸).

Другое доказательство ложности некаатолических учений – их новизна и недолговечность. Побелогорские авторы постоянно подчеркивают, что протестантизм появился недавно («новые и ложные толкования себе придумывают»²⁴⁹; «Когда новое учение Лютерово на свет появилось»²⁵⁰; «проповедь Отцов их новым ересям очень противна»²⁵¹). Этим ереси отличаются от существующего уже более тысячи лет католического учения. Бецковский пишет, что «семя, посаженное апостолами, растет до сих пор, а семя еретиков сгинуло»²⁵². Проповедник здесь использует ветхозаветный образ («Сильно будет на земле семя его; род правых благословится» (Пс. 111:2); «Можно поручиться, что порочный не останется ненаказанным; семя же праведных спасётся» (Пр. 11:21)). Уже само перечисление разнообразных ересей, как раннесредневековых, так и более поздних, свидетельствует об их недолговечности, постоянной смене и, следовательно, ложности.

²⁴⁵ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 26.

²⁴⁶ *Ibid.* S. 25.

²⁴⁷ *Ibid.* S. 390.

²⁴⁸ *Koniáš A.* Postylla. S. 462.

²⁴⁹ *Šteyer M.* Postylla. S. 422–423.

²⁵⁰ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 433.

²⁵¹ *Ibid.* S. 394.

²⁵² *Ibid.* S. 424.

Важно отметить, что некатолические конфессии, с точки зрения побелогорских авторов, являются творением человеческого ума. Если католическая вера названа «Божией» или «Христовой»²⁵³, то некатолические учения придуманы людьми («Что ты принял при святом крещении веру, знаю, но не лютеранскую, а Божью, которую ты потом, в разумном возрасте, оставил и изобретения человеческого стал придерживаться»²⁵⁴, «земля, которая во времена благословенной памяти отца моего Богуслава, великого князя Алмариканского, от всеобъемлющей веры христианской отпав, стала придерживаться человеческого изобретения»²⁵⁵). Описание ереси как человеческого творения можно встретить и у Фомы Аквинского (ересь – «не то, чему на самом деле учил Христос, а то, что измышляет его собственный ум»²⁵⁶). «Рукотворность» некатолических учений не позволяет им претендовать на полноту истины, которой обладает католическая вера. Еретики неправильно понимают многие положения вероучения. Бецковский обвиняет некатоликов в искажении Священного Писания, тем самым отказывая им в одном из главных положений Лютера – *sola scriptura* («Зря лютеране и другие еретики Священным Писанием хвалятся, потому что оно уже настолько их еретическими толкованиями изменено, что больше не может служить им условием оправдания»²⁵⁷). Матей Виерий обращается к персонажу-некатолику с такими словами: «Христос будет выбирать избранных своих из всех народов, *но не так, как ты это понимаешь*»²⁵⁸ (курсив мой – Н.Б.). Основатели некатолических конфессий и «еретические» проповедники меняют и искажают смысл Священного Писания («в Священное Писание закладывают другой смысл, нежели святые отцы и учителя церкви, и считают правильным то, что сами своим умом придумали»²⁵⁹). Бецковский пишет о Яне Гусе, что он некоторые положения вероучения исключил, «а некоторые еретические выдумал»²⁶⁰.

²⁵³ *Vierius M. Christoslaus. S. 377.*

²⁵⁴ *Ibid. S. 383.*

²⁵⁵ *Ibid. S. 222.*

²⁵⁶ *Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 144.*

²⁵⁷ *Beckovský J. Katolického Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 558.*

²⁵⁸ *Vierius M. Christoslaus. S. 376.*

²⁵⁹ *Šteyer M. Postylla. S. 423.*

²⁶⁰ *Beckovský J. Katolického Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 27.*

1.2. Ересь как грех

Отпадение от веры, отдаляющее человека от Бога, определяется Фомой Аквинским как грех («всякий грех <...> формально состоит в отвращении Бога. Следовательно, чем больше грех отъединяет человека от Бога, тем он и тяжче»²⁶¹), причем неверие (*infidelitas*) нужно считать одним из наиболее тяжких грехов («Отсюда понятно, что грех неверия является большим, чем любой другой из тех грехов, которые происходят от развращенных нравов»²⁶²). В «Сумме теологии» термин «неверие» предлагается трактовать двояко: как «чистое отрицание», при котором человек является неверующим, поскольку не имеет веры, и «противление вере»²⁶³. Второй вид неверия считается худшим, нежели первый. Ересь, согласно Фоме Аквинскому, – один из видов неверия, при котором для человека характерно «наличие намерения согласиться с Христом, но заблуждение при выборе того, с чем следует согласиться, поскольку он выбирает не то, чему на самом деле учил Христос, а то, что измышляет его собственный ум»²⁶⁴.

Иезуит Матей Виерий называет некатолические учения неверием («Ваша вера против веры Божией есть неверие»²⁶⁵), т.е., в русле томистской традиции, определяет ересь как грех, поскольку относит ее к неверию. Еще один член Общества Иисуса, Феликс Кадлинский, рассуждая о борьбе с некатолическими учениями в Чешских землях, писал, что Чешское королевство было очищено «от этих пороков и ересей»²⁶⁶. Здесь ересь воспринимается как один из пороков, как негативное явление, поражающее общество. В списке запрещенных книг²⁶⁷, составленном Антонином Кониашем для Чешских земель, к «еретическим» книгам относились как сочинения, содержащие основы некатолических учений, так и любые труды некатолических авторов или даже книги католиков, содержащие

²⁶¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 121.

²⁶² Там же.

²⁶³ Там же. С. 118.

²⁶⁴ Там же. С. 144.

²⁶⁵ Vierius M. Christoslaus. S. 377.

²⁶⁶ Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wáclawa. S. 115.

²⁶⁷ Koniáš A. Kljč Kacířské Bludy.

оправдание пороков и светских удовольствий или какие-либо искажения официальной доктрины. Таким образом, ересь в данном случае часто приравнивается к грехам и порокам.

Бецковский, ссылаясь на Августина, определяет грех следующим образом: «слово, действие, мысль <...> против заповеди вечной, то есть Божьей. Ибо человек тремя способами грешит, а именно сердцем, то есть в мыслях, или устами, то есть словом, или руками, то есть реальным действием»²⁶⁸. Ересь связана со всеми тремя проявлениями греховности, поскольку еретик неверно понимает католическое учение, т.е. грешит в мыслях, неправильно толкует и объясняет его, т.е. грешит словом, и упорствует в своем заблуждении, отказывается подчиниться церкви, а значит, грешит действием.

Следует отметить, что проблема соотношения ереси и греха вызывала интерес католических авторов, в частности, уже Августин задавался вопросом о том, может ли еретик, совершающий хорошие поступки и ведущий праведную жизнь, оказаться лучше и достойнее грешного христианина²⁶⁹. В «Христославе» Матейя Виерия некто обращается к проповеднику с таким же вопросом («Почему я должен быть проклят? Я, который ничего плохого не сделал, а вел себя достойно и благородно»²⁷⁰). Для иезуита ответ на данный вопрос прост: вера является той основой, без которой любые добрые дела теряют смысл и не могут обеспечить спасение души²⁷¹. Пребывание в ереси закрывает для человека возможность получить отпущение грехов, без чего спасение также не представляется возможным («Без веры и покаяния не получишь отпущения грехов и вечного спасения»²⁷²). Из вышесказанного можно сделать вывод о том, что ересь, с точки зрения Виерия, не только сама является грехом, но и не позволяет человеку избавиться от других грехов, тем самым обрекая его на гибель и адские муки. Ссылаясь на письмо Августина к Бонифацию, Виерий пишет: «Кто от церкви

²⁶⁸ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 547.

²⁶⁹ *Aurelius Augustinus.* De baptismo contra donatistas. Lib. IV, cap. 20.

²⁷⁰ *Vierius M.* Christoslaus. S. 384.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid. S. 385.

христианской католической отделен, как бы хорошо и достойно он не жил, за этот самый грех, что от общности Христовой отделился, не будет иметь вечной жизни, но гнев Божий будет над ним»²⁷³.

Подобные рассуждения находим и у других побелогорских авторов. Антонин Кониаш признает совершение добрых дел не католиками, однако напоминает об их бесполезности без «правильной» веры («Знаю, что некоторые еретики щедро раздают милостыню, больных и узников навещают, но эти плоды у них и остаются, ибо без веры не могут Богу понравиться»²⁷⁴). Таким образом, грешный католик имеет больше шансов на спасение, ему необходимо только начать праведную жизнь и покаяться в совершенных грехах.

Некатолики способны не только на добрые поступки, но и на то, чтобы стойко претерпевать муки за свои учения. Важный вопрос для побелогорских авторов заключается в том, можно ли считать мучениками пострадавших за некатолическую веру. Матей Вацлав Штейер пишет о существовании мучеников не только Божьих, но и дьявольских. К последним он относит еретиков и язычников, «которые за свое упрямство в ереси были строго наказаны тюремным заключением, а также и смерть терпели»²⁷⁵, а также ведьм, «которые от своего господина черта должны много зла терпеть»²⁷⁶. Несмотря на то, что представители других вероисповеданий также могут переносить страдания ради своей веры, это мученичество не приносит спасения. Ссылаясь на святого Киприана, Бецковский пишет, что «мученика создает не наказание или смерть, но их причина»²⁷⁷. Поэтому сожженный в Констанце Ян Гус не должен считаться мучеником, «и каждая книга, в которой находим слова “Ян Гус – мученик”, должна быть брошена в огонь и так, как он, безжалостно сожжена»²⁷⁸. Ведь еретики «не за веру Христову умирают, но если и страдают, то за свое неверие»²⁷⁹. Этот аргумент имел большое значение в годы рекатолизации, поскольку помогал доказать некатолической пастве, что

²⁷³ Ibid. S. 400.

²⁷⁴ Koniáš A. Postylla. S. 488.

²⁷⁵ Šteyer M. Postylla. S. 708.

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 26.

²⁷⁸ Ibid. S. 27.

²⁷⁹ Ibid. S. 26.

чтимые ими мученики на самом деле недостойны почитания и отличаются от убитых за веру католиков.

В неверии можно обвинить не только еретиков, но и язычников, и представителей нехристианских религий. Интересно посмотреть, какое место занимают еретики в этой иерархии и как определяется степень тяжести их греха. «Сумма теологии» называет неверие еретиков наихудшим из всех видов неверия²⁸⁰. Фома Аквинский пишет, что более тяжким грехом является противление вере уже после ее принятия. Еретики, которые почитают Новый Завет и принимают христианскую веру, но искажают ее положения, с точки зрения Фомы Аквинского, хуже иудеев, отрицающих Евангелие, и язычников, никогда не знавших христианства.

Рассматриваемые нами побелогорские авторы не стремятся выстроить четкую иерархию грешников. Цель их сочинений заключается в формировании у простых верующих представлений о католическом вероучении и религиозной жизни, поэтому схоластические рассуждения о степени греховности той или иной группы грешников не входят в их планы. Однако все они в основном следуют теории Фомы Аквинского. Чтобы обличить еретиков или грешных католиков, им в пример ставятся представители других религий. Так, Штейер противопоставляет грешным христианам более набожных фарисеев, которые чтит субботу, в то время как многие христиане работают в воскресные дни. Фарисеи часто посещали храм, а некоторые христиане заходят в церковь редко, нехотя и ненадолго²⁸¹. Виерий достаточно часто приводит пример язычников, которые поклоняются своим идолам и «будут считать для себя великой милостью, что за них могут погибнуть»²⁸², в отличие от грешных католиков или еретиков, не желающих принять крестную участь. Поэтому «язычники восстанут против христиан и будут на них жаловаться в День Судный»²⁸³. Однако такое сравнение грешных христиан с язычниками – в большей степени риторический прием, основанный на словах

²⁸⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 128.

²⁸¹ Šteyer M. Postylla. S. 410.

²⁸² Vierius M. Chot' Krystowa. S. 189.

²⁸³ Ibid. S. 190.

Христа из 12 главы Евангелия от Матфея («Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаяться от проповеди Иониной» (Мф. 12:41)), нежели теоретическое рассуждение. Любопытно, что, ставя язычников в пример, проповедники призывают к совести как еретиков, так и грешных католиков, уравнивая их между собой. Такой прием должен был вызывать у паствы чувство вины и раскаяние за грехи, поскольку они приравнивались к отступившим от веры еретикам.

Очень любопытное наблюдение можно найти в «Христославе» Матфея Виерия. С точки зрения иезуита, главные враги католической веры – безбожники, т.е. те, «кто не верит, что есть Бог»²⁸⁴. Иезуит использует два слова, *bezbožný* и *neznabož*, оба этих термина можно перевести на русский язык как «безбожный», «безбожник», однако первое является более широким понятием и может означать как неверующего, так и быть синонимом к словам «нечестивец», «грешник». Слова «безбожник», «безбожный» встречаются у многих проповедников, но используются в широком значении и могут служить синонимом греховности («вел безбожную жизнь, был жадным и стремился к роскоши, окончил жизнь несчастливо, без покаяния: а кому досталась его душа, ты видел. Так происходит и с другими безбожниками»²⁸⁵). Этим словом можно назвать любого, кто каким-либо образом отвергает Бога. Например, Альберт Хановский называет языческие обычаи «безбожными»²⁸⁶, т.е. несправедливыми, безбожниками именуются некатолики, в особенности некатолические проповедники («безбожные проповедники»²⁸⁷; «как болезни от вредной и плохой сырости рождаются, так ереси от безбожной жизни»²⁸⁸; «по безбожным делам их»²⁸⁹; «льстивое и безбожное влияние»²⁹⁰). Иезуит Матей Кукулинус, миссионер в Новом Свете, рассказывая о миссии Общества Иисуса на Марианских островах, пишет о «безбожном

²⁸⁴ *Vierius M. Christoslaus*. S. 347.

²⁸⁵ *Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného*. S. 285.

²⁸⁶ *Chanovský A. Správa Křesťanská*. S. 23.

²⁸⁷ *Šteyer M. Věčný Pekelný Žalář*. S. 396.

²⁸⁸ *Koniáš A. Postylla*. S. 175.

²⁸⁹ *Ibid.* S. 486.

²⁹⁰ *Beckovský J. Katolického Žiwobyť Nepohnutelný Základ*. S. 13.

восстании» индейцев²⁹¹. Антонин Кониаш в «Постилле» называет безбожниками как язычников, так и тех, кто ведет грешную жизнь. Он пишет, что святые «королям, императорам, тиранам и языческим правителям в глаза говорили правду» и «за безбожность их порицали»²⁹². Безбожным могут назвать и Антихриста («таким безбожным будет этот человек, что никогда со времен сотворения мира никто не был ему равен»²⁹³).

У Виерия этот термин требует более пристального внимания. В девятой главе «Христослава» шут во время пира вызывается произнести речь против безбожников, которые, по его словам, хуже «сектантов», т.е. еретиков, которые не скрыто, а явно «ведут войну против правды»²⁹⁴, хуже «турок и евреев», т.е. мусульман и иудеев, верящих в истинного Бога, хуже язычников, которые «не отрицают Бога, но принимают творение за творца»²⁹⁵. Наконец, безбожники хуже чертей, потому что даже они верят в Бога и боятся Его гнева²⁹⁶. Почему именно безбожность определена как худший грех? Шут в своей речи обвиняет безбожников в том, что они настолько ненавидят Бога, что «хотели бы, чтобы Его не было, чтобы погиб, и, если бы это было возможно, предпочли бы Его свергнуть с небес и убить, так Его ненавидят»²⁹⁷.

Кого же Виерий имеет в виду, говоря о «безбожниках»? В первую очередь, речь идет о людях, которые сознательно отвергают Бога, а не пребывают в неведении истинной веры. При этом эти люди являются христианами («И как христиане пришли к тому, что Бога Творца неба и земли отвергают?»²⁹⁸). Можно предположить, что Виерий действительно пишет о неверующих, однако число атеистов в обществах раннего Нового времени было крайне невелико, поэтому кажется удивительным, что они заслужили столь пристальное внимание иезуита. «Христослав», предназначенный для католических проповедников и миссионеров,

²⁹¹ Čeští jezuité objevují Nový svět. Dopisy a zprávy o plavbách, cestách a živobytí z Ameriky, Filipín a Marián (1657 – 1741) / Pavel Zavadil (ed.). Praha, 2015. S. 364.

²⁹² Koniáš A. Postylla. S. 707.

²⁹³ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 335.

²⁹⁴ Vierius M. Christoslaus. S. 348.

²⁹⁵ Ibid. S. 349.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid. S. 352.

должен был рассказывать о важных для рекатолизации вещах. Возможно, под «безбожниками» в данном случае понимаются грешники, которые пренебрегают верой и церковными правилами, тем самым показывая свою ненависть к Богу. Неслучайно в начале своей речи шут обвиняет «безбожных» в том, что они не пришли в тот день на проповедь и не слушали мессу. Именно это обстоятельство служит поводом к произнесению речи. Настолько серьезные обвинения, выдвинутые иезуитом против безбожников, могли служить риторическими приемами, призванными усилить эффект от произнесенной речи и поселить чувство страха в душах грешников. Также представляется возможным, что Виерий в данном разделе использует слово «безбожный» в нескольких значениях и обозначает им как неверующих, так и грешников, т. е. всех, кто каким-либо образом отвергает Бога. Виерий пишет, что «безбожные» отреклись от Бога и оставили «всякую набожность» («wsseliké náboženství»)²⁹⁹. Слово *náboženství* может переводиться как «вера» или «религия», именно таково его современное значение. Однако в электронном старочешском словаре на первом месте находится вариант «набожность»³⁰⁰, поэтому можно предположить, что именно в таком значении это слово было употреблено Виерием.

1.3. Ересь как политическое преступление

Еретики выступают против католической церкви, т.е. являются ее врагами. Однако в литературе и даже государственной риторике раннего Нового времени некаатолики представляются также врагами светской власти, т.е. политическими преступниками. В патентах инициатора насильственной рекатолизации — императора Фердинанда II — об изгнании некаатолического духовенства некаатолики обвиняются, в первую очередь, не в ереси, а в том, что они беспокойны и опасны для государства. Например, в патенте от 31 июля 1627 года сказано: «Проникли в

²⁹⁹ Ibid. S. 350.

³⁰⁰ [Vyhledávání \[náboženství\] \(cas.cz\)](#) Дата обращения: 04.05.2024.

наше наследственное королевство всевозможные заблуждения и ереси, и сразу же начались беспорядки, раздоры и нечестия между всеми подданными, как не менее *опасные восстания и мятежи против власти* (курсив мой – Н.Б.)»³⁰¹; «Когда нам всемогущий Бог дал свое благословение на победу над Прагой против наших мятежников, врагов и противников»³⁰².

Многие государства в Европе от истинной веры «отпали до неверия и ереси»³⁰³. Таким образом, появление некаатолических вероучений воспринимается как угроза спокойствию целых стран и стабильности международной обстановки. В барочном жизнеописании святого Вацлава сказано, что «гуситская ересь начала заражать Чешскую землю»³⁰⁴, т.е. гуситы представляли опасность для страны. В «Христославе» Матея Виерия правитель вел войну против одной из земель своего государства, отошедшей от католической веры. Описанные события трактуются иезуитом не просто как распространение ереси, а именно как восстание против государя («чтобы другие по их примеру не восстали против своего государя»³⁰⁵, «тех, кто был причиной этого волнения»³⁰⁶). В этом фрагменте можно увидеть отсылку к сословному восстанию 1618–1620 гг. У Богуслава Бальбина это событие именуется не иначе как «еретический мятеж» (*kacířská bouře*)³⁰⁷, т.е. главными инициаторами выступления против власти становятся именно некаатолики.

Где следует искать истоки подобного восприятия? С одной стороны, идея о том, что еретики нарушают общественный порядок, сформировалась еще в раннее Средневековье и восходит, например, к трудам Августина. Еретики не только представляются отступниками от истинной веры, приносящими вред себе и закрывающими себе путь к спасению, они также вредят всему обществу, нарушают порядок и стабильность. Августин объясняет это тем, что еретики своим «разномыслием» делают других христиан нерешительными и многих склоняют ко

³⁰¹ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J.* 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. S. 174.

³⁰² Ibid.

³⁰³ *Koniáš A.* Postylla. S. 175.

³⁰⁴ *Kadlinský F.* Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 114.

³⁰⁵ *Vierius M.* Christoslaus. S. 370.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ *Balbín B.* Přepodiwná Matka SwatoHorská MARYA. S. 457.

злу³⁰⁸. Нарушителем спокойствия католические авторы также называют дьявола, что позволяет создать более негативный образ еретиков и подчеркнуть их связь с сатаной и Адом³⁰⁹.

Наносимый обществу вред переносит дела, связанные с ересью, в сферу светского судопроизводства. Подобная практика работала и по отношению к ведьмам и колдунам. Еще со Средних веков ведовские процессы часто рассматривались светским судом, в «Кутюмах Бовези» – французском сборнике обычного права – отмечалось, что, если колдовство повлекло за собой чью-то смерть, оно должно передаваться светскому суду и караться смертной казнью³¹⁰. В Чешских землях раннего Нового времени дела о колдовстве также рассматривались городскими судами. В одном из таких случаев в решении суда подчеркивалось, что смертный приговор колдуну связан не просто с его магическими действиями, а с тем, что своим колдовством он «людям вредил»³¹¹, еще со Средневековья тезис о вредоносности был неотъемлемой частью представлений о ведовстве.

В эпоху Реформации и Контрреформации католики и протестанты все чаще интересуют светскую власть. П. Робертс отмечает, что в Европе протестантов начинают чаще судить не как еретиков, а как государственных изменников³¹². В предисловие к составленному Антонином Кониашем индексу запрещенных книг были помещены тексты маестатов Карла VI и Марии-Терезии, в последнем указывалось, что «еретическая» литература распространялась не только чешскими протестантскими проповедниками, но и эмигрантами-некатоликами, уехавшими в соседние германские земли и теперь решившими вернуться в Чехию. Вступительные тексты показывают обеспокоенность светской власти распространением вредоносных книг в Чешских землях. В данном случае издатели и продавцы еретической литературы рассматриваются как контрабандисты, т.е. преступники, которые должны быть наказаны по государственным законам.

³⁰⁸ *Блаженный Августин*. О граде Божием. Кн. 18, гл. LI. С. 302.

³⁰⁹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 194.

³¹⁰ *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века) // *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Выпуск 2.* М., 2013. С. 74.

³¹¹ *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha, Litomyšl, 2005. S. 149.

³¹² *Roberts P.* Intercommunal Violence in Europe // *The Cambridge World History of Violence.* Cambridge University Press, 2020. V. III. P. 532.

Приведем еще один характерный пример. Реформационная комиссия, созданная в 1627 г. в Праге для более эффективного проведения рекатолизационной политики, в своих декретах и письмах часто называет некатоликов «противниками Его Императорской Милости и опасными нарушителями приказов Его Милости»³¹³. «Йозефина» – уголовный кодекс, составленный при Иосифе I – относил ересь к компетенции духовного суда, но если ересь сильно распространялась, она становилась преступлением против государства (*crimine contra statum*)³¹⁴. Вопрос о том, относить ли ересь к сфере деятельности церковного или светского суда, периодически вызывал споры и противоречия. Окончательно он был решен в 1721 г., когда вышел патент Карла VI, по которому обвиненные в ереси арестовывались и допрашивались светским судом, именно он и определял наказание. Духовный суд мог только устанавливать, действительно ли речь идет о ереси. Другой патент от 1726 г. предписывал, чтобы каждый некатолик был наказан принудительными работами, а в случае упорного нежелания сменить веру его ждало изгнание и казнь при возвращении. Некатолические проповедники и распространители «еретической» литературы карались смертью³¹⁵.

Для определения еретика и возможности его преследования со стороны светских властей обычно задавались те же вопросы, к которым прибегали проповедники и миссионеры. Эти конкретные пункты, касающиеся религиозного учения и церковных практик, как лакмусовая бумажка, позволяли понять, действительно ли представший перед судом человек – еретик. Если в ответ на вопросы он намеренно отрицал какой-либо пункт католической веры, ересь была явной³¹⁶.

На наш взгляд, наиболее убедительным объяснением описанных выше процессов является феномен конфессионализации, который предполагает, с одной стороны, формирование специфически конфессиональных дискурсов и институтов в Европе раннего Нового времени, с другой – переплетение религиозной и светской

³¹³ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 87.

³¹⁴ *Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. III: Zločinnost a bezpráví.* S. 101.

³¹⁵ *Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VII.* S. 102.

³¹⁶ *Gregory B.* Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe. P. 76.

политики, конфессиональных и государственных задач. Процесс конфессионализации включает в себя четкое определение основ вероучения и внедрение их в сознание и поведение людей. Большую роль в этом процессе играла не только церковь, но и государственная власть, проводившая религиозную политику. Например, инициатором всеобщей и насильственной рекатолизации Чешских земель был император Фердинанд II, который законодательно установил единственно допустимую в стране религию – католицизм.

В XVI–XVII вв. именно государство активно влияло на религиозную ситуацию, что связано с принципом *cujus regio, ejus religio* (чья земля, того и вера), установленным Аугсбургским миром 1555 г. Претворение в жизнь данного принципа означало необходимость достижения конфессионального единства в государстве, когда подданные исповедуют ту же религию, что и их монарх. Представители иных конфессий, таким образом, выступают как враги не только церкви, но и правителя, и борьбу с ними ведет светская власть. Матей Виерий определяет создание религиозного единства в государстве как главную задачу рекатолизации. Иезуит приводит пример императора Карла V и вкладывает в его уста следующие слова: «Что может быть утешительнее, чем видеть всех единого вероисповедания?»³¹⁷.

1.4. «Яд», «адские врата», «гнилые плоды»: образ ереси в католической литературе

Католические авторы эпохи барокко стремились воздействовать на сознание мирян с помощью ярких, легко визуализируемых образов. Эти образы были призваны вызвать отвращение к ереси и страх перед ней.

³¹⁷ *Vierius M. Christoslaus*. S. 64–65.

Некатолические учения сравниваются многими авторами с ядом («учение еретическое называю ядом»³¹⁸; «едкая ядовитость еретиков»³¹⁹). Матей Вацлав Штейер называет свою постиллу «лекарством для души против яда ереси»³²⁰. Образ лжи, в том числе и ложного учения, как змеиного яда не был изобретением барочных авторов, его можно найти в библейских текстах, например: «Да не будет между вами мужчины или женщины, или рода или колена, которых сердце уклонилось бы ныне от Господа, Бога нашего, чтобы ходить служить богам тех народов; да не будет между вами корня, произращающего яд и полынь» (Втор. 29:18), «С самого рождения отступили нечестивые, от утробы матери заблуждаются, говоря ложь. Яд у них — как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои» (Пс. 57:4-5). Образ змеиного яда намекает на дьявола, в образе змея обольстившего Еву. Согласно Августину, дьявол низверг первого человека из рая «змеиною хитростью»³²¹.

Второй яркий образ – гнилые плоды. Антонин Кониаш пишет, что ереси – это «паршивые, плохие, гнилые и вредные плоды»³²². Ересь внутри церкви сравнивается с червивыми плодами и болезнями («Только гнилые и червивые плоды опадают с ветвей, и как болезни от вредной и плохой сырости рождаются, так ереси от безбожной жизни»³²³). Гниль всегда связана со смертью, разложением и Адом, такие образы взяты еще из Ветхого Завета («гниль и черви наследуют его (грешника – Н.Б.), и дерзкая душа истребится» (Сир. 19:3)). Поэтому мысли и слова еретиков называются гнилыми («Некоторые своим гнилым мозгом пришли к выводу, что не следует нам отмечать праздники, потому что они либо из язычества взяты, либо из иудаизма, либо на мерзкие языческие похожи, либо пришли на место языческих или иудейских»³²⁴). Подобные определения находим и в библейских текстах, например, в Послании к Ефессянам сказано: «Никакое гнилое слово да не

³¹⁸ Ibid. S. 408.

³¹⁹ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. Předmluva.

³²⁰ Šteyer M. Postylla. Předmluva.

³²¹ Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 15, гл. XXIII. С. 97.

³²² Koniáš A. Postylla. S. 486.

³²³ Ibid. S. 175.

³²⁴ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 22.

исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим» (Еф. 4:29).

Также к библейским текстам восходят образы дерева с хорошими или плохими плодами и поля, на котором вместе с культурными растениями растут сорняки. В появлении образов, связанных с земледелием, в рамках традиционного общества, нет ничего удивительного. Плохими плодами может называться любой грех, ложь, нечестие («Слушай, земля: вот, Я приведу на народ сей пагубу, плод помыслов их; ибо они слов Моих не слушали и закон Мой отвергли» (Иер. 6:19); «Вы возделывали нечестие, пожинаете беззаконие, едите плод лжи, потому что ты надеялся на путь твой, на множество ратников твоих» (Ос. 10:13)). Уподобление грехов плохим плодам встречается и у апостола Павла в Послании к Римлянам: «Какой же плод вы имели тогда? Такие дела, каких ныне сами стыдитесь, потому что конец их — смерть» (Рим. 6:21). Католические авторы побелогорского периода предлагают узнавать еретиков «по плодам, то есть по безбожным делам их»³²⁵, отсылая тем самым к Евангелию от Луки («ибо всякое дерево познаётся по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника» (Лк. 6:44)).

Сравнение ересей с сорными растениями напоминает знаменитую притчу о пшенице и плевелах из 13 главы Евангелия от Матфея («Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своём; когда же люди спали, пришёл враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушёл; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы» (Мф. 13:24 – 26)). Штейер, рассуждая о том, почему злые люди должны существовать на земле, приводит следующий аргумент: «лилия красивее среди терниев, чем одна без них»³²⁶. Таким образом, тот, кто остается праведником среди грешников, больше достоин славы. Иезуит также сравнивает с сорняками плохих друзей, которые дают вредные советы и «семена добродетели легко разрушают»³²⁷.

³²⁵ Koniáš A. Postylla. S. 486.

³²⁶ Šteyer M. Postylla. S. 120.

³²⁷ Ibid. S. 110.

Побелогорские авторы обращаются и к другим библейским образам, связанным с отделением добра от зла. Штейер пишет, что в церкви всегда есть истинные и ложные христиане, которые на этом свете сосуществуют и будут отделены друг от друга только на Страшном суде. Для доказательства своей мысли иезуит приводит несколько известных притч³²⁸. Первая из них – притча о девах мудрых и неразумных из 25 главы Евангелия от Матфея («Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных» (Мф. 25:1-2)), вторая – рассказ о ноевом ковчеге, где чистые животные находились вместе с нечистыми («И из скотов чистых и из скотов нечистых, и из птиц, и из всех пресмыкающихся по земле по паре, мужского пола и женского, вошли к Ною в ковчег, как Бог повелел Ною» (Быт. 7:8-9)). Матей Виерий уподоблял всех некатоликов неразумным девам из притчи. Он писал, что Господь закроет им путь на Небо, сказав им, как тем девам: «истинно говорю вам: не знаю вас». (Мф. 25:12)³²⁹.

У Матея Виерия некатолические конфессии называются также «адскими воротами», ключами, «которые открывают людям двери в Ад»³³⁰ («Что мне в ваших верах; ваши веры – не веры, а врата адские»)³³¹. У других авторов подобное сравнение встречается редко. Этот образ изначально взят из знаменитого фрагмента Евангелия от Матфея («на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её») (Мф. 16:18). Но в данном отрывке под «вратами ада» можно понимать совершенно разные вещи, например, человеческие грехи или козни дьявола. Виерий же акцентирует внимание на том, что он называет «адскими воротами» некатолические «секты», поскольку именно через них легче всего попасть в ад. Эта мысль важна для понимания отношения иезуита к ереси, которая, в представлении побелогорских проповедников, не только закрывает человеку путь к спасению, но и обеспечивает ему прямую дорогу в Преисподнюю.

³²⁸ Ibid. S. 116.

³²⁹ *Vierius M. Christoslaus*. S. 385.

³³⁰ Ibid. S. 378.

³³¹ Ibid.

1.5. Виды еретиков

Чешскоязычные сочинения побелогорской эпохи создавались с практическими целями, поэтому основной акцент их авторы делали на «еретических» течениях Нового времени, возникших в ходе Реформации. Однако эти новые ереси не отличаются от ересей раннехристианских или средневековых, часто проповедники ставят их в один ряд. Бецковский замечает, что еретические течения как творения человеческого ума чаще всего называются по именам своих основателей. Он приводит в пример ариан, валентиниан и других раннесредневековых еретиков, а потом проводит параллель с современной ему эпохой: «А теперь лютеране по Лютеру, кальвинисты по Кальвину, цвинглиане по Цвингли»³³². Упоминает он и «заблуждения еретиков-манихеев»³³³. В проповеди Богумира Йозефа Биловского, посвященной Игнатию Лойоле, подряд перечислены основатели еретических течений от Ария до Лютера и Кальвина: «Арий, Евномий, Юлиан, Лютер и Кальвин были не люди, а змеи, и как через змия наши прародители испорчены были, так наши предки их приятным ядом были отравлены и отступниками от церкви сделались»³³⁴.

У побелогорских авторов чаще всего отсутствует четкая классификация некаатолических конфессий. Определение ереси как единого понятия, а не набора разнообразных, отличных друг от друга заблуждений, было характерно уже для средневековых сочинений³³⁵. В чешскоязычной литературе раннего Нового времени представители всех течений могут просто именоваться «некаатоликами» («Учат и верят некаатолики, что знак Святого Креста есть знак суеверий, ересей и колдовства»³³⁶) или «евангеликами» («Мои родители были евангеликами, и я

³³² *Beckovský J.* Katolického Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 482.

³³³ *Ibid.* S. 37.

³³⁴ *Bilovský B.* Nowý cherubjn léta 1491. od boha wssemohaucýho stwořený a léta 1539. před rágem katolické cýrkwé postawený. To gest swatý Ignatius z Lojoly Towaryšstwa Gežjssowa zakladatel : Následugjcým kázanjm w kostele téhož swatého Ignatia Towaryšstwa Gežjssowého w Břežnicy na znamenj synowské wděčnostj chwálen. Praha, 1695. S. 7.

³³⁵ *Тогоева О.И.* Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII – XVII вв. М.; СПб., 2022. С. 279.

³³⁶ *Ibid.* S. 207.

буду»³³⁷), однако не всегда можно точно определить, о ком идет речь. Например, Бецковский описывает самоназвания некатоликов следующим образом: «евангелики, лютеране, кальвинисты, представители аугсбургской конфессии, обновленной церкви, и другие подобные имена»³³⁸. Евангелики упомянуты здесь отдельно от лютеран, как два отдельных течения. Понятие «евангелики» упоминается чаще именно как самоназвание, например, в отрывках, построенных в форме диалога между католиком и некатоликом последний может назвать свою религию евангелической. Католические же авторы обычно лишают протестантов права именоваться евангеликами, поскольку они не следуют Евангелию, не живут в соответствии с ним («Почему, ради Бога, ты называешься евангеликом? Почему не называешься лютеранином? <...> Почему, спрашиваю, ты называешь себя евангеликом, хотя не живешь по Евангелию?»³³⁹). У Матея Виерия читаем: «религия евангелическая или некатолическая закрывает людям все дороги на небеса»³⁴⁰. У Бецковского на полях рядом с историей о том, как «пастырь духовный евангелического вероисповедания» хотел обманом доказать истинность своей веры, есть приписка: «Еретик был посрамлен, когда хотел свое заблуждение подтвердить с помощью чуда»³⁴¹. Можно ли говорить, что под некатоликами понимаются только евангелики? На наш взгляд, католические авторы в своих сочинениях не заботятся о точной терминологии, когда характеризуют некатолические учения, для них гораздо важнее отделить католиков от «еретиков».

Наконец, все некатолики могут именоваться просто «еретиками». В данном случае проповедников не интересуют догматические и обрядовые различия между разными течениями, основной акцент делается на их отпадении от католической церкви. В жизнеописании святого Вацлава авторства Яна Таннера и Феликса Кадлинского сообщается, что Фердинанд III велел установить на Староместской площади в Праге марианский столп «для защиты от еретической безбожности»³⁴²,

³³⁷ *Vierius M. Christoslaus*. S. 374.

³³⁸ *Beckovský J. Katolického Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ*. S. 481.

³³⁹ *Vierius M. Christoslaus*. S. 374.

³⁴⁰ *Ibid.* S. 403.

³⁴¹ *Beckovský J. Katolického Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ*. S. 13.

³⁴² *Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa*. S. 15.

в данном случае под еретиками могут подразумеваться любые некаатолические конфессии, представляющие угрозу для веры и церкви. Кадлинский и Таннер сообщают, что, когда учение Гуса начало распространяться в Чешских землях, явился святой Вацлав с предсказанием, что Господь «хочет Чешскую землю различными ересями наказывать 247 лет»³⁴³. Это предсказание сбылось, только к 1664 г. Чешское королевство «от этих пороков и ересей было достаточно очищено и освобождено»³⁴⁴. Под «ересями» в данном случае подразумеваются все некаатолические учения, возникшие с гуситской эпохи. Любопытно, что автор называет точную дату избавления страны от некаатоликов, хотя четких хронологических рамок рекатолизации Чешских земель выделить не удастся.

Рассмотрим более подробно, на какие конфессиональные группы побелогорские авторы делят некаатоликов. Де Вальдт пишет: «еретики, т.е. лютеране, кальвинисты и им подобные»³⁴⁵. Бецковский называет следующие некаатолические течения: «лютеране и протестанты (то есть кальвинисты), а с ними другие заблуждающиеся»³⁴⁶. Любопытно, что в данном случае к протестантам относятся только кальвинисты, а лютеране, по всей видимости, мыслятся, как нечто отдельное. Бецковский также уточняет, что лютеранство распространилось в германских землях, а кальвинизм – во Франции и Англии³⁴⁷. В «Карте католической» Йиржи Феруса читаем следующее: «гуситские Чешские земли, лютеранская вся империя, кальвинистские Франция, Англия и Нидерланды, цвинглианские швейцарские горы и скалы»³⁴⁸. Иезуит выделяет три главных некаатолических течения, обходя вниманием мелкие религиозные группы. «Кальвинистами» он, как и Бецковский, называет в том числе гугенотов и пуритан. В католических проповедях встречается и упоминание Общины чешских братьев, причем католические авторы иногда называют это течение «пикартами» или «вальденсами». Например, Ян Таннер пишет, что «несколько лет назад, при наших

³⁴³ Ibid. S. 114–115.

³⁴⁴ Ibid. S. 115.

³⁴⁵ *De Waldt O.* Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 199.

³⁴⁶ Ibid. S. 433.

³⁴⁷ *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 25.

³⁴⁸ *Ferus J.* Mappa Katolická. S. 10.

отцах, почти все присоединились к пикартской секте, потому что эта секта псалмы святого Давида очень красиво на чешском языке в чудесные песни превратила и, добавив в них много яда своих еретических заблуждений, издала их»³⁴⁹.

Барочные авторы в своих сочинениях активно полемизируют с некаатоликами. Большинство приводимых ими аргументов может быть использовано против всех некаатолических конфессий. Главные из них – защита культов святых («Помощниками христианам в спасении являются святые, но их помощью вероисповедание некаатолическое пренебрегает»³⁵⁰) и обоснование причастия под одним видом («Ведь не приказывал Господь Иисус всем подавать под обоими видами»³⁵¹, «в Священном Писании сказано, что и святой Павел, и святые апостолы, и сам Господь Христос подавал под одним видом тем, кто не был священником»³⁵²). По отношению к протестантам и гуситам может использоваться термин «иконоборцы», подчеркивающий их отказ от почитания изображений и мощей святых. Так, Берджих Бридел, рассказывая о разорении Сазавского монастыря в 1420 г., сообщает, что он был разграблен «иконоборцами»³⁵³.

Из всех некаатолических учений особое внимание уделяется побелогорскими авторами гуситам, лютеранам и кальвинистам. Имена Гуса, Лютера и Кальвина наиболее часто упоминаются в католических текстах («каждая книга, в которой находим слова “Ян Гус – мученик”, должна быть брошена в огонь и так, как он, безжалостно сожжена»³⁵⁴; «как повелел верить Сын Божий, а не как учили Лютер или Кальвин, ибо они не умирали за вас, и вы не во имя их крещены, а умер за вас Христос»³⁵⁵; «Ах, сколько тысяч, почти миллион душ христианских, сколько королевств, городов, королей, князей, духовенства, мирян приятной пищей ядовитого учения отравили проклятые змеи Кальвин и Лютер!»³⁵⁶, «еретическим заблуждениям сопротивляться, лютеранскую и кальвинистскую тьму

³⁴⁹ Tanner J. Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhoveského. S. 78.

³⁵⁰ Vierius M. Christoslaus. S. 405–406.

³⁵¹ Ibid. S. 387.

³⁵² Ibid. S. 388.

³⁵³ Bridel B. Giskra Sláwy Swato-Prokopské, W weliké Pustině Ržjcenin Klásstera Sazawského přes dvě stě Let skrytá. Praha, 1699. S. 174.

³⁵⁴ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 27.

³⁵⁵ Vierius M. Christoslaus. S. 371.

³⁵⁶ Bilovský B. Nowý cherubjn. S. 6–7.

рассеивать»³⁵⁷). Поскольку авторы исследуемых нами текстов сами занимались миссионерской и проповеднической деятельностью, они были хорошо знакомы со спецификой лютеран, кальвинистов, чешских братьев, тем более что сложная религиозная ситуация в Чешских землях обязывала проповедника разбираться в особенностях разных некаатолических учений.

Некоторые аргументы в католических сочинениях направлены в большей степени против лютеран. В первую очередь речь идет о необходимости добрых дел для спасения («поскольку кто любит, тот только того хочет, что хочет возлюбленный; Бог хочет, чтобы бы свою любовь делами показал, если хочешь быть спасен»³⁵⁸; «одно с другим должно быть связано, вера с добрыми делами, а добрые дела с верой. Масло в лампе, лампа должна быть с маслом, и этими двумя вещами огонь любви к Богу и ближнему должен быть разожжен»³⁵⁹). Человек, греховный по природе, может заслужить милость Господа добродетелями, хорошими поступками и праведной жизнью, это – католическая идея, которой противостоит лютеранский тезис *sola gratia*. Такое внимание к лютеранству можно объяснить сильным распространением этого течения в Чешских землях, особенно в Силезии и Лужицах, а также тем, что обратить их было сложнее, чем староутраквистов, которые были гораздо ближе к католицизму и отличались главным образом тезисом о причащении под обоими видами, что делало их менее непримиримыми. Й. Ганзал пишет о кризисе, в котором оказались уtrakвисты в XVI столетии в связи с внутренними спорами и зависимостью от католической церковной организации, необходимой для рукоположения священников³⁶⁰. Это делало данное течение гораздо менее опасным для католицизма и заставляло миссионеров обращать большее внимание на лютеран. Что касается кальвинизма, то он не получил такого распространения в Чешских землях, поэтому отдельная полемика с учением Кальвина побелогорским авторам не требовалась, и они не затрагивали в своих текстах вопрос о его специфике.

³⁵⁷ Ibid. S. 8.

³⁵⁸ Ibid. S. 198.

³⁵⁹ *De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch.* S. 719.

³⁶⁰ *Hanzal J. Rekatořizace v Cechách - její historický smysl a význam.* S. 40.

Разделить некатоликов на группы можно не только по конфессиональному признаку, но и в зависимости от причины, по которой тот или иной человек не причастен к католической вере. Подробнее всего об этом пишет Матей Виерий. Эти сведения представляют интерес, поскольку во многом основаны на его личном опыте миссионерской деятельности. Один из разделов десятой главы «Христослава» посвящен основным возражениям простого некаатолического населения, которыми объясняется их отказ от перехода в католичество. В первую очередь, иезуит выделяет некатоликов, чьи предки также принадлежали к некаатолическим конфессиям («Мои родители были евангеликами, и я буду»³⁶¹). В «Христославе» описана Несарогская земля, жители которой отпали от католической церкви. Виерий пишет: «Страна легко отходит от веры, но трудно к ней возвращается»³⁶², то есть он четко понимает, что Несарогская земля когда-то была католической, что «деды и все предки»³⁶³ жителей были католиками. Однако под влиянием «хитростей дьявольских»³⁶⁴ и «дьявольского учения»³⁶⁵, то есть идей Реформации, этот регион отошел от истинной веры. Протестантизм проник в Несарогскую землю не очень давно, при деде Христослава, однако уже выросло два поколения отступников от католицизма. В начале побелогорского периода таких людей в Чешских землях было очень много, поскольку некаатолики составляли большую часть населения, однако и к концу XVII в. в стране оставались как явные, так и тайные некаатолики, продолжавшие придерживаться веры своих предков. Данный аргумент («Мои родители были евангеликами, и я буду»³⁶⁶) не случайно помещен Виерием на первое место, что говорит о его распространенности. Антонин Кониаш в своей постилле приводит в качестве положительного примера историю молодого кальвиниста из Дублина, который «оставил заблуждение своего отца и примкнул в римско-католической вере»³⁶⁷.

³⁶¹ *Vierius M. Christoslaus*. S. 374.

³⁶² *Ibid.* S. 373.

³⁶³ *Ibid.* S. 371.

³⁶⁴ *Ibid.* S. 403.

³⁶⁵ *Ibid.* S. 406.

³⁶⁶ *Ibid.* S. 374.

³⁶⁷ *Koniáš A. Postylla*. S. 489.

Одной из важных причин сохранения некаатолического вероисповедания является также принадлежность к некаатолической общине, проживание в населенном пункте, где большинство жителей составляют некаатолики. Виерий формулирует данный аргумент следующим образом: «Что бы люди сказали, если бы я был католиком?»³⁶⁸. Представляется, что подобное обоснование на практике имело большое значение, поскольку проживание в обществе, принадлежащем к другой конфессии, могло быть сопряжено с трудностями, осложнением социальных контактов и неприятием со стороны соседей вплоть до проявлений нетерпимости. Матей Вацлав Штейер также подчеркивал значение среды, в которой воспитывается и живет человек, и писал, что «причина всех заблуждений, сект и ересей – в отлучении от церковной общины»³⁶⁹.

Помимо людей, просто следующих вере своих родителей, существуют и те, кто обратился к идеям Реформации из религиозных соображений и сделал сознательный выбор в пользу отказа от католицизма. Их аргументы могут быть более глубокими и носить более теологический характер («Существует семьдесят семь вер, и каждый в своей вере будет спасен»³⁷⁰; «Я верю, что буду спасен, ибо верю в святую и нераздельную Троицу, и в Иисуса Христа, сына Бога живого»³⁷¹). Практически самым распространенным аргументом некаатоликов является вопрос о причащении мирян вином («Я следую словам Христовым и приказу Его: пейте из него все»³⁷²). Идея причащения под обоими видами с гуситской эпохи стала элементом идентичности, утвердившимся в сознании всех слоев некаатолической части чешского общества. Об этом свидетельствуют и самоназвания гуситов: утраквисты, подобои, каликстинцы, которые отсылают нас к вопросу о Чаше.

Разные причины пребывания человека в ереси выделялись деятелями рекатолизации и на практике. В декретах реформационной комиссии упоминаются обращения горожан с просьбой разрешить им исповедовать свою веру, они

³⁶⁸ Ibid. S. 381.

³⁶⁹ Šteyer M. Postylla. S. 658.

³⁷⁰ Ibid. S. 377.

³⁷¹ Ibid. S. 379.

³⁷² Ibid. S. 385.

обосновывают свое желание тем, что были рождены и воспитаны в таком исповедании и в таких традициях. Например, пражанин Вацлав Жатецкий просит, чтобы «в вероисповедании своем, в котором с детства был выучен принимать под обоими видами, до смерти мог остаться»³⁷³. Он говорит, что «тоже Святую Троицу почитает и исповедует вместе с Вашей Милостью, и одним крестом святым крещен, и учения апостольского и Сына Божьего придерживается, и ничего сектантского и еретического не исповедует и в это не верит»³⁷⁴. В отчетах о числе исповедавшихся, которые должны были предоставляться всеми викариатами пражского архидиоцеза, некотолики разделены на «рожденных и воспитанных» (*nati e educati*) и «отпавших» (*apostatae*)³⁷⁵. Это вполне соотносится с группами, выделенными побелогорскими авторами, что еще раз свидетельствует о хорошем знакомстве проповедников и миссионеров со средой, в которой они работали.

Нектолики могли также делиться на твердых в своей «ереси» и имеющих надежду на обращение в католицизм. Реформационная комиссия делила тех, «которые являются некотоликами», на тех, кто хочет обратиться к католической вере и тех, которые «в своих еретических заблуждениях остаются»³⁷⁶. В списке подданных по вероисповеданию, составленном в 1651 г. для разных регионов страны, первый тип некотоликов имел обозначение n+, а второй – n-. При этом, например, в Раковнике и окрестностях из 6012 человек только 16 были обозначены как некотолики без надежды на обращение³⁷⁷. Одним из таких людей был конюх Петр Н. «из германских земель», т.е., по всей вероятности, из какого-то протестантского государства³⁷⁸. Как некотолик без надежды на обращение обозначен бывший солдат Матес Корпф из Дании³⁷⁹, с припиской «нектолик и (католиком) быть не хочет»³⁸⁰. Сам список просто позволял фиксировать число

³⁷³ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 58.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Řezníček M. Možnosti využití vikariátních úřadů v bádání o nekatolických doby předtoleranční a toleranční (na příkladu fondu Vikariátní úřad Nymburk) // Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí. Ústí nad Labem, 2007. S. 24.

³⁷⁶ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 61.

³⁷⁷ Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Rakovnicko. S. 8.

³⁷⁸ Ibid. S. 76.

³⁷⁹ Ibid. S. 178.

³⁸⁰ Ibid. S. 180.

остающихся в стране некатоликов, далее решать вопрос об их судьбе должны были светские власти (которые могли определить им срок тюремного заключения, конфисковать имущество или принудить к эмиграции) или миссионеры, проповедники и приходские священники (которые должны были научить некатоликов «истинной» вере). Однако в отдаленных и труднодоступных регионах страны власти не всегда имели достаточно сил для давления на местное население. По поводу Матеса Корпфа в переписи сделана приписка, что он изгнан и «его не терпят»³⁸¹, судьба других раковницких некатоликов и меры, примененные по отношению к ним, неизвестны.

Еще одним способом установить контроль над религиозной жизнью общества были списки исповедавшихся, которые должны были составляться регулярно, общепринятый формуляр для них был сформирован к 1670 г. В этих списках учитывались исповедавшиеся и принявшие/ не принявшие причастие, а также не кающиеся (*negligentes*)³⁸², т.е. пренебрегшие исповедью (причины в переписях не указывались) и, соответственно, подозреваемые в ереси. С 1743 г. в формулярах исповедных реестров появились новые рубрики, могло указываться число умерших без покаяния и соборования, умерших до крещения или рожденных в «ереси» младенцев, крещенных иудеев и т.п.³⁸³ Регулярное составление различных списков позволяло католической церкви хоть как-то контролировать религиозную ситуацию в стране или по крайней мере понимать картину в разных регионах.

Особое внимание следует уделить тайным некатоликам. Этим понятием обозначаются люди, формально перешедшие в католицизм, т.е. исповедавшиеся у католического священника, причастившиеся и произнесшие католическое исповедание веры, но при этом втайне продолжающие оставаться некатоликами. В научной литературе для описания этого явления существуют также понятия

³⁸¹ Ibid. S. 8.

³⁸² Ryantová M. Nejstarší zpovědní seznamy a výkazy panství Vysoký Chlumec ze čtyřicátých a počátku padesátých let 17. Století // Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, 2010. S. 154.

³⁸³ Ibid.

криптопротестантизм³⁸⁴ и никодимизм³⁸⁵. Обновленное земское уложение 1627 г. объявило католицизм единственной допустимой религией, а проводившаяся на протяжении всего XVII в. рекатолизационная политика привела к обращению большей части населения в католицизм и эмиграции тех, кто отказался сменить веру. К концу XVII – первой половине XVIII в., когда были изданы наши основные источники, официально все население должно было стать католическим, поэтому тайные некаатолики были серьезной проблемой для церковной и светской властей. Даже в XVIII в. полная рекатолизация Чешских земель не была проведена, и в некоторых отдаленных регионах, в первую очередь в сельской местности протестантизм сохранял свои позиции³⁸⁶. В зависимости от числа тайных некаатоликов в деревне или городе, они могли организовывать собрания с чтением религиозной литературы и даже приглашать некаатолических проповедников.

Тайные некаатолики были опасны не только сами по себе, они могли распространять свое учение, переправлять из-за границы «еретическую» литературу. Контрабандисты нелегально завозили книги из германских земель и Венгрии. Один из разделов вступления к «Ключу еретических заблуждений» посвящен осуждению продавцов «еретических» книг³⁸⁷. Этот факт упоминается и в маестате Марии-Терезии, помещенном в предисловие к «Индексу запрещенных книг»³⁸⁸, что говорит о серьезности угрозы, в противном случае она не оказалась бы под пристальным вниманием властей.

Виерий называет тайных некаатоликов «лицемерами» (*pokrytscy*). В четвертой главе «Невесты Христовой» ангел-хранитель показывает блуждающей по лабиринту душе картину с изображением крылатого сердца с надписью «Иисус», к

³⁸⁴ Криптопротестантизм предполагает формальную принадлежность к католицизму и соблюдение церковных обрядов, но при этом человек продолжает считать себя некаатоликом. Подробнее см., например, *Macek O. Praxis pietatis haereticorum: disertační práce. Praha, 2010.*

³⁸⁵ Понятие «никодимизм» восходит к истории фарисея Никодима из 3 главы Евангелия от Иоанна. Никодимиты по разным причинам (страх, практические соображения, невозможность покинуть страну и т.д.) скрывают свое вероисповедание, формально соблюдая традиции официального вероучения. Никодимизм – явление, распространившееся во всех европейских странах, активным противником сокрытия своего вероучения был Жан Кальвин. Подробнее см. классическую работу Карло Гинзбурга (*Ginzburg C. Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500. Torino, 1970*), а также книгу П. Загорин (*Zagorin P. Ways of lying: Dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe. Cambridge, London, 1990*).

³⁸⁶ *Kadlec J. Rekatoлизace v Čechách. S. 146.*

³⁸⁷ *Koniáš A. Kljč Kacířské Bludy. S. V.*

³⁸⁸ *Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 46.*

которому летят золотые, серебряные и деревянные стрелы³⁸⁹. Деревянные стрелы обозначают тех, кто формально служит Богу, совершает все таинства, однако не искренен в своей вере. «Выдают себя за католиков, но не являются таковыми. Имя имеют, как будто живы, но давно умерли»³⁹⁰, – пишет о них Виерий. Эти люди, с точки зрения иезуита, обречены на вечное проклятие и лишь «усиливают для себя адский огонь»³⁹¹. Слово *pokrytcy* совсем необязательно означает тайных некатоликов. Естржабский, например, употребляет его в более широком значении, для описания всех лицемеров, грешников, которые делают вид, что соблюдают все церковные предписания («Лицемер был; ибо когда всячески показывал, будто бы с другими монахами постится, втайне хорошо наедался, о чем монахи ничего не знали»³⁹²). Де Вальдт пишет об этих людях: «вся их доброта только снаружи, а не внутри, они до живительного лекарства не дошли, рану не лечат, потому что повязку накладывают не на больную руку, а на цветную перчатку, поэтому скрыто гниют»³⁹³. Такую характеристику можно дать многим людям. Но под живительным лекарством автор понимает хождение в церковь, молитвы, покаяние, проповедь, исповедь³⁹⁴, т.е. скорее всего лицемерами называются либо тайные некатолики, либо грешники, пренебрегающие церковными обрядами и религиозной жизнью общины.

Несмотря на то, что тайные некатолики были довольно маргинальной группой, не имевшей серьезного влияния и собственной церковной организации, их существование угрожало конфессиональному единству страны, установление которого было одной из целей религиозной политики Габсбургов. Число тайных некатоликов даже увеличилось в начале XVIII в., что привело к новой волне рекатолизации³⁹⁵. Католическая церковь не имела достаточно сил и инструментов для борьбы с тайными некатоликами, особенно в отдаленных регионах. В 1679 г. два иезуита, приехавшие в качестве миссионеров в Верхние Вилемовицы, с

³⁸⁹ *Vierius M. Chot' Krystowa*. S. 27.

³⁹⁰ *Ibid.* S. 70.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného*. S. 201.

³⁹³ *De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch*. S. 262.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. S. 273.

удивлением и возмущением обнаружили, что ни в одном из тридцати двух верхневилемовицких домов не живет настоящий римский католик, что каждое воскресенье «еретики» собираются вместе и грамотные читают остальным отрывки из евангелических постилл. А раз в год в деревню приходит венгерский проповедник³⁹⁶. В 1763 г. уже в другой деревне произошел такой случай: местный житель во время паломничества, организованного пауланским орденом, встретился с некатолическим проповедником по имени Бернард, отвел его в деревню и поселил в своем доме. В понедельник на День Святого Духа была месса в костеле³⁹⁷, а на другой день в том же костеле прошла тайная встреча с проповедником, жители провели богослужение и организовали причастие под обоими видами, а также собрали деньги для оплаты услуг проповедника³⁹⁸.

Существование тайных некатоликов и крайне низкий уровень катехизации населения, особенно в сельской местности и отдаленных районах, усложняли деятельность проповедников, миссионеров и местного приходского духовенства. Отличить убежденного протестанта от сомневающегося или плохо знающего учение католика было очень сложно, поскольку на вопросы миссионера или чиновника они могли отвечать одинаково³⁹⁹. В 1782 г., т.е. уже после издания патента о веротерпимости, в моравском селе Верхние Вилемовицы поступила жалоба на некоторых жителей, в частности на Матея Чагу и Яна Вешкрну, что они день и ночь агитируют против католической веры, а у Матея Чаги происходят тайные собрания⁴⁰⁰. Власти вынуждены были констатировать, что до издания патента оба вели себя как истинные католики, хорошо знали католическое вероучение и не подозревались в ереси⁴⁰¹. Это говорит о том, что либо по недосмотру властей и посещавших село миссионеров, либо благодаря умению некатоликов скрывать свое вероучения никто даже не догадывался о принадлежности части жителей к некатолической конфессии.

³⁹⁶ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 47.

³⁹⁷ Ibid. S. 74.

³⁹⁸ Ibid. S. 75.

³⁹⁹ Nešpor Z. Institucionální hranice českého tajného nekatolictví a počátků tolerančního protestantismu // Čestí nekatolíci v 18. století. S. 86.

⁴⁰⁰ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 54.

⁴⁰¹ Ibid. S. 55.

Местные власти не всегда могли определить принадлежность человека к определенной религиозной группе. В отчетах часто упоминались просто «некатолики» или «еретики», например, говорилось о «девочке, воспитанной своими родителями в ереси»⁴⁰², определить конфессию в данном случае не представляется возможным. Даже упоминание какой-либо религиозной группы не позволяет получить точных сведений. Например, сообщается, что в 1736 г. в Кунжаке (на юге Чехии) во время ночного «еретического собрания» был задержан и отправлен в тюрьму «гуситский проповедник» Йиндржих Лайник⁴⁰³. Был ли этот человек на самом деле гуситом или так решили обозначить некатолическое учение? Сам ли он определил себя как гусит или допрашивавшие его представители власти решили, что он относится именно к этому вероисповеданию? Все эти вопросы остаются без ответа.

Важно, что и сами люди не всегда понимали, к какой конфессии себя отнести. Показательны случаи, произошедшие уже после издания патента о веротерпимости, когда некатолики, которые должны были причислить себя к определенному вероисповеданию, не понимали, как определить то учение, в котором они были воспитаны и жили всю жизнь. В 1782 г. в Чаславском крае к духовной комиссии пришел Йозеф Прохазка и изъявил желание быть приписанным к гельветическому исповеданию. Ему зачитали положения вероучения, с которыми он согласился. Вскоре он снова пришел и сказал: «вероисповедание кальвинистское — не спасительное и не истинное» и захотел записаться в аугсбургское исповедание. На следующее утро он пришел еще раз, просил, чтобы ему подтвердили, что гельветическое исповедание — кальвинизм, а аугсбургское — лютеранство, ему подтвердили. В итоге он остался недоволен обеими конфессиями и сказал: «Я знаю, что эти веры, лютеранская и кальвинистская, — веры ложные и проклятые». Не зная, как ему поступить, он через некоторое время все-таки выбрал гельветическое исповедание⁴⁰⁴. Некоторые люди говорили, что они евангелики, но

⁴⁰² Ibid. S. 116.

⁴⁰³ Ibid. S. 73.

⁴⁰⁴ *Memluk P. Hus a husitství v recepci české reformace 17. a 18. století // Studia comeniana et historica XLV. № 93–94. 2015. S. 5.*

не в понимании Лютера и Кальвина, что они признают только причастие под обоими видами и почитают гуситские книги, доставшиеся от предков, при этом они прямо не называли себя гуситами⁴⁰⁵. Другие же прямо определяли себя как гуситов, говорили, что они скорее гуситы, чем лютеране и кальвинисты⁴⁰⁶. Встречались и такие формулировки: «выбираю веру евангелическую всех старочешских братьев»⁴⁰⁷ или «гельветическую конфессию, веру чешских братьев и сестер»⁴⁰⁸ (в данном случае неясно, считает ли человек себя кальвинистом или продолжает традиции Общины чешских братьев).

1.6. Еретик как враг

Тот факт, что ересь искажает некоторые католические доктрины и считается грехом, делает ее вредной и опасной, с точки зрения католической церкви. У Бецковского еретики названы «главными врагами Христа и его истинной веры»⁴⁰⁹. Уже в Новом Завете можно найти идею о вреде, приносимом ложными учениями («Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель» (2 Петр. 2:1)). В католической литературе побелогорской эпохи представители некатолических конфессий характеризуются как враги Бога, истинной веры и католической церкви («враги Его Божьей милости», «неприятели Божьи»)⁴¹⁰. Матей Виерий пишет о том, что еретические секты «все воевали против Церкви, пока не пали, и до сих пор сражаются те, которые остались»⁴¹¹, тем самым подчеркивая непримиримую позицию еретиков по отношению к католической церкви. Некатолики, по словам Виерия, «воюют против правды»⁴¹², тем самым

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid. S. 6.

⁴⁰⁷ Ibid. S. 7.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 406.

⁴¹⁰ *Vierius M.* Christoslaus. S. 302, *Idem.* Chot' Krystowa. S. 102.

⁴¹¹ *Idem.* Christoslaus. S. 378.

⁴¹² Ibid. S. 348.

являясь неприятелями не только церкви, но и истинной веры. Истоки восприятия еретиков как врагов можно найти еще в патристической литературе. Августин описывает ереси как «зловредные и пагубные учения», которые являются для церкви «дающими ей занятие врагами»⁴¹³.

Для формирования образа врага католические авторы используют ряд средств. Во-первых, они говорят о многочисленности еретиков, что подчеркивает исходящую от них угрозу. В Римском катехизисе сообщается об «огромнейшем числе врагов» католической церкви⁴¹⁴. Виерий пишет о более чем двухстах сектах⁴¹⁵, угрожающих католицизму. Согласно его сочинению, эта опасность существовала всегда, но некоторые ереси уже пали, другие же «до сих пор воюют»⁴¹⁶. Еретики – такие же противники истинной веры, как демоны и злые духи. Эти враги представляют действительно серьезную угрозу католической вере и, если бы Богородица «могуществом своим злым духам сильно не противостояла, уже давно Церковь могли вырвать с корнем»⁴¹⁷. Церковь, в представлении мыслителей раннего Нового времени, окружена целыми армиями врагов. Иоганн Вейер в знаменитом труде «О кознях демонов» (*De praestigiis daemonum*, 1563) писал об армии демонов, включающей 1111 легион, каждый состоящий из 6666 чертей⁴¹⁸. Павел Йозеф Акслар сравнивает Лютера с диким вепрем из 79 псалма («Лесной вепрь подрывает её, и полевой зверь объедает ее» (Пс. 79:14)), который «из леса постоянно выбегал и такой ужасный урон наносил Виноградникам Христовым, что вынуждена была святая Церковь с мольбой к Божьей Милости обращаться»⁴¹⁹. Значит, ересь ставит католическую церковь на грань выживания.

При описании врагов церкви и методов борьбы с ними часто используются слова, связанные с войной и оружием. Еретики не просто многочисленны, они вооружены, что делает их еще более опасными. Истинный христианин

⁴¹³ Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 18, гл. LI. С. 302.

⁴¹⁴ *Catechismus Romanus ex decreto sacrosancti consilii Tridentini*. P. 94.

⁴¹⁵ *Vierius M.* Christoslaus. S. 378.

⁴¹⁶ *Ibid.* S. 378.

⁴¹⁷ *Žalkovský F.* Růže Duchownj Ljbeznosti. To gest: Obzwłásstnj Weykladowé na gedenkaždý Tytul, kterýmižto Cýrkew swatá Katolická Blahoslawenau Rodičku Božj Maryi Pannu Ctjwá. Praha, 1696. S. 103.

⁴¹⁸ *Palmer B.* The inhabitants of the Hell: Devils // *The iconography of Hell*. Michigan, 1992. P. 21.

⁴¹⁹ *Axlar P.* Nábožný Horliwý Wůdce Do Města Swatého Nebeskeho Geruzalema, Aneb Kázanj Weyročnj Swátečnj. Praha, 1720. S. 706.

представляется как воин и защитник веры от ее врагов, Матей Виерий пишет, что ради католической церкви все «двинулись бы даже на край света и не пожалели бы пролить свою кровь»⁴²⁰. Подобный образ встречается в декрете о символе веры, принятом Тридентским собором на III сессии: «Собор вместе с ним, во-первых, побуждает всех и каждого по отдельности, чтобы они укреплялись в Господе и в могуществе силы Его, а паче всего взяли щит веры, которым возмогут угасить все раскаленные стрелы лукавого, и шлем надежды спасения, и меч духовный, который есть Слово Божие»⁴²¹. Образ христианина-воина восходит к посланию к Ефесянам: «Наконец, братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней дьявольских <...> Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:10-17). Вся жизнь христианина представлена как борьба. Валентин Бернارد Естржабский, рассказывая о награде за благочестивую жизнь, ссылается на второе послание к Тимофею, которое в чешскоязычной версии звучит следующим образом: «Я сражался в хорошем бою, течение совершил, веру сохранил»⁴²².

В раннее Новое время большое значение приобретает образ Церкви Воинствующей (*Ecclesia Militans*). Он был закреплен Тридентским собором и чуть позже Римским катехизисом, который объясняет это понятие следующим образом: «Воинствующая же Церковь есть собрание всех верных, которые до сих пор живут на земле; она называется воинствующей потому, что с огромнейшим числом врагов, Миром, Телом, Сатаной, ведет вечную войну» (часть I, гл. X, вопрос 5)⁴²³. Еретики как пособники дьявола тоже входят в число врагов церкви. Образ Церкви Воинствующей получил распространение и в искусстве раннего Нового времени. Например, на знаменитой скульптуре «Религия, побеждающая Ересь» в капелле

⁴²⁰ *Vierius M. Christoslaus*. S. 355.

⁴²¹ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 27.

⁴²² *Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného*. S. 119.

⁴²³ *Catechismus Romanus ex decreto sacrosancti consilii Tridentini*. P. 94.

Святого Игнатия церкви Иль-Джезу в Риме фигура, изображающая религию, попирает фигуры, олицетворяющие ереси, в композиции присутствует мотив борьбы с ересью, причем не мирной, а именно насильственной. В Праге в соборе Святого Микулаша находится похожая скульптура, на которой ересь поражает Игнатий Лойола. Такой же мотив мы находим и в проповеди Биловского, прославляющей основателя Общества Иисуса. Лойола назван «вторым херувимом», поскольку «поставил Бог перед райским садом херувима, чтобы охранял дорогу к дереву жизни»⁴²⁴, а Игнатий был призван Господом для защиты католической веры. Это сравнение отсылает к 3 главе книги Бытия («И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:24)). Лойолу и иезуитов Биловский называет «великий генерал и сыны твои воины»⁴²⁵, защитники католицизма противопоставляются «воинам беззакония»⁴²⁶. Общество Иисуса воспринимается проповедником как преемник борцов против ереси предшествующих эпох. Биловский пишет: «Когда восстал Арий, защищал святую церковь великий Анастасий, когда восстал Евномий, защищал Василий, когда восстал Юлиан, защищал Григорий, против Нестория защищал Кирилл, против Гельвидия защищал Иероним, против Пелагия защищал Августин», продолжая этот ряд, он доходит и до средневековья: «против манихеев защищал Фома Аквинский». А от лютеран и кальвинистов церковь оберегает Игнатий Лойола, который «первым начал с ними бой»⁴²⁷, т.е. иезуит выступает не только защитником церкви, но и инициатором борьбы с ересью. Неслучайно во время торжеств по случаю канонизации Игнатия Лойолы и Франциска Ксаверия в Праге перед Клементинумом была установлена триумфальная арка с изображением земного шара и фигурой Церкви Воинствующей, на щите у которой располагался девиз Общества Иисуса AMDG (*ad maiorem Dei gloriam*)⁴²⁸.

⁴²⁴ *Bilovský B.* Nowý cherubjn. S. 1.

⁴²⁵ *Ibid.* S. 4.

⁴²⁶ *Ibid.* S. 8.

⁴²⁷ *Ibid.* S. 7.

⁴²⁸ *Čornejová I.* Jezuité a reforma pražské univerzity. Spory s kardinálem Arnoštem Vojtěchem Harrachem // *Bohemia Jesuitica 1556 – 2006*. T. 1. Praha, 2010. S. 320.

Павел Йозеф Акслар противопоставляет христианскому воинству войско дьявола: «Люцифер-дьявол, король и князь вражеского войска» «послал свое войско против воинства Христова в мир, где до сегодняшнего дня эта война продолжается, и звучат Люциферовы барабаны, и люди под его знамена собираются»⁴²⁹. Под дьявольскими знаменами оказываются те, кто «ближнего своего словом или делом, плохой и недостойной жизнью портит», т.е. и еретики, и грешные католики⁴³⁰.

Представляется, что рост популярности образа Церкви Воинствующей связан с Реформацией и необходимостью укрепить позиции католицизма. В сложной религиозной ситуации раннего Нового времени, в условиях религиозных конфликтов и размежевания конфессий защита веры и ее активное распространение становятся одной из важнейших задач. Некоторые религиозные братства, которые в раннее Новое время получают широкое распространение и становятся одним из главных инструментов контроля за благочестием мирян, выделяли борьбу с врагами церкви в качестве одной из своих целей. Например, очень влиятельное «Архибратство жесточайших мук Господа», членом которого был сам Фердинанд II, объявляло своими главными задачами поддержку католической церкви в ее борьбе с врагами и обращение не католиков⁴³¹.

Идея неустанной битвы со злом – один из элементов монашеской духовности, особенно характерный для Общества Иисуса. Для игнатианского благочестия активное служение Богу, активное воплощение Его воли – одна из ключевых идей⁴³². С ней тесно связано возрождение и распространение культа мученичества в XVI–XVII вв. как в католической, так и в протестантской культуре. В раннее Новое время возрастает стремление к миссионерской деятельности и к мученической смерти за веру. Неслучайно огромную популярность в эту эпоху приобретают мартирологи, т.е. сборники повествований о мучениках. Например,

⁴²⁹ Axlar P. Nábožný Horliwý Wúdce. S. 375.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Mikulec J. «Sodalitas christianae defensionis» a obraz katolictví na počátku Třicetileté války // Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci: sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4.-5.6. 2003. Praha, 2003. S. 31.

⁴³² Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. С. 128.

Матей Таннер, ректор Пражского университета, дважды возглавлявший чешскую провинцию Общества Иисуса, в 1675 г. издал краткие жизнеописания иезуитов, принявших мученическую смерть⁴³³. Сочинение Таннера было довольно широко известно среди членов ордена. Об этом свидетельствует тот факт, что один из миссионеров, сообщая в письме о мученической смерти своих братьев, писал, что Таннер мог бы включить их биографии в свою книгу⁴³⁴. Распространение темы мученичества не может не быть связано с Реформацией и ростом религиозной нетерпимости, потому что идея мученической смерти связана с представлением о том, что католическую церковь кругом подстерегает опасность со стороны грешников, еретиков и неверных, с которыми нужно бороться для спасения веры. Так, в «Христославе» проповедники, посланные в Несарогскую землю и убитые там не католиками, становятся мучениками, и князь Христослав воздвигает прекрасный храм в память о них⁴³⁵. Убийцы мучеников представляются крайне жестокими. Антонин Кониаш рассказывает о двадцати католических мучениках, убитых в Японии. Перед смертью они должны были идти по дороге много миль с отрезанными ушами. Но пока их вели, они не переставали всем, кого встречали, проповедовать Слово Божие⁴³⁶. При этом важно, что эти миссионеры у Кониаша и в других католических текстах XVIII века описывались как святые, хотя официально канонизированы не были⁴³⁷.

1.7. Еретик – орудие дьявола

В эпоху Реформации и Контрреформации католики и протестанты часто наделяли друг друга демоническими чертами и связывали идеи других конфессий

⁴³³ *Tanner M.* Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra gentiles, mahometanos, judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, ecclesia, pietate, sive vita et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei et virtutis propugnatae, violenta morte toto Orbe sublatis sunt. Praha, 1675.

⁴³⁴ *Svatoš M.* Societas Jesu Militans, Imitans, Laborans — Slavné Skutky, Ctnosti i Mučednictví Jezuitů v Podání Matěje Tannera T. J., Karla Škréty a Johanna Georga Heinsche // Listy Filologické / Folia Philologica. V. 118. №. 3/4, 1995. S. 304.

⁴³⁵ *Vierius M.* Christoslaus. S. 419.

⁴³⁶ *Koniáš A.* Postylla. S. 674.

⁴³⁷ *Burke P.* The historical anthropology of early modern Italy. P. 59.

с дьяволом. Например, знаменитая гравюра Эрхарда Шена «Дьявол с волынкой» (Ил. 1) представляет Лютера в виде музыкального инструмента, на котором играет дьявол. В протестантской же визуальной пропаганде сатана мог присутствовать как враг Лютера и его последователей. Так, на гравюре «Дьявол провозглашает начало борьбы с Лютером» (Ил. 2) дьявол заходит в комнату к Лютеру и вручает ему бумагу об объявлении войны между ними⁴³⁸.

Демонизация – один из способов создания образа «другого», описания чего-либо чужого и враждебного. Еще в Средние века католические авторы писали о связи дьявола с евреями, язычниками, мусульманами, ведьмами и еретиками, демонизация этих групп населения позволяла оправдать нетерпимое отношение к ним. Эта тенденция сохранилась и в культуре эпохи барокко, когда главным врагом, с точки зрения католических авторов, стали представители других конфессий.

Католические авторы побелогорской эпохи в своих сочинениях транслировали идею о дьяволе как вдохновителе еретических учений. Матей Виерий писал, обращаясь к некаатоликам: «Ваше учение и дьявольское суть одно и то же, и они исходят от дьявола, а не от Бога»⁴³⁹. Так за спиной еретика возникла фигура сатаны, что должно было сделать его образ более устрашающим. В сговор с дьяволом вступает и сам Мартин Лютер. Виерий пишет, что «сам Лютер признается, что ему сатана оружие против мессы святой дал»⁴⁴⁰.

Тезис о контактах еретиков с дьяволом присутствует во всех католических текстах. Антонин Кониаш рассказывал историю о человеке, оставившем «ложное» учение и принявшем католичество. Своим бывшим единоверцам этот человек говорил: «вы с дьяволом друг друга хорошо понимаете и дружбу водите»⁴⁴¹. Однако о конкретном договоре некаатоликов с сатаной речь не идет, этим образ еретиков отличается от представлений о ведьмах и их сделках с Князем Тьмы. Иногда с дьяволом могли связывать и конкретных людей. Например, в деревне

⁴³⁸ *Oberman H.* Luther. Man between God and the Devil. New Haven, London, 2006. P. 73.

⁴³⁹ *Vierius M.* Christoslaus. S. 407.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Koniáš A.* Postylla. S. 486.

Хержманеч жил тайный проповедник, плотник Йиржи, которого в исповедном списке 1671 года обозначили как слугу/ помощника дьявола («minister satanae»)⁴⁴².

Сатана вдохновляет еретиков и внушает им определенные представления. Штейер в своей постилле приводит в качестве примера историю учителя богословия из Падуи, которому перед смертью явился дьявол и начал спорить с ним о Святой Троице. Несмотря на свою ученость, богослов не сумел выиграть спор, и дьявол даже убедил его в том, что ни Сын, ни Святой Дух не являются ипостасями Бога. В этот момент богослов умер, не успев раскаяться в своих мыслях, т.е. умер как еретик⁴⁴³. С помощью этой поучительной истории Штейер предостерегает людей об опасности, исходящей от «ложных» некатолических проповедников, ведь с их помощью дьявол может заставить человека врасплох и обречь его на вечное проклятие.

Таким образом, ересь воспринимается как орудие дьявола, помогающее ему сбивать людей с истинного пути и отправлять в ад («И было у дьявола до сих пор таких врат немало»⁴⁴⁴). Эта идея не нова, католические авторы писали о связи еретиков с дьяволом еще со времен раннего Средневековья. У Августина еретики выступают как помощники сатаны: «Но диявол, видя, что храмы демонов пустеют и человеческий род льнет к имени Освободителя и Посредника, воздвиг еретиков, которые, прикрываясь именем христиан, противодействуют христианскому учению»⁴⁴⁵. В Римском катехизисе еретики также упомянуты среди пособников дьявола («Иногда у него есть посланцы и соглядатаи, падшие люди, в первую очередь, еретики, которые, восседая в кресле чумы, сеют смертоносные семена злых учений» (часть IV, гл. VI, вопрос 10))⁴⁴⁶. Несмотря на конфессиональный раскол Европы, Реформация не внесла серьезных корректив в традиционный образ дьявола и его приспешников. Как католические, так и протестантские авторы в основном изображали сатану в русле средневековой традиции⁴⁴⁷.

⁴⁴² Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 72.

⁴⁴³ Šteyer M. Postylla. S. 357.

⁴⁴⁴ Vierius M. Christoslaus. S. 378.

⁴⁴⁵ Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 18, гл. LI. С. 302.

⁴⁴⁶ Catechismus Romanus. P. 567–568.

⁴⁴⁷ Russel J. Mephistopheles. P. 26.

Может показаться, что тезис о дьяволе как вдохновителе еретических учений противоречит мысли о ереси как изобретении человеческого ума. Однако это противоречие существует лишь на первый взгляд. В восприятии католических авторов сатана выступает в качестве главного источника ереси, люди же по его наущению сами создают и распространяют еретические учения. С помощью своего орудия – еретиков – дьявол ловит души грешников. Образ сатаны как ловца душ и охотника за душами активно транслировался в католической литературе («охотник злой Сатана»⁴⁴⁸; дьявол ловит души, как «ненасытный рыбак», его «удочка – богатство, сеть – светская слава, а роскошь – червь»⁴⁴⁹).

Важно отметить, что проповедники побелогорской эпохи прекрасно понимали, что обращаются к простому населению, малосведущему в вопросах богословия. Поэтому для них было важно подробно и понятно объяснить, как отличить «дьявольское» учение от истинного в условиях, когда «еретики» и «лжепророки», как авторы именуют протестантских проповедников, могут жить в одной деревне с добрыми католиками. Наиболее очевидное доказательство ложности учения заключается в том, что оно не может быть подтверждено чудесами⁴⁵⁰. Веру в чудеса, совершаемые Богом через святых, предписывал Тридентский собор («пред взором верных представляются чудеса, совершенные Богом через святых, и их спасительные примеры; так верные воздают за эти чудеса хвалу Богу»⁴⁵¹). Чудеса, совершаемые протестантами, ведьмами или язычниками, — это чудеса фальшивые («Колдуны в Египте такие же чудеса совершали, как и Моисей. Ответ: они так делали фальшиво, только пока Бог это допускал»⁴⁵²). Дьявол, с точки зрения католической доктрины, не способен сотворить настоящее чудо, он «показать фантастическое мог, а дать его не мог»⁴⁵³.

В книге Яна Бецковского приводится диалог двух горожан, католика и протестанта. Католик учит своего собеседника, что чудеса, например, возвращение

⁴⁴⁸ Koniáš A. Cytara Nowého zákona. S. 567.

⁴⁴⁹ De Waldt O. Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 744.

⁴⁵⁰ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 190.

⁴⁵¹ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 196.

⁴⁵² Chanovský A. Správa Křestianská. S. 190.

⁴⁵³ De Waldt O. Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 215.

зрения слепому или оживление мертвеца, только «сам Бог, а не дьявол или колдун совершать может»⁴⁵⁴. Даже если на первый взгляд нечто, совершенное нектоликом, кажется чудом, тайное всегда становится явным. Антонин Кониаш в своей постилле рассказывает историю о десяти еретиках, приговоренных к сожжению. Чтобы доказать истинность своей веры, они взяли в руки раскаленное железо, но чудо не удалось и у них у всех остались ожоги. Один из еретиков решил перейти в католичество, и, как только он правильно произнес символ веры, его рука зажила, а казнь была отменена. Однако, когда он вернулся домой, жена начала ругать его за смену веры, и он снова вернулся к своей ереси. В ту же секунду вспыхнуло пламя, которое обожгло руки еретику и его жене, и они с криками выбежали из дома⁴⁵⁵. Последствия таких ложных чудес могли быть плачевными не только для еретиков, но и для обманутых ими простых людей. Бецковский приводит в качестве примера историю о проповеднике «евангелического вероисповедания», который, чтобы доказать истинность своей веры чудесами, подговорил местного крестьянина притвориться мертвым, а потом якобы воскреснуть. Однако, когда еретик произвел все необходимые действия, оказалось, что крестьянин на самом деле умер⁴⁵⁶.

Тезис о том, что дьявол не способен ничего создать, а может только изображать, был выдвинут еще Августином, который внес значительный вклад в формирование средневековой демонологии. Он полагал, что дьявол и демоны могут создавать лишь «воображаемые видения», таким образом, любое колдовство воспринималось как иллюзия, а не реальность. Эта концепция сохраняла свое основополагающее значение вплоть до XIII в⁴⁵⁷. Дискуссия о колдовстве как реальности или иллюзии оказывала огромное влияние на развитие ведовских процессов и преследования ведьм, которые, как и еретики, связывались католическими теологами с дьяволом. Однако если в случае с ведьмами речь шла

⁴⁵⁴ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 476.

⁴⁵⁵ *Koniáš A.* Postylla. S. 159–160.

⁴⁵⁶ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 13–14.

⁴⁵⁷ *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века). С. 58.

о сделке с дьяволом и определенных контактах с ним, то для еретиков сатана выступал лишь вдохновителем. Надо сказать, что вопрос о еретичности колдовства рассматривался средневековыми теологами. Согласно булле папы Иоанна XXII от 1326 г., колдуны и ведьмы объявлялись еретиками, и их должна была преследовать инквизиция. В труде XIV в. «Руководство инквизитора», написанном генеральным инквизитором Арагона Николау Эймерихом, все, что связано с демонами, квалифицировалось как ересь⁴⁵⁸. К XV в. ведовство было окончательно приравнено к ереси, кроме того, некоторые еретические течения отождествлялись с колдовством и совершением приписываемых ведьмам непристойных обрядов (в первую очередь речь идет о вальденсах, хотя с колдовством связывали также лоллардов и ряд других европейских «еретических» течений)⁴⁵⁹.

Хотя вопросы ведовства интересовали чешских католических авторов гораздо меньше, чем проблема ереси, можно сделать некоторые интересные наблюдения. Приведем пример связи некатоликов и ведьм из «Христослава» Матея Виерия. Иезуит сначала рассказывает о ведьме, которая отрицала пользу обращения к святым. Она объяснила это так: «Запретил мой любимый (так дьявола называла), и запретил строго, им молиться»⁴⁶⁰. Далее Виерий продолжает свою историю: «И поскольку там тогда же был некий некатолик, сказал ему тот, из чьих уст я это услышал: слышишь, что она говорит? Дьявол своим запрещает обращаться к святым, ваши проповедники тоже...»⁴⁶¹. Таким образом Виерий ставит в один ряд колдунов и еретиков, называя и тех, и других приспешниками сатаны. Перечисляя элементы католического вероучения, которые отрицаются дьяволом и его слугами, Виерий делает акцент на аспектах, которые отличают протестантов: отрицание почитания святых, Причастия под одним видом, мессы и необходимости добрых дел для спасения⁴⁶².

⁴⁵⁸ Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994. С. 349.

⁴⁵⁹ Рассел Д. Феномен колдовства в Средневековье. М., 2024. С. 277.

⁴⁶⁰ Vierius M. Christoslaus. S. 406.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid. S. 407.

В побелогорских текстах еретики могут напрямую сравниваться с демонами. Например, Бецковский пишет, что нектолики, подобно чертям, боятся крестного знамения⁴⁶³. Таким образом, святой крест может отпугнуть не только злых духов или ведьм, но и еретиков. Любопытно, что сравнению с чертями подвергаются как еретики, так и грешные католики. Проповедники часто обращаются с обвинениями или увещеваниями к «нечестивцам» и «безбожникам», как они именуют не только отпавших от веры протестантов, но и не соблюдающих церковные предписания католиков. Виерий говорит грешникам, что они хуже чертей, поскольку даже черти верят в Бога и боятся Его гнева⁴⁶⁴. Феликс Кадлинский пишет, что, если бы у дьявола была возможность заслужить Небеса, он готов был бы «больше для Бога сделать, чем все люди целого света»⁴⁶⁵. Таким образом, в барочной литературе грань между еретиками и грешниками могла размываться. Демонизация грешных католиков в данном случае использовалась проповедниками для воздействия на паству и формирования у верующих более осознанной религиозности. Сравнение с чертями должно было внушать ужас простым людям, поскольку ставило их, ведущих неправедную жизнь католиков, в один ряд с отпавшими от истинной веры еретиками.

Демонизация предполагает наделение кого-либо демоническими чертами, как внешними, так и внутренними. Католические авторы большее внимание уделяют внутренним качествам, таким как злоба, гордыня, хитрость, но можно выделить и некоторые внешние атрибуты, демонстрирующие связь еретиков и грешников с демонами. Иезуит Матей Вацлав Штейер приводит случай, произошедший в Падуе. Однажды местный проповедник заболел и вместо него прочитать проповедь пригласили другого священника, имевшего хорошую репутацию. Он оказался прекрасным оратором, его проповедь об адских муках произвела такое сильное впечатление на паству, что многие люди плакали. После проповеди священника проводили к воротам монастыря, и привратник с ужасом заметил на его голове

⁴⁶³ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 207.

⁴⁶⁴ *Vierius M.* Christoslaus. S. 349.

⁴⁶⁵ *Kadlinský F.* Život svaté Lidmili. S. 174.

рога, а на руках и ногах копыта. Оказалось, что в образе проповедника перед верующими предстал дьявол, который произнес проповедь не для спасения душ, а чтобы сбить людей с истинного пути и заставить совершить смертный грех⁴⁶⁶. В данном случае перед нами наиболее явные внешние атрибуты сатаны – рога и копыта – позволяющие читателю без труда узнать в мнимом проповеднике дьявола. Однако важно, что эти детали не были видны верующим во время проповеди, тем самым дьяволу удалось обмануть их.

Как еще можно распознать еретика или грешника? В книге Матея Вацлава Штейера «Вечная адская темница» (перевод одноименного итальянского сочинения иезуита Джованни Баттиста Манни) повествование дополнено устрашающими гравюрами с изображением адских мук. На этих иллюстрациях грешники часто изображаются с торчащими вверх волосами, сливающимися с языками адского пламени на фоне (Ил. 3). Такие «огненные» прически в средневековой иконографии были важным атрибутом чертей, а также еретиков и грешников, которых художник хотел наделить демоническими чертами⁴⁶⁷. Лицо страдальца из «Вечной адской темницы» искажено от боли, он изображен кричащим. Вопли и крики – характерные звуки Преисподней. В «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы, где отдельный раздел посвящен размышлению об адских муках, верующему предлагалось «услышать упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его»⁴⁶⁸. Искаженное от крика лицо позволяет узнать в человеке грешника еще и потому, что праведники стойко переносят страдания и спокойно принимают свою участь. Например, в сцене убийства святого Вацлава его лицо изображено спокойным, что показывает его смирение перед лицом смерти (Ил. 4)⁴⁶⁹. Однако и убийцы Вацлава здесь не наделяются какими-либо внешними чертами, позволяющими узнать в них грешников, их греховность следует только из их поступка. Такое же искривленное от крика лицо можно

⁴⁶⁶ Šteyer M. Postylla. S. 21.

⁴⁶⁷ Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Волосы дыбом, или Как демонизировали «врага» в древнерусской иконографии // Теория моды: одежда, тело, культура. Вып. 19. 2011. С. 194.

⁴⁶⁸ Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. М., 2006. С. 65.

⁴⁶⁹ Tanner J. Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii.

увидеть на скульптуре «Игнатий Лойола, побеждающий Ересь» в церкви Святого Микулаша в Праге (Ил. 5). Персонификация ереси, поверженная святым Игнатием, изображена с открытым ртом, будто бы кричащей.

Помимо страшных воплей и адского пламени к характерным чертам внешнего облика Преисподней относится смрад. Игнатий Лойола в «Духовных упражнениях» призывает верующих представить себе Ад и «почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили»⁴⁷⁰. Поэтому еще одна деталь, позволяющая демонизировать еретика или грешника, – исходящее от них зловоние. В противоположность святым, тела которых источают прекрасный аромат, черти наполняют все вокруг «непереносимым смрадом»⁴⁷¹. В «Различных видениях простого селянина» Валентина Бернарда Естржабского рассказано о девушке, чья мать вела грешную жизнь и была за это осуждена на вечные муки в Аду. Однажды этой девушке явился ангел, который привел ее к «черному, обгоревшему и полному ужасов дому», где она увидела «сильным огнем пылающую печь, в которой стоял невыносимый смрад, и видела там свою мать, по горло в огне стоящую и страдающую»⁴⁷². В описанной автором сцене мы видим грешницу, осужденную на вечное проклятие, поэтому она окружена пламенем и зловонием, т.е. характерными чертами Ада.

«Нечестивцы» наделяются и рядом внутренних качеств, обычно приписываемых демонам и самому дьяволу, это такие черты, как злоба, гордыня, гнев, хитрость и лукавство. Злоба, гнев и гордость – важные черты ветхозаветного образа грешника («Вот, нечестивый зачал неправду, был чреват злобою и родил себе ложь; рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил: злоба его обратится на его голову, и злодейство его упадет на его темя» (Пс. 7:15-17)). Нечестивцы в католической литературе «трещат от гнева» и «скрипят зубами»⁴⁷³, что отсылает к образу Ада. Злоба и гнев часто используются для описания Князя Тьмы. Августин пишет, что дьявол «в высшей степени горд и завистлив», «глава

⁴⁷⁰ Там же.

⁴⁷¹ Kadlinský F. Život svaté Lidmili. S. 189.

⁴⁷² Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 298.

⁴⁷³ Vieriús M. Christoslaus. S. 349.

же и начало всех этих зол есть гордость, которая царит в дьяволе без плоти»⁴⁷⁴. Проявлением злобы могут быть богохульство и ругательства. Штейер пишет: «Так богохульствуют эти нектолики, которые утверждают, что Бог есть причина грехов, что Бог не видит, не знает, не судит всего, что он несправедлив, что благословенная Дева Мария не осталась девой, что она как другие простые женщины. Богохульство – претяжкий грех»⁴⁷⁵. Иезуит приводит пример святого Евсевия, которого мучили бесы, заставлявшие его, чтобы он «богохульные слова против Господа Бога произносил»⁴⁷⁶.

Дьявол известен также своей хитростью и лукавством, он лжец и интриган (*pletichář*)⁴⁷⁷. Согласно Августину, он «обольщает и увлекает за собой в вечную казнь народы и в настоящее время»⁴⁷⁸ (книга 20, глава 7). Лживость была частью библейского образа дьявола («уста его полны проклятия, коварства и лжи; под языком его — мучение и пагуба» (Пс. 9:28); «Ваш отец — диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нём истины. Когда говорит он ложь, говорит своё, ибо он — лжец и отец лжи» (Ин. 8:44)). Некатолические проповедники хитры, как и их вдохновитель, они «злость и безбожность грехов приятностью своей прикрывают»⁴⁷⁹. Антонин Кониаш, составивший список запрещенных книг для Чешских земель, подчеркивает, что еретические сочинения ярки, красивы и легко читаются, то есть могут быть крайне привлекательными для читателя, однако благочестивый католик должен их отвергнуть. Штейер также предостерегает паству, что хранение еретических книг – тяжкий грех, поскольку «дьявол через приятные и кажущиеся хорошими еретические речи обманывает и ловит души»⁴⁸⁰.

Нектолики именуются «ложными христианами», а протестантские проповедники – «ложными проповедниками». Для этого чаще всего используется слово *falešný*, которое означает не только ложный как неправильный, но также и

⁴⁷⁴ *Блаженный Августин*. О граде Божием. Кн. 14, гл. III. С. 7.

⁴⁷⁵ *Šteyer M.* Postylla. S. 547.

⁴⁷⁶ *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 278.

⁴⁷⁷ *De Waldt O.* Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzlasstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 215.

⁴⁷⁸ *Блаженный Августин*. О граде Божием. Кн. 20, гл. VII. С. 386.

⁴⁷⁹ *Koniáš A.* Postylla. S. 485.

⁴⁸⁰ *Šteyer M.* Postylla. S. 423.

фальшивый, поддельный, что намекает на хитрость еретиков, их умение притворяться и выдавать себя за истинных католиков. Протестантские проповедники сравниваются с волками в овечьей шкуре и снова уподобляются дьяволу, который ради обмана «превращается в светлого ангела»⁴⁸¹. Об этом писал и Августин, рассказывая о дьявольской хитрости. Он говорил о том, что Князь Тьмы может притворяться ангелом света. В этом богослов ссылается на Второе послание к коринфянам: «Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:13 – 14). Вспомним историю о мнимом проповеднике из Падуи, рассказанную Штейером. На первый взгляд этот пример кажется не очень логичным, поскольку дьявол, в образе священника произносящий проповедь, действительно внушает пастве страх перед Адом, т.е. верные, с точки зрения католической церкви, представления. Как же тогда можно отличить полезную проповедь от дьявольского обмана? С одной стороны, можно предположить, что в приведенном Штейером примере священник говорил нечто еретическое, хотя иезуит и не сообщает читателям об этом. С другой стороны, автор может призывать верующих быть предельно осторожными, поскольку «под видом доброты всегда что-то злое скрывается»⁴⁸². Даже правильные и не вызывающие подозрение в ереси идеи, высказанные протестантом, с точки зрения католических авторов, таят в себе опасность. Такая интерпретация в условиях побелогорской рекатолизации представляется логичной, хотя восприятие проповедников и лидеров «еретических» сект как умных обманщиков, своей хитростью и образованностью совращающих наивных и непросвещенных людей, сформировалось еще в XI в.⁴⁸³

Французский исследователь Жан Делюмо писал о невероятном росте страха перед Адом и дьяволом в Европе в начале раннего Нового времени⁴⁸⁴. Еще в Средние века католические авторы писали о связи сатаны с евреями, язычниками,

⁴⁸¹ Ibid. S. 424.

⁴⁸² Šteyer M. Postylla. S. 169.

⁴⁸³ Biller P. Heresy and literacy: earlier history // Heresy and literacy, 1000 – 1530. P. 4.

⁴⁸⁴ Делюмо Ж. Ужасы на Западе. С. 203.

мусульманами, ведьмами и еретиками. Эти группы населения всячески демонизировались, что оправдывало насилие по отношению к ним. Эпоха барокко продолжила связывать с дьяволом группы населения, воспринимавшиеся как враждебные, в первую очередь, представителей других конфессий. Уже в раннее Новое время в текстах мы находим демонизацию преступников и заявления об их отношениях с дьяволом, что позволяло оправдать суровость наказаний по отношению к ним⁴⁸⁵.

Подводя краткий итог первой главы, следует отметить, что теоретически ересь трактуется в соответствии с католической доктриной, в русле Тридентского католицизма, который, в свою очередь, закрепил основы католической традиции, сложившиеся в предшествующие века. Отличие побелогорских представлений о ереси от традиционных заключается лишь в некоторых акцентах, например, в пристальном внимании к вопросам о Чаше и важности добрых дел для спасения. Однако религиозная ситуация в Европе после Реформации вносила свои коррективы в представления о ереси. Если в Средние века к еретикам причислялись относительно небольшие группы людей и малочисленность еретиков противопоставлялась величию церкви⁴⁸⁶, то в раннее Новое время в ереси можно было обвинить сначала большую, а потом значительную часть населения Чешских земель, т.е. еретиков в государстве было больше, чем верных католиков.

В раннее Новое время можно говорить о деформализации подхода к определению того, кого следует относить к еретикам. Еретиками в побелогорский период становятся все нектолики, многие из которых до битвы у Белой горы были представителями официально признанных религиозных групп. Даже граница между еретиками и грешниками в побелогорской литературе размыта. Представляется, что в этом проявилась тенденция Тридентского католицизма к

⁴⁸⁵ *Johnstone N.* The devil and demonism in early modern England. P. 142.

⁴⁸⁶ *Biller P.* Heresy and literacy: earlier history // *Heresy and literacy, 1000 – 1530.* P. 10.

смещению акцента на католическую доктрину и определение того, что является истинным и католическим.

Как же можно было отличить еретика от грешного католика или необразованного крестьянина, не знающего даже основ вероучения? В XVII–XVIII вв. это действительно было трудной задачей. Католические авторы предлагали ряд формальных признаков, позволяющих обвинить человека в ереси (владение некатолическими книгами, отрицание помощи святых и Чистилища, различные высказывания против католической веры и церкви). Документы викариатов пражского архидиоцеза показывают, что и на практике деятели рекатолизации руководствовались этими критериями⁴⁸⁷. Однако формальные различия не всегда работали, особенно в сельской местности. Ненадолго обратимся к примеру Трансильвании. Жители города Шебеш (совр. румынский Себеш), бывшие лютеранами, просили оставить им статую Девы Марии, которую у них хотели забрать. Она была установлена в городе давно, и горожане считали ее своей заступницей⁴⁸⁸. А оказавшийся в Трансильвании в 1574 г. путешественник, посетив приходскую церковь в одном из городов, где проходила служба на латыни, даже не понял, что находится среди лютеран, пока не началась молитва об освобождении от «турецкой и папской тирании», т.е. многое в богослужении оставалось похожим, от пышности, церемоний и использования изображений в этом приходе не отказались⁴⁸⁹.

В эпоху Реформации и Контрреформации католики и протестанты воспринимали друг друга как еретиков, что нашло отражение и в литературе, и в искусстве, и в полемике. Католические авторы эпохи барокко создавали яркий образ еретиков, опираясь на библейские и средневековые тексты. Еретики описывались как враги католической церкви и государства, т.е. как преступники.

⁴⁸⁷ *Řezníček M.* Možnosti využití fondů vikariálních úřadů v bádání o nekatolících doby předtoleranční a toleranční (na příkladu fondu Vikariální úřad Nymburk) // *Čeští nekatolíci v 18. století*. S. 22.

⁴⁸⁸ *Craciun M.* Rural altarpieces and religious experiences // *Cultural exchange in early modern Europe*. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400- 1700. Cambridge, 2005. P. 191.

⁴⁸⁹ *Ibid.* P. 208.

Их образ наделялся демоническими чертами, подчеркивалась роль дьявола как вдохновителя еретических учений.

Если попытаться охарактеризовать создаваемую барочными авторами картину мира и место еретиков в ней, можно увидеть довольно мрачный образ: католическая церковь окружена неисчислимыми врагами, за которыми стоит фигура дьявола, и ведет с ними бесконечную войну. О методах борьбы с ересями, предлагаемых католическими проповедниками, речь пойдет в следующей главе.

Глава 2. Принципы взаимодействия с еретиками

2.1. Возможно ли терпимое отношение к некаатоликам?

Прежде чем переходить к вопросу о терпимом или нетерпимом отношении к представителям других конфессий, отметим, что речь идет о понимании терпимости не как свободы совести и принятия разных взглядов и разных вероисповеданий, а как допущения зла, которое по ряду причин невозможно искоренить. Иными словами, считают ли побелогорские авторы возможным сосуществование католиков и некаатоликов?

Вопрос о возможности терпимого отношения к некаатоликам принципиально по-разному решался в добелогорский и побелогорский периоды. Как уже отмечалось во введении, после гуситских войн в Чешских землях сформировалась уникальная и образцовая для Европы модель толерантности. Даже папские нунции подтвердили, что терпеть еретиков не запрещено, поскольку любовь к людям не противоречит отрицанию их заблуждений⁴⁹⁰. Королевский канцлер и гуманист XV в. Ян из Рабштейна в своем сочинении под названием «Диалог» поместил разговор между сторонниками разных точек зрения по вопросу об отношении к другим конфессиям. Сам он был весьма толерантен, хоть и оставался католиком⁴⁹¹. Яну из Рабштейна вторил немецкий юрист Григорий Хаймбург, советник Йиржи из Подебрад, который в своей «Апологии» трактовал толерантность как противоположность насилия, стремление к мирному решению споров⁴⁹².

Для чешской толерантности добелогорского периода колоссальное значение имело право личного выбора веры, подтвержденное Кутногорским миром 1485 г. Свободный выбор обряда не только панам, но и всем населением способствовал мирному и бесконфликтному сосуществованию разных религиозных групп. Могли заключаться межконфессиональные браки, особенно в среде высшей шляхты.

⁴⁹⁰ Šmahel F. Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje. S. 459.

⁴⁹¹ Ibid. S. 459–460.

⁴⁹² Ibid. S. 462.

Например, утраквист Йиндржих из Смиржиц был женат на католичке Катержине Маштевской из Коловрат⁴⁹³. Гонения на непризнанные законом религиозные группы в Чешских землях не были распространенным явлением. В 1503 г. был издан указ, предписывающий королевским городам искать и наказывать еретиков. В 1508 г. сейм принял документ под названием Святоякубский мандат, согласно которому Общине чешских братьев запрещалась практически всякая деятельность и им предлагалось присоединиться к любой из законных церквей. Однако этот документ практически не соблюдался, а многие паны предоставляли защиту своим подданным⁴⁹⁴. Случай, когда католический пан Криштоф из Швамберка приказал сжечь шестерых членов Общины чешских братьев, был скорее единичным и исключительным для Чешских земель⁴⁹⁵.

Побелогорский период ознаменовался серьезными изменениями в религиозной политике, переходом от относительно терпимого отношения к некаатоликам к всеобщей и насильственной рекатолизации. Чем могут объясняться такие перемены? Я. Панек подчеркивает роль политического фактора и отмечает, что возможность перехода к более жесткой политике была обусловлена ослаблением сословий, поддерживавших идею религиозной свободы в силу экономических или политических соображений⁴⁹⁶. Й. Валка больше акцентирует внимание на идеологическом аспекте: на распространении идей Реформации и испанском влиянии на католическую церковь⁴⁹⁷. К началу побелогорского периода большинство населения Чешских земель составляли некаатолики. Как и в любом поликонфессиональном обществе, люди разных вероисповеданий сосуществовали внутри одной общины, одного населенного пункта, поэтому вопрос о взаимодействии друг с другом постоянно возникал и в повседневной жизни. В связи с этим авторы проповедей и других сочинений, рассчитанных на достаточно широкую аудиторию, не могли не затрагивать эту проблематику, тем более что

⁴⁹³ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VI. 456.

⁴⁹⁴ Ibid. S. 556.

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ Pánek J. The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation. P. 248.

⁴⁹⁷ Reichrtová N. Příspěvek k diskusi o «koexistenci či toleranci» náboženských vyznání v 15. – 17. Století. S. 444.

даже в период активной рекатолизации число некатоликов оставалось значительным. В 1651 г. была проведена перепись населения по конфессиональной принадлежности, которая показала, что в восточных областях Чешского королевства все еще преобладало некатолическое население (58 %) ⁴⁹⁸. Даже в 1765 г. в отчете папе пражский архиепископ жаловался, что ересь продолжает существовать, «скрываясь будто бы под пеплом, в отдаленных местах, граничащих с некоторыми некатолическими землями» ⁴⁹⁹.

Как же в чешскоязычной проповеди решался вопрос о взаимодействии с некатоликами? Некоторые католические авторы выстраивают рассмотрение какой-либо проблемы в форме диалога между католиком и некатоликом, где последний высказывает собственное мнение или задает вопросы, а первый объясняет ему, как следует правильно понимать те или иные религиозные сюжеты. Например, у Бецковского в одной главе беседуют жители Пльзеня и Дрездена ⁵⁰⁰, в другой – горожане из Вратислава и Кутной Горы ⁵⁰¹. В первой паре католиком является житель Чешского королевства, это должно было создать у читателей впечатление, что чешское общество уже стало католическим. Во второй паре католиком сделан горожанин из Кутной Горы, что в целом соответствовало действительности, поскольку в Силезии рекатолизация была сопряжена со значительными трудностями, Вратислав долго оставался поликонфессиональным городом ⁵⁰².

Конечно, речь идет о риторическом приеме, однако его использование показывает, что авторы допускали возможность взаимодействия с некатоликами. Проповедники четко понимали, что имеют дело с поликонфессиональным обществом, где невозможно полностью отказаться от общения с представителями других конфессий. Одним из аргументов простых некатоликов против перехода в католицизм, приводимых в «Христославе» Матея Виерия, был вопрос о том, «что бы люди сказали, если бы я был католиком?» ⁵⁰³. Т. е. человек, обратившийся с

⁴⁹⁸ Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. III: Zločinnost a bezpráví. S. 101.

⁴⁹⁹ Ibid. S. 107.

⁵⁰⁰ Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 462–477.

⁵⁰¹ Ibid. S. 478–494.

⁵⁰² Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition. P. 274.

⁵⁰³ Vierius M. Christoslaus. S. 381.

таким возражением к миссионеру, живет в некаатолической общине и опасается реакции своих соседей на переход в католицизм.

Матей Вацлав Штейер, рассуждая теоретически, утверждает, что злодеи, к которым, несомненно, относятся и еретики, должны существовать, потому что хорошие люди лучше видны среди плохих («лилия красивее среди терниев, чем одна без них»⁵⁰⁴). Однако этот тезис для иезуита служит объяснением, почему Бог допускает существование зла, его нельзя рассматривать как призыв к терпимости. Для Штейера тезис о необходимости наказывать еретиков и грешников в этой жизни, если они несут угрозу обществу (а ересь воспринимается именно как опасность и угроза общественному спокойствию), не противоречит тому факту, что Бог терпит плохих людей на земле и позволяет им находиться среди праведных христиан. Иезуит объясняет это тем, что «наихудшие вещи помогают (направить) хороших к хорошему»⁵⁰⁵, благодаря существованию плохих людей «люди добрые в добродетели и терпении упражняются»⁵⁰⁶, т.е. для мученичества необходимы враги и мучители. Бог допускает присутствие еретиков и грешников, чтобы «через существование злых людей люди добрые перед Богом и перед людьми еще более были возвеличены, потому что остались добрыми среди злых»⁵⁰⁷. Для доказательства этого тезиса Штейер приводит библейские примеры Лота и Ноя, которые остались праведниками посреди грехов. Третья причина, названная иезуитом, – чтобы «плохие через существование хороших от своей злости отвернулись, покаяться, улучшились и исправились, чтобы им тоже Господь Бог изволил показать Свое милосердие»⁵⁰⁸. Ересь в данном случае, как это ни парадоксально, рассматривается с точки зрения ее пользы, существование ереси способствует оформлению католического учения, появлению новых святых и мучеников и стремлению католиков к более праведной жизни. О.И. Тогоева отметила, что тезис о пользе ереси, колдовства и зла в целом встречается уже в XII

⁵⁰⁴ Šteyer M. Postylla. S. 120.

⁵⁰⁵ Ibid. S. 119.

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Ibid. S. 120.

⁵⁰⁸ Ibid.

в. у Иоанна Солсберийского⁵⁰⁹. В средневековых сочинениях ересь могла трактоваться как некая антимодель, позволяющая выработать и оформить католическое вероучение⁵¹⁰, побелогорские авторы продолжают эту традицию.

Католические авторы рассматривают два главных аспекта взаимодействия с некаталиками. С одной стороны, они рассуждают о том, можно ли терпеть еретиков в стране, должен ли монарх допускать существование других конфессий в своем государстве. С другой стороны, в их сочинениях много внимания уделяется взаимодействию с некаталиками в повседневной жизни и вопросу о том, может ли набожный католик иметь какие-либо дела с еретиками.

Католические проповедники единодушны в том, что правитель не должен терпеть еретиков в своих владениях: «никакой господин не должен терпеть врагов Божьей милости ни в своём доме, ни в своей земле»⁵¹¹. Это свидетельствует о невозможности какого-либо компромисса с некаталиками, которые, как было показано в предыдущей главе, воспринимались как враги католической веры и государя. Альбрехт Хановский приводит в качестве примера Карла IV, который постановил, чтобы «если кто-то принесет ересь в Чешские земли, сразу был сожжен»⁵¹². Князь Христослав из книги Виерия, пробыв в Несарогской земле три года, «всех обратил в христианскую католическую веру»⁵¹³, так что в этих беспокойных владениях не осталось ни одного еретика. Именно в этом Виерий видит одну из главных заслуг Христослава. Тезис о невозможности терпеть в государстве представителей других конфессий вполне понятен в условиях рекатолизации и реализации принципа *cujus regio, ejus religio*, поэтому похожие рассуждения мы встречаем и в официальных текстах. Обновленное земское уложение объявляло католицизм единственной допустимой религией. В патенте Фердинанда II от 31 июля 1627 г. говорилось: «поэтому нельзя ни сейчас, ни на

⁵⁰⁹ *Тогоева О.И.* Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII – XVII вв. М., СПб., 2022. С. 279.

⁵¹⁰ *Bain E.* Aux sources du discours antihérétique? Exégèse et hérésie au XII^e siècle // *Aux marges de l'hérésie Invention, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge* / Sous la dir. de F. Mercier et I. Rosé. Rennes, 2017. S. 70–74.

⁵¹¹ *Vierius M.* Christoslaus. S. 302.

⁵¹² *Chanovský A.* Správa Křesťanská. S. 87.

⁵¹³ *Vierius M.* Christoslaus. S. 373.

будущее <...> оставить никого, как из высших, так и из низших сословий, как из мужчин, так и из женщин, в подвергшихся осуждению еретических заблуждениях и сектах»⁵¹⁴.

На практике проведение рекатолизации было связано с трудностями и шло медленнее, чем хотелось бы Габсбургам. Власти приходилось временно терпеть некатоликов в стране, о чем свидетельствуют письма и декреты реформационных комиссий, работавших в 1627–1629 гг. Прежде чем приступить к работе, комиссия Нового города Пражского просила городские власти составить список горожан-некатоликов, включая детей, в соответствии с их желанием сменить веру⁵¹⁵. Для каждого некатолика устанавливался срок, в течение которого он должен был ознакомиться с основами католического учения и принять решение об обращении в католицизм или покинуть страну. В своих декретах комиссия сообщает, что многим горожанам несколько раз напоминали о необходимости обращения и переносили им сроки конверсии («уже несколько раз ему напоминали прошлые господа члены комиссии»⁵¹⁶, «уже не единожды от духовных наставников ему было напоминание»⁵¹⁷). Более того, когда некатолик по имени Вацлав Колидиус после очередного напоминания сказал, что он «хочет об этом подумать», комиссия приняла решение дать ему еще время, ее ответ звучал следующим образом: «поскольку он хочет подумать и рассмотреть этот вопрос, пусть его Бог удостоит осветить даром Духа Святого, чтобы смог познать истину»⁵¹⁸. Тешинский чиновник Рудольф Вильям фон Экхарт в 1677 г. писал силезским властям, что тюремное заключение – крайне жестокий способ воздействия на местное некатолическое население, и приводил примеры слишком строгих наказаний⁵¹⁹. Можно ли рассматривать заявления Экхарта как проявление религиозной терпимости? На наш взгляд, нет, поскольку речь идет лишь о временных уступках, которые скорее объясняются неэффективностью работы пражской реформационной комиссии,

⁵¹⁴ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatoлизace šlechty v Čechách*. S. 175.

⁵¹⁵ *Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské*. S. 60.

⁵¹⁶ *Ibid.* S. 58.

⁵¹⁷ *Ibid.* S. 57.

⁵¹⁸ *Ibid.* S. 59.

⁵¹⁹ *Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition*. P. 265.

отсутствием серьезных рычагов воздействия на население. Экхарт также не собирается разрешать некаатоликам исповедовать свою веру, его жалоба объясняется практическими соображениями. Он стремится использовать мирные методы, пока это возможно, и считает насилие неэффективным. Конечной целью рекатолизации было возвращение всего населения в католицизм, а некаатолические конфессии все равно считались еретическими и недопустимыми. Пражанину Вацлаву Жатецкому, который обещал «верность его императорской милости всегда, до самой смерти хранить», если ему позволят остаться в своем вероисповедании, было отказано в этой просьбе⁵²⁰.

В начале побелогорского периода, несмотря на вышедший в 1627 г. патент о рекатолизации шляхты, власти часто шли на уступки шляхтичам. Например, Мария Магдалена Трчкова – двоюродная сестра канцлера Зденека Войтеха Попела из Лобковиц – получила в мае 1628 года разрешение не переходить в католицизм и остаться в Чехии. Ее зять Вилем Вхинский получил право сохранить имущество. Потом было решено, что он должен уехать, если не обратится, а распоряжаться его именем будет одобренный императором управляющий-католик. Вхинский при этом продолжал получать доход с имений, причем подтверждалось, что и его дети будут иметь этот доход. После этого Вхинский спокойно уехал к саксонскому двору⁵²¹, его имения были конфискованы только в 1630-е гг.⁵²²

Проведение рекатолизационной политики растянулось на несколько десятилетий. Согласно данным Яна Кучеры, в середине XVII в. в Чешских землях, особенно в восточных регионах, сохранялось большое количество деревень с преобладанием некаатолического населения, в части из них некаатолики даже составляли 100%⁵²³. Даже в конце XVIII в. некаатолики все еще проживали в Чешских землях, в 1783 г. в литомышльском владении их насчитывалось 1615 человек⁵²⁴. В данном случае речь уже идет о периоде после издания патента о

⁵²⁰ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 57–58.

⁵²¹ *Hrubá M.* Prominentní emigrant Vilém Vchynský Kinský a jeho majetek v severozápadních Čechách // *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. S. 212–213.

⁵²² *Ibid.* S. 214.

⁵²³ *Kučera J.* Příspěvek k problemům lidového náboženství v 17. a 18. století. S. 27–31.

⁵²⁴ *Ibid.* S. 15.

веротерпимости, но очевидно, что все эти люди и до его появления принадлежали к некатолическим конфессиям, а теперь просто получили возможность исповедовать свою религию открыто.

Как же должны были вести себя простые люди, рядом с которыми в их городе или деревне все еще продолжали жить некатолики? Этот вопрос решался католическими проповедниками достаточно бескомпромиссно. Бецковский заявляет, что от еретиков нужно бежать, как от чумы⁵²⁵. Он советует избегать протестантских проповедников, подчеркивает, что некатоликов нельзя хоронить на кладбищах вместе с католиками⁵²⁶. Бецковский даже призывает ненавидеть еретиков и не иметь с ними никакого дела⁵²⁷. Штейер добавляет, что некатолики не должны быть допущены к церковным таинствам и религиозной жизни, их, как язычников и иудеев, нельзя пускать в церковь⁵²⁸. С еретиками не следует даже здороваться, благочестивые католики не должны пускать их в свои дома⁵²⁹. Кроме того, важно отметить, что католические авторы понимают, что имеют дело с простыми мирянами, часто плохо разбирающимися в догматических тонкостях. Поэтому они акцентируют внимание на том, что нельзя обсуждать с некатоликами религиозные вопросы, дабы не подвергнуться их влиянию. Штейер подчеркивает, что нельзя «читать еретические книги или рассуждать с еретиками о религии, через это обычный простой человек легко может быть обманут»⁵³⁰. Важно, что в данном случае еретики (по крайней мере, некатолические проповедники) воспринимаются как образованные и умные люди, разбирающиеся в разных вероучениях.

Таким образом, католические проповедники предлагают изолировать еретиков от католического сообщества. Обращаться к ним за помощью или за советом ни в коем случае нельзя, в этом плане отношение к ним похоже на отношение к ведьмам и знахарям. Штейер называет колдовство «дьявольской помощью» и предупреждает, что ходить к колдунам и предсказателям – грех,

⁵²⁵ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 404.

⁵²⁶ *Ibid.* S. 403.

⁵²⁷ *Ibid.* S. 406.

⁵²⁸ *Šteyer M.* Postylla. S. 782.

⁵²⁹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 405.

⁵³⁰ *Šteyer M.* Postylla. S. 658.

«заслуживающий вечной смерти»⁵³¹. Католические проповедники прекрасно понимали, что обращение к ведуньям за советом или медицинской помощью популярно, особенно в отдаленных деревнях, поэтому Штейер предупреждает набожных католиков: «Совершают смертный грех те, кто для выздоровления или чтобы узнать о какой-то потерянной вещи обращаются к колдунам или ведуньям»⁵³².

Представляется, что католические авторы предлагают населению гораздо более строгое отношение к некаатоликам, чем это возможно было применить на практике. Часто, особенно в небольших деревнях, люди знали о том, что их односельчане – некаатолики, но не сообщали об этом властям. В Верхних Вилемовицах жена Йиржи Хромого, который организовывал тайные собрания некаатоликов, знала об этом, но не принимала участие, поскольку была католичкой и посещала католические богослужения⁵³³.

2.2. Борьба с ересью: насильственные методы

Отношение католических авторов к некаатоликам можно назвать нетерпимым, однако в условиях рекатолизации важно было не столько изолировать еретиков от католиков, сколько обратить их в католическую веру. Поэтому в барочных сочинениях затрагивается вопрос о методах борьбы с ересью. Этот вопрос как в добелогорский, так и в побелогорский период неоднозначно решался и церковью, и государством, велась серьезная полемика по поводу возможности использования насильственных методов и их эффективности. Можно выделить две главных точки зрения в первые побелогорские годы, когда полемика была наиболее острой. Первая из них, поддерживаемая радикальными католиками из окружения Фердинанда II, заключалась в необходимости проведения наиболее быстрой и эффективной всеобщей рекатолизации, с использованием в том числе и

⁵³¹ Ibid. S. 681.

⁵³² Ibid. S. 913.

⁵³³ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 59.

насильственных методов. Среди сторонников решительных мер были пражский архиепископ Ян Логелий, духовник императора Виллем Ламормен, папский нунций Карло Карафа⁵³⁴. Сторонники второй точки зрения, в первую очередь, светские лица, чиновники, предлагали более умеренные проекты, понимая, что насильственная рекатолизация может вызвать волнения и беспорядки внутри страны, а также осложнить ситуацию на фронтах Тридцатилетней войны⁵³⁵.

В исследуемых нами католических сочинениях применение насильственных методов обращения еретиков допускается. С одной стороны, «христианская справедливость требует, чтобы мы злом на зло не отвечали»⁵³⁶, с другой стороны, эта мысль не мешает оправдывать суровые наказания по отношению к некаатоликам. Матей Вацлав Штейер, из постиллы которого взята предыдущая цитата, пишет: «люди заблуждающиеся должны быть исправлены и наказаны смертью, если их неблагородство и еретические учения были доказаны, <...> и это для того, чтобы другим не вредили и чтобы против Господа Бога <...> не грешили»⁵³⁷. Таким образом, иезуит считает возможной смертную казнь в случае отказа переходить в католическую веру. Альбрехт Хановский приводит в качестве образца Карла IV, который, по его словам, велел отправлять на костер всех, кто «принесет ересь в Чешские земли»⁵³⁸.

В «Христославе» Матея Виерия описана Несарогская земля, для обращения которой в католицизм князь Христослав объявил ей войну. Ее главная причина заключалась в том, что эта земля «во времена нашего славной памяти деда Богуслава, великого князя Алмариканского, от веры христианской католической отошла»⁵³⁹. Необходимость вернуть часть земель в католицизм делает войну оправданной и справедливой («сама причина войны способствовала его (Христослава – Н. Б.) победе»⁵⁴⁰). С точки зрения Виерия, не имеет значения,

⁵³⁴ *Kadlec J.* Rekatoizace v Čechách // *Pražské arcibiskupství 1344 - 1994. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi.* Praha, 1994. S. 133.

⁵³⁵ *Mikulec J.* 31.7.1627. Rekatoizace šlechty v Čechách: čím je země, toho je i náboženství. S. 37–38.

⁵³⁶ *Šteyer M.* Postylla. S. 410.

⁵³⁷ *Ibid.* S. 117.

⁵³⁸ *Chanovský A.* Správa Křesťanská. S. 87.

⁵³⁹ *Vierius M.* Christoslaus. S. 367.

⁵⁴⁰ *Ibid.* S. 369.

приносит ли война материальный успех; если военные действия способствуют укреплению католической веры, то они оправданы и угодны Богу. Бог в повествовании выступает на стороне Христослава, помогая ему одержать победу над некаатоликами («Увидел Христослав, что на его стороне сам Бог»⁵⁴¹, «И, дав обет Божьей милости, <...> он увидел тучу, наполненную дождем и градом, и пролился на них (неприятелей – Н. Б.) поток воды вместе с градом и так по ним бил, что строй смешался, ища, где бы укрыться»⁵⁴²). Интересно, что Христослав борется не только с внутренними еретиками, но и с некаатоликами из соседних государств. Описывая войну, иезуит сообщает, что некаатолики «все поднялись и из всех окрестных земель, отошедших от веры, позвали на помощь и вышли навстречу Христославу с великой силой и мощью»⁵⁴³. То есть война против чужеземцев справедлива, если она принимает форму борьбы за защиту католической веры.

Ведение правителем религиозной войны никак не противоречит в сознании католика XVII века его милосердию. Христослав описан как добрый и милосердный государь, который считал, что лучше позаботиться об одном человеке, чем победить тысячу врагов⁵⁴⁴. Более того, князь Христослав (в образе которого, с точки зрения М. Сладека, перед нами предстает Фердинанд II⁵⁴⁵), использующий любые средства для борьбы с некаатоликами и порой поступающий с ними очень жестоко, является для Виерия примером идеального государя и даже становится святым. Через несколько дней после его смерти его могила начала благоухать и над ней появилось сияние. Место его захоронения притягивало паломников, к могиле Христослава «стекаются люди из всех земель и получают исцеление и другие милости»⁵⁴⁶. Насильственная борьба с некаатоликами в данном случае воспринимается как элемент святости. В образе святого сочетаются праведная, добродетельная жизнь (одна из главных добродетелей – милосердие) и крайне нетерпимое отношение к еретикам.

⁵⁴¹ Ibid. S. 369.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid. S. 368.

⁵⁴⁴ Ibid. S. 75.

⁵⁴⁵ *Sládek M.* Vieriův Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech. S. 231.

⁵⁴⁶ *Vieriŭs M.* Christoslaus. S. 430.

Похожий пример находим и в барочном жизнеописании святого Вацлава. С одной стороны, князь был милосерден, никого не приговорил к смертной казни, а когда все-таки был вынужден вынести кому-то смертный приговор, то «в слезах вставал с трона и уходил с места казни, чтобы не видеть кровь своего ближнего»⁵⁴⁷. С другой стороны, в одном из эпизодов Вацлав велит объявить подданным, что «те, кто хочет в его княжестве оставаться, должны перейти в христианскую веру и доказать это делами, а если кто-то не хочет этого делать, он может уехать, куда пожелает»⁵⁴⁸. Довольно необычное поведение для монарха X в. Сведения о том, что язычникам предписывалось принять христианство или покинуть страну, приведенные автором жизнеописания, не соответствуют действительности и отсутствуют в средневековых житиях Вацлава. В данном случае через описание борьбы Вацлава с язычеством авторы жизнеописания рассуждают о рекатолизационной политике побелогорского периода.

Будучи небесным покровителем Чехии, святой Вацлав и после смерти продолжает помогать в борьбе с врагами католической церкви. В 1619 г., когда «еретики» заняли храм святого Вита, были слышны голоса Вацлава и других похороненных в соборе святых, говоривших: «Давайте убираться отсюда»⁵⁴⁹. После этого удача отвернулась от некатоликов, они проиграли битву у Белой горы и были вынуждены признать Фердинанда II, а некатолические проповедники были изгнаны из города⁵⁵⁰. Присутствие святого на стороне католиков позволяет оправдать и сделать справедливой насильственную борьбу с еретиками.

Согласно представлениям католического проповедника раннего Нового времени, принуждение к чему-либо с благой целью угодно Богу, что позволяет оправдать любые методы («не нравится тебе, что тебя тянем к спасению, но ведь ни к чему другому мы не стремимся, кроме как к твоему спасению, чтобы ты не погиб»⁵⁵¹). Один из параграфов десятой главы «Христослава» имеет следующее

⁵⁴⁷ Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 21.

⁵⁴⁸ Ibid. S. 16.

⁵⁴⁹ Ibid. S. 90.

⁵⁵⁰ Ibid.

⁵⁵¹ Vierius M. Christoslaus. S. 411.

название: «Некатолики могут быть принуждены, и похвально принуждать их к вере христианской католической»⁵⁵². Четкое представление о возможности и даже необходимости применения насильственных методов по отношению к еретикам возводится, прежде всего, к Августину. Ссылаясь на его письмо к Винцентию, Матей Виерий пишет: «если бы только были научены, а не уstraшены, <...> ленились бы встать на путь спасения»⁵⁵³. Апеллирует он также к словам самого Христа: «И Христос говорит: никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44)⁵⁵⁴.

Итак, рассмотрим подробнее, какие насильственные методы могли применяться по отношению к некатоликам. Во-первых, речь идет о смертной казни или суровых телесных наказаниях. Штейер писал, что еретики «должны быть исправлены и наказаны смертью»⁵⁵⁵, апеллируя при этом к притче о пшенице и плевелах. Сожжение еретиков воспринимается католическими авторами как норма («в 1528 году, 20 июля некий Йиндржих за свое лютеранское вероисповедание в городе Торнак был сожжен, как Гус в Констанце»⁵⁵⁶; «десять еретиков было осуждено на сожжение заживо за свои упорные заблуждения»⁵⁵⁷). После победы Христослава над Несарогской землей несколько некатоликов, главных зачинщиков мятежа, было казнено. Во время этой войны практически все некатолики были убиты, а тем, кому Христослав сохранил жизнь, он велел отрезать уши и отправил их домой, чтобы они служили устрашающим примером для остальных еретиков⁵⁵⁸. Однако столь жестокие наказания редко применялись на практике, мы не можем говорить о массовых казнях в побелогорскую эпоху, поскольку цель рекатолизации заключалась не в истреблении некатоликов, а в формировании конфессионально гомогенного общества. При этом отказ от ереси должен был сразу избавить человека от наказания. Кониаш сообщает, что один из еретиков по совету католика перешел в католицизм, и «была ему за это исповедание [он произнес католический

⁵⁵² Ibid. S. 402–403.

⁵⁵³ Ibid. S. 402.

⁵⁵⁴ Ibid. S. 414.

⁵⁵⁵ Ibid. S. 117.

⁵⁵⁶ Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 28.

⁵⁵⁷ Koniáš A. Postylla. S. 159.

⁵⁵⁸ Vierius M. Christoslaus. S. 370.

символ веры – Н.Б.] по закону дарована жизнь»⁵⁵⁹. Наказание еретика в данном случае происходит на законном основании, речь не идет о стихийных расправах.

Вернемся к расправе с некаатоликами в «Христославе». Виерий пишет, что некаатолические проповедники, отказавшиеся перейти в католицизм, были пожизненно заключены в тюрьму⁵⁶⁰. Тюремное заключение являлось одним из способов воздействия на некаатоликов во время рекатолизации, к нему прибегали сначала реформационные комиссии, а позже местные светские и церковные власти, ответственные за проведение рекатолизации, хотя нужно отметить, что популярность и эффективность этого метода зависела от многих факторов: позиции местной администрации, конфессионального состава того или иного населенного пункта. К тюремному заключению обычно прибегали не сразу, а после нескольких неудачных попыток обратить человека в католицизм мирными средствами. Например, 24 сентября 1627 г. реформационная комиссия сообщает, что некий Тобиаш Вршовский был заключен в тюрьму за то, что перед свадьбой обещал перейти в католицизм, но потом отказался⁵⁶¹. До этого Тобиашу уже несколько раз напоминали об установленном для него сроке конверсии, однако он игнорировал эти напоминания. Этот случай довольно любопытен для исследования отношения некаатолического населения к рекатолизации. Видимо, свадьба побудила Тобиаша Вршовского хотя бы формально стать католиком, чтобы власти перестали обращать на него внимание, и он смог жить спокойно. Интересно, что уже 15 октября комиссия, видя упорное нежелание Вршовского менять веру, предлагает выпустить его из тюрьмы, чтобы он покинул Чешское королевство⁵⁶². Таким образом, тюремное заключение воспринимается как временная мера, оно усиливает давление на некаатолика, который должен принять решение либо о смене веры, либо об отъезде из страны.

Протестантские проповедники представляли большую угрозу, чем простое некаатолическое население. В одном из писем реформационная комиссия требовала

⁵⁵⁹ *Koniáš A.* Postylla. S. 159.

⁵⁶⁰ *Ibid.* S. 373.

⁵⁶¹ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 90–91.

⁵⁶² *Ibid.* S. 96.

заклЮчить не католических проповедников в тюрьму⁵⁶³, а в другом – арестовать вдову, укрывавшую их в своем доме⁵⁶⁴. В тюрьме можно было оказаться и за меньшие прегрешения. Например, в Тешине две дочери местного аптекаря были арестованы за то, что «поддерживали общение с людьми, оказывающими дурное влияние», по тем же причинам попала в тюрьму местная вдова с дочерью несмотря на то, что сама она была благожелательно настроена к католическому учению⁵⁶⁵. В качестве инструмента давления на не католиков могли использоваться угрозы, а не само тюремное заключение. Так, жителю Тешина Бониану Цигнусу, сначала перешедшему в католицизм, а потом вернувшемуся к своей прежней вере, угрожали тюрьмой и конфискацией имущества⁵⁶⁶.

Тюремное заключение было обычным наказанием для еретика, в католических сочинениях упоминаются и случаи, когда католики в протестантских государствах были арестованы за принадлежность к другой конфессии. Так, Кониаш вспоминает иезуита Микулаша Гартуса, которого схватили и посадили в тюрьму в Лондоне «из ненависти к истинной вере»⁵⁶⁷. Как показал в своем исследовании Б. Грегори, если бы в раннее Новое время не было судебного преследования еретиков со стороны властей, не произошло бы полноценного возрождения мученичества в эту эпоху⁵⁶⁸.

Наши источники не позволяют судить об эффективности тюремного заключения как метода рекатолизации, однако несколько наблюдений все же следует сделать. В 1677 г. тешинский чиновник Рудольф Вильям фон Экхарт писал силезским органам власти, что тюремное заключение – неэффективный и крайне жестокий способ воздействия на местное население⁵⁶⁹. В Тешине действительно к этому методу прибегали очень часто, особенно после 1670 г., когда в город прибыли первые иезуиты и рекатолизационная политика стала проводиться более интенсивно. Местный приходской священник Александр Клайбор требовал у городских властей поместить в тюрьмы всех, кто не посещает регулярно

⁵⁶³ Ibid. S. 16.

⁵⁶⁴ Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627 - 1629. S. 107.

⁵⁶⁵ Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition. P. 270.

⁵⁶⁶ Ibid. P. 269.

⁵⁶⁷ Koniáš A. Postylla. S. 487.

⁵⁶⁸ Gregory B. Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe. P. 75.

⁵⁶⁹ Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition. P. 265.

католические службы, и вообще всех тех, кто был «изначально католиком, но утратил веру»⁵⁷⁰. Такие строгие меры, с одной стороны, дали свои плоды. В отчете 1688 г. было сказано, что в Тешине осталось только три женщины-некатолички, поэтому можно считать город «снова католическим»⁵⁷¹. С другой стороны, чрезмерное давление на население приводило к росту нелегальной эмиграции, к бегству жителей в соседние населенные пункты. Многие протестанты просто уезжали в города, остававшиеся многоконфессиональными (Бельско, Вратислав, Легница)⁵⁷². Важно отметить, что тешинские власти в 1670–1680-е гг., как и реформационная комиссия в 1620-е гг., понимали, что тюрьма может быть лишь временной мерой. В декрете 1674 г. говорилось, что каждый заключенный «за свое непослушание» может быть отпущен, если в течение трех месяцев перейдет в католицизм, в противном случае он должен продать имущество и покинуть город⁵⁷³.

Помимо тюремного заключения к насильственным методам рекатолизации можно отнести различные запреты и ограничения для некатоликов, в том числе лишение их должностей и сословных прав, закрытие лавок и мастерских, запрет заниматься ремеслом или торговлей, запрет на браки с некатоликами, запрет хоронить некатоликов на кладбищах. Кониаш пишет, что те, кто владеет и пользуется некатолическими книгами, «погребения христианского справедливо лишены бывают»⁵⁷⁴. Кроме того, одной из самых распространенных мер против некатоликов, как отмечает И. Чорнейова, была расквартировка солдат в непокорном населенном пункте, чтобы вынудить местное население сменить веру⁵⁷⁵. В одном из писем реформационная комиссия обращается к графу Адаму из Вальдштейна с просьбой усилить расквартированные в Чешских землях гарнизоны для возможной борьбы с волнениями⁵⁷⁶.

⁵⁷⁰ Ibid. S. 268–269.

⁵⁷¹ Ibid. S. 273–274.

⁵⁷² Ibid. S. 274.

⁵⁷³ Ibid. S. 272.

⁵⁷⁴ Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 66.

⁵⁷⁵ Čornejová I. Tovarýšstvo Ježíšovo. S. 105.

⁵⁷⁶ Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627 - 1629. S. 31.

Драгонады⁵⁷⁷, расквартировка войск и помощь солдат в обращении населения часто использовались на ранних этапах рекатолизации, в годы Тридцатилетней войны. Солдаты могли не только устрашать местных жителей, но и оказывать помощь миссионерам. Например, в 1624 г. в Нетворжицах, где большую часть населения составляли некатолики, появились двое иезуитов. Узнав об этом, большинство жителей убежало в лес. Поймать их удалось только после присылки из Праги 50 солдат, тогда часть людей согласилась принять католицизм⁵⁷⁸. Анджей Олейничак показал, что в Силезии во время пребывания там габсбургских войск практиковалась расквартировка их в протестантских домах, а католики освобождались от этой повинности⁵⁷⁹. Доходило до того, что местное население заставляли переходить в католицизм насильственными методами, а вместе с солдатами действовали иезуиты или францисканцы⁵⁸⁰. Например, в 1629 г. в Болеславец и во Львувек прибыли драгуны, заняли квартиры, убили пять человек, осквернили шесть домов и уехали, а на другой день вернулись в количестве 1500 человек и начали возвращать население в католицизм с помощью монаха-францисканца. 22 жителя Львувка сменили веру. В 1637 г. в город прибыли два иезуита в сопровождении драгун. Тех, кто не хотел менять веру, сажали в тюрьму. Но все это продолжалось до 1639 г., когда сюда прибыли шведские войска⁵⁸¹. Католики убежали, а назначенные ими представители администрации через некоторое время были заменены протестантами, что показывает недостаточную эффективность насильственных методов⁵⁸². Население, сменившее веру под давлением размещенных в городе войск, легко могло бы вернуться к некаатолическим вероисповеданиям, а местные католики – подвергнуться гонениям со стороны новой администрации.

⁵⁷⁷ Термином «драгонады» обозначается расквартировка солдат в городах с целью давления на местное население и принуждения горожан к переходу в католицизм. Для этих целей часто использовали драгун, отсюда и название. К такому методу рекатолизации чаще прибегали в начале побелогорской эпохи, когда шла Тридцатилетняя война и на территории страны было достаточное количество войск. *Mikulec J. Rekatoлизace šlechty v Čechách. S. 53–54.*

⁵⁷⁸ *Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 100.*

⁵⁷⁹ *Olejniczak A. Represje wobec protestantów w zachodniej części Dolnego Śląska podczas wojny trzydziestoletniej // Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14. -17. Století. Praha, 2009. S. 604.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid. S. 606.*

⁵⁸² *Ibid. S. 607.*

Подобные способы давления на некаатолическое население, как уже упоминалось выше, предлагались в католических проповедях. Некаатоликов рекомендовалось не хоронить на кладбищах с католиками⁵⁸³ и исключить из религиозной жизни общины (не пускать в церковь, не допускать к таинствам)⁵⁸⁴. Подобные ограничения могли стать серьезным рычагом давления на мирян, поскольку невозможность организовать собственную церковную жизнь и запрет участвовать в жизни общины вынуждало многих некаатоликов либо менять веру, либо покидать место жительства. К запретам хоронить некаатоликов на одних кладбищах с католиками начали прибегать еще в добелогорский период, однако тогда применение этого метода зависело от возможностей и конфессиональной принадлежности местных чиновников. Ряд примеров свидетельствует об эффективности такого способа борьбы с ересью. Так, в 1602 г. ремесленник из Брно Ханс Пихл обратился с просьбой похоронить своего коллегу по цеху на одном из городских кладбищ, в чем ему было отказано⁵⁸⁵. Более того, Пихла заключили в тюрьму, и через некоторое время он принял решение стать католиком⁵⁸⁶. Однако не всегда накладываемые на некаатоликов ограничения приводили к желаемым результатам. Реформационная комиссия в декрете от 20 августа 1627 г. сообщала о списке из 96 человек, которых «за их свирепость и неповиновение» лишили городских прав и имущества⁵⁸⁷. Члены комиссии сообщают о жалобах некаатоликов, которые беспокоятся, что в опечатанных лавках «вино, пиво, сладости и другие продукты портятся»⁵⁸⁸. Сильное беспокойство, с точки зрения комиссии, делает некаатоликов менее способными к усвоению вероучения, поэтому комиссия отдает распоряжение вернуть им имущество и установить новый срок для перехода в католицизм⁵⁸⁹!

⁵⁸³ Šteyer M. Postylla. S. 403.

⁵⁸⁴ Ibid. S. 782.

⁵⁸⁵ Sterneck T. “Chtějí krchov, by pak třebas na několiko zámkuov zamčen byl, mocně odevřiti a to mrtvé tělo sami pochovati”. Pohřby v konfesijně rozděleném prostředí na příkladu předbělohorského Brna // Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku. Praha, 2007. S. 106.

⁵⁸⁶ Ibid. S. 107.

⁵⁸⁷ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 80.

⁵⁸⁸ Ibid. S. 80.

⁵⁸⁹ Ibid. S. 81.

Кроме того, некотолики часто прибегали к хитростям и оставляли свое имущество женам, которые оставались протестантками. В декрете от 22 июля 1628 г. реформационная комиссия требовала напомнить нескольким горожанам, что их супруги должны сменить веру, в противном случае они лишатся имущества⁵⁹⁰. А согласно декрету от 25 августа того же года, имущество нескольких жен католиков должно оставаться опечатанным до их конверсии. Кроме того, в случае отказа от обращения в католицизм женщинам грозило тюремное заключение⁵⁹¹. Ситуация, когда в семье муж становился католиком, а жена сохраняла старую веру, была довольно типична для Чешских земель раннего Нового времени. Вспомним случай, приведенный в постилле Антонина Кониаша. Он рассказывает о том, как один из приговоренных к смертной казни еретиков решил принять католичество. За это ему была дарована жизнь, но, когда он пришел домой, жена стала ругать его, и он решил вернуться к ереси⁵⁹². Подобная ситуация представляла угрозу для церкви и тормозила процесс рекатолизации, поскольку в таких семьях и дети с большой вероятностью оставались некаатоликами, ведь их воспитанием занимались матери. Ян Кучера приводит в качестве примера перепись подданных с учетом их конфессиональной принадлежности, проведенную в 1651 г. Согласно этому списку, во многих семьях муж был католиком (возможно, сменившим веру лишь формально, чтобы избавиться от преследований со стороны властей), а жена с детьми принадлежали к некаатолической конфессии⁵⁹³. Обратимся к списку (в нашем исследовании использован список, составленный для Раковника и его окрестностей) и приведем несколько примеров. Приказчик Мартин Ханцлик (66 лет) – католик, а его жена Катержина (68 лет) – некаатоличка, причем без надежды на обращение⁵⁹⁴. Плотник Ян Годноверный – некаатолик с надеждой на обращение, а его жена – католичка⁵⁹⁵. Некий Матей Сохор, его жена и сын обозначены как католики, а дочь – некаатоличка с надеждой на обращение⁵⁹⁶. Семейная пара

⁵⁹⁰ Ibid. S. 111.

⁵⁹¹ Ibid. S. 117.

⁵⁹² Koniáš A. Postylla. S. 159–160.

⁵⁹³ Kučera J. Příspěvek k problemům lidového náboženství v 17. a 18. století. S. 10.

⁵⁹⁴ Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Rakovnicko. S. 55.

⁵⁹⁵ Ibid. S. 84.

⁵⁹⁶ Ibid. S. 85.

некатоликов без надежды на обращение, а сестра супруга – католичка⁵⁹⁷. Маленькие дети в списке часто обозначаются как некатолики, это может быть связано не только с вероисповеданием матери, которая воспитывала их в своей вере, но и с тем, что с 1605 г. возраст первого причастия был установлен в 12 лет⁵⁹⁸, и дети, не бывшие на исповеди у католического священника и не причастившиеся под одним видом, не могли доказать свою принадлежность к католической церкви, поэтому часто они формально приписывались к некатоликам. Так, Ян Покорный из Кршивоклата и его жена обозначены как католики, а их 11-летний сын Ян – некатолик с надеждой на обращение⁵⁹⁹. Оба сына крестьянина Матоуша Петрпока 11 и 12 лет приписаны к некатолическому учению, а его 10-летняя дочь никак не обозначена⁶⁰⁰. При этом сам Матоуш и его жена – католики. То же касается 10-летней дочери Мартина Н., записанной в некатолическую веру, хотя ее родители католики⁶⁰¹. При этом важно отметить, что речь идет об одной из немногих территорий (Раковницкий край и часть Пльзеньского), где в начале всеобщей рекатолизации было одинаковое количество католических и пустующих приходов⁶⁰², т.е. католическая церковь сохранила в какой-то мере свои позиции.

Наконец, последним средством воздействия на еретиков было изгнание из страны, его тоже можно причислить к насильственным методам рекатолизации. В барочном жизнеописании святого Вацлава князь изгоняет язычников, нежелающих принять христианство⁶⁰³, такая политика считается авторами образцовой. В начале всеобщей рекатолизации, в период деятельности реформационных комиссий, эмиграция воспринималась как самое последнее средство для наиболее упорных еретиков. Только после нескольких напоминаний и, в некоторых случаях, тюремного заключения или лишения имущества некатолики принуждались к отъезду из страны. Например, в декрете от 3 февраля

⁵⁹⁷ Ibid. S. 99.

⁵⁹⁸ Ryantová M. Nejstarší zpovědní seznamy a výkazy panství Vysoký Chlumec ze čtyřicátých a počátku padesátých let 17. století // Acta universitatis carolinae – historia universitatis carolinae pragensis. 2010. Tomus I. Fasc. 1. S. 156.

⁵⁹⁹ Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Rakovnicko. S. 53.

⁶⁰⁰ Ibid. S. 69.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Mikulec J. Rekatoлизace šlechty v Čechách. S. 51–52.

⁶⁰³ Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 16.

1628 г. реформационная комиссия приводит список из сорока четырех человек, которым нужно установить срок *ad convertendum vel emigrandum* (для обращения или эмиграции) до 24 февраля. Комиссия сообщает, что это последнее предупреждение, поскольку этим людям уже было дано достаточно времени для размышлений⁶⁰⁴. Некатолики, упорно не желающие менять веру, часто уезжали в германские земли, где сохранялся протестантизм. Например, по разным подсчетам эмигранты из Чешских земель составляли от 4 – 5 до 10 – 15 % населения Саксонии⁶⁰⁵. Могли уезжать и во владения Габсбургов, где рекатолизация была менее успешной, а отношение к некаталикам более терпимым. Конечно, отъезд огромного количества людей имел негативные последствия с экономической и политической точек зрения⁶⁰⁶, тем более, что помимо легальной эмиграции существовала еще нелегальная, когда некаталики бежали без разрешения реформационной комиссии или местных властей. Павел Матлас приводит любопытный пример владения Глубока-над-Влтавоу. В 1670 г. поместье нелегально покинул по меньшей мере 381 человек⁶⁰⁷. Власти и сами шляхтичи пытались ограничить такую нелегальную миграцию, однако на практике часто не наказывали возвращающихся или сами принимали в своих владениях бежавших без письменного разрешения⁶⁰⁸.

2.3. Мирные методы борьбы с ересью: проповедники и миссионеры

Вернемся к эпизоду войны с некаталиками в «Христославе» Матея Виерия. Князь Христослав не сразу объявил войну еретикам. Решив вернуть Несарогскую землю в лоно католической церкви, он сначала отправил туда миссионеров, то есть попытался действовать мирными средствами. Однако несарогцы убили их, и тогда

⁶⁰⁴ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 100–101.

⁶⁰⁵ *Bobková L.* Exulanti z Prahy a severozapadních Čech v Pirne v letech 1621–1639. S. LII.

⁶⁰⁶ *Hanzal J.* Rekatoлизace v Čechách – její historický smysl a význam. S.63.

⁶⁰⁷ *Matlas P.* Shovívavá vrchnost a neukáznění poddaní?: Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.-18. století. Praha, 2011. S. 88.

⁶⁰⁸ *Ibid.* S. 89.

Христослав пошел на них войной, чтобы силой заставить их перейти в католичество⁶⁰⁹. И после пребывания в Несарогской земле и возвращения ее в лоно католической церкви там были оставлены священники для обучения населения основам веры и контроля за его благочестием⁶¹⁰. Этот эпизод доказывает, что насильственные методы эффективны для обращения населения в католическую веру, но для обеспечения религиозной стабильности необходимо более мягкое воздействие на паству. Антонин Кониаш сообщает, что иногда люди не показывали священникам некатолические книги, боясь наказания, и это усложняло борьбу католического духовенства с еретической литературой⁶¹¹.

В реальности насильственные методы также всегда сочетались с мирными. Прежде чем как-либо ограничивать некатоликов в правах, реформационная комиссия предписывала вызвать их в ратушу, рассказать о необходимости обращения в католицизм и установить для них строк конверсии. Важно подчеркнуть, что это касалось и наиболее твердых в своей вере горожан. В декрете от 8 июля 1627 г. комиссия требовала вызвать в ратушу самых ярых «сектантов» Даниэля Когоута, Лукаша Карбана, Вацлава Колидиуса и других. От этих людей требовалось, чтобы они в течение отведенного им срока «позволили себя научить католической вере»⁶¹². Во время тюремного заключения некатолики должны были продолжать знакомство с католическим вероучением: им предоставлялась религиозная литература, к ним приходили священники, которые могли растолковать им непонятные сюжеты. К таким методам прибегали не только католики, но и протестанты. Антонин Кониаш приводит пример иезуита Микулаша Гартуса, брошенного в темницу в Лондоне. К нему в камеру приходил некатолический проповедник, «желая его в своем заблуждении убедить»⁶¹³.

К мирным методам рекатолизации мы относим проповедническую и миссионерскую деятельность, развитие образования и катехизацию населения,

⁶⁰⁹ *Vierius M.* Christoslaus. S. 367.

⁶¹⁰ *Ibid.* S. 370–371.

⁶¹¹ *Koniáš A.* Kljč Kacířské Bludy. S. X.

⁶¹² *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 71.

⁶¹³ *Koniáš A.* Postylla. S. 487.

привлечение мирян к религиозной жизни, а также борьбу с некаатолической литературой. Все эти методы борьбы с ересью закреплялись декретами Тридентского собора и были важной составляющей тридентского католицизма.

Одной из главных задач духовенства было чтение проповедей, Тридентский собор вменил это в обязанность приходских священников⁶¹⁴. Однако на практике реализация данного декрета сталкивалась с рядом трудностей, в некоторых отдаленных районах страны могло не хватать священников для регулярных проповедей. Кроме того, лишь немногие представители приходского духовенства имели достаточное образование и навыки для сочинения собственных проповедей, лишь единицы имели высшее образование⁶¹⁵. Поэтому проповеднической деятельностью занимались и профессиональные проповедники, и миссионеры, отправлявшиеся в самые отдаленные регионы Чешских земель. Миссии здесь возникли еще в самом начале рекатолизации и продолжались вплоть до правления Иосифа II⁶¹⁶. Проповедь давала возможность достаточно близко взаимодействовать с верующими, формировать у них определенные представления, привлекать их к участию в религиозной жизни. Простое население, особенно сельское, часто плохо разбиралось в специфике католического вероучения, поэтому любой проповедник, убедительно доказавший правильность своего учения, мог оказать на такую паству огромное влияние. Неслучайно католические авторы предупреждают своих слушателей об исходящей от протестантских проповедников угрозе. Их называют «лжепророками» и «волками в овечьей шкуре»⁶¹⁷, которые «свое заблуждение окрашивают в цвет правды»⁶¹⁸.

Активная католическая проповедь была необходима для борьбы с некаатолическими проповедниками, которые могли тайно проникать в страну из-за границы. Часто их деятельность способствовала эмиграции тайных некаатоликов, которые решали предпочесть открытую жизнь в другой стране постоянным

⁶¹⁴ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 35–36.

⁶¹⁵ Kokošková Z., Ryantová M. Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. A v prvních desetiletích 18. století // Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Praha, 1994. S. 154.

⁶¹⁶ Ducreux M.-E. Piété baroque et recatholicisation en Bohême au XVII^e siècle: quelques acquis et des questions. P. 10–11.

⁶¹⁷ Šteyer M. Postylla. S. 424.

⁶¹⁸ Šteyer M. Postylla. S. 425.

попыткам скрыть свое вероисповедание⁶¹⁹. Например, Магдалена Штепанова около двадцати раз была в Чехии и Моравии и увела оттуда в эмиграцию сто человек. При этом она, как и многие тайно проникавшие в страну проповедники, могла подвергаться опасности, была в тюрьме⁶²⁰. Тайными некаатолическими проповедниками могли быть как мужчины, так и женщины, в своей общине в эмиграции они могли занимать разное социальное и материальное положение, а также их мотивация идти проповедовать могла быть различной⁶²¹. Эдита Штержикова полагает, что приходившие в Чехию и Моравию некаатолические проповедники чаще всего делали это не ради обогащения. Они могли получать вознаграждение от тайных некаатоликов, которые их звали и принимали у себя, но часто у них не было денег, они могли даже потратить или потерять по дороге все, что имели⁶²².

Что касается миссионерской деятельности, конечно, среди духовных лиц, особенно членов Общества Иисуса, большей популярностью пользовались дальние миссии, дававшие возможность пострадать за веру. Чехи играли важную роль в организации миссий за океаном, в Латинской Америке, в Перу даже распространился культ Яна Непомуцкого⁶²³. Однако нас гораздо больше интересует миссионерская деятельность внутри страны, направленная на обращение некаатоликов. Организованные внутренние миссии не могли быть частым явлением в годы Тридцатилетней войны, когда контроль над приходами пражского архидиоцеза еще не был до конца установлен. На первых этапах побелогорской рекатолизации кардинал Арношт из Гарраха, понимая, что добиться реального контроля над архидиоцезом невозможно, пока солдаты не покинут

⁶¹⁹ Šteříková E. O českých predikantech v první polovině 18. století // *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. S. 51.

⁶²⁰ Ibid. S. 56.

⁶²¹ Подробнее см. Šteříková E. O českých predikantech v první polovině 18. století // *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. S. 51–59.

⁶²² Ibid. S. 52.

⁶²³ Тананаева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. С. 28.

территорию, отдавал предпочтение работе с католическим духовенством и приближению церковной практики в Чешских землях к предписаниям Рима⁶²⁴.

Примером идеального миссионера для побелогорских рекатолизаторов был Альбрехт Хановский. Согласно его жизнеописанию, он придерживался мирных методов борьбы с ересью. Миссионер сам должен был показывать пример мирянам и быть для них образцом праведной жизни. Хановский «и идя по дороге, и сидя на коне, размышлял о вещах божественных», «никакой другой награды не искал, кроме спасения человеческих душ»⁶²⁵. Иезуит был воплощением очень сурового аскетического идеала: он был «враг своего тела и своих потребностей, кажется, будто ничего другого не хотел на свете, кроме креста и страданий»⁶²⁶; всегда отказывался от роскошных кушаний, часто вообще ничего не ел⁶²⁷; страдал от подагры и хирагры, но зимой специально высовывал руки из окна, чтобы они болели еще и от мороза⁶²⁸; очень мало спал⁶²⁹, никогда не использовал лекарства от своих болезней⁶³⁰. При этом миссионер часто был снисходителен к человеческим слабостям. Например, он разрешал людям танцевать (хотя многие проповедники осуждали светские танцы), но учил, что надо танец «посвятить Божьей Милости», «когда во время танца будут кланяться, чтобы думали, что это поклоны не людям, а святым ангелам-хранителям»⁶³¹. Хановский мог спокойно зайти в трактир и даже немного выпить с крестьянами, при этом весь вечер он говорил с ними о набожной жизни и учил соблюдать церковные предписания⁶³².

Целью Хановского было приобщение населения к религиозной жизни. Миссионер сам ходил по домам и напоминал людям, чтобы из каждого дома хотя бы один человек пришел на утреннюю мессу⁶³³. Хановский заботился о том, чтобы чтились церковные праздники, связанные с Христом и Его жертвой, поэтому на

⁶²⁴ *Catalano A. Zápas o svědomí: kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách. Praha, 2008. S. 198.*

⁶²⁵ *Tanner J. Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhoveského. S. 26.*

⁶²⁶ *Ibid. S. 46.*

⁶²⁷ *Ibid. S. 49.*

⁶²⁸ *Ibid. S. 53.*

⁶²⁹ *Ibid. S. 55.*

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid. S. 88.*

⁶³² *Ibid. S. 92.*

⁶³³ *Ibid. S. 43.*

Страстной неделе организовывал театральные представления, посвященные Страстям. А на Рождество сам сооружал в костеле вертеп, чтобы побудить людей к почитанию младенца Иисуса⁶³⁴. Наконец, он писал небольшие книжки, содержащие размышления о страстях Христовых или других религиозных сюжетах, и раздавал их людям, чтобы разъяснить им эти сюжеты и сделать их более набожными⁶³⁵. Идеальным миссионером Хановского дела была также его самоотверженность и готовность отправиться в самые дальние и опасные уголки страны. Я. Таннер сообщает, что в 1640 г., когда, боясь шведского наступления, многие жители Страконице поспешно убежали, Хановский продолжал проповедовать и ходил без страха, несмотря на шведскую угрозу⁶³⁶.

В действительности миссионеры также стремились как можно больше взаимодействовать с населением и добиваться того, чтобы результаты их работы сохранились и после окончания миссии. Так, они могли раздавать небольшие иконы или медальоны со святыми образами, эти изображения даже дарили детям в школах, чтобы распространить культ того или иного святого среди молодежи⁶³⁷. Один францисканец, отправленный с миссией в Белград, перед отъездом попросил у Конгрегации 2000 четок и 2000 небольших икон, чтобы бесплатно раздавать верующим в деревнях⁶³⁸. Большое количество почитаемых предметов, которые могли оказать помощь, исцелить или защитить от угрозы, – еще одна черта католической религиозности. Среди верующих распространялись образки, крестики, освященный воск, четки, медальоны с изображением святых – значимость этих предметов для спасения души как раз активно отвергалась протестантами⁶³⁹.

Какими приемами и инструментами пользовались проповедники и миссионеры для воздействия на сознание верующих? Поскольку, как было

⁶³⁴ Ibid. S. 38.

⁶³⁵ Ibid. S. 34.

⁶³⁶ Ibid.

⁶³⁷ *Toth I.* Missionaries as cultural intermediaries in religious borderlands: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the seventeenth century // *Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400-1700.* S. 95.

⁶³⁸ Ibid. S. 96.

⁶³⁹ *Mikulec J.* Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 120.

показано выше, широкие слои населения были слабо знакомы даже с основами католического вероучения, католические авторы прибегали к очень простым объяснениям. Так, Бецковский после фразы из символа веры «верую в святую Церковь» дает следующий комментарий: «это слово церковь не означает каменную или деревянную церковь или храм, но означает общее собрание всех верующих»⁶⁴⁰. Штейер объясняет догмат о Троице через три агрегатных состояния воды, которые отличаются друг от друга, но являются видами одного и того же вещества⁶⁴¹. Чтобы сделать религиозные и нравственные проблемы более близкими и понятными простому населению, авторы прибегают к бытовым примерам. Естржабский, объясняя запрет работать в воскресные и праздничные дни, рассказывает историю о некой женщине, которая делала квас и готовила еду в воскресенье. Господь наказал ее, сделав так, что она сильно обожгла руку. Женщина стала молиться и обещала, что никогда больше не будет работать в воскресные и праздничные дни, тогда Бог вернул ей здоровье⁶⁴².

Эффективный прием – устрашение паствы с помощью ярких, легко визуализируемых образов. Чувство страха служило инструментом воздействия на сознание верующих, заставляло их внимательнее относиться к церковным предписаниям. По словам Штейера, «для того, чтобы со славой восстать из мертвых, наиболее полезны страхи и несчастья этого мира, а не светские утешения и счастье»⁶⁴³. Бецковский рассказывает о кастильском короле Альфонсо X, который роптал на Бога и произносил кощунственные речи. Бог посылал к нему солдата по имени Петр и пустынноика с предупреждением о грозящем наказании, но король не послушал их и велел прогнать. И только страшная гроза и ударившая прямо в королевские покои молния напугали Альфонсо и заставили раскаяться в совершенном грехе⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 443.

⁶⁴¹ *Šteyer M.* Postylla. S. 356.

⁶⁴² *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 191.

⁶⁴³ *Šteyer M.* Postylla. S. 255.

⁶⁴⁴ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 37–39.

Рассмотрим несколько образов, которые должны были вызывать страх у верующего раннего Нового времени. Во-первых, речь идет о Преисподней и посмертной судьбе человека. Образ Ада в католической литературе был гораздо лучше и детальнее разработан, нежели образ Рая. Неслучайно Штейер перевел на чешский язык и издал книгу итальянского иезуита Джованни Баттиста Манни⁶⁴⁵ «Вечная адская темница»⁶⁴⁶. Название этой книги гласило, что она написана для «спасительного страха и устрашения всех безбожников». Как итальянское, так и чешское издание было снабжено гравюрами с изображением Преисподней и горящих в адском пламени грешников, призванными внушить читателю страх перед адскими муками. Все проповедники в той или иной степени описывали Ад, так что читатель или слушатель проповеди мог легко его себе представить. В «Вечной адской темнице» он изображался как тюрьма, заточение в которой длится вечно, а наказания неисчислимы и постоянно повторяются⁶⁴⁷. У Антонина Кониаша эта темница описывается как бездонная пропасть, полная огня и пугающая каждого видящего ее («Стоит та темница, двери настежь открыты, душа моя измучена, я обезумел от страха»⁶⁴⁸; «Осматривая эту темницу, вижу бездонную пропасть... А на дне той темницы разливается огненное море»⁶⁴⁹). Преисподняя может быть также представлена в виде огненной печи, в которой мучаются души грешников⁶⁵⁰. Подобный образ встречается как в Ветхом, так и в Новом Заветах («Во время гнева Твоего Ты сделаешь их, как печь огненную; во гневе Своём Господь погубит их, и пожрёт их огонь» (Пс. 20:10), «пошлёт Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13:41-42)). Характерными чертами внешнего облика Преисподней являются также вопли страдающих там душ и зловоние. В «Вечной адской темнице» отдельные главы посвящены

⁶⁴⁵ *Manni Giovanni Battista*. La prigione eterna dell'inferno. Venetia: Per Bartolo Tramontino, 1666.

⁶⁴⁶ *Šteyer M.* Wěčný Pekelný Žalář, Aneb Hrozná Pekelné Muky, Obrazy a Příklady. Praha: v Swatého Kljmenta blíž Mostu, w Carolo-Ferdinandské Jmpressy, 1676.

⁶⁴⁷ *Šteyer M.* Wěčný Pekelný Žalář. S. 3–4.

⁶⁴⁸ *Koniáš A.* Cytara Nowého zákona. S. 558.

⁶⁴⁹ *Ibid.* S. 559.

⁶⁵⁰ *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 298, 300.

страшным крикам и смраду, которые будут вечно окружать томящихся в адской темнице грешников.

Уже эти описания способны вызвать у человека страх. Однако читатель должен был вообразить не только внешний вид Преисподней, но и страдания заточенных там душ. Силезский иезуит Матей Виерий в мистическом сочинении «Невеста Христова» предупреждает читателя, что всякий грешник «будет иметь дело с убийцами и чертями в адском пламени»⁶⁵¹. В «Вечной адской темнице» описаны не только заточение или пытки грешников огнем, но и более изощренные наказания. Например, солдат, который много грабил при жизни, сидит на огненном коне с привязанным к шее огненным щитом и держит огненную козу, потому что однажды силой отнял козу у одной бедной женщины⁶⁵². Могущественного, но жестокого пана черти жарят на огне, предварительно содрав с него кожу и натерев его солью⁶⁵³. Преследуя в своих сочинениях морализаторские цели, католические проповедники стремились сделать воспроизводимые ими образы максимально понятными и близкими простым верующим, для чего часто прибегали к примерам из обычной жизни. Так, Штейер сравнивает заточение в Преисподней с обычным тюремным заключением, показывая, насколько дольше и страшнее будет наказание после смерти⁶⁵⁴. По большей части католические авторы писали именно о физических страданиях, описания которых сильнее воздействовали на сознание простого населения.

На вечные муки в преисподней могут быть осуждены все грешники, совершившие смертные грехи или просто ведшие неправедную жизнь. В «Различных видениях простого селянина» описано видение одной женщины, которой была показана ее мать, горящая в огненной печи. Обращаясь к дочери, она сетовала на то, что при жизни не считала похоть, прелюбодеяние и пьянство грехами и теперь расплачивается за свою греховность⁶⁵⁵. Ссылаясь на Готшалька

⁶⁵¹ *Vierius M. Choť Krystowa*. S. 342.

⁶⁵² *Šteyer M. Věčný Pekelný Žalář*. S. 15.

⁶⁵³ *Ibid.* S. 14.

⁶⁵⁴ *Ibid.* S. 2–3.

⁶⁵⁵ *Jestrábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného*. S. 298–299.

Холлена, Естржабский также помещает в Ад королевских советников, призывавших к войне, князей и панов, которые при жизни вели войны и пролили много крови⁶⁵⁶. Естржабский предлагает даже иерархию грешников: люди, совершившие один смертный грех, страдают в Аду меньше, чем те, кто грешил больше и радовался телесным и мирским удовольствиям. Наконец, «которые же совершили великие грехи и в них умерли, не покаившись как следует, те попадают в самые глубины Ада, прямо к Люциферу»⁶⁵⁷. К таким грешникам Естржабский относит, например, Иуду Искарюта.

Образы Ада должны были внушать простым верующим ужас, посмертная судьба человека, описанная католическими авторами, кажется невероятно мрачной и безрадостной. Надежду могло внушить существование Чистилища, которое давало возможность спасения, пусть и не сразу⁶⁵⁸. Необходимость веры в Чистилище была подчеркнута на Тридентском соборе и прописана в изданном в 1566 г. Римском катехизисе.

Однако описание Чистилища кажется не менее ужасающим, чем образ Преисподней. У Валентина Бернарда Естржабского Чистилище представлено в виде широкой долины, на одной стороне которой горит нестерпимый огонь, а другая покрыта льдом. Души грешников постоянно переносятся с одного конца долины в другой, не в силах вынести сначала ужасного жара, а потом нестерпимого холода⁶⁵⁹. В «Различных видениях простого селянина» находим также описание Чистилища как черной зловонной реки, которую по мосту пытаются перейти души. Праведникам это удастся, грешники же падают в темные воды⁶⁶⁰. Важный тезис, который нельзя не упомянуть, говоря о Чистилище, заключается в том, что души страдают там не меньше, чем в Аду, разница лишь в конечности этих страданий и возможности через какое-то время достичь спасения. Бедржих Бридел, чешский иезуит, известный поэт и писатель эпохи барокко, в своем сочинении,

⁶⁵⁶ Ibid. S. 296.

⁶⁵⁷ Ibid. S. 295.

⁶⁵⁸ Šteyer M. Postylla. S. 998–999.

⁶⁵⁹ Jestrábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 290–291.

⁶⁶⁰ Ibid. S. 291.

посвященном Чистилищу, подчеркивал, что там «такие же тяжкие муки, как и в Аду, с той лишь разницей, что в Чистилище они длятся только определенное Богом время, и когда это время выйдет, они закончатся, в Аду же они не будут иметь конца»⁶⁶¹. Как и Преисподняя, Чистилище населено чертями и различными чудовищами, например, Естржабский описывает, как черти гнали души грешников к огню и на нем жарили их, как гусей⁶⁶².

Матей Виерий пугает верующих тем, что в Аду правит гнев, а не милость Божья⁶⁶³. Бог в католических текстах часто представлен в образе Бога Карающего, Его гнев должен был внушать людям страх. Он изображался в первую очередь как господин и судья, который «может тебя с телом и душой бросить в Ад»⁶⁶⁴, «который может человека убить и с телом и душой в Ад ввергнуть»⁶⁶⁵.

Устрашение людей с помощью преувеличения их вины и греховности и постоянного напоминания об ожидающих их адских муках получило название «пастырство страха»⁶⁶⁶. Этот способ воздействия на прихожан сформировался ещё в Средние века и активно использовался в католической проповеди. В средневековой культуре сформировалась доктрина *contemptus mundi* или «презрения к миру», ставшая основой многих произведений, в том числе гомилетической литературы⁶⁶⁷.

Еще одним инструментом воздействия на паству был призыв к постоянной рефлексии. Размышление – ключ к благочестивой жизни и спасению души. Карел Рачин пишет: «Не может быть, чтобы душа, размышляющая об Аде, так легко грешила»⁶⁶⁸. Альбрехт Хановский предлагает верующим варианты размышлений на каждый день. Речь идет не только о церковных праздниках, когда человеку предлагается подумать о том событии или о святом, которому посвящен праздник. Но и в обычные дни человек не должен забывать о благочестии. Хановский пишет:

⁶⁶¹ *Bridel B. Zástupce Dussj Zústawagjých w Očistcy. Předmluva.*

⁶⁶² *Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 292.*

⁶⁶³ *Vierius M. Christoslaus. S. 171.*

⁶⁶⁴ *Ibid. S. 381.*

⁶⁶⁵ *Ibid. S. 262.*

⁶⁶⁶ *Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. С. 49.*

⁶⁶⁷ *Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII века). Екатеринбург, 2003. С. 15.*

⁶⁶⁸ *Račín K. Čžtyry Žiwlowé. S. 7.*

«встав с постели, подумай, каков этот наступающий день», он предлагает размышлять о днях творения. Даже такие простые размышления могут, как заверяет проповедник, «к благочестию побудить»⁶⁶⁹. Через размышление, воспринимаемое как безмолвная молитва, «душа человеческая с Господом Богом соединяется и пытается следовать путем Иисуса Христа и его святых»⁶⁷⁰. Матей Виерий в сочинении «Невеста Христова» описал день благочестивого католика, который предполагает постоянное размышление о грехе и спасении. Католик должен всегда направлять свои мысли к Богу («Всякое время, в которое не думаешь о Боге, считай потерянным»⁶⁷¹). Проснувшись утром, необходимо вспомнить о Боге, потому что дьявол не дремлет и хочет, чтобы душа мыслила о суетном, а не о вечном⁶⁷². Далее, встав с постели, следует стать на колени «напротив того места, где находятся благословенные Святые дары»⁶⁷³ и обратиться к молитве («...поклонись низко Его Божьей Милости, прежде всего в сердце. Вспомни о Его мощи и власти, ведь Ему подчиняются Небо и Земля; напomini себе о своей ничтожности»⁶⁷⁴, «Обрати свое сердце к святейшей и неразделимой Троице, к Господу Иисусу Христу, к святейшей Деве и Госпоже нашей и к своим святым покровителям»⁶⁷⁵). Умываясь и одеваясь, следует просить Бога, чтобы человек в этот день не согрешил и ничем не разгневал Его⁶⁷⁶. Все это представляет собой подготовку к размышлению и упражнениям в добродетелях, этому посвящен девятый параграф девятой главы «Невесты Христовой». Человек должен размышлять о добродетелях («Хотя ты не должна иметь надежду, что возбудишь в себе добродетели, если не научишься им от Сына Божьего, распятого: ибо это та золотая долина, которую добрейший Отец Небесный изволил дать миру, чтобы люди выносили оттуда полные пригоршни того, что им необходимо, и всегда видели и слушали о совершенстве всех добродетелей»⁶⁷⁷), о собственных грехах и

⁶⁶⁹ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 16.

⁶⁷⁰ Ibid. S. 133.

⁶⁷¹ Vierius M. Choť Krystowa. S. 234.

⁶⁷² Ibid. S. 234–235.

⁶⁷³ Ibid. S. 235.

⁶⁷⁴ Ibid.

⁶⁷⁵ Ibid. S. 236.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Ibid. S. 241.

наказании за них («можешь размышлять и о смерти, и о Суде Божиим, и об Аде, и о небе. Можешь вспоминать о своих грехах и жалеть о них; о плохих склонностях и укрощать их»⁶⁷⁸), о жизни, страданиях и смерти Иисуса Христа и о жизни святых («Можешь не только о смерти, но и о жизни своего Милого, а также о жизни святых размышлять и побуждать себя следовать хорошим примерам»⁶⁷⁹). Призывая верующих к постоянной рефлексии о грехе и спасении, католическая проповедь формирует у них чувство вины за собственную греховность и ощущение справедливости Божьей кары. В «Невесте Христовой» душа обращается к Богу с такими словами: «справедливо бы меня тысячу раз проклял, если бы хотел»⁶⁸⁰.

Благочестивый католик должен в течение всей жизни помнить о смерти и Страшном Суде («Помни о смерти, о Суде Божиим, об Аде и вовеки не согрешишь»⁶⁸¹). Мотив *memento mori*, возникший в европейской культуре в позднее Средневековье, постоянно встречается и в литературе раннего Нового времени. В постилле Антонина Кониаша приведены следующие размышления о суетности мирской жизни и необходимости помнить о ее скором конце: «наше время здесь кратко, [...] как вода, быстро течет, как тень, скоро исчезает. Поэтому нужно всегда быть бдительными и к смерти своей наряжаться, в вере и святом покаянии проводить каждый час, не откладывая»⁶⁸². Раннее Новое время внесло изменения в католический дискурс о смерти. Если в средневековых *artes moriendi*, т. е. трактатах об искусстве умирания, определяющую роль в посмертной судьбе человека играли последние минуты жизни, то, согласно сочинениям XVI–XVII вв., благая смерть была невозможна без добродетельной жизни. Чешский исследователь Павел Крал обозначил начало XVI в. как переломный момент, связанный со значительными изменениями в интерпретации благой смерти⁶⁸³. Автор классического труда «Человек перед лицом смерти» Филипп Арьес назвал

⁶⁷⁸ Ibid. S. 242.

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Ibid. Modlitba Nábožné Duše k Bohu na způsob předmluvy.

⁶⁸¹ Ibid. S. 100.

⁶⁸² Koniáš A. Postylla. S. 378.

⁶⁸³ Kral P. Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16 a první půli 17 století // Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku. S. 8.

это переходом от искусства умирать к искусству жить⁶⁸⁴. Дела человека при жизни тем более важны, что смерть может наступить в любой момент. Она не предупреждает о своем приходе, и у человека может не остаться времени на искупление грехов. В одном из канционалов Антонина Кониаша умирающий обращается к стоящим у его постели родственникам и друзьям: «Сегодня ты жив, а завтра тебя смерть возьмет, друзья положат тебя на погребальные носилки. [...] Пусть каждый из вас этого ждет, сегодня я, а завтра придет ваш черед»⁶⁸⁵. Даже если Бог предупреждает о приближении смерти, грешный человек не замечает посылаемых ему знамений, и смерть все равно оказывается для него неожиданной. Иезуит Матей Вацлав Штейер в своей постилле рассказывает о безбожном молодом человеке, который молил Бога предупредить его о приближении смерти. Его молитва была услышана, и Бог послал к нему ангела, который пообещал, что он не умрет, пока не узнает о своей смерти от Божьего посланца. Тогда молодой человек осмелел и продолжил вести роскошную и несправедливую жизнь. Вдруг он серьезно заболел, его родные, друзья, а потом и священник убеждали его исповедаться и покаяться, но он говорил, что от этой болезни не умрет и не хотел «по-христиански подготовиться к смерти»⁶⁸⁶. Наконец ему явился ангел с известием о скорой кончине. На вопрос, почему его не предупредили, ангел сказал, что знаков было много: болезнь, напоминание от родственников, друзей и священника, но человек не внял этим предупреждениям⁶⁸⁷. Рассказанная Штейером притча убеждает верующих в необходимости готовиться к смерти, не дожидаясь, пока будет поздно.

Таким образом, католическая церковь в побелогорскую эпоху стремилась установить контроль над сознанием верующих и сделать благочестие частью их повседневной жизни. Размышление являлось важной составляющей иезуитской набожности, именно на нем основывались «Духовные упражнения», необходимые человеку «для поиска и обретения воли Божьей относительно устройства своей

⁶⁸⁴ *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. Тюмень, 2021. С. 248.

⁶⁸⁵ *Koniáš A.* Cytara Nowého zákona. S. 605.

⁶⁸⁶ *Šteyer M.* Postylla. S. 1029.

⁶⁸⁷ *Ibid.* S. 1028–1030.

жизни и для спасения своей души»⁶⁸⁸. Возникает вопрос, насколько приемлем описанный католическими авторами аскетический идеал для простого населения. Ведь получается, что проповедники предлагают верующим очень строгий образ жизни, такой же, какой Общество Иисуса предлагало своим членам. Представляется, что углубление личной религиозности, т.е. постоянная рефлексия о собственной греховности, постоянный анализ своего поведения и своих мыслей, также могло повлечь за собой усиление страха и тревоги. М.А. Корзо в исследовании, посвященном образу человека в проповеди XVII века, отметила усложнение и углубление духовной жизни в католической культуре, а также процесс ее унификации, одним из проявлений которой стало перенесение на мирян требований для иезуитов⁶⁸⁹.

Интересно, что многие проповедники наименее терпимо относятся к грехам, связанным с тягой к удовольствию и, соответственно, несправедным образом жизни. В книге Естржабского отдельные главы посвящены, например, «похотливой и бесстыдной» молодежи (видение IV), поведению в кабаках и на танцах (видение V), пьянству (видение VI). Матей Виерий также осуждает светские развлечения («Каждый шаг в танце – это прыжок в ад»⁶⁹⁰). Негативное отношение к танцам вообще характерно для европейских католических авторов. Опросники для визитаций в XVI в., которыми пользовались в Италии, содержали наряду с вопросами о ереси вопросы о танцах на праздниках⁶⁹¹. Клеклар задумывается, «если ни в Небе, ни в Раю, местах таких чистых и безопасных, не обходится без сорных растений», что же происходит среди «безумных плясунов» (*šalenými / zssalenými tanečníky*)⁶⁹², танцы в данном случае выступают как описание греховной земной жизни. Антонин Кониаш рассуждает о том, что чрезмерная забота о телесном исходит от дьявола и, чтобы вызвать у читателя отвращение к телесности, детально описывает человеческое тело после смерти, когда от него будет исходить

⁶⁸⁸ Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. С. 19.

⁶⁸⁹ Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. С. 91.

⁶⁹⁰ Vierius M. Christoslaus. S. 256.

⁶⁹¹ Burke P. The historical anthropology of early modern Italy. P. 43.

⁶⁹² Kleklar J. Semeno Slova Božjho, Aneb Kázanj Nedělnj: K Vžitku a k Navčenj Duchownjmu, wssem, kteříž čjsti budau, wzlášť pak ku pomocy Začínagjčých Kazatelůw. Praha, 1701. S. 137.

смерд, по нему будут ползать черви и т.п.⁶⁹³. Подобный образ встречается в ветхозаветной «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова» («Когда же человек умрет, то наследием его становятся пресмыкающиеся, звери и черви» (Сир. 10:13)). А Альбрехт Хановский, в отличие от других авторов, снисходительно относится к человеческим слабостям, он пишет, что «честный танец для светских людей не является грехом»⁶⁹⁴. Иезуит даже приводит аргументы в пользу своей точки зрения: «1. Часто во время танца молодой человек делает предложение девушке. 2. С помощью танца можно препятствовать многим плохим вещам. 3. Движение тела – хорошее средство для здоровья. 4. Во время крестин, престольного праздника или свадебных торжеств он служит знаком всеобщей радости»⁶⁹⁵. Но несмотря на снисхождение Хановского к некоторым мелким прегрешениям, можно говорить о стремлении католических проповедников в условиях побелогорской рекатолизации подчинить нравственным нормам повседневную жизнь прихожан.

Мирян призывали регулярно посещать церковь и участвовать в религиозной жизни общины. Богослужения и проповеди, так же, как и многочисленные католические праздники, обряды и церемонии были призваны наполнить жизнь верующего, установить контроль над его поведением со стороны церкви⁶⁹⁶. Неслучайно шут в «Христославе» произносит обличительную речь против тех, кто в тот день не был на мессе⁶⁹⁷. Обратимся снова к предложенному Матеем Виерием описанию одного дня благочестивого католика. После утренней молитвы человеку следует идти в церковь на мессу. Виерий советует послушать две или три мессы, если «позволяет работа», «ибо как твой Милый святой Мехтильде соизволил показать: сколько месс святых набожно слушаешь, столько святых Божьих будешь иметь на своей стороне в час смерти своей»⁶⁹⁸. Замечание «если позволяет работа» имеет большое значение и свидетельствует о желании иезуита сделать предлагаемый им аскетический идеал подходящим для мирян. Вернувшись из

⁶⁹³ Koniáš A. Postylla. S. 156.

⁶⁹⁴ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 197.

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ Hanzal J. Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam. S. 77.

⁶⁹⁷ Vierius M. Christoslaus. S. 347.

⁶⁹⁸ Idem. Chot' Krystowa. S. 242.

храма, человек принимается за работу, которая также должна сопровождаться благочестивыми мыслями («Перед работой подумай о добром умысле и попроси нашего великого Господа Бога о помощи»⁶⁹⁹). Вечером, перед сном, следует прочесть литании всем святым, которые являются заступниками человека перед Богом⁷⁰⁰.

Способом привлечь население к участию в церковной жизни была популяризация духовного пения, в этом первыми преуспели протестанты, пение псалмов не только в церкви, но и дома или во время работы стало важной частью культуры Реформации⁷⁰¹. В 1576 г. один католический священник сообщал, что в Общине чешских братьев у каждого, и благородного, и крестьянина, есть сборник песен, и они все поют эти гимны во время своих собраний⁷⁰². Католики поняли важность духовного пения как средства катехизации и нравственного воспитания значительно позже протестантов. В эпоху барокко популяризацией песенных сборников активно занимались литературские братства – сообщества церковных певчих, горожан и ремесленников. Они распространяли канционалы среди простых мирян и приучали их к духовному пению⁷⁰³. Различные религиозные братства были достаточно престижными организациями, в них вступали представители местной элиты, чиновники, знатные горожане, т.е. братства могли способствовать включенности населения в религиозную жизнь, давая мирянам социальный статус и престиж⁷⁰⁴. Для многих одной из главных причин вступления в братства была их забота о достойном погребении, заупокойной мессе и последующих молитвах за душу усопшего, братства могли все это предоставить⁷⁰⁵.

Другим ярким проявлением барочной религиозности стали пышные церковные праздники. В эпоху барокко они отмечались наиболее часто и

⁶⁹⁹ Ibid. S. 249.

⁷⁰⁰ Ibid. S. 259.

⁷⁰¹ *Pollmann J.* 'Hey ho, let the cup go round!' Singing for reformation in the sixteenth century // *Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400- 1700.* P. 305.

⁷⁰² Ibid. P. 314.

⁷⁰³ *Ланцева А.М.* Соотношение категорий национального и сакрального в культуре чешского барокко на примере литературно-музыкального жанра канционала: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии (24.00.01). М., 2017. С. 23.

⁷⁰⁴ *Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VIII.* S. 311.

⁷⁰⁵ Ibid. S. 312.

становились частью культуры и повседневности. Почтение к праздникам (в первую очередь, речь идет о праздниках в честь святых) становится важной характеристикой католика. Так, Альберт Хановский пишет: «Некоторые своим гнилым мозгом пришли к выводу, что не следует нам отмечать праздники», т.е. некаатолики не почитают церковные праздники. Если постараться выделить характерные черты барочных церковных праздников, то можно сказать о зрелищности, регулярности и участии паствы в организации и проведении торжества.

Весь церковный год был подчинен определенному ритму: два наиболее крупных праздника – Рождество и Пасха, между ними расположены праздники святых, как земских покровителей, так и локальных либо орденовских. Празднеством могло сопровождаться любое важное церковное или политическое событие: освящение храма или завершение очередного этапа строительства, канонизация нового святого, выбор папы, въезд епископа или аббата в город, поставление нового священника в приходе, похороны духовных лиц, годовщина основания какого-либо ордена, коронация или погребение монарха, военные победы и заключение мира, освобождение какого-либо города и другие достижения⁷⁰⁶. Эти торжества сопровождалось богослужениями и проповедями, что заставляло даже некаатолическое население участвовать в празднике, если речь шла о значимом для города или для страны событии. Например, в Брно всегда 15 августа праздновалось освобождение города от шведской осады, это событие приписывалось заступничеству Девы Марии. В 1746 г., на столетие, этот праздник длился три дня, и все это время продолжались пышные богослужения, процессии, проповеди, военные парады, звучала музыка, в торжествах участвовали все жители Брно⁷⁰⁷.

Католические праздники должны были поражать зрителей своей пышностью. При организации торжеств были задействованы все виды искусства. Каждый праздник имел свою драматургию, украшался храм и пространство перед ним, весь декор имел символическое значение. Например, когда Филипп II оказался в

⁷⁰⁶ Valka J. Vlastivěda Moravska. Sv. VI: Morava reformace, renesance a baroka. S. 236–237.

⁷⁰⁷ Ibid. S. 238.

Лиссабоне на празднике в честь дня святого Юлиана, ему выдали специальную брошюру с объяснением представленных на празднике аллегорий⁷⁰⁸. Один француз, находившийся вместе с французской армией в Праге во время войны за австрийское наследство, написал в 1742 г. сочинение «Описание города Праги и нравов его жителей»⁷⁰⁹. Он не оценил убранство пражских храмов, но писал, что нигде не видел таких прекрасных музыкантов, которых приглашают на все торжества⁷¹⁰. Праздник Яна Непомуцкого, по словам автора, превосходил праздник Божьего Тела, который в Чешских землях отмечался с меньшей пышностью, чем во Франции. Автор сочинения описывал праздник так: статуя святого освещается восемь дней и ночей, каждую ночь чехи поют у реки, в том месте, где он был убит, «благозвучные гимны, всего в двести голосов и инструментов»⁷¹¹.

Из других наиболее масштабных праздников побелогорской эпохи следует отметить торжества по случаю канонизации Яна Непомуцкого 9–16 октября 1729 года. Люди съезжались в Прагу со всего королевства. Моравия тогда же объявила Непомуцкого земским покровителем, самый большой праздник (хотя торжества проходили во многих городах) был в Ждяре, где возник паломнический центр, связанный со святым.

Для Моравии самым значимым торжеством была символическая коронация Девы Марии королевой Моравии. Наиболее масштабные празднества проходили в Оломоуце в 1732 г. и в Брно в 1736 г., последнее описывается следующим образом: храм и пространство перед ним были украшены триумфальными арками и колоннами. Вдоль дороги, ведущей к храму, можно было увидеть эмблемы на марианскую и историческую тематику. Весь вечер пространство храма и вообще праздника иллюминировалось. В течение восьми дней продолжались

⁷⁰⁸ Тананаева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. С. 566.

⁷⁰⁹ Оригинальный текст и чешский перевод приведены в статье *Maur E., Chrobák T. Nový hlas Francouze o Čechách (Popis Prahy a mravů jejích obyvatel z roku 1742)* // *Folia historica bohémica* 21. Praha, 2005. S. 235–264.

⁷¹⁰ В Чешских землях в XVIII в. действительно работали прекрасные композиторы и музыканты. Например, во время празднования беатификации Яна Непомуцкого в 1721 г. была исполнена написанная для этого торжества месса итальянского композитора Франческо Манчини, для праздника по случаю коронации Карла VI чешским королем венским придворным капельмейстером была написана опера. Масштабные торжества по случаю канонизации Яна Непомуцкого в 1729 г. сопровождалась мессой итальянского композитора Антонио Кальдара. *Štefan J. Hudba v katedrále v období baroka* // *Pražské arcibiskupství 1344 – 1994*. Praha, 1994. S. 202–203.

⁷¹¹ *Maur E., Chrobák T. Nový hlas Francouze o Čechách*. S. 261.

богослужения, лучшие проповедники произносили проповеди на латыни, немецком и «моравском» языках. В праздничных проповедях рассказывали не только о самом событии, но и о судьбе паломнических центров и чудотворных образов, что должно было способствовать просвещению населения и популяризации марианского культа⁷¹².

Церковные праздники стремились привлечь как можно большее количество людей в качестве участников, а не просто зрителей, поэтому важной составляющей мероприятия были процессии⁷¹³. Например, в день памяти святого Вацлава (28 сентября) обязательно устраивался крестный ход, процессия направлялась из Праги в Стару-Болеслав, эта традиция появилась в эпоху барокко⁷¹⁴. Неотъемлемой частью любого праздника была также проповедь, прочитать которую звали лучшего проповедника⁷¹⁵. Идеальный миссионер эпохи барокко – Альбрехт Хановский – на Страстной неделе сам организовывал театральные представления и привлекал мирян к участию в них, чтобы напомнить о Страстях Христовых и Его жертве. На Рождество иезуит сооружал в костеле вертеп, чтобы побудить людей к почитанию младенца Иисуса⁷¹⁶, это должно было способствовать привлечению населения к католическому празднику и имело образовательную функцию, ведь сюжет из Священного Писания зрелищно и наглядно демонстрировался необразованной пастве. Процессии в эпоху барокко не только сопровождали церковные праздники, но и устраивались для защиты от опасности, например, от эпидемии чумы. В 1713 г., когда началась эпидемия, в Праге была организована процессия, через весь город пронесли статую Девы Марии⁷¹⁷.

Уже упоминавшийся выше француз, автор «Описания города Праги и нравов его жителей» писал, что каждый год накануне праздника Трех королей пражане просят священников писать на дверях имена трех волхвов и потом чувствуют себя

⁷¹² Valka J. Vlastivěda Moravska. Sv. VI: Morava reformace, renesance a baroka. S. 240–241.

⁷¹³ Ibid. S. 237.

⁷¹⁴ Ланцева А.М. Культ святого Вацлава: чешская идентичность и христианская универсальность // Вестник славянских культур, № 3 (33) / Сентябрь 2014. С. 65.

⁷¹⁵ Valka J. Vlastivěda Moravska. Sv. VI: Morava reformace, renesance a baroka. S. 238.

⁷¹⁶ Tanner J. Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhoveského. S. 38.

⁷¹⁷ Royt J. Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. Praha, 1999. S. 169–170.

в безопасности⁷¹⁸, это демонстрирует включенность по крайней мере части населения в религиозную жизнь.

Вопрос об организации церковных праздников как инструменте рекатолизации остается открытым. Приведем лишь один случай. В 1679 году в Верхних Вилемовицах (недалеко от города Тршебич в Моравии) на праздник Благовещения в храм пришел один человек. Миссионеры обратились к местным властям с требованием вызвать жителей на обучение катехизису, и к Пасхе было уже двадцать обращенных. Католическая миссия была завершена менее чем за год, в честь ее окончания в храме служили торжественную мессу, которую вдруг нарушил ткач Элиаш, приверженец регулярно приходившего в Верхние Вилемовицы венгерского проповедника, который вдруг выбежал из костела, а за ним побежали остальные жители⁷¹⁹.

Барочные праздники были тесно связаны и с другими формами католической религиозности, например, с паломничествами. После Тридцатилетней войны, когда стало возможно безопасно передвигаться по стране, начали активно развиваться паломнические центры. Паломничества стали неотъемлемой частью религиозной культуры барокко. Целью паломничества обычно был храм с почитаемой иконой или статуей, однако и сам путь имел огромное значение, паломник должен был молиться, размышлять о Боге и совершать некоторые ритуалы⁷²⁰. Важнейшим местом паломничества был город Стара-Болеслав, связанный с марианским и святовацлавским культами. Здесь находился староболеславский палладиум – небольшой рельеф с изображением Богородицы, одна из важнейших чешских святынь. Одновременно Стара-Болеслав была местом убийства святого Вацлава, поэтому оба культа здесь были тесно переплетены. Иезуит Ян Таннер издал сборник молитв, в которых рассказывалось о жизни святого Вацлава и которые паломник должен был читать во время остановок у расположенных по дороге часовен. В каждой часовне паломник находил изображение Девы Марии (вернее,

⁷¹⁸ Maur E., Chrobák T. Nový hlas Francouze o Čechách (Popis Prahy a mravů jejích obyvatel z roku 1742). S. 260.

⁷¹⁹ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 47.

⁷²⁰ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VIII. S. 305.

ее образов, почитаемых в разных краях и городах Чешских земель) и сцену из жизни святого Вацлава.

Богуслав Бальбин посвятил отдельное сочинение другому паломническому центру эпохи барокко – Святой горе у Пршибрама. В книге он не только подробно рассказывает историю святогорского образа Девы Марии, но и описывает путь к святыне, чтобы желающие совершить паломничество, понимали, как лучше это сделать. Например, Бальбин сообщает, что на пути на гору с западной стороны «стоят скамьи, на которых могут посидеть те, кто устал от ходьбы», однако «с востока она очень неприступна из-за высокой вершины, густого леса и скал»⁷²¹. Эти детали свидетельствуют о том, что светские и церковные власти, бывшие покровителями паломнических центров, стремились привлекать как можно больше людей, до мелочей продумывали маршруты и даже пытались сделать путь паломников более комфортным.

Рассуждая о религиозной жизни, наибольшее внимание проповедники уделяли исповеди и причастию. Виерий наставлял паству, что к причастию нужно ходить часто, но с разрешения своего исповедника, «ибо из всех средств к достижению всех добродетелей наилучшим является принятие благословенной алтарной святости»⁷²². Хановский писал о необходимости причащаться хотя бы раз в год⁷²³, а также регулярно исповедоваться⁷²⁴. Исповедь и причастие были обязательными условиями для обращения некаатолика в католицизм, как в период деятельности реформационных комиссий, так и позже. Чтобы официально считаться католиком, человек должен был произнести символ веры и пройти два таинства – исповедь и причастие, что подтверждалось официальным документом от исповедника, а с 1629 г. священники обязаны были составлять исповедные списки⁷²⁵. Предоставления исповедного свидетельства было достаточно для местных светских и духовных властей, поэтому Й. Микулец отмечает, что для

⁷²¹ *Balbín B. Přepodiwná Matka SwatoHorská. S. 39.*

⁷²² *Vierius M. Chot' Krystowa. S. 244.*

⁷²³ *Chanovský A. Správa Křestianská. S. 82.*

⁷²⁴ *Ibid. S. 184–185.*

⁷²⁵ *Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 8. S. 288.*

многих некатоликов такой формальный подход воспринимался как спасение. Они надеялись, что, предоставив бумагу от исповедника, получают возможность спокойно придерживаться своего учения, не опасаясь гонений со стороны властей⁷²⁶. Некоторые даже изготавливали фальшивые бумаги, на что часто жаловались члены реформационной комиссии⁷²⁷. В представлении католических авторов регулярное участие в таинствах должно было способствовать более осознанному отношению людей к вере. Хановский писал, что исповедь нужна, чтобы люди «знали самих себя и Господа Бога своего»⁷²⁸, речь в данном случае идет о глубокой внутренней набожности, к которой стремился проповедник. Реформационная комиссия пыталась (часто безуспешно) контролировать людей и после обращения, от них требовалось регулярное посещение богослужений, участие в таинствах и церковных праздниках. 2 апреля 1629 г. реформационная комиссия, обращаясь к императорскому гетману Нового города Пражского, сообщала, что некоторые перешедшие в католицизм «только один раз были на исповеди и причащались святых тайн»⁷²⁹. Поэтому комиссия требовала от городских властей, чтобы они обошли дома, находящиеся в их юрисдикции, и напомнили горожанам, что до 22 апреля им с женами и детьми необходимо посетить исповедь и причастие и предоставить об этом письменные свидетельства⁷³⁰. Тот, кто не участвовал в религиозной жизни, мог быть сочтен за вновь отпавшего от веры, и с ним поступали, как с некатоликом. Этим объясняются случаи повторного перехода в католичество, имевшие место в 20–40-е гг. XVII столетия⁷³¹.

До этого речь шла о Праге, где контролировать жизнь населения было проще, чем в отдаленных городах и деревнях. В сельской местности не всегда была возможность организовать все виды богослужений и обрядов, особенно в условиях Тридцатилетней войны и передвижения войск по чешским территориям. Во

⁷²⁶ Mikulec J. 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách: či je země, toho je i naboženství. S. 147.

⁷²⁷ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 124.

⁷²⁸ Chanovský A. Správa Křesťanská. S. 184–185.

⁷²⁹ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 123.

⁷³⁰ Ibid. S. 124.

⁷³¹ Mikulec J. 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách: či je země, toho je i naboženství. S. 148.

владениях шляхты у реформационной комиссии практически не было реальных рычагов давления на местное население, поэтому члены комиссии обычно обращались с жалобами и просьбами к шляхтичам, остальное зависело от отношения к рекатолизации каждого конкретного землевладельца. Например, комиссия просила княгиню Поликсену из Лобковиц, чтобы она своих подданных привела к истинной вере и запретила им контактировать с некаатолическими проповедниками. Члены комиссии жаловались, что «до пяти или шести тысяч человек должно было прийти к исповеди и причастию, едва ли триста из них пришло»⁷³². В другом письме комиссия обращалась к Эразму Ярославу Штампаху из Штампах с просьбой заняться рекатолизацией в своем поместье Валчи вместо своей матери, которая подошла к этому недостаточно ответственно⁷³³. Ю.Е. Ивонин предполагает, что именно поддержка протестантизма дворянством была причиной агрессивной религиозной политики Габсбургов в их наследственных владениях, т.е. Австрии и Чешских землях⁷³⁴.

2.4. Мирные методы борьбы с ересью: образование и борьба с некаатолической литературой

В условиях догматического разграничения конфессий и крайне низкого уровня катехизации населения католическому духовенству было необходимо работать не только со взрослыми, но и с детьми. Воспитание и образование были важными средствами для формирования конфессиональной идентичности и позволяли вырастить новое поколение в католической вере. Важность контроля над образовательными учреждениями поняли уже в самом начале побелогорского периода, образование было в центре внимания рекатолизационных проектов и

⁷³² Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627 - 1629. S. 5.

⁷³³ Ibid. S. 13.

⁷³⁴ Ивонин Ю.Е. От религиозной конфронтации к терпимости. С. 287–288.

архиепископа Яна Логелия, и знаменитого императорского исповедника Виллема Ламормена⁷³⁵. Уже в 1622 г. пражский университет был передан в руки иезуитов.

Воспитание было, в первую очередь, заботой родителей. Естржабский в своей книге приводит ряд исторических примеров, показывающих важность воспитания детей в благочестии. Достойной подражания он называет королеву Бланку Кастильскую, которая «Людовика, своего милого сыночка, короля французского, после смерти его отца усердно воспитывала в набожности, страхе Божьем и добродетелях, часто говоря ему, что лучше бы увидела его мертвым, чем ранившим Господа Бога смертным грехом»⁷³⁶. В «Христославе» правитель уделял большое внимание образованию и воспитанию, Виерий пишет, что он посещал школы и заставлял родителей учить детей благочестию с самого раннего детства⁷³⁷. Польский исследователь Томаш Яворский подчеркивает роль женщин в религиозных процессах конфессиональной эпохи, ведь часто в семье именно они решали, какое место будет занимать религия, они учили детей молитвам и духовным песням, нередко от них зависело, какое вероисповедание семья предпочтет⁷³⁸.

Уже в детстве человек должен был познакомиться хотя бы с основами католического вероучения. Эта необходимость была сформулирована еще на Тридентском соборе, который вменил в обязанность приходским священникам обучение детей катехизису хотя бы по воскресеньям и праздникам⁷³⁹. Школьное образование служило в конфессиональную эпоху важным инструментом индоктринации верующих, т.е. усвоения ими основ католического вероучения.

Образование имело большое значение в процессе рекатолизации еще в добелогорский период, и ключевую роль в этом направлении сыграло Общество Иисуса. Созданная иезуитами педагогическая система считалась образцовой, их *Ratio studiorum*, основанный на индивидуальном подходе к каждому ученику, стал

⁷³⁵ Čornejová I. Jezuité a reforma pražské univerzity. Spory s kardinálem Arnoštem Vojtěchem Harrachem // *Bohemia Jesuitica* 1556 – 2006. Praha, 2010. S. 319.

⁷³⁶ Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 22–23.

⁷³⁷ Vierius M. Christoslaus. S. 309–318.

⁷³⁸ Jaworski T. Wpływy czeskie a rola kobiet w procesie przemian religijnych na pograniczu śląsko-łużyckim od XVI do XVIII wieku // *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14. -17. Století*. Praha, 2009. S. 439.

⁷³⁹ Zuber R. Osudy moravské církve v 18. Století. 1: 1695 – 1777. S. 212.

инструкцией для организации школьного образования. Иезуитские школы начали открываться практически сразу после приглашения представителей ордена в Чешские земли. Как в добелогорский, так и в побелогорский период иезуитские коллегии часто возникали под покровительством влиятельных шляхтичей и пользовались их финансовой поддержкой. Например, Йиржи Попел из Лобковиц, строивший амбициозные планы по рекатолизации своих владений, пригласил к себе иезуитов и выделил значительные средства на строительство коллегиума в Хомутове⁷⁴⁰. Многие школы были открыты в годы Тридцатилетней войны, а к XVIII в. в чешской провинции Общества Иисуса, куда входили Чехия, Моравия и Силезия, насчитывалось 29 коллегий, при которых были и гимназии⁷⁴¹.

Интересно, что в иезуитские школы, особенно в добелогорский период, могли поступать и дети не католиков, причем они не принуждались к смене веры. Более того, перед переходом в католицизм ребенок должен был получить разрешение от родителей⁷⁴². Сама программа обучения в иезуитских коллегиях предполагала посещение богослужений, участие в церковных праздниках, т.е. постоянную включенность в религиозную жизнь. Это должно было вызвать желание стать католиками и у детей из не католических семей. Обязательным для учеников коллегий было ежедневное испытание совести⁷⁴³. Каждый день до начала занятий дети вместе присутствовали на утренней службе⁷⁴⁴. В разных провинциях ордена месса могла начинаться в разные часы, преподаватели австрийской провинции даже перенесли участие в богослужении на время после утренних занятий, чтобы ученикам и учителям не приходилось слишком рано вставать⁷⁴⁵. В течение учебного года ученики коллегий присутствовали на церковных праздниках. Отмечались не только основные праздники, но и память святого, который был покровителем каждого учебного заведения⁷⁴⁶. На Рождество и Пасху школьники не

⁷⁴⁰ Bobková-Valentová K. *Každodenní život učitele a žaka jezuitského gymnasia*. Praha, 2006. S. 58.

⁷⁴¹ Ibid. S. 59.

⁷⁴² *Jezuité a Klementinum*. S. 14.

⁷⁴³ Корзо М.А. Церковное законодательство о роли школы: пример Речи Посполитой конца XVI – начала XVII вв. // Религиозное образование в России и в Европе в XVII в. / Под ред. Е.С. Токарева, М., СПб., 2011. С. 68–81.

⁷⁴⁴ Bobková-Valentová K. *Každodenní život učitele a žaka jezuitského gymnázia*. S. 145.

⁷⁴⁵ Ibid. S. 146.

⁷⁴⁶ Ibid. S. 167.

учились, а посещали праздничные богослужения и проповеди. Во время торжеств, связанных с Девой Марией, в Клементинуме организовывались пышные процессии к марианскому столпу на Староместской площади, участвовать в которых были обязаны все ученики коллегиума⁷⁴⁷.

Важнейшей задачей учителя в иезуитской школе считалось приведение учеников к благочестию, обучение латинскому языку и другим предметам ставилось на второе место⁷⁴⁸. Школа таким образом имела в первую очередь воспитательную, а не образовательную функцию. Конечно, иезуитские коллегии давали превосходное образование, которое позволяло потом поступать в университеты или заниматься преподавательской, литературной, проповеднической и миссионерской деятельностью. Обычные приходские школы не могли похвастаться таким качеством образования. Основной формой обучения в католической приходской школе было чтение и заучивание катехизиса. Однако и в данном случае можно говорить о школе как важном инструменте индоктринации населения. В иезуитских школах ученики должны были участвовать в школьных спектаклях на нравоучительные или библейские сюжеты. В эпоху барокко излюбленными сюжетами ставившихся в коллегиумах пьес были жизнеописания святого Вацлава и Яна Непомуцкого, таким образом иезуиты способствовали укоренению культов святых в сознании участвующих в спектакле учеников и наблюдающих за действием зрителей⁷⁴⁹.

Еще более совершенную, чем у иезуитов, педагогическую систему создали пиаристы, однако этот орден не был так широко распространен в Чешских землях, что позволяло иезуитам оставаться монополистами в сфере образования. Пиаристы в основном сосредотачивались на начальном образовании, их гимназии возникали в тех местах, где не было иезуитских коллегий или орденовских домов⁷⁵⁰. В пиаристских школах так же внимательно, как и в коллегиумах иезуитов, относились к программе и учебным пособиям. Например, в школах использовали

⁷⁴⁷ Ibid. S. 170.

⁷⁴⁸ Ibid. S. 76.

⁷⁴⁹ Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. VII: Školství a vzdělanost. Praha, 2020. S. 84.

⁷⁵⁰ Ibid. S. 88.

труд «Orbis pictus» Яна Амоса Коменского, но с пометкой, что это книга «сектанта из Общины чешских братьев»⁷⁵¹.

Католические авторы понимали важность образования. В «Различных видениях простого селянина» Естржабского показан пример образцового учителя: «Обучение детей начинал с молитвы, потом учил их главам веры христианской католической и слову Божьему»⁷⁵². Только после этого дети приступали к чтению и письму. После уроков учитель говорил ученикам, чтобы они «дома еще учились и остерегались безделья и плохих друзей»⁷⁵³. Повторение изученного материала дома могло способствовать образованию не только детей, но и взрослых. Представим семью, которая уже описывалась выше: отец официально перешел в католичество, а мать осталась протестанткой. Или же семью, формально сменившую веру, но очень слабо образованную и не имеющую представления даже об основных католических догматах. Ребенок, повторяя дома текст катехизиса или объясняя родителям библейские сюжеты, способствовал формированию и у них более четкой конфессиональной идентичности.

Обучение взрослых основам католического вероучения также имело большое значение в период рекатолизации. Перед переходом в католицизм «еретику» давалось время на изучение католической доктрины, он мог читать литературу и советоваться со священником. Реформационная комиссия даже продлила срок конверсии для пражанина Вацлава Колидиуса, который говорил, что недостаточно хорошо понимает католическое учение и «хочет об этом подумать»⁷⁵⁴. Мы не можем судить о том, был ли Колидиус искренен или лукавил, но важно, что комиссия решила дать ему дополнительное время для ознакомления с католической литературой. Конечно, идеальный сценарий обращения некаатолика редко соответствовал действительности, особенно в условиях всеобщей рекатолизации. Людям могли даваться лишь минимальные знания о католицизме,

⁷⁵¹ Ibid.

⁷⁵² *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 25.

⁷⁵³ Ibid. S. 26.

⁷⁵⁴ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 59.

не позволяющие осознанно подойти к смене веры и в полной мере изучить католическое учение⁷⁵⁵.

Случай с Вацлавом Колидиусом показывает, какое значение придавалось чтению. Борьба с «еретическими» книгами была важным инструментом рекатолизационной политики. Вопрос о некатолической литературе затрагивался еще на Тридентском соборе, один из его декретов был посвящен индексу запрещенных книг. Этот список, в который вошли «подозрительные и опасные», с точки зрения римской курии, книги, собор предписывал предоставить папе для утверждения и публикации⁷⁵⁶. Речь идет о так называемом Тридентском индексе 1564 г., который лег в основу всех последующих списков запрещенной католической церковью литературы. В дальнейшем индекс неоднократно дополнялся и редактировался, в него включались все сочинения, в которых католическая цензура обнаружила богословские ошибки или посягательство на моральные нормы. Эти книги запрещались к публикации, распространению и чтению. Специально для Чешских земель иезуит Антонин Кониаш составил два списка запрещенной литературы: «Ключ к еретическим заблуждениям» (Klíč Kacířské Bludy) (издавался в 1729 и 1749 г.)⁷⁵⁷ и «Индекс чешских запрещенных книг» (Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum), вышедший в Праге в 1770 г.⁷⁵⁸

Кониаш прославился как борец с «еретической» литературой, который лично изъял и уничтожил несколько тысяч книг. Он не был единственным на этом поприще, другие деятели рекатолизации также внимательно следили за литературой, которую читали прихожане. Сожжением «еретических» книг прославился, например, М. Стржепицкий, действовавший около Градце Кралове в 1720-х гг.⁷⁵⁹. Уничтожение книг стало одним из элементов черной легенды о Кониаше, однако, как отмечает чешский исследователь Йиржи Билый, иезуит не

⁷⁵⁵ Mikulec J. 31.7.1627. Rekatoлизace šlechty v Čechách. S. 147.

⁷⁵⁶ Тридентский Собор: каноны и декреты. С. 226–227.

⁷⁵⁷ Koniáš A. Klíč Kacířské Bludy K rozeznánj otwragicý, K wykořeněnj zamjkagicý. Aneb Registřjk Něktěrych bludných, pohorssliwých, podezřelých, neb zapowěděných Kněh, s předcházejícími aučinliwými prostředky, s kterými pohorssliwé, a sskodliwé Knjhy wyskaumati, a wykořenjti se mohau. Hradec Králowe, 1749.

⁷⁵⁸ Idem. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum, et Corrigendorum: Ordine Alphabeti digestus, Reverendissimi S. R. I. Principis Antonii Petri Archi-Episcopi Pragensis jussu collectus, atque editus. Praha, 1770.

⁷⁵⁹ Hanzal J. Rekatoлизace v Čechách – její historický smysl a význam. S. 84.

всегда силой отбирал книги у населения, многие отдавали «еретическую» и подозрительную литературу добровольно после проповедей. Историк приводит данные, согласно которым за 1726 год Кониашем было изъято 668 книг, в то время как 1038 книг прихожане принесли иезуиту сами⁷⁶⁰. Часто запрещенные сочинения обменивались Кониашем на католическую литературу⁷⁶¹.

Насколько серьезной была опасность распространения запрещенной церковью литературы в Чешских землях? Приведенное Й. Билым число книг, полученных Кониашем у населения всего за один год, уже свидетельствует о достаточно широком распространении некатолической литературы. Некатолические книги могли появляться в стране благодаря контрабандистам, которые завозили их нелегально из германских земель и Венгрии. Один из разделов вступления к «Ключу» посвящен осуждению продавцов «еретических» книг⁷⁶², проблема распространения запрещенной литературы затрагивается и в помещенном в «Индекс» маестате Марии-Терезии⁷⁶³. «Королем контрабандистов» в эту эпоху был Вацлав Клейх, создавший целую сеть по распространению «еретической» литературы⁷⁶⁴. Миссионеры, допрашивавшие еретиков или подозреваемых в ереси, в первую очередь спрашивали о некатолических книгах, а вопросы вероучения отходили на второй план⁷⁶⁵, т.е. даже владение запрещенными сочинениями могло повлечь за собой обвинение в ереси.

На протяжении XVIII столетия возрастал уровень грамотности населения. Если попытаться рассмотреть число владельцев книг (тех немногих, данные о которых зафиксированы), то оно значительно увеличилось во второй половине XVIII в., что свидетельствует о росте образованности. При этом важно отметить, что среди владельцев книг было достаточно много сельских жителей, а не только горожан⁷⁶⁶. Рост числа людей, умеющих и желающих читать, делал борьбу с

⁷⁶⁰ *Biľý J.* Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 157.

⁷⁶¹ *Ibid.* S. 158.

⁷⁶² *Koniáš A.* Kljč Kacířské Bludy. S. V.

⁷⁶³ *Idem.* Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 46.

⁷⁶⁴ *Biľý J.* Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 166.

⁷⁶⁵ *Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. III: Zločinnost a bezpráví.* S. 104.

⁷⁶⁶ *Timofejev D.* Původci a čtenáři rukopisné produkce z Čech. Příspěvek k dějinám vzdělanosti v "dlouhém" 18. století // *Revue České společnosti pro výzkum 18. století*, roč. 7, č. 1, 2017. S. 95.

«вредоносной» литературой актуальной для католической церкви. Но даже для безграмотного сельского населения книги имели значение. Сама возможность читать Священное Писание и самостоятельно рассуждать о нем становится символом евангелического исповедания. Например, Ян Кучера в своей статье приводит очень любопытный пример человека по имени Йиржи Вольф, который говорил: «Пока у меня не было евангелических книг, я был католиком, а потом, когда у меня появились евангелические книги, стал евангеликом, а теперь я снова католик, потому что уже не имею евангелических книг»⁷⁶⁷. При этом важно добавить, что хранение некатолической литературы необязательно означало ее чтение и понимание содержащихся там идей. Книги могли просто передаваться из поколения в поколение и храниться как семейная реликвия или обычное имущество. Бывали случаи, когда католическая или смешанная семья вместе молилась по некатолическому молитвеннику, или же имеющиеся в доме некатолические книги использовали для обучения детей чтению⁷⁶⁸. Богослужебным книгам могли приписывать чудесные свойства и магическую силу. Например, иногда миссионеры продавали простому населению маленькие молитвенники с молитвами разным святым против болезней, ран, гибели на войне и т.п., эти книги сами по себе воспринимались как оберег, то же касалось и некатолических книг. Даже турки иногда покупали такие молитвенники у миссионеров для защиты от разных напастей⁷⁶⁹.

Борьба с «еретическими» книгами была не только делом духовенства, в ней надлежало участвовать и верующим. Например, во время сожжения книг толпа должна была петь специальные песенки, которые могли сочиняться самими миссионерами, а потом распространяться в народе. В начале XVIII в. молодежи предписывалось распевать «Гори, гори, Ян Гус, чтобы не горели наши души!»⁷⁷⁰. В

⁷⁶⁷ Kučera J. Příspěvek k problemům lidového náboženství v 17. a 18. století. S. 17.

⁷⁶⁸ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 91.

⁷⁶⁹ Toth I. Missionaries as cultural intermediaries in religious borderlands: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the seventeenth century // Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europe, 1400-1700. S. 107–108.

⁷⁷⁰ Bily J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 180.

текстах этих песенок помимо Яна Гуса часто упоминался Лютер и несколько реже Кальвин.

Конфискация запрещенной литературы проводилась не только у простого населения, эти меры могли коснуться знатных и влиятельных людей. Показателен случай Франтишека Антонина Шпорка, одного из образованнейших людей эпохи, мецената, заказчика многих скульптур, живописных и литературных произведений. В 1729 г. у него конфисковали всю библиотеку и после тщательной проверки обвинили в ереси и хранении запрещенных книг⁷⁷¹. Он должен был письменно объяснять в чешской дворцовой канцелярии, почему держал в доме некатолическую литературу. Шпорк аргументировал это тем, что евангелические книги находились в его закрытой библиотеке и предназначались только для него, т.е. не могли нанести никому вреда. В 1730 г. последовало новое обвинение в ереси и даже ее распространении. Говорили, что он контактировал с некаатоликами и купил книги у лютеранского проповедника. Несоответствие католицизму нашли даже в скульптурах во дворе его великолепной резиденции в Куксе⁷⁷².

Важно отметить, что важность чтения понимали не только в XVIII в., но и в начале всеобщей рекатолизации. Уже в 1621 г. Общество Иисуса получило контроль над Клементинумом, в том числе и над знаменитой библиотекой⁷⁷³. В декретах реформационной комиссии некаатоликам, которые не соглашались сразу сменить веру, предписывалось изучать католическую литературу. Так, в одном из документов разбирался случай горожанина Даниэла Когоута, который даже после ознакомления с предложенными ему книгами не хотел менять конфессию. На это ему было сказано, что он читал лишь из любопытства, а не для того, чтобы научиться истинной вере⁷⁷⁴.

Стремление к формированию у верующих более глубокой и осознанной религиозности было присуще не только побелогорской рекатолизации, его можно считать характерной чертой тридентского католицизма. С помощью книг можно

⁷⁷¹ Preiss P. Boje s dvouhlavou saní: František Antonín Spork a barokní kultura v Čechách. Praha, 1981. S. 242.

⁷⁷² Ibid. S. 247.

⁷⁷³ Čornejová I. Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách. S. 92.

⁷⁷⁴ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 58–59.

было распространить католическую веру и закрепить в сознании верующих доктрины, утвержденные Тридентским собором. В то же время через некатолические сочинения проникали «еретические» идеи, что делало книги серьезной угрозой для католической церкви и вызывало потребность в запрете ряда произведений. Согласно декретам Тридентского собора священнослужителям было предписано «самим изъяснять и толковать Священное Писание, если они к тому пригодны, в противном случае поручить это пригодному помощнику»⁷⁷⁵. Чтению Священного Писания уделялось огромное внимание, собор предписывал, что, если в каких-то церквях «не будет хватать средств для пребанды, митрополит или епископ пусть, посоветовавшись с капитулом, позаботится, чтобы чтение Священного Писания имело место»⁷⁷⁶. При этом Антонин Кониаш подчеркивал, что простой верующий не всегда может сам отличить полезную литературу от вредной, иезуит настаивает на необходимости советоваться со священнослужителями по поводу выбранных для чтения книг⁷⁷⁷. Даже в иезуитских коллегиях книги попадали в руки учеников только после того, как были тщательно просмотрены и очищены от нецензурных слов или вредных для детского сознания идей⁷⁷⁸. Кониаш предупреждал, что даже если тот или иной труд кажется полезным и содержит ценную информацию, наличие в нем «еретических заблуждений» делает его опасным. Иезуит предостерегал верующих, что такая литература «Богу не угодна и сильно вредит спасению души»⁷⁷⁹. В сочинении другого католического автора – Ондржея Франтишека Якуба де Вальдта – рассказана история о женщине, которая обнаружила книгу под названием «Постилла», где не хватало первой страницы с указанием автора. Женщина по незнанию решила, что постилла обязательно должна быть полезной и авторитетной книгой, и прочла ее. Однако книга оказалась некатолической, в ней говорилось о

⁷⁷⁵ Тридентский Собор: каноны и декреты. С. 36.

⁷⁷⁶ Там же.

⁷⁷⁷ Koniáš A. Kljč Kacířské Bludy. S. I.

⁷⁷⁸ Bobková-Valentová K. Každodenní život učitele a žaka jezuitského gymnázia. S. 81.

⁷⁷⁹ Koniáš A. Kljč Kacířské Bludy. S. IV.

причастии под обоими видами⁷⁸⁰. Этой историей де Вальдт показывает необходимость крайне осторожно обращаться с любой религиозной литературой.

Антонин Кониаш составил оба списка запрещенных книг специально для Чешских земель, поэтому включил туда в основном чешскую литературу. Во втором издании «Ключа...», по подсчетам Антонина Подлаги, содержалось 960 чешских книг (под чешскими книгами подразумеваются не только сочинения чешских авторов, но также и переводы на чешский язык) и 970 немецких⁷⁸¹. Обилие немецких изданий объясняется как распространенностью немецкого языка в Чешских землях, так и популярностью реформационных идей в германских землях, откуда они чаще всего проникали в Чехию. Кониаш включил в свой список именно те сочинения, которые могли иметь хождение в Чешских землях, чтобы как верующие, так и священнослужители знали, каких книг следует остерегаться. «Индекс», в отличие от «Ключа», содержал за редким исключением только чешские книги⁷⁸². Сочинения на других европейских языках и на латыни также присутствовали в обоих списках, но не составляли в них значительной доли.

Какие же книги признавались опасными и оказывались под запретом? Разумеется, в оба списка вошли сочинения, содержащие основы некаатолических вероучений, например, исповедание веры Общины чешских братьев и все издания текста «Чешской конфессии» 1575 г. Сочинения, связанные с разъяснением и интерпретацией лютеранского учения, также подлежали запрету. Наиболее важным для Чешских земель был вопрос о Чаше, эта проблема остро встала в период гуситского движения и была актуализирована Реформацией. Поэтому Кониаш включил в список ряд сочинений, обосновывающих необходимость причастия под обоими видами. Кроме того, запрещены были различные труды некаатолических авторов, чешских и немецких, например, в списках оказались нравоучительные и религиозно-философские сочинения Яна Амоса Коменского («Лабиринт света и рай сердца», «Упражнения в благочестии» и ряд других

⁷⁸⁰ *De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na někteřé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch.* S. 368.

⁷⁸¹ *Biły J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba.* S. 159.

⁷⁸² *Ibid.* S. 221.

работ)⁷⁸³. При этом труды Коменского, посвященные чешскому языку, под запрет не попали.

Некоторые книги в списках посвящены вопросам, на первый взгляд не вызывающим подозрений. Так, в «Индексе» содержалось сочинение лютеранского проповедника Адама Траяна о причинах моровой язвы⁷⁸⁴. Казалось бы, эта тема не связана с распространением ереси, однако в книге могло содержаться неприемлемое для католической церкви объяснение эпидемии чумы, которое всегда имело религиозную коннотацию, и аргументы, основанные на протестантской интерпретации библейских сюжетов. Книги католических писателей, вызывавшие подозрения у цензоров и не совсем корректно, с точки зрения церкви, толковавшие католические доктрины, также могли включаться в списки наряду с авторами не католических вероисповеданий.

Следует заметить, однако, что не все книги, оказавшиеся в списках, требовалось полностью запретить. Некоторые из них значились как подлежащие исправлению. В «Ключе» такие сочинения были помечены припиской «Cor.» (Corrigendum). Из 2274 книг, содержащихся в списке, исправлений требовали 176⁷⁸⁵. Конечно, это число незначительно и составляет менее 10% от всех сочинений, однако такое разделение книг на категории свидетельствует о тщательной работе с ними и внимательном отношении Кониаша к литературе как католической, так и протестантской. Важно отметить, что шанс на исправление был и у не католических авторов. Например, в «Индекс» вошли 12 книг писателя-гуманиста и книгоиздателя Даниэля Адама из Велеславина, из них 7 были отмечены как нуждающиеся в корректировке. Подлежал исправлению его знаменитый «Исторический календарь» – сочинение, в котором описания исторических событий располагались по дням в году.

Кониаш мог включать в списки не только относительно современные книги, но и добелогорские, средневековые и античные сочинения. Помимо трудов

⁷⁸³ Ibid. S. 118, 124, 140; *Idem*. Kljč Kacířské Bludy. S. 64.

⁷⁸⁴ *Idem*. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 351.

⁷⁸⁵ *Bily J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba*. S. 220.

вышеупомянутого Даниэля Адама из Велеславина, жившего в XVI в., в «Индексе» оказались хроника Далимила, «Чешская хроника» Вацлава Гаека и даже басни Эзопа. Однако эти сочинения Кониаш отметил как подлежащие исправлению⁷⁸⁶. Так, в хронике Вацлава Гаека необходимо было добавить определение «еретик» к некоторым историческим фигурам (например, при упоминании Мартина Кутена и Микулаша Конача), а также исправить некоторые мелкие неточности⁷⁸⁷.

Важно отметить, что иезуит не только перечисляет книги, нуждающиеся в изменениях, но и предлагает способы их исправить⁷⁸⁸. Речь может идти о том, чтобы убрать некоторые страницы, где содержится неверная информация, или даже об исправлении отдельных фраз или цитат, которые были использованы неправильно. Например, к «Чешской хронике» Вацлава Гаека предлагается 29 исправлений. Некоторые из них предполагают изменение всего одного неподходящего слова. Где-то Кониаш корректирует неверные данные, например, сообщает, что папа римский назван неправильно⁷⁸⁹. Некоторые переводы Библии также отмечены как подлежащие исправлению, например, перевод Генриха Яна из Жатца⁷⁹⁰. В изменениях нуждался и перевод, изданный утравкистским книгопечатником Йиржи Мелантрихом⁷⁹¹. Осуждались не католические переводы не только Библии, но и других сочинений. Так, постилла францисканца Иоганна Фера, изданная в XVI в., попала в список не из-за ее содержания, а по причине того, что перевод был выполнен не католиком⁷⁹².

Пристальное внимание к деталям и тщательная работа с текстами позволяет сделать некоторые наблюдения о деятельности Антонина Кониаша и об особенностях рекатолизации в целом. Главной целью иезуита было не уничтожение подозрительных и опасных книг, а их исправление, искоренение всего «еретического» и сохранение того, что может быть полезным для верующих. Рекатолизационная политика была направлена не только на борьбу с

⁷⁸⁶ Ibid. S. 226.

⁷⁸⁷ Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 94.

⁷⁸⁸ Biľý J. Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. S. 159.

⁷⁸⁹ Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 94–95.

⁷⁹⁰ Ibid. S. 97.

⁷⁹¹ Ibid. S. 160.

⁷⁹² Ibid. S. 84.

некатолическими учениями, она предполагала также воздействие на сознание людей, тщательную работу с их мировоззрением, объяснение простым верующим важных и сложных моментов католического вероучения. Население необходимо было приучить к чтению «правильной» литературы, в которой не было никаких отклонений от доктрин, закрепленных Тридентским собором.

Неслучайно значительную часть списков составили сочинения, ориентированные на широкую аудиторию. В первую очередь, речь идет о гомилетической литературе. Особое внимание уделялось основным моментам религиозной жизни человека – исповеди и причастию. Конфессионализация требовала осознанного включения верующих в церковную жизнь, понимания ими не только основ вероучения, но и смысла таинств и обрядов. Именно поэтому в список попало, например, «Объяснение христианских вопросов к исповеди, составленных Лютером», написанное лютеранином Карлом Готлибом Хофманом⁷⁹³. Кроме того, цензура очень внимательно относилась к сборникам духовных песен и молитв, сочинениям, посвященным важнейшим нравственным проблемам или разъяснению библейских сюжетов простому населению. Эти книги представляли наибольшую опасность для католического вероучения, поскольку их цель заключалась в формировании у верующих необходимых авторам представлений и моделей поведения. Иная трактовка библейских сюжетов могла создать у человека диссонанс с тем толкованием, которое он слышал во время проповеди в церкви, и оттолкнуть его от католической веры. Наконец, не были обойдены вниманием и книги о воспитании детей, поскольку формирование мировоззрения и включение человека в церковную жизнь должно было начинаться с детского возраста. Например, и в «Ключ», и в «Индекс» Кониаш включил «Утешительную карманную книжку о христианских детях»⁷⁹⁴.

В период побелогорской рекатолизации католическая церковь пыталась установить контроль над доступной верующим литературой. С некатолическими книгами велась активная борьба, проявлявшаяся в создании списков запрещенной

⁷⁹³ Ibid. S. 102.

⁷⁹⁴ Ibid. S. 74; *Koniáš A. Kljč Kacýřské Bludy*. S. 23.

литературы, в изъятии и уничтожении попавших в эти списки изданий. Однако было бы некорректно сводить рекатолизацию лишь к борьбе с некаатолическими вероучениями, убедиться в этом позволяет анализ составленных Антонином Кониашем «Ключа» и «Индекса». Контроль над чтением был ослаблен только в период правления Иосифа II, после издания патента о веротерпимости в 1781 г. Однако это была уже совсем другая эпоха, эпоха Просвещения, которая требовала терпимого отношения к иным конфессиям и уменьшения влияния религиозного фактора на разные сферы жизни. После издания патента некаатолические конфессии получили возможность открывать школы и издавать религиозную литературу, наряду с тайно распространявшимися до 1781 г. книгами появились новые сочинения некаатолических авторов⁷⁹⁵, но проповедники уже не изымали их, как во времена Антонина Кониаша.

2.5. Церковь и светская власть в борьбе с ересью

Габсбурги, воспринимавшие себя как защитники католической веры, традиционно проводили активную религиозную политику. Фердинанд I пригласил в страну иезуитов, Фердинанд II стал инициатором всеобщей рекатолизации, основные этапы которой определялись императорскими патентами и законами. Следующие монархи, вплоть до издавшего патент о веротерпимости Иосифа II, продолжали оказывать влияние на конфессиональную обстановку в государстве. Например, понимая важность катехизации населения, Леопольд I в 1699 г. (а потом Карл VI в 1725 г.) повелели закрывать трактиры утром в воскресенье, чтобы ничто не отвлекало людей от обучения катехизису, проходившего после главной мессы. При Марии-Терезии катехизация окончательно была перенесена в школы⁷⁹⁶. Карл VI и Мария-Терезия издали маестаты о борьбе с некаатолической литературой, в

⁷⁹⁵ Nešpor Z. České evangelické tisky toleranční doby (1781–1861) // Acta Musei Nationalis Pragae – Historia litterarum, č. 63 (3-4), 2018. S. 9.

⁷⁹⁶ Macek O. Praxis pietatis haereticorum. S. 122.

которых определялись наказания для владельцев, издателей и распространителей «еретических» книг, а также подданных, все еще остававшихся не католиками⁷⁹⁷.

Формулировки, найденные нами в сочинениях католических проповедников, в документах реформационных комиссий и местных церковных властей, содержатся и в императорских патентах. Так, в патенте Фердинанда II о рекатолизации шляхты сказано, что Карлом IV «не была принята и разрешена ни одна другая вера или обманные еретические губительные ереси, отряды и секты»⁷⁹⁸. Во времена Вацлава IV стали появляться «всевозможные заблуждения и ереси», «секты и заблуждения, противящиеся католической вере»⁷⁹⁹, подданные стали пребывать «в осужденных еретических заблуждениях и сектах». Цель монарха, согласно документу, состояла в том, чтобы «во вредоносной ереси твердые подданные оставили свои заблуждения»⁸⁰⁰. Маестат Карла VI видел задачу императора в том, чтобы «спасительную Святую Римскую Католическую Веру в этом наследственном королевстве Чешском распространять, всевозможные заблуждения и ереси, напротив, искоренять, а следовательно, спасению душ подданных своих достойно способствовать»⁸⁰¹. Эта же формулировка слово в слово повторяется в маестате Марии-Терезии⁸⁰².

Несомненно, проведение рекатолизационной политики требовало участия как светской, так и церковных властей. В данном разделе речь пойдет не о реальной ситуации, а о том, как католические авторы представляли себе соотношение светской и церковной властей в рамках рекатолизации Чешских земель. Наиболее детально этот вопрос рассмотрен у Матея Виерия, поскольку его «Христослав» повествует об идеальном правителе. Также относительно подробные рассуждения о религиозной политике монарха можно найти в жизнеописании святого Вацлава, составленном Я. Таннером и переведенном Ф. Кадлинским. В других текстах

⁷⁹⁷ Оба документа помещены в Индексе запрещенных книг, составленном Антонином Кониашем.

⁷⁹⁸ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatoizace šlechty v Čechách*. S. 174.

⁷⁹⁹ Ibid.

⁸⁰⁰ Ibid. S. 175.

⁸⁰¹ *Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum*. S. 32–33.

⁸⁰² Ibid. S. 45.

вопрос о роли светской и церковной властей в рекатолизации затрагивается лишь косвенно.

Один из персонажей в «Христославе» спрашивает: «Что может сделать с помощью Евангелия рука, которая должна держать меч»⁸⁰³? Может показаться, что религиозная политика должна относиться к компетенции церковных властей. Однако Виерий не соглашается с этой точкой зрения, он полагает, что забота о душах является обязанностью не только церкви, но и правителя. В «Христославе» инициатором рекатолизации выступает именно монарх. Христослав даже лишает должности одного наместника, который считал заботу о душах подданных задачей церкви («Это полагается священникам, а не мне; пусть священники заботятся о душах, а я об управлении»⁸⁰⁴).

Государь не должен терпеть «в землях своих ничего, чем может быть оскорблен и разгневан Бог»⁸⁰⁵. Таким образом, перед нами библейская идея об ответственности правителя за благо подданных, которая развивалась и в Средние века, и в Новое время. Виерий опирается на слова святого Павла и святого Августина: «Если кто о своих, особенно о домашних, не заботится, то отрекся от веры и стал хуже неверного» (1Тим. 5); «Ради Бога и вечной жизни всем своим напоминай, учи, побуждай, карай, всегда с любовью и заботой, которую имеешь о них и их спасении» (Св. Августин. Комментарий на Евангелие от Иоанна. 51)⁸⁰⁶. Виерий приводит примеры реальных правителей, достойных подражания за свою твердую веру и благочестие. Среди них находим Карла V, Фердинанда I и Фердинанда II, которые стремились к распространению католической веры и укреплению позиций католической церкви, то есть, в понимании Виерия, вели свой народ к спасению⁸⁰⁷.

Среди других примеров благочестивых монархов, боровшихся с ересью, можно встретить Карла IV. Альбрехт Хановский упоминал, что он привозил в

⁸⁰³ *Vierius M. Christoslaus. S. 66.*

⁸⁰⁴ *Ibid. S. 401.*

⁸⁰⁵ *Ibid. S. 222.*

⁸⁰⁶ *Ibid. S. 306.*

⁸⁰⁷ *Ibid. S. 64–66.*

Чехию реликвии, чтобы защитить страну от врагов католической веры⁸⁰⁸, а также велел казнить всякого, кто принесет ересь в его владения⁸⁰⁹. Карл IV упомянут и в патенте Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Монарх заявляет о желании «следовать похвальному и достойному славы примеру благословенного императора Карла IV» и, как и его предок, «не позволять, чтобы возникали ереси или заблуждения в упомянутом нашем наследственном Чешском королевстве»⁸¹⁰.

Главная роль в проведении религиозной политики приписывается и князю Вацлаву, небесному покровителю Чехии. Он, как и вымышленный Христослав, и реальные монархи в интерпретации авторов раннего Нового времени, видел свою главную задачу в заботе о спасении душ своих подданных. Кадлинский пишет: «Он, конечно, видел, что ни одна жертва не может быть Богу приятнее, чем спасение душ. И поэтому его главной заботой и старанием было, чтобы как можно больше душ к Нему привести...»⁸¹¹. Для распространения и укоренения христианства Вацлав изгнал язычников из страны, объявив им, что они должны либо креститься, либо уехать⁸¹². В этом поступке, необычном для правителя раннего Средневековья, можно увидеть отсылку к побелогорской рекатолизации Чешских земель. Вацлав в данном случае уподобляется Габсбургам, и его поступок помогает Кадлинскому оправдать и прославить политику династии. Как и в эпоху побелогорской рекатолизации, Вацлав действовал не только насильственными, но и мирными методами, например, отдавал детей язычников священникам на обучение⁸¹³. Кроме того, Вацлав часто обращался к духовенству за советом, относился к нему с особым почтением⁸¹⁴, принимал священников «с отцовской приветливостью»⁸¹⁵.

Именно правитель может применять насильственные методы, вести войну против некатоликов, казнить их, посылать против них военные отряды. В маестате

⁸⁰⁸ Chanovský A. Správa Křesťanská. S. 88.

⁸⁰⁹ Ibid. S. 87.

⁸¹⁰ Ibid. S. 174.

⁸¹¹ Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wáclawa. S. 17.

⁸¹² Ibid. S. 16.

⁸¹³ Ibid. S. 17.

⁸¹⁴ Ibid. S. 59.

⁸¹⁵ Ibid. S. 17.

Карла VI суровость наказаний и вмешательство императора в религиозную жизнь объясняется пониманием ереси как политического преступления (*criminis contra statum*)⁸¹⁶. Виерий, ссылаясь на Августина, пишет, что «все до одного приняли веру католическую, побуждаемые страхом перед императором»⁸¹⁷. Таким образом, методы, используемые светской властью, часто оказываются эффективнее тех средств, которые может предложить церковь. Обосновывая право правителя на принуждение, проповедники часто обращаются к трудам Августина. Ж. Феррероль назвал XVII столетие золотым веком политического августинизма, например, французские авторы апеллировали к Августину для доказательства правильности отмены Нантского эдикта и отказа от терпимости к еретикам в масштабе всего государства. В раннее Новое время сторонников политического августинизма было большинство и среди католиков, и среди протестантов⁸¹⁸.

Однако очень важно, что в произведении Христослав выступает также в роли проповедника: он убеждает не католических проповедников в ложности их учения, и, «поверив его словам, многие из них приняли католическую веру и вернулись к своей деятельности»⁸¹⁹, именно Христослав произносит проповедь, составившую раздел «Некоторые возражения простого не католического люда и ответы на них» («Так Христослав, князь апостольский, учил и наставлял свой народ»⁸²⁰). Более того, Виерий пишет: «сейчас слово господина значит больше, чем слово священника»⁸²¹. Таким образом, правитель берет на себя функции проповедника, что относится к компетенции священнослужителя. Аналогичную ситуацию вряд ли можно найти в реальной истории рекатолизации Чешских земель, однако представляется, что такое преувеличение роли светской власти и, прежде всего, государя в борьбе с не католиками свидетельствует о стремлении Виерия прославить династию Габсбургов и ее вклад в рекатолизацию. Благочестие играло для Габсбургов огромную роль, династия позиционировала себя как

⁸¹⁶ Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum. S. 34.

⁸¹⁷ Vierius M. Christoslaus. S. 415.

⁸¹⁸ Феррероль Ж. Августинизм и богословие во Франции XVII века // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2016. С. 143–145.

⁸¹⁹ Vierius M. Christoslaus. S. 372.

⁸²⁰ Ibid. S. 401.

⁸²¹ Ibid.

исполнительницу священной миссии защиты католицизма. Фердинанд II, воспитанник иезуитов и непримиримый католик, также считал это главным делом своей жизни. Показательны сведения, передаваемые исповедником императора Виллемом Ламорменом, о том, как в минуту опасности Фердинанд II молился перед Распятием и говорил о своем желании принять от Бога любые страдания ради исполнения Его воли⁸²².

Монарх понимает, что без постоянного контроля со стороны местной администрации проведение рекатолизации невозможно, поскольку обращенные в христианство люди могут вскоре после ухода правительственных войск вернуться к прежней вере. Поэтому в произведении Виерия князь Христослав, чтобы добиться перехода Несарогской земли в католицизм, не только строит храмы, но и обновляет местную администрацию, тем самым добиваясь ее лояльности центральной власти и более эффективной религиозной политики⁸²³.

Духовная власть практически никак не представлена в «Христославе». Среди героев книги есть духовные лица, например, аббат монастыря, но он не оказывает никакого влияния на политику Христослава и, так же как и монахи этой обители, выступает только в качестве примера благочестивой жизни. Адриан, воспитатель Христослава, позже ставший епископом Эдифергентским⁸²⁴, присутствует в книге только как наставник будущего правителя, но не советник. Хотя он рассказывает Христославу о том, как нужно управлять государством, он присутствует только в начале произведения, до вступления его воспитанника на престол, после в книге нет упоминаний о том, что Христослав обращался к Адриану за советом. Миссионеры, о которых упоминает Виерий, только помогают правителю в осуществлении его политики («Был Христослав в той земле три года и за это время (с помощью священников) всех обратил в христианскую католическую веру»⁸²⁵). Такое невнимание к церковной власти неслучайно. С одной стороны, оно объясняется реальной ситуацией в Чешских землях. Не вызывает сомнений, что в

⁸²² Coreth A. *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*. S. 41.

⁸²³ Vierius M. *Christoslaus*. S. 370.

⁸²⁴ Ibid. S. 3.

⁸²⁵ Ibid. S. 373.

монархии Габсбургов главную роль в рекатолизации играла именно светская власть. Как отмечает Й. Микулец, положение католической церкви в первые побелогорские годы, когда насильственная рекатолизация уже началась, было тяжелым⁸²⁶. Духовенство в эпоху гуситских войн лишилось статуса привилегированного сословия, оно, как и прежде, не было представлено на сейме, утраквисты имели альтернативные органы церковного управления, что лишало католическую церковь контроля над значительной частью территорий и населения. Поэтому католическая церковь была слишком слаба, чтобы выступать инициатором всеобщей рекатолизации и играть в ней первостепенную роль. Даже архиепископ пражский Арношт из Гарраха в начале 1630-х гг., когда Тридцатилетняя война была в самом разгаре, не мог постоянно находиться в Праге и навестил свою паству лишь дважды, а остальное время проводил в своем родовом поместье Брукк-ан-дер-Лайта или в Червена-Ржечице. Церковная реформа в эти годы неизбежно отходила на второй план⁸²⁷. С другой стороны, игнорирование роли церкви связано со стремлением католических авторов прославить династию Габсбургов. Они вторят государственной риторике, в которой главная роль отводилась монарху. В. Черный отмечает, что такая позиция была характерна для чешских иезуитов, видевших в Габсбургах гарантию укрепления католицизма⁸²⁸. Общество Иисуса всегда пользовалось благосклонностью династии, благодаря ее поддержке иезуиты достигли могущества. Отношения же иезуитов с духовной властью были противоречивыми и сложными, поскольку чрезвычайное могущество ордена и контроль практически над всеми учебными заведениями страны не могли не вызывать недовольство духовенства и церковных властей.

Однако церковь все же участвовала в проведении рекатолизационной политики, занимаясь миссионерской, проповеднической и образовательной деятельностью. В реформационных комиссиях, созданных в 1627 году для проведения рекатолизации, участвовали как светские, так и духовные лица. Члены

⁸²⁶ *Mikulec J. Rekatalizace šlechty v Čechách. S. 31.*

⁸²⁷ *Catalano A. Zápas o svědomí. S. 196–197.*

⁸²⁸ *Černý V. Až do předsíně nebes. S. 137.*

комиссии обращались со своими требованиями к городским властям или шляхте, если речь шла о ее владениях. Например, от городских властей требовалось составить список горожан, подлежащих рекатолизации, вызвать их в ратушу, установить им предложенный комиссией срок конверсии. Высшее духовенство, например, пражский архиепископ Арношт Гаррах, в первые годы рекатолизации предлагали свои проекты укрепления католицизма в стране, заботились о ликвидации нижней консистории и возвращении земель католической церкви⁸²⁹. Автор биографии кардинала Гарраха Алессандро Каталано подчеркивал его вклад в проведение рекатолизации и полагал, что благодаря его мягкой политике в Чехии было относительно мало религиозных конфликтов и не так сильно распространилась охота на ведьм⁸³⁰.

Кроме того, в первые годы побелогорского периода активно проявляло себя высшее духовенство, сосредоточившееся в Вене вокруг папского нунция Карло Карафы, который также предложил императору свой проект по рекатолизации⁸³¹. В 1622 году Фердинанд II провел совещание в Вене о будущем католической церкви в монархии Габсбургов, на котором присутствовали, помимо императора и его советников, папский нунций и высшее духовенство⁸³². В одном из самых известных рекатолизационных проектов, принадлежащем перу иезуита Виллема Ламормена, говорилось о необходимости сотрудничества обеих властей, императора и архиепископа, в области церковной реформы⁸³³.

В «Христославе» почти нет упоминаний о папской власти. Это не удивительно, поскольку мы говорим об эпохе национальных церквей, когда господство римской курии над всем христианским миром было поколеблено. В литературе долгое время бытовало мнение об иезуитах как о сторонниках абсолютной власти папы и проводниках интересов Рима⁸³⁴. Однако более поздние

⁸²⁹ *Catalano A. Zápas o svědomí. S. 33.*

⁸³⁰ *Ibid. S. 374.*

⁸³¹ *Mikulec J. Rekatalizace šlechty v Čechách. S. 34.*

⁸³² *Ibid. S. 39.*

⁸³³ *Bireley R. Ferdinand II: Founder of the Habsburg Monarchy // Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1991. P. 237.*

⁸³⁴ См.: *Кареев Н. И. История Западной Европы в Новое время. Т. 2. СПб., 1893; Михневич Д. А. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1953.*

исследования показали, что внутри Общества Иисуса не было единства, выделялись и сторонники папы, и защитники национальных церквей⁸³⁵. В побелогорской литературе подчеркивается роль папы как «справедливого наместника Христа», которого еретики «своим верховным пастырем и главой считать не хотят»⁸³⁶, но его значение как политической фигуры в сочинениях практически не описано.

Таким образом, католические авторы всячески подчеркивают роль монарха в борьбе с еретическими учениями, особенно акцентируя внимание на правителях династии Габсбургов. Рекатолизация, в их представлении, является делом светской власти, как монарха, так и чиновников на всех уровнях. Духовная власть отодвигается в католической проповеди на второй план.

Подводя краткий итог второй главы, отметим, что для католической проповеди побелогорского периода характерно нетерпимое отношение к некатолическим конфессиям. Вопрос о необходимости и эффективности насильственных методов обращения некатоликов мог по-разному рассматриваться католическими авторами, но все они были сторонниками оказания давления на общество для достижения целей рекатолизационной политики.

Для борьбы с некатоликами проповедники предлагали использовать как насильственные, так и мирные средства. Анализ этих методов позволяет подтвердить тезис о том, что важной целью рекатолизации было углубление внутренней религиозности населения. Проповедь, привлечение паствы к церковной жизни и образование в католических школах должны были привести к более четкому осознанию людьми своей конфессиональной идентичности. Подобные способы воздействия на сознание и повседневную жизнь населения не были изобретением католической церкви, они активно использовались и протестантами, обе стороны стремились подчинить жизнь верующих церковным и

⁸³⁵ См: *Bireley R. The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, courts and confessors. Cambridge, 2003; Païm Д. Иезуиты. М., 2006.*

⁸³⁶ *Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutelný Základ. S. 408.*

нравственным предписаниям. При этом некоторые элементы религиозности, например, пышные церковные праздники, позволяли отличить католика от «еретика». В условиях крайне низкого уровня катехизации населения проповедникам приходилось учить паству основам христианства, отодвигая специфику католического учения на второй план. Это значит, что перед деятелями рекатолизации с первых лет проведения этой политики стояла не только задача гомогенизации религиозного ландшафта, но и углубления набожности простого населения.

На практике светским и церковным властям приходилось идти на уступки и временно смириться с существованием не католиков, поскольку они имели дело с крайне сложной религиозной ситуацией в стране. Однако католические проповедники в своих сочинениях призывали изолировать еретиков от католического сообщества и не допускали возможности их проживания в католической стране.

Глава 3. Обоснование религиозной нетерпимости

В книге Франтишека Жалковского, посвященной Деве Марии, мы находим следующие строки: «святейшая Дева христианам в сражениях как видимых, так и невидимых [...] всегда своим присутствием помогает, этим подтверждает тот титул, с которым к ней обращается святая Церковь, в многих битвах одержанные победы подтверждает»⁸³⁷. Образ Богородицы в данном случае связывается с ведением войны, причем речь идет не только о метафорических «невидимых» сражениях, т.е. борьбе с человеческой греховностью и дьявольскими искушениями, но и об обычных земных битвах, в которых Дева Мария поддерживает благочестивых христиан.

В католической литературе мы находим эпизоды, в которых насильственная борьба с врагами церкви имеет религиозную мотивацию. Князь Христослав во время войны с Несарогской землей убивает практически все войско некатоликов, а выжившие подвергаются жестокому наказанию: им отрезают уши и отправляют их домой, чтобы они служили устрашающим примером для остальных еретиков⁸³⁸. Бецковский рассказывает об Ольдржихе из Рожмберка (именуемом им Ульрихом), который сначала был гуситом, а потом перешел в католицизм и участвовал в гуситских войнах на стороне католиков. Ольдржих «город Водняны, который был средоточием гуситского учения, сильной рукой захватил, гуситов убил, и чтобы в этом месте больше задержаться не могли, все стены вокруг города велел срыть»⁸³⁹.

Эта глава будет посвящена анализу аргументации, используемой католическими авторами для обоснования насильственной борьбы с ересью. Исследования М.В. Дмитриева и М.А. Корзо показали, что существует корреляция между спецификой католической религиозности (в том числе религиозной нетерпимостью) и определенной трактовкой библейских сюжетов⁸⁴⁰. Мы

⁸³⁷ *Žalkovský F.* Růže Duchovní Ljbeznosti. S. 232.

⁸³⁸ *Vierius M.* Christoslaus. S. 370.

⁸³⁹ *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 29.

⁸⁴⁰ *Дмитриев М.В.* Человек Православный и Homo Catholicus // Интеллектуальный форум: Международный журнал. № 9, 2002. С. 62–87; *Дмитриев М.В.* Московская Русь перед лицом «иноверия»: восточнохристианская модель

постараемся выявить эту связь у чешских авторов и проанализировать «язык нетерпимости», характерный для католицизма раннего Нового времени.

3.1. Библейские примеры

Для обоснования своих идей католические проповедники обращаются к библейским примерам. Сюжетов, связанных с насильственными методами борьбы и суровыми наказаниями для «нечестивцев», больше всего в Ветхом Завете, поэтому часто аргументы берутся авторами именно оттуда. Кроме того, нельзя не вспомнить о популярности ветхозаветных мотивов в барочной культуре.

Обратимся к образам, связанным с войной и вооруженной борьбой с еретиками, проанализированным в первой главе. Павел Йозеф Акслар взял из Ветхого Завета образ Давида («Не будет жить в доме моём поступающий коварно; говорящий ложь не останется пред глазами моими. С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев земли, дабы искоренить из града Господня всех делающих беззаконие» (Пс. 100:7–8))⁸⁴¹. Те же мотивы звучат и при описании святого Варфоломея, который «всех на Его войну вербовал, завербованных муштровал, вымуштрованных учил сражаться, сражающимся добавлял удали и смелости»; «много тысяч собрал под знаменем Христовым»⁸⁴².

С образами войны и жестокости связаны и слова Христа из 10 главы Евангелия от Матфея («не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34)), которые двояко трактуются в католической литературе. Обратимся к сочинению де Вальдта. С одной стороны, он подчеркивает, что речь идет только о мече духовном, а реальный меч «Христос велел вложить в ножны»⁸⁴³, и чаще всего образ данного Богом меча интерпретируется именно так. Например, комментируя фрагмент из 3 главы Бытия («поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч

религиозного плюрализма // Средневековая Европа: Восток и Запад. М., 2015. С. 233–324; Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века.

⁸⁴¹ Axlar P. Nábožný Horliwý Wůdce. S. 375.

⁸⁴² Ibid.

⁸⁴³ De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 144.

обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:24)), де Вальдт пишет: «тот рай есть святая вера католическая, ее высочайший херувим, страж, есть высочайший наместник Христов – его святейшество папа; гадам, смутьянам, мятежникам, еретикам и их заблуждениям в тот рай путь преграждает мечом обоюдоострым, то есть цензурой, чтобы что-либо неправильное, будь то духовное или светское, что туда проникнуть хотело, отвел, вырвал»⁸⁴⁴. В данном случае речь идет о борьбе папства с врагами католической церкви – еретиками, но лишь о духовном противостоянии. Меч был дан также Аврааму, им тот хотел принести в жертву своего сына Исаака, подобный меч, в трактовке де Вальдта, «всем отцам принадлежит, чтобы им детей своих падение и злые привычки постепенно, но тщательно отсекали»⁸⁴⁵. Этот пример также нельзя использовать для оправдания реального насилия по отношению к не католикам. Мечом де Вальдт называет и мудрость, данную Соломоном всем судьям и властителям⁸⁴⁶. Еретические же учения – «скрытый меч, навеки губящий не тела, а души»⁸⁴⁷.

Однако некоторые варианты интерпретации образа меча можно связать не только с духовной, но и с реальной борьбой. Так, де Вальдт упоминает меч Давида, которым он победил Голиафа. Этот меч дан «всем храбрым воинам христианским, чтобы с его помощью они против врагов Христовых мужественно сражались»⁸⁴⁸. В данном случае речь уже идет не о силе проповеди или самопожертвования, а о реальной вооруженной борьбе со всеми противниками католической церкви. Наконец, последний меч – политический – принадлежит всем государям, у них есть данное Богом право использовать его (*jus gladii*). Этот меч дан правителям, чтобы они «невинного защищали, а виновного ранили и им карали»⁸⁴⁹, это значит, что светской власти принадлежит право наказывать преступников, в том числе еретиков. Интересно и толкование образа меча святого Петра, данного папам. Де Вальдт пишет, что они держат его в ножнах, «но его также из ножен достают и

⁸⁴⁴ Ibid. S. 145.

⁸⁴⁵ Ibid.

⁸⁴⁶ Ibid. S. 147.

⁸⁴⁷ Ibid.

⁸⁴⁸ Ibid. S. 146.

⁸⁴⁹ Ibid.

когда нужно используют как *Principes terrae*»⁸⁵⁰, т.е. за папой признается политическая власть и право применять силу против своих противников и врагов католической церкви.

Многочисленные ветхозаветные образы жестокости не всегда могут служить оправданием нетерпимого отношения к еретикам. Ян Франтишек Бецковский приводит разнообразные примеры из Ветхого Завета, чтобы доказать справедливость Божьей кары: «святые Ангелы также имеют власть, от Бога данную, человека наказывать за несправедливые поступки»: «Бог наказал Содом и Гоморру с помощью своих Ангелов»; Бог утопил фараона и египтян, не желавших отпустить Моисея и его народ из Египта (Исх. 14)⁸⁵¹. Он находит примеры и в Новом Завете, упоминает об ангеле, поразившем Ирода (Деян. 12: 21–23)⁸⁵². В этих случаях именно Бог карает грешников, речь не идет о наказании со стороны властей или общественном порицании.

Матей Вацлав Штейер пишет о возможности сурово наказывать еретиков вплоть до смертной казни, чтобы они не вредили людям, и истреблять врагов католической веры⁸⁵³. В качестве обоснования необходимости религиозного насилия иезуит приводит примеры из Ветхого Завета, в частности он ссылается на 32 главу Исхода, где Моисей передает волю Бога: «так говорит Господь, Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро своё, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждого брата своего, каждого друга своего, каждого ближнего своего» (Ис. 32:27), после чего он и сыны Левиины убивают около трех тысяч человек (Ис. 32:28). Люди в данном случае были наказаны за то, что стали поклоняться золотому тельцу, т.е. отступили от Бога, что позволяет проповеднику использовать этот пример для обоснования борьбы с еретиками в XVII в. Также Штейер ссылается на 22 главу из Второй книги Царств: «Я гоняюсь за врагами моими и истребляю их, и не возвращаюсь, доколе не уничтожу их; и истребляю их и поражаю их, и не встают и падают под ноги мои» (2 Цар. 22:38-39). Еще один

⁸⁵⁰ Ibid. S. 148.

⁸⁵¹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 43.

⁸⁵² Ibid.

⁸⁵³ *Šteyer M.* Postylla. S. 117–118.

пример – казнь 24 тысяч человек по приказанию Моисея, которому сказал Господь: «возьми всех начальников народа и повесь их Господу перед солнцем, и отвратится от Израиля ярость гнева Господня» (Чис. 25:4). Эти люди были наказаны за то, что начали поклоняться Ваал-Фегору и навлекли гнев Божий на Израиль. Данные примеры интересны тем, что они связаны не просто с оправданной жестокостью, но с наказанием грешников, людей, совершивших преступление против Бога и, тем самым, заслуживших Его наказание. Дальнейшие ветхозаветные примеры не связаны напрямую с наказанием отступивших от веры, но они заслуживают упоминания, поскольку были выбраны самим автором для доказательства мысли о необходимости наказания еретиков *в этой жизни* (курсив мой – Н.Б.), а не только Божьей кары. Так, Штейер обращается к словам, сказанным Богом Моисею: «Не допустишь, чтобы преступники остались в живых», и ссылается на 22 главу Исхода, где приводятся наказания за преступления⁸⁵⁴. Далее иезуит апеллирует к 20 главе Левит: «Кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти» (Лев. 20:9), а также приводит пример наказания Богом Корея, Дафана и Авирона, которых вместе с их семьями и имуществом поглотила разверзшаяся под ними земля (Чис. 16). Все это приводит Штейера к выводу, что «хотел бы Господь Бог, чтобы преступники были наказаны»⁸⁵⁵.

Обоснование нетерпимого отношения к несправедности Штейер находит и в Новом Завете, в частности в сюжете об изгнании торгующих из храма (Мф. 21). Еще один новозаветный пример – Первое послание к коринфянам, где сказано о необходимости наказать «прелюбодея и развратника»: «сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасён в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:3–5)⁸⁵⁶. Наконец, Штейер ссылается на первое послание к Тимофею, где Именей и Александр были наказаны, чтобы научились не богохульствовать («таковы Именей и Александр,

⁸⁵⁴ Ibid. S. 117–118.

⁸⁵⁵ Ibid. S. 118.

⁸⁵⁶ Ibid.

которых я предал сатане, чтобы они научились не богохульствовать» (1 Тим. 1:20))⁸⁵⁷, и на наказание святым Петром Ананией и его жены Сапфиры, солгавших о цене на землю (Деян. 5)⁸⁵⁸.

Павел Йозеф Акслар в своей проповеди сравнивает Игнатия Лойолу с Иисусом Навином, обращаясь к 8 главе книги Иисуса Навина, где рассказано о том, как он разрушил город Гай и истребил всех его жителей. Автор сравнивает ересь с Гаем («Я бы, конечно, сказал, что блудное учение Лютерово было Гаем и блудным лесом, а сам Лютер в том лесу был диким вепрем, из леса постоянно выбегал и такой ужасный урон наносил Виноградникам Христовым, что вынуждена была святая Церковь с мольбой к Божьей Милости обращаться и слезно на него словами Давидовыми жаловаться»⁸⁵⁹), что позволяет оправдать уничтожение еретиков.

Наказание не только божественное, но и со стороны властей, воспринимается католическими авторами как благо и необходимость. Обоснованием этой идеи служат слова Христа: «Никто не приходит ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44)⁸⁶⁰. Поэтому принуждение к добродетельной жизни с помощью устрашения представляется католическим проповедникам весьма полезным. Матей Виерий, ссылаясь на труды Августина, так пишет о пользе страха: «если бы только были научены, а не устрашены, <...> ленились бы встать на путь спасения»⁸⁶¹.

Антонин Кониаш, ссылаясь на 29 главу Книги притчей Соломоновых («Человек, который, будучи обличаем, ожесточает выю свою, внезапно сокрушится, и не будет ему исцеления» (Пр. 29:1)), пишет о необходимости смиренно принимать наказание за свои грехи от священников и проповедников: «чтобы мы пастырям, нашим духовным отцам и проповедникам, как наместникам Божьим, когда они нас к добру ведут, не противились, даже если они нас справедливым преследованием грехов наших по-отцовски наказывают»⁸⁶². В качестве аргументов иезуит приводит примеры Иезавели, чье тело растерзали

⁸⁵⁷ Ibid.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ Axlar P. Nábožný Horliwý Wůdce. S. 706.

⁸⁶⁰ Vierius M. Christoslaus. S. 414.

⁸⁶¹ Ibid. S. 402.

⁸⁶² Koniáš A. Postylla. S. 763.

собаки за то, что она не послушалась наставлений пророка Илии (4 Цар. 9:36-37), и царя Иеровоама, у которого одеревенела рука в наказание за то, что он «призвание священническое несправедливо хотел присвоить и Божьего пророка, за это его порицающего, велел схватить» (3 Цар. 13:4)⁸⁶³. Еще один пример – Евдоксия, жена императора Аркадия, которую Иоанн Златоуст «за гордыню смело порицал», и «по ее наущению император Аркадий из города Константинополя человека Божьего изгнал; но Бог целый город за это наказал, ибо огромный град был и большой вред нанес городу, сама же императрица потом скоростыжно скончалась»⁸⁶⁴. Все эти примеры позволяют Кониашу обратиться за выводом к Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Кто ненавидит наказание, сократится жизнь его» (Сир. 19:5)⁸⁶⁵.

Библейских примеров, используемых в католической литературе для обоснования нетерпимого отношения к представителям не католических конфессий, можно привести огромное количество. Но важно проследить, есть ли связь между идеей религиозно мотивированного насилия и католическими представлениями о грехе и спасении, о природе человека, т.е. существуют ли в рамках католической картины мира идеи, позволяющие оправдать насильственную борьбу с не католиками.

3.2. Трудность спасения

Католическая проповедь побелогорской эпохи транслирует идею о невозможности спасения вне католической веры и церкви («Кто от церкви христианской католической отлучен, как бы хорошо и достойно он ни жил, за тот самый грех, что от единства Христова отделился, не будет иметь вечной жизни»⁸⁶⁶;

⁸⁶³ Ibid.

⁸⁶⁴ Ibid.

⁸⁶⁵ Ibid.

⁸⁶⁶ *Vierius M. Christoslaus*. S. 400.

«Нет спасения, кроме как в Церкви»⁸⁶⁷; «Не будете каждый в своей вере спасен»⁸⁶⁸; «Кто не будет частью той одной церкви, сгинет навечно»⁸⁶⁹). Обращаясь к простому некаатолику, князь Христослав говорит: «Господь будет выбирать избранных своих, хоть и из всех народов, но не так, как ты это понимаешь. Не из всех вообще народов (ибо есть народы, не знающие Бога живого и истинного), но из всех христианских католических народов»⁸⁷⁰. В сочинении Ондржея Франтишека Якуба де Вальдта сказано: «Язычник, совершающий добрые дела, все равно без истинной веры идет к дьяволу»⁸⁷¹. Таким образом, принадлежность к некаатолической конфессии автоматически обрекает человека на вечное проклятие и адские муки.

Обоснованием мысли о трудности спасения в католической литературе может служить сюжет о Ноевом ковчеге. Интерпретируя его, побелогорские авторы доказывают невозможность спасения вне католической церкви. Бецковский пишет: «Как во время всемирного потопа никто не мог быть спасен, кроме тех, кто пребывал в Ноевом ковчеге»⁸⁷², так никто не достигнет спасения, если не будет принадлежать к католической церкви. Даже люди, ведущие праведную жизнь, не будучи католиками, не могут быть спасены, Господь закроет им путь на Небо, сказав: «истинно говорю вам: не знаю вас» (Мф. 25:12)⁸⁷³, как неразумным девам из притчи о десяти девах.

В «Невесте Христовой» Виерий пишет: «Кто уверует и покрестится, будет спасен, а кто не уверует, будет проклят»⁸⁷⁴. Но достаточно ли быть католиком, чтобы спасти душу? Правильнее было бы сказать, что тот, кто перейдет в католицизм, будет иметь надежду на спасение. Католические авторы обращаются к своим читателям, как к потенциальным обитателям Ада, подчеркивая, что большинство людей недостойно райского блаженства. Бецковский, объясняя сюжет сошествия Христа в Ад, пишет, что «мы все точно должны были попасть» в

⁸⁶⁷ Ibid.

⁸⁶⁸ Chanovský A. Správa Křesťanská. S. 189.

⁸⁶⁹ Koniáš A. Postylla. S. 462.

⁸⁷⁰ Vierius M. Christoslaus. S. 176.

⁸⁷¹ De Waldt O. Chwálo-Rčeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzlasstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 719.

⁸⁷² Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 390.

⁸⁷³ Vierius M. Christoslaus. S. 385.

⁸⁷⁴ Idem. Chot' Krystowa. S. 23.

Преисподнюю⁸⁷⁵. Мысль о трудности спасения опирается на слова «ибо много званых, а мало избранных» из глав 20 и 22 Евангелия от Матфея и 14 главы Евангелия от Луки. Как отмечает М.А. Корзо, противопоставление немногих избранных огромному числу проклятых стало важным и популярным мотивом католической проповеди XVI–XVII вв.⁸⁷⁶ Истоки подобной трактовки можно найти у Августина, который в своей концепции предопределения описал большинство человечества как *massa damnata* или *massa perditionis* (проклятая масса или масса, обреченная на гибель)⁸⁷⁷. Любопытные вычисления находим у Бецковского: он пишет о большом количестве мучеников («много миллионов мучеников достигли Царства Небесного»⁸⁷⁸), число которых ничтожно по сравнению с праведниками вообще. Бецковский подсчитал, что в Раю должно быть «по меньшей мере 174 миллиона 900 тысяч»⁸⁷⁹ душ праведников. Однако проклятых намного больше: «когда тысяча людей умирает, едва ли один попадает на Небеса, все остальные низвергаются в Ад»⁸⁸⁰.

Павел Йозеф Акслар начинает рассуждение о числе проклятых и спасенных с интересного пассажа. Он пишет: «Теологи и богословы задаются вопросом, куда попадет больше людей, в Ад или в Рай. Есть на это разные ответы, я оставляю каждого при своем мнении»⁸⁸¹. Затем он высказывает собственную точку зрения: «но скажу открыто: при том, что сейчас в мире происходит, весьма вероятно, что есть очень маленькая горстка христиан, которые попадут на Небо, а сила огромная и число почти неисчислимое их будет проклято»⁸⁸². Он пишет, что «совсем мало у Господа нашего Христа глашатаев, которые бы призывали к Нему людей и хорошему учили»⁸⁸³.

В постилле Антонина Кониаша находим отсылку к притче о званых на брачный пир из 22 главы Евангелия от Матфея («Царство Небесное подобно

⁸⁷⁵ *Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 235.*

⁸⁷⁶ *Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. С. 50.*

⁸⁷⁷ *Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 305.*

⁸⁷⁸ *Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 269.*

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ *Axlar P. Nábožný Horliwý Wűdce. S. 376.*

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ *Ibid. S. 377.*

человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели прийти» (Мф. 22:2-3)). Иезуит пишет: «к свадьбе и к радости небесной есть очень много званых, но однако очень мало тех, кто бы достиг этого пиршества и роскоши вечной»⁸⁸⁴. Это значит, что в Рай может попасть только горстка праведников, остальные не будут спасены. Вину за это иезуит возлагает на самих людей, греховность которых закрывает им путь к спасению («все званые, которые участниками свадьбы Царя Небесного не станут, сами являются причиной своего несчастья»⁸⁸⁵). Кониаш предупреждает: «много овечек Христовых к волку адскому приходит на растерзание, а причиной тому сами овцы»⁸⁸⁶.

Матей Виерий в «Христославе» также делает отсылку к притче о званых на брачный пир. Описывая войну Христослава с некатоликами Несарогской земли, иезуит уподобляет еретиков званым, отказавшимся прийти на пир (рассказывая об убийстве несарогцами посланных к ним миссионеров, он пишет: «Услышав об этом, Христослав разгневался на них, подобно тому Царю, который, как пишет св. Матфей в главе 22, устроив свадьбу Своего сына, позвал на нее разных людей, но они не только не пришли, но и схватили слуг Его и, понося их, убили, [Царь] послав войска Свои, истребил убийц этих и город их сжег»⁸⁸⁷). Некатолики, таким образом, достойны наказания, поскольку сами отвергли свое спасение, закрыли себе путь в Царство Небесное. Важно, что данная притча служит в «Христославе» одним из обоснований войны против некатоликов, т.е. возможность применения насилия по отношению к еретикам не только объясняется практическими соображениями и необходимостью защиты церкви от многочисленных врагов, но и находит подтверждение в Священном Писании. Для интерпретации сюжета о брачном пире важно, что несарогцы, подобно званым из притчи, совершили убийство, т.е. Христослав объявил некатоликам войну после того, как они сами прибегли к насилию.

⁸⁸⁴ *Koniáš A. Postylla. S. 603.*

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ *Ibid. S. 315.*

⁸⁸⁷ *Vierius M. Christoslaus. S. 368.*

Интересно, что оба автора, трактуя притчу, уделяет основное внимание судьбе осужденных и обреченных, оставляя в стороне немногих избранных. Такой акцент, на наш взгляд, может быть связан с представлениями о греховности человека и угрозе проклятия, которая постоянно присутствует в его жизни («Во мраке великом теряется грешник: ибо ни злости, ни проклятия, которое есть в смертельных грехах, не видит; и поэтому пьет беззаконие как воду»⁸⁸⁸, «человек дошел до того, что не ценит Бога и пренебрегает Им»⁸⁸⁹).

Фраза «много званых, а мало избранных» встречается также в притче о работниках в винограднике из 20 главы Евангелия от Матфея («Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16)). Штейер в своей постилле использует эту фразу, чтобы показать, что еретики, перешедшие в католицизм, имеют шанс на спасение⁸⁹⁰. Он пишет, что пришедшие к вере позже будут спасены, как и те, кто давно был католиком. Так же, как все работники в винограднике, начавшие работу в разное время, получили одинаковую плату. Подобное толкование, казалось бы, противоречит тезису о трудности спасения. Однако в условиях рекатолизации такая интерпретация служила дополнительным аргументом в пользу обращения некатоликов.

Для того, чтобы подчеркнуть трудность спасения, католическая литература обращается к образу узкой и тесной дороги, ведущей в Царство Небесное, в отличие от широкой дороги в Ад. Матей Виерий пишет: «Возлюбившие Крест идут на Небеса по царской дороге, но не без крестных мук и боли; и не могут быть без страданий на этой дороге узкой и тесной»⁸⁹¹. Антонин Кониаш задается вопросом: «Если бы кто-то сказал Господу Иисусу: “Господи, мало ли тех, кто спасется?”». Ответ был бы таким: «Пытайтесь войти узкими вратами»⁸⁹². Этот образ не является изобретением эпохи барокко, он взят из Нагорной проповеди («Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и

⁸⁸⁸ *Idem.* Chot' Krystowa. S. 79.

⁸⁸⁹ *Idem.* Christoslaus. S. 142.

⁸⁹⁰ *Šteyer M.* Postylla. S. 137.

⁸⁹¹ *Vierius M.* Chot' Krystowa. S. 66.

⁸⁹² *Koniáš A.* Postylla. S. 914.

многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:13-14)) и Евангелия от Луки («подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут» (Лк. 13:24)).

Спасение в восприятии католических проповедников сопряжено со страданием и невозможно без него («Узкие врата — это труд и постоянная усталость, и многие будут пытаться войти через них, но не смогут»⁸⁹³). По словам Виерия, вся жизнь благочестивого католика должна быть наполнена тяготами и болью («Потому что каждый, кто предназначен к вечной жизни, должен много и долго страдать, один в молодом, другой в среднем, другой в старом возрасте»⁸⁹⁴). Именно страдания, а не просто благочестивая жизнь, увеличивают шансы католика на спасение («представляется нам дорога, точно ведущая на Небеса: постоянный труд и усилия»⁸⁹⁵). Де Вальдт восклицает: «Что же ты думаешь, что без Креста и хоть какого-то страдания можешь достичь Небесной Славы? Если так думаешь, как же сильно ты заблуждаешься»⁸⁹⁶. Таким образом, католические авторы призывают верующих к мученичеству, но этот идеал доступен не для всех, поэтому более слабые люди должны претерпевать хотя бы какие-то страдания и лишения. В сочинении де Вальдта находим такой совет: «Если не можете ради Христа страдания мучеников вынести, хотя бы против телесных желаний усердно боритесь»⁸⁹⁷; «в зависимости от того, как много имеешь, делай, что можешь, и достигнешь Неба»⁸⁹⁸.

К страданиям за веру можно отнести и отказ от земных благ. В сочинении Валентина Бернарда Естржабского ангел-хранитель показывает крестьянину монастырь, где монахи ведут очень суровый образ жизни. Крестьянин спрашивает: «Разве они много грешили и зла совершали, что за это отбывают наказания?»⁸⁹⁹. На это ангел отвечает словами из 7 главы Евангелия от Матфея («Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и

⁸⁹³ Ibid. S. 914 – 915.

⁸⁹⁴ Vierius M. Chot' Krystowa. S. 283.

⁸⁹⁵ Koniáš A. Postylla. S. 350.

⁸⁹⁶ De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 620.

⁸⁹⁷ Ibid. S. 718.

⁸⁹⁸ Ibid. S. 207.

⁸⁹⁹ Jestřábský V. Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 195.

многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:13-14)), а также 14 главы Деяний апостолов («многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22))⁹⁰⁰.

С идеей страдания связано возрождение и распространение культа мученичества как в католической, так и в протестантской культуре раннего Нового времени. Стремление к страданиям может принимать и крайние формы. В качестве примера де Вальдт приводит историю о гонениях на христиан при императоре Валенте, взятую у Евсевия Александрийского. Одна христианка, узнав о том, что ее единоверцев вывели за город, чтобы убить, взяла своих детей, которых ей некуда было пристроить, и побежала к месту казни, желая принять смерть вместе со своими детьми⁹⁰¹.

Образцом для подражания для всякого благочестивого католика являются святые. Разумеется, для Чешских земель главным примером был святой Вацлав, принявший смерть от рук своего брата. В рассказе о гибели князя присутствуют многие тропы, характерные для образа мученика. Самый главный из них – принятие смерти со смирением. Когда Болеслав нанес брату третий удар, меч выпал из его рук, но Вацлав поднял его и подал своему убийце со словами: «Возьми снова свой меч и не мешкая соверши то, что начал»⁹⁰². Мотив добровольного мученичества за веру становится центральным уже в ранних латинских житиях Вацлава⁹⁰³. Святой князь не только принял мученическую смерть, но всю жизнь подвергал себя лишениям, пытаясь тем самым повторить жизненный путь Христа. Кадлинский сообщает, что по ночам Вацлав босой обходил церкви, не пугаясь непогоды и боли. «О, сколько мук, говорят, претерпел за свою жизнь этот Святой перед своим последним мученичеством ради милости и любви Господа Иисуса Христа!» – восклицает иезуит⁹⁰⁴. В качестве примера мученицы Кадлинский приводит также святую Людмилу, просившую отрубить ей голову или убить ее

⁹⁰⁰ Ibid. S. 196.

⁹⁰¹ De Waldt O. Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzslástnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 211–212.

⁹⁰² Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 78.

⁹⁰³ Парамонова М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агнографии: две агнографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 111.

⁹⁰⁴ Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 48.

таким способом, чтобы она могла пролить кровь за Христа⁹⁰⁵. Бецковский упоминает также Анежку (Агнессу) Чешскую, которая не приняла мученической смерти, но вела аскетический образ жизни, отказалась от многих благ и с радостью переносила все жизненные тяготы⁹⁰⁶. Католические авторы приводили в качестве примеров и других европейских святых. Матей Виерий считал образцом святости Екатерину Сиенскую, одну из наиболее почитаемых католических святых, известную своим аскетизмом и получением стигматов. Она, по словам Виерия, «не только людские насмешки и прочие отвратительные вещи с радостью переносила, но и стремилась к ним»⁹⁰⁷. Также иезуит приводит примеры представителей католического мистицизма Марии Магдалины де Пацци и Марины де Эскобар, для которых идея смиренного перенесения страданий играла огромную роль. В «Христославе» главный герой также являет людям пример терпения, он стойко перенес смерть старшего сына, «ибо повиновался воле Божьей, которой никто не хочет и не смеет противиться»⁹⁰⁸. Богуслав, старший сын Христослава, также является образцом, достойным подражания, он с удивительным терпением переносит свою болезнь, видя в ней волю Божью⁹⁰⁹.

Трудность спасения обусловлена также идеей о невозможности предугадать момент смерти. Вспомним рассказ о безбожном молодом человеке из постиллы Матая Вацлава Штейера. У него был шанс на спасение, поскольку Бог несколько раз предупреждал его о приближении смерти, чтобы он мог подготовиться к ней. Сначала молодой человек серьезно заболел, потом его родственники и друзья стали убеждать его исповедаться и покаяться, наконец, ему явился ангел с известием о скорой кончине. Однако герой не воспользовался предоставленным ему шансом, он вел роскошный и несправедливый образ жизни и постоянно откладывал подготовку к смерти⁹¹⁰. Штейер приводит еще один поучительный пример, он рассказывает о человеке, всю жизнь соблюдавшем все церковные предписания, но в итоге

⁹⁰⁵ Ibid. S. 54.

⁹⁰⁶ Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 262.

⁹⁰⁷ Vierius M. Christoslaus. S. 300.

⁹⁰⁸ Ibid. S. 291.

⁹⁰⁹ Ibid. S. 288.

⁹¹⁰ Šteyer M. Postylla. S. 1028–1030.

проклятом за нечистые мысли перед самой смертью⁹¹¹. В течение жизни люди часто не задумываются о необходимости заботиться о собственном спасении, что делает его еще более трудным. Проповедники предупреждают свою паству: «не откладывая с покаянием до двенадцатого часа, когда пройдет время милости и все будет потеряно»⁹¹².

Узнать о том, удостоится ли человек спасения, в представлении католических авторов, невозможно («Ведь не знает человек, достоин ли он любви или гнева, но все остается на будущие времена как неизвестное»⁹¹³, «не знаем ни дня, ни часа»⁹¹⁴). Одним из важнейших мотивов, позволяющих раскрыть проблему спасения, является мотив исполненной меры грехов. У Матея Виерия человеческие грехи уподобляются камням, наполняющим лодку, пока последний камень не потопит судно⁹¹⁵. Виерий пишет об определенном числе грехов, которые готов стерпеть Бог, прежде чем человек будет обречен на вечные муки. С одной стороны, это можно считать доказательством милосердия Бога, который до последнего момента прощает человеку его грехи, ожидая покаяния. Однако важный нюанс заключается в том, что предел грехов для каждого человека определен Богом и неизвестен людям: «и одним много, одним мало, одним единственный шанс определил, как Люциферу и его ангелам, которых за тот единственный грех не хотел терпеть на Небе, а осудил их на вечное проклятие»⁹¹⁶. Эта неизвестность должна была вызывать страх и нежелание грешить в душах людей, поскольку любой из грехов, даже самый маленький, мог переполнить чашу и обречь человека на муки в Аду, возврат из которого уже невозможен. «Бог считает человеческие грехи и ждет, когда переполнится мера грехов! Потом их наказывает смертью частной и вечной, как тех, кто не хотел покаяться»⁹¹⁷. Сюжет о мере беззаконий относится еще к Ветхому Завету, а потом будет разрабатываться христианскими мыслителями, в особенности Августином. Виерий, в частности, апеллирует к 15

⁹¹¹ Ibid. S. 186.

⁹¹² Koniáš A. Postylla. S. 157.

⁹¹³ Vierius M. Christoslaus. S. 380.

⁹¹⁴ De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 31.

⁹¹⁵ Vierius M. Christoslaus. S. 84.

⁹¹⁶ Ibid. S. 86.

⁹¹⁷ Ibid. S. 87.

главе книги Бытия, где Господь говорит Аврааму: «ибо мера беззаконий Аморецев доселе ещё не наполнилась» (Быт. 15:16)⁹¹⁸. Для борьбы со своей греховностью иезуит предлагает человеку следующее размышление: «опять меня искушает мир, тело и дьявол, не хочу, ибо Бог считает мои грехи и дойду до того, о котором <...> сказано: <...> Это та рана, та пощечина, которой ты наполнил меру свою, его тебе не отпущу, ибо ты стал недостойн милости и пощады Моей. Может быть, меня внезапная смерть возьмет, или если [Бог] оставит меня на свете еще на некоторое время, не посмотрит на меня Своим милосердным взором, не протянет мне Свою милостивую руку, не поднимет меня, а оставит в моей мерзости гнить, пока не погибну; и поскольку не знаю, какой он по счету, второй или сотый, не хочу наслаждаться неопределенностью, чтобы из-за нее погибнуть»⁹¹⁹. Таким образом, переполнив определенную ему меру грехов, человек оказывается обреченным, Бог отворачивается от него и спасение становится абсолютно невозможным. Важно также, что определить степень греховности человека может только Бог, это делает любой грех гораздо опаснее («Какие грехи смертельные, а какие обычные, не люди, а Бог будет судить. А потому лучший совет от всякого греха, насколько это возможно, сдерживаться, и от него дальше держаться, чем от чумной заразы»⁹²⁰).

Однако, несмотря на идею спасения лишь немногих избранных, для побелогорской литературы не характерен совершенный пессимизм, нарисованная католическими авторами картина мира не так мрачна, как может показаться. Проповедники транслируют мысль о том, что каждый человек «может небесного града Иерусалима одной исповедью, причастием и молитвой достичь»⁹²¹, т.е. надежда на спасение дается всем верующим. Более того, шанс есть даже у еретиков. Бецковский пишет, что «еретик обречен на вечное проклятие, если перед смертью не будет принят святой католической церковью»⁹²². Это значит, что нектолик,

⁹¹⁸ Ibid. S. 87.

⁹¹⁹ Ibid. S. 89.

⁹²⁰ Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 557.

⁹²¹ Vierius M. Choť Krystowa. S. 105.

⁹²² Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 28.

сменивший веру в последние минуты жизни, может иметь шанс на спасение души. Согласно де Вальдту, «все, до кого Милость Божия, как вода, дошла, спасены»⁹²³.

Бог в побелогорской литературе не всегда выступает в образе судьи, авторы акцентируют внимание и на Его милосердии. Бог дает шанс на спасение всем верующим («...всякую надежду имей на доброту и милосердие Божие, зная, что твой возлюбленный Бог больше заботиться о твоём спасении, чем ты сама можешь»⁹²⁴). В «Невесте Христовой» душа обращается к Богу с такими словами: «Я зашла далеко, ибо подошла к вратам Ада, но Ты сделал, чтобы они меня не поглотили. Теперь хвалю и славлю тебя, своего Благодетеля, ибо Ты меня из Ада не единожды, а тысячу раз изволил вырвать. И однако я и потом туда рвалась. Но ты меня всегда выводил. И справедливо бы меня тысячу раз проклял, если бы хотел, но Ты не хотел, потому что слишком любишь людские души и отпускаешь людям грехи ради их покаяния»⁹²⁵. В своей «Постилле» Антонин Кониаш пишет о желании Бога спасти души всех людей, даже самых страшных грешников. Для доказательства этой мысли иезуит апеллирует к третьей главе Книги пророка Малахии. Данный эпизод представляется любопытным, поскольку в этом фрагменте Господь выступает в качестве обличителя и обещает кару всем отвернувшимся от Него. Однако Кониаш выбирает из всей главы лишь слова «обратитесь ко Мне, и я обращусь к вам» (Мал. 3:7), служащие ему доказательством милосердия Бога и Его любви к людям⁹²⁶. В конце «Невесты Христовой», когда душа увидела Христа, но не узнала Его, она услышала голос, говорящий ей: «Иди спокойно и следуй всему, что слышала; и жди, когда за тобой приду, чтобы ты со Мной была навеки»⁹²⁷. Эти слова внушили душе надежду на возможность приблизиться к Богу. Р. Чемус писал об «антропологическом оптимизме», характерном для игнатианской духовности⁹²⁸. Речь идет о вере в способность каждого человека научиться понимать волю Божью и направлять все

⁹²³ *De Waldt O.* Chwálo-Rječ, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 331.

⁹²⁴ *Vierius M.* Chot' Krystowa. S. 102–103.

⁹²⁵ *Ibid.* Modlitba Nábožné Duše k Bohu na způsob předmluvy.

⁹²⁶ *Koniáš A.* Postylla. S. 156.

⁹²⁷ *Vierius M.* Chot' Krystowa. S. 368.

⁹²⁸ *Čemus R.* Úvod do kapitoly: Ignác z Loyoly a jeho spiritualita // *Bohemia Jesuitica 1556 – 2006.* Praha, 2010. S. 38.

силы для большей славы Божией, эта идея находит выражение в «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы. Достаточно оптимистическую картину рисует и чешский исследователь Томаш Малый, который, проанализировав тексты завещаний XVII–XVIII вв., выяснил, что с первых десятилетий XVII столетия в них сокращается число упоминаний о несчастьях этого света, а обращение к грозному и карающему Богу сменяется надеждой на Его милосердие⁹²⁹.

Кроме того, спасение кажется менее сложным, поскольку на узкой и тесной дороге в Царство Небесное человека сопровождают различные помощники и заступники. В «Невесте Христовой» душа, блуждающая по лабиринту в поисках своего возлюбленного – Иисуса Христа, встречает аллегории добродетелей, которые направляют ее и дают советы, как приблизиться к Богу. Душу сопровождает ангел-хранитель, который проводит ее по лабиринту, указывает ей путь, объясняет слишком сложные для понимания аллегории. В католической культуре у человека есть много заступников – Дева Мария и многочисленные святые, почитанию которых уделяется огромное внимание («Никто, обратившийся к Ней и Ей увиденный, не может быть проклят»⁹³⁰; «святые, которые в литаниях будут тобой упомянуты, с великой радостью и поклоном падут на колени пред Престолом Божьим и ради тебя пожертвуют свои заслуги его Божьей Милости»⁹³¹). Наконец, декретами Тридентского собора была закреплена идея Чистилища. Вера в «третье место», куда отправлялись люди, умершие без смертного греха, но совершившие небольшие прегрешения, давала возможность спастись, пусть и не сразу, и избежать вечных мук⁹³². Французский историк Жак Ле Гофф назвал рождение идеи Чистилища в католической культуре ментальной революцией⁹³³. Если до этого человек мог повлиять на свою посмертную судьбу только при жизни, следуя нравственным нормам и церковным предписаниям, то с появлением веры в «третье место» появилась надежда на спасение даже для грешника. Благодетельное

⁹²⁹ *Malý T.* Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnské měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století). Brno, 2009. S. 122.

⁹³⁰ *Vierius M.* Choť Krystowa. S. 258.

⁹³¹ *Ibid.* S. 259.

⁹³² *Šteyer M.* Postylla. S. 998–999.

⁹³³ *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. М., 2009. С. 6.

поведение, своевременное раскаяние в своих грехах при жизни, а также молитвы родных за усопшего позволяли человеку, минуя Ад, пройдя через муки Чистилища, достичь вечного блаженства в Раю. Кроме того, вера в Чистилище позволяла людям изменить судьбу умерших родственников, эта идея становилась для проповедников инструментом воздействия на живых, которые должны были, с одной стороны, молиться за томящихся в Чистилище, а с другой, – сами избегать греха и следовать церковным предписаниям. В постилле Матея Вацлава Штейера описано, как черти в Чистилище жалуются, что молитвами и подаянием благочестивых христиан души часто освобождаются от их власти или облегчают свои страдания⁹³⁴.

Несмотря на трудность спасения, ряд авторов говорит о множестве праведников. Выше уже упоминались подсчеты Бецковского, согласно которым в Раю находится более ста миллионов душ. Он пишет: «бесчисленное количество Христовых душ в Небесной Славе радуются и радоваться будут»⁹³⁵. Этот образ Рая не нов, он отсылает читателя к Откровению Иоанна Богослова («После сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племён, и колен, и народов, и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откр. 7:9)).

Может ли идея о трудности спасения служить обоснованием нетерпимого отношения к некаатоликам и насильственной борьбы с ними? Тезис о немногих избранных и огромной массе проклятых увеличивает исходящую от еретиков и грешных католиков опасность, неслучайно в католической литературе возникает мотив «плохих друзей». Штейер сравнивает их с сорными и ядовитыми растениями, которые «семена добродетели легко разрушают», и советует остерегаться такой дружбы⁹³⁶. Все, что мешает католику достичь Рая, в условиях трудности спасения становится еще более опасным. Вспомним историю о женщине, случайно прочитавшей некаатолическую постиллу⁹³⁷. Этой неосторожностью она поставила себя на грань гибели, если бы ее мера грехов была

⁹³⁴ Šteyer M. Postylla. S. 997.

⁹³⁵ Beckovský J. Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 268.

⁹³⁶ Šteyer M. Postylla. S. 110.

⁹³⁷ De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásnj Ročnij Slawnostj Swatých Božych. S. 368.

переполнена, она отправилась бы в Ад. Акслар предупреждает, что не стоит слушать совета врагов (*perřáteli*), которыми он считает «домашних» (детей, родителей и других родственников, друзей, прислугу, т.е. все свое окружение). Они «нас от Бога к вечному проклятию тянут», хотя «злых намерений бы не имели, если бы сами сначала от других врагов совращены не были»⁹³⁸. В качестве примера Акслар приводит святого Вита, от которого после его крещения хотели отвернуться друзья и его собственный отец. Однако святой не боялся этого, ведь и «Христос был покинут Отцом на кресте»⁹³⁹. Проповедник подчеркивает, что часто именно прислуга заставляет других слуг совершать несправедливые поступки и «грешить учит», поэтому ее можно строго наказывать⁹⁴⁰.

Попавшие в Преисподнюю еретики и грешники иногда являются людям и напоминают им, что нельзя упускать свой шанс на спасение. Вспомним женщину из «Различных видений простого селянина», которой была показана ее мать, горящая в огненной печи. Она предупреждает дочь о необходимости вести праведную жизнь и бороться с собственной греховностью⁹⁴¹. Бецковский рассказывает историю про некоего Йиндржиха, который был сожжен за лютеранское вероисповедание. В первую же ночь после смерти он явился своим друзьям-лютеранам, находившимся в это время в тюрьме, «грозный и окруженный огнем», и сказал, что тот, кто не откажется от своей веры, будет гореть с ним в Аду⁹⁴².

Таким образом, исходящая от еретиков и грешных католиков опасность делает понятным нетерпимое отношение к ним и необходимость избегать общения с ними. Иногда (например, в «Христославе») сам по себе тезис о трудности спасения может служить обоснованием насильственной борьбы с еретиками, но прямой корреляции между этими идеями нет.

⁹³⁸ *Axlar P.* Nábožný Horliwý Wůdce. S. 209.

⁹³⁹ *Ibid.* S. 212.

⁹⁴⁰ *Ibid.* S. 326.

⁹⁴¹ *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 298–299.

⁹⁴² *Beckovský J.* Katolického Žiwobyť Nepohnutedlný Základ. S. 28.

3.3. Забота о спасении других людей

Добрые дела и благочестивая жизнь служат доказательством любви к Богу («поскольку кто любит, тот только того хочет, что хочет возлюбленный; Бог хочет, чтобы бы свою любовь делами показал, если хочешь быть спасен»⁹⁴³). Но забота о собственной душе, в представлении католических проповедников, не имеет такого значения, как любовь к ближнему, католик должен прилагать активные усилия для спасения не только своей, но и других человеческих душ. Человеку следует постоянно размышлять и сожалеть как о своих, так и о чужих грехах («как о своих, так и чужих грехах жалеи, поскольку как твоими, так и чужими грехами твой милый Господь бывает оскорблен»⁹⁴⁴), только тот по-настоящему любит Бога, кто не только старается не гневить его, но и не позволяет другим этого делать.

Католические авторы приводят примеры Иисуса Христа, принесшего жертву ради искупления грехов всего человечества и любящего людей, несмотря на их греховность («Ты же спасения моего желал, Ты же меня любить не перестал, когда я Твое повеление ногами топтал»⁹⁴⁵; «когда я против Тебя выступал, Ты это терпеливо сносил»⁹⁴⁶), и Девы Марии, плачущей о грехах всех людей («Не может милосердная Мать беды и нужды наши так оставить»⁹⁴⁷; «От грешников не отвращаешь милосердного сердца»⁹⁴⁸). Таким образом исправление еретиков (и грешников в целом) может восприниматься как своеобразная форма подражания Христу (*Imitatio Christi*). Человек, думающий не только о своих, но и о чужих грехах, называется «наследником Христовым, который жизнь и смерть свою Богу Отцу своему небесному изволил принести в жертву за грехи всего мира»⁹⁴⁹. Таким образом, беспокойство из-за греховности других людей и попытка ее исправления

⁹⁴³ *Vierius M. Christoslaus*. S. 198.

⁹⁴⁴ *Idem. Chot' Krystowa*. S. 87.

⁹⁴⁵ *Koniáš A. Postylla*. S. 1030.

⁹⁴⁶ *Ibid.*

⁹⁴⁷ *Ibid.* S. 815.

⁹⁴⁸ *Žalkovský F. Růže Duchownj Ljbeznosti*. S. 64.

⁹⁴⁹ *Vierius M. Christoslaus*. S. 89.

вменяются в обязанность всем, а не только священникам, чьим долгом является забота о спасении душ своих прихожан.

Однако благочестивый католик должен не только жалеть о чужих грехах и молиться об их отпущении, но и бороться с ними. Матей Виерий следующим образом обосновывает ответственность каждого за спасение всех: если Бог так ценит человеческую душу, что обещал ей Свое Царство и принес в жертву Сына ради искупления ее грехов, то и человек должен заботиться обо всех других людях⁹⁵⁰. Спасение души хотя бы одного человека считается иезуитом более ценным, чем все добрые дела, совершенные от сотворения мира⁹⁵¹. Он пишет: «Представь, если бы солнце упало с неба и рядом с нами в определенном месте остановилось, было бы всему миру плохо <...> Хотя этого падения человек не мог бы исправить, однако вообразим, что кто-то из людей это смог и поднял солнце, и восстановил его предыдущее место и движение, какой чести и славы он заслужил бы у мира! Но гораздо большей чести и славы будет достоин у Бога тот, кто одну падшую душу вырвет из глубины ее грехов и на путь праведный приведет»⁹⁵². Обращаясь к примерам святых (Св. Гертруды, Св. Терезы, Игнатия Лойолы, Франциска Ксаверия и других), Виерий делает акцент именно на желании помогать другим людям и готовности пожертвовать чем угодно ради спасения душ всего человечества⁹⁵³. Одной из своих главных задач считал заботу о душах подданных святой Вацлав, изображенный в барочном жизнеописании как идеальный правитель. Князь прибегал к разным методам, от обучения детей и поддержки духовенства до изгнания язычников из страны. Таким образом, забота о спасении душ других людей могла служить мотивацией насильственных действий по отношению к не католикам. Очень ярко эта мысль прослеживается у Виерия. Он пишет, что ради предотвращения одного единственного греха «вышли бы против него (если бы это было необходимо) все короли и князья со всеми своими силами

⁹⁵⁰ Ibid. S. 350.

⁹⁵¹ Ibid. S. 351.

⁹⁵² Ibid. S. 353–354.

⁹⁵³ Ibid. S. 359–360.

и двинулись бы даже на край света и не пожалели бы пролить свою кровь»⁹⁵⁴, т.е. борьба с греховностью ради спасения людей оправдывает ведение войны.

Иезуит предлагает такие способы помочь грешникам ступить на путь спасения: «грешников наказывай, неумелых учи, сомневающимся давай хороший совет, больным приведи исповедника, здоровых принуждай к частой святой исповеди»⁹⁵⁵. Данная цитата свидетельствует о том, что наказание грешников также является обязанностью благочестивого католика, причем не только священника, но и обычного человека. Иезуит не конкретизирует, к каким именно наказаниям может прибегнуть простой мирянин, однако речь идет о возможности применения насилия. Антонин Кониаш советует прививать благочестие своему окружению. Он пишет, что мы оказываем всем родственникам и соседям огромную услугу, «когда Словом Божиим насыщенные какую-то частичку этого духовного лакомства как кусочек угощения преподносим домашним»⁹⁵⁶. В период побелогорской рекатолизации духовенство часто сталкивалось с очень низким уровнем катехизации или с формальным отношением к вере и церковным правилам. Кониаш пишет, что многие читают религиозные книги, молятся, поют духовные песни, но продолжают вести несправедливый образ жизни. Он сетует: «О как много тех, кто до сих пор Бога хвалит, но не возвращается к исправлению своих безбожных нравов!»⁹⁵⁷. В отдаленных деревнях священники не всегда оказывались компетентными, богослужение часто велось не на должном уровне, а население редко посещало церковь, поэтому совет пересказывать родственникам и знакомым услышанное во время проповеди был в период рекатолизации очень актуален. Идея заботы о чужих душах должна была, таким образом, способствовать дисциплинированию общества и более глубокому внедрению благочестия в повседневную жизнь. Интересно, что в данном случае проповедник доверяет своей пастве и рассчитывает, что Слово Божие не будет искажено простыми людьми, пытающимися донести его до своих менее набожных родственников и соседей.

⁹⁵⁴ *Vierius M. Christoslaus. S. 355.*

⁹⁵⁵ *Ibid. S. 354.*

⁹⁵⁶ *Koniáš A. Postylla. S. 45.*

⁹⁵⁷ *Ibid.*

Сами еретики должны воспринимать свое обращение как благо и путь к спасению, недоступному им в их вере, именно поэтому ересь уподобляется болезни, а Бог называется исцелителем («Небесный лекарь лучше знает, что необходимо больному грешнику»⁹⁵⁸). Идея принуждения к благу позволяет обосновать насильственные методы рекатолизации. Эта мысль отсылает к трудам Августина: «Ведь если бы ты так крепко спал, что не замечал, что дом горит, и кто-то <...> взял тебя за волосы и вытащил на улицу; без сомнения, ты рассердился бы на него и ругался бы, пока у тебя все болело, но утром, придя в себя, благодарил бы»⁹⁵⁹). В патенте Фердинанда II одним из аргументов в пользу проведения рекатолизации является «благо и спасение душ наших подданных»⁹⁶⁰, таким образом идея важности спасения других людей транслируется не только в литературе, но и в официальных текстах.

Интересно, что идея принуждения в данном случае не противоречит мысли о невозможности отвечать злом на зло. Штейер пишет: «То, что наш ближний против нас и против нашей личности делает, мы должны ради любви к Богу терпеливо переносить и ему злом не отвечать»⁹⁶¹. У Антонина Кониаша мы находим тезис о необходимости любить своих врагов и терпеливо переносить причиняемый ими вред. В качестве примера иезуит приводит святого Стефана, который добровольно принял мученическую смерть и «противников своих искренне любил»⁹⁶². Кониаш ссылается на слова из 5 главы Евангелия от Матфея («А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:44-45)). Однако обращение еретиков, в том числе принудительное, не может быть воспринято как зло, оно является проявлением заботы об их спасении. К 5 главе Евангелия от Матфея

⁹⁵⁸ *Vierius M. Chot' Krystowa*. S. 292.

⁹⁵⁹ *Idem. Christoslaus*. S. 410.

⁹⁶⁰ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatoлизace šlechty v Čechách*. S. 174.

⁹⁶¹ *Šteyer M. Postylla*. S. 183.

⁹⁶² *Koniáš A. Postylla*. S. 57.

обращается и Клеклар. Он также приводит пример самого Иисуса, знавшего, что иудеи скоро должны распять его, но все равно творившего им добро, исцелявшего больных, никогда не мстившего своим врагам. Он «показал пример, чтобы научить нас не только не думать о мести своим врагам, но и делать им добро»⁹⁶³. Обращается Клеклар и к историческим и библейским примерам, ссылаясь на Энея Сильвия Пикколомини, он упоминает Александра Македонского, который не стал убивать замышлявшего покушение на него⁹⁶⁴, а также Давида, показавшего «смирение и доброту» своим противникам внутри государства⁹⁶⁵.

Забота о душах должна распространяться не только на живых, но и на мертвых. В обязанность каждому благочестивому католику вменялась помощь душам в Чистилище. Тридентский Собор призывал заботиться, чтобы «поддержка, которую живые верные обыкновенно оказывают усопшим, т.е. жертвоприношение Месс, молитвы, милостыня и иные благочестивые дела, совершались благоговейно и благочестиво согласно установлениям Церкви»⁹⁶⁶. Средствам, которые могли помочь душам в Чистилище, посвящались специальные труды, например, в книге «Защитник душ, находящихся в Чистилище» Бедржих Бридел рассказывает о множестве способов смягчить участь страдающих там грешников, приводит примеры молитв, которые могут оказать им помощь. Помимо заказанных живыми месс, молитв, подаяния и поста⁹⁶⁷, т.е. благочестивого поведения, помочь душам быстрее освободиться из Чистилища могло заступничество святых, к которым обращались родные умершего. Культ святых был одной из важнейших составляющих тридентского католицизма, декрет Тридентского собора гласил, что «благотворно и полезно со смирением призывать их в молитвах и прибегать к силе и помощи их молитв ради обретения благ от Бога через Сына Его Иисуса Христа»⁹⁶⁸.

⁹⁶³ *Kleklar J. Semeno Slova Božjho*. S. 477–478.

⁹⁶⁴ *Ibid.* 479.

⁹⁶⁵ *Ibid.* S. 481.

⁹⁶⁶ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 194.

⁹⁶⁷ *Bridel B. Zástupce Dussj Zústawagjých w Očistcy* S. 1006.

⁹⁶⁸ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 195.

Участие в судьбе усопших давало живым возможность повлиять на собственную посмертную участь. Так, в постилле Матея Вацлава Штейера рассказана история о богатом грешнике, много денег тратившем на мессы за усопших. Однажды он проходил мимо дерева, на котором висели части тела четвертованного преступника. Неожиданно они собрались воедино, мертвец сел на коня, поскакал вперед, и в него несколько раз выстрелили. Вернувшись, он сообщил ошеломленному грешнику, что принял на себя его судьбу и дает ему шанс исправиться в благодарность за заказанные им мессы⁹⁶⁹.

Любопытно, что отказ от спасения других и обращение к собственной душе в ряде случаев воспринимается как грех и нарушение воли Бога, за что человеку может грозить суровое наказание. Виерий приводит пример Алена де ла Роша, который перестал проповедовать и посвятил себя молитве, думая, что это будет угодно Богу. Тогда он увидел распятого Христа и услышал: «Грехи твои снова Меня распяли, ибо то, что ты должен делать, ты оставляешь <...> Я дал тебе мудрость и способность, чтобы ты души ко Мне обращал и приводил, но ты ничего не делаешь; и поэтому за все души, которые погибнут, ты будешь виноват передо Мною, потому что не помог им прийти к покаянию»⁹⁷⁰. И Бог показал ему Ад и вечные муки, которые ждали его, если он не вернется к проповеди. В данном случае Бог сам прибегает к угрозам и наказаниям ради исправления человеческих грехов. Приведем еще один случай, описанный Штейером в его постилле. Благочестивый католик отправил своего распутного сына учиться в иезуитскую школу. В тот день мальчику явился Иисус и велел ему «лучше слушаться отца, исправить распутный образ жизни и стремиться с чистым сердцем служить Богу»⁹⁷¹. При этом Он «страшными угрозами ему угрожал, что от мести Божьей не уйдет, если жизнь свою не исправит»⁹⁷².

Клеклар приводит к своему произведению фрагмент из пророка Исайи: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа

⁹⁶⁹ Šteyer M. Postylla. S. 1006.

⁹⁷⁰ Vierius M. Chot' Krystowa. S. 357–358.

⁹⁷¹ Koniáš A. Postylla. S. 46.

⁹⁷² Ibid.

также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5). Трактуя этот отрывок, он задается вопросом, о каких «нечистых устах» идет речь, и приходит к выводу, что это молчание, ведь из-за молчания «прошел мимо и пренебрег Пророк, в любви холодный, наказанием народа и князей за грехи, по этой причине немалую скверну греха себе добыл»⁹⁷³. Пророк, в интерпретации Клеклара, холоден в любви к народу, не желая наказывать его за грехи и, тем самым, спасать. Бог спрашивает: «кого Мне послать? и кто пойдёт для Нас?» (Ис. 6:8). Клеклар задает вопрос «а куда?» и отвечает: «к народу грешному, к людям мятежным и упрямым, чтобы их вырвать из беззакония и с Богом примирить»⁹⁷⁴. Пророк пренебрегал спасением чужих душ, будучи грешным, «но, когда был очищен от грехов, через Любовь к Богу приблизился, и всецело загорелся желанием приобретения душ человеческих»⁹⁷⁵. «Ведь хочешь ты знать, любишь ли ты Бога? — спрашивает Клеклар. — Точно выяснишь это, если любовь к ближнему в себе увидишь»⁹⁷⁶.

Наказания и страдания воспринимаются католическими авторами как проявление любви Бога к человеку, эта идея основана на словах апостола Павла из послания к евреям: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает» (Евр. 12:6). Показательно, что в «Невесте Христовой» именно аллегория любви рассказывает душе о необходимости привести грешников к спасению и заботиться не только о собственной, но и о чужих душах («Ведь кого, когда тот грешит, не наказывает Бог, на того гневается: ибо того, кого наказанием не исправит, того в будущем проклянет»⁹⁷⁷). Акслар пишет, что, если «добровольно не хотят учиться Катехизису, нужно, чтобы принудительно ходили», в принуждении он видит проявление любви к людям и заботы об их спасении⁹⁷⁸. Любовь к ближнему (*caritas*) в трактовке католических авторов предполагает иногда жестокость, принуждение и страх («Любовь, которая в себе содержит страх»⁹⁷⁹).

⁹⁷³ *Kleklar J. Semeno Slowa Bożjho*. S. 510.

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ *Ibid.* S. 511.

⁹⁷⁶ *Ibid.* S. 513.

⁹⁷⁷ *Vierius M. Chot' Krystowa*. S. 280.

⁹⁷⁸ *Axlar P. Nábožný Horliwý Wůdce*. S. 510.

⁹⁷⁹ *De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzłásnj Ročnij Slawnostj Swatých Bożjch*. S. 330.

Ян Франтишек Бецковский в своем сочинении рассказывает историю о том, как в Риме в 680 году началась эпидемия чумы. Многие римляне видели, как «ночью ходили по городу добрый ангел и злой, и тот злой в руке держал жезл, напоминающий охотничий дротик; сколько раз он, по поручению доброго ангела, в какой-либо дом попадал, столько человек в этом доме на следующий день умирало»⁹⁸⁰. Только после огромного числа смертей одному набожному человеку было видение, что чума не прекратится, пока римляне не воздвигнут алтарь в честь святого Себастьяна⁹⁸¹ в одном из соборов, что они в скором времени и сделали. Этот случай интересен тем, что он использован автором для доказательства заботы Бога о людях с помощью ангелов. «На их верное попечение нас Бог передал», и они охраняют человека и оберегают его от грехов и от козней дьявольских⁹⁸².

Еще один важный тезис, позволяющий обосновать нетерпимость по отношению к еретикам и показать исходящую от них угрозу, заключается в представлении об ответственности всех за грехи одного человека. Виерий пишет, что «как за одного хорошего благословляет, так за грешника наказывает, а иногда не только весь дом, но и город, и землю. Пример этого можно видеть в народе израильском, который за кражу Аханову начал гибнуть от меча неприятелей»⁹⁸³. Ответственность одного человека за все общество делает еретиков еще более опасными в глазах католического автора, поскольку их еретические учения могут навлечь гнев Божий на всю страну. Государство процветает, если народ благочестив и добродетелен, а за грехи людей всю страну, как Содом и Гоморру, может постигнуть Божья кара⁹⁸⁴. Штейер пишет, что «Господь Бог за пренебрежение и неуважение к святыням ниспровергает королевства и королей с их тронов свергает»⁹⁸⁵. Следовательно, борьба с некаатоликами любыми средствами необходима ради безопасности и спасения всех людей.

За грехи было наказано и Чешское королевство. В жизнеописании святого

⁹⁸⁰ *Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ.* S. 43.

⁹⁸¹ Обращение к образу святого Себастьяна неслучайно, ведь его мученичество заключалось в том, что его расстреляли лучники. В истории, рассказанной Бецковским, ангел стреляет в дома жителей города.

⁹⁸² *Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ.* S. 42.

⁹⁸³ *Vierius M. Christoslaus.* S. 304.

⁹⁸⁴ *Ibid.* S. 67.

⁹⁸⁵ *Šteyer M. Postylla.* S. 749.

Вацлава авторства Яна Таннера и Феликса Кадлинского сказано, что, когда «гуситская ересь начала заражать Чешскую землю» святой Вацлав явился с предсказанием, что Господь «хочет Чешскую землю различными ересями наказывать 247 лет»⁹⁸⁶. История об этом предсказании пересказывается и другими авторами, например, у Бецковского святой Вацлав является Ольдржиху из Рожмберка. «Пообещал Господь Бог, – сказал святой Вацлав. – что Чешскую землю различными ересями и внутренней войной двести сорок семь лет сурово будет наказывать»⁹⁸⁷.

Почему еретики должны быть наказаны на этом свете? Почему Бог не карает всех грешников и вообще допускает их существование? Должны ли люди сами наказывать врагов католической веры? Этим вопросам уделялось много внимания в католической проповеди. Обратимся к толкованиям побелогорскими авторами некоторых библейских притч.

Штейер объясняет сосуществование на этом свете хороших и плохих людей, обращаясь к сюжету о Ноевом ковчеге. Он уподобляет «ложных христиан», т.е. некатоликов нечистым животным, которые были взяты Ноем на ковчег вместе с чистыми. Иезуит пишет, что человечество «также можно сравнить с тем Ноевым ковчегом, на котором были чистые и нечистые животные, голубь и ворон»⁹⁸⁸.

В постилле Штейера находим также отсылку к притче о девах мудрых и неразумных из 25 главы Евангелия от Матфея («Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных» (Мф. 25:1-2)). Иезуит сравнивает человеческое сообщество «с десятью девами, среди которых были мудрые и неразумные девы»⁹⁸⁹. Эти притчи у Штейера объясняют существование зла и несправедливости, происходящие с хорошими людьми в земной жизни. Однако они не используются иезуитом для обоснования нетерпимого отношения к некаатоликам.

⁹⁸⁶ *Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wáclawa.* S. 114–115.

⁹⁸⁷ *Beckovský J. Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ.* S. 29–30.

⁹⁸⁸ *Šteyer M. Postylla.* S. 116.

⁹⁸⁹ *Ibid.*

Рассмотрим еще один сюжет. Штейер пишет: «Сейчас этот свет, а в нем Церковь Божья, есть некое стадо овец вместе с козлами, то есть добрых и злых людей, перемешанных между собой, так что мы не всегда можем понять, кто овца Христова, а кто козел Сатаны»⁹⁹⁰. Этот сюжет взят из 25 главы Евангелия от Матфея, он заканчивается отделением овец от козлов на Страшном суде (Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф. 25:31-33)). Эта притча у Штейера также не приводит к идее религиозного насилия, поскольку наказание должно ожидать еретиков уже после смерти.

В католических текстах одним из главных доводов в пользу насильственной борьбы с еретиками является притча об отделении пшеницы от плевел. Трактовка этого сюжета, усвоенная и воспроизводимая католическими авторами, была предложена еще Августином. М.В. Дмитриев отмечает, что для Августина данный текст являлся одним из главных аргументов в пользу религиозной нетерпимости⁹⁹¹. Однако в интерпретациях притчи, предлагаемых побелогорскими проповедниками, можно заметить небольшие расхождения. Важно отметить при этом, что толкование этого фрагмента 13 главы Евангелия от Матфея встречается не во всех гомилетических текстах.

В «Христославе» воспитатель князя показывает ему картину, на которой изображены люди, собирающие пшеницу. Зерна они уносят в житницу, а плевелы сжигают⁹⁹². Описывая это изображение, Виерий дает ссылку на 3 главу Евангелия от Луки, где приводится пророчество Иоанна Крестителя о том, что Бог «очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнём неугасимым» (Лк. 3:17). Пшеницу Виерий ассоциирует с сильным человеком, который способен выдержать посланные ему испытания и обиды, а плевелами

⁹⁹⁰ Ibid. S. 621.

⁹⁹¹ Дмитриев М.В. Московская Русь перед лицом «иноверия»: восточнохристианская модель религиозного плюрализма. С. 318.

⁹⁹² Viarius M. Christoslaus. S. 94.

называет «бабу непослушную», которую самая маленькая трудность способна сломать и ввергнуть в Ад⁹⁹³. В «Невесте Христовой» достойный человек, сожалеющий не только о своих, но и о чужих грехах, сравнивается с пшеницей, «которой Бог и все Воинство Небесное радуются»⁹⁹⁴. В рамках данной трактовки очевидно, что грешники воспринимаются как зло и должны отправиться в Ад, но возмездие настигнет их только на Страшном суде.

В постилле Кониаша также читаем: «Нынешний Хозяин запрещает плевелы от пшеницы отделять, отсюда возникает вопрос: почему Бог столько безбожных людей среди добрых в этом мире терпит? На это так отвечаю: добрых Бог вместе со злыми оставляет, чтобы на этом свете злым в качестве примера были, а в будущей жизни в качестве судей и свидетелей»⁹⁹⁵. Иезуит подчеркивает, что пшеница будет отделена от плевел только во время конца света⁹⁹⁶, это значит, что грешники и еретики не могут быть наказаны в земной жизни, но должны дожидаться Божьей кары. Этот тезис объясняется у Кониаша тем, что поступки человека в течение всей жизни могут изменить его посмертную судьбу. Грешник имеет шанс на исправление, а тот, «кто сегодня был пшеницей, завтра может стать сорным растением»⁹⁹⁷.

Другая, и очень интересная, интерпретация притчи о пшенице и плевелах приводится в постилле Матея Вацлава Штейера. Он объясняет этот сюжет следующим образом: «Восьмое учение в том, что Святая Церковь на этом свете перемешана с добрыми и со злыми; что злые люди от добрых не могут быть окончательно отделены и искоренены, но только ангелами и только при конце света: ибо тогда злые будут связаны в снопы для вечного сожжения. <...> Тут возникает вопрос: разве злые люди, особенно еретики, не должны быть господином наказаны или получить строгое наставление за низость и заблуждения свои, или чтобы в своих намерениях были оставлены до конца света и только на вечные муки

⁹⁹³ Ibid. S. 94.

⁹⁹⁴ *Vierius M. Chot' Krystowa*. S. 89.

⁹⁹⁵ *Koniáš A. Postylla*. S. 142.

⁹⁹⁶ Ibid. S. 143.

⁹⁹⁷ Ibid.

осуждены? На этот вопрос отвечаю так: люди заблуждающиеся должны быть исправлены и наказаны смертью, если их неблагородство и еретические учения были доказаны, <...> и это для того, чтобы другим не вредили и чтобы против Господа Бога <...> не грешили»⁹⁹⁸. Т.е. предполагается возможность наказания грешников и еретиков на этом свете, что обосновывает религиозное насилие. При этом наказание оправдывается не столько спасением самих «заблудших», сколько заботой о душах других людей, которым еретики могут навредить.

Трактовка Штейера не может, однако, считаться общепринятой. В сочинении Клеклара предлагается другая, практически противоположная, интерпретация притчи о пшенице и плевелах. Он пишет, что в течение жизни человек может меняться, из-за несправедливой жизни («разных раздоров, злобы, зависти, обжорства, жадности, гордыни, разврата и многих других беззаконий»⁹⁹⁹) может превратиться в грешника. Так, Адам из-за дьявольских козней согрешил, и «лучшая пшеница превратилась в сорную траву»¹⁰⁰⁰. Отделение пшеницы от плевел, т.е. наказание грешников в этой жизни, невозможно, Клеклар говорит о том, что Бог терпит плохих людей и призывает также к терпимости по отношению к ним («Оставим же тогда и мы вместе с нами расти плевелы, чтобы, вырывая сорняки, мы сами вдруг не оказались сорванными. Давайте терпеть тех, кто нам противится»¹⁰⁰¹). Присутствие грешников, еретиков и любых врагов католической веры необходимо, чтобы истинные христиане могли доказать свою веру («чтобы было достаточно тех, кто упражняет нас в Добродетели и туда к преумножению обильных заслуг и вечной славы нам возможность дают»¹⁰⁰², «ибо если в Церкви Христовой не будет злых и безбожных, которые бы испытывали и упражняли справедливых, может случиться так, что справедливые сойдут со своей справедливой дороги и в сорняки обратятся»¹⁰⁰³). Вторая причина, по которой нельзя отделять пшеницу от плевел до Страшного суда, заключается в том, что это может навредить пшенице («когда

⁹⁹⁸ Šteyer M. Postylla. S. 117.

⁹⁹⁹ Kleklar J. Semeno Slova Božjho. S. 135.

¹⁰⁰⁰ Ibid. S. 134.

¹⁰⁰¹ Ibid. S. 144.

¹⁰⁰² Ibid.

¹⁰⁰³ Ibid. S. 138.

вырывают сорняки, погибает и пшеница; а когда сохраняется сорная трава, сохраняется и пшеница»)¹⁰⁰⁴. Для доказательства своей мысли Клеклар обращается к ветхозаветному примеру. Он ссылается на 10 и 11 главы второй книги Царств, где сказано о войнах Давида с аммонитянами и сирийцами. Давид побеждал их, а потом, когда настало время очередного похода, он остался дома, вступил в связь с Вирсавией, женой Урии, и приказал послать ее мужа в самую гущу сражения, обрекая его на смерть. Давид таким образом «сошел с дороги справедливости. Сделал это Давид, когда рядом с ним не было ни одного сатаны, то есть врага или злого противника»¹⁰⁰⁵. Можем ли мы интерпретировать подобное толкование как проявление религиозной терпимости? В современном понимании нет, ведь речь идет о восприятии еретиков и грешников как врагов католической веры. Однако автор выступает против насильственных методов борьбы и уничтожения противников церкви. Необычна в трактовке Клеклара и ссылка на Иоанна Златоуста при объяснении притчи¹⁰⁰⁶, что не было характерно для католических авторов. Кониаш, например, несмотря на идею сохранения плевел до Страшного суда, дает в своей проповеди ссылку на Августина¹⁰⁰⁷. М.В. Дмитриев, исследуя различия в отношении к религиозной терпимости в католической и православной культурах, отмечал разную трактовку притчи о пшенице и плевелах у Августина (она легла в основу католического отношения к еретикам) и Иоанна Златоуста (его интерпретация сформировала православный взгляд на терпимость/ нетерпимость). По мнению исследователя, эта трактовка оказала влияние на формирование в русской православной культуре терпимого отношения к иноверцам и «религиозно-культурного плюрализма»¹⁰⁰⁸. Учитывая этот факт, любопытно, что Ян Клеклар в своем сочинении обращается именно к толкованию Иоанна Златоуста и фактически пересказывает его аргументы.

¹⁰⁰⁴ Ibid. S. 143.

¹⁰⁰⁵ Ibid. S. 142.

¹⁰⁰⁶ Ibid. S. 134.

¹⁰⁰⁷ Koniáš A. Postylla. S. 143–144.

¹⁰⁰⁸ Дмитриев М.В. Московская Русь перед лицом «иноверия»: восточнохристианская модель религиозно-культурного плюрализма? С. 319–320.

Как можно объяснить расхождения в трактовках одного и того же сюжета? Представляется, что целью проповедников в данном случае не было создание продуманной идеологической системы, притчи использовались в качестве назидательных и ярких примеров. При этом важно, что обе интерпретации представляют не католиков как зло и предполагают необходимость их исправления и обращения, полемика касается лишь методов борьбы и возможности применения насилия. Наказание грешников на Страшном суде не противоречит тезису о пользе принуждения к благу (т.е. к обращению в католицизм).

3.4. Идея конфессионального единства

Идея ответственности одного за спасение всех лежала и в основе политической мысли раннего Нового времени. Ряд мыслителей, особенно принадлежащих к ордену иезуитов, разделял идеи антимаккиавеллизма. Эта политическая теория заключалась в том, что правитель, главная цель которого состоит в заботе о благе подданных, понимаемом как спасение их душ, не может отступать от моральных норм и должен служить образцом для своего народа. Важнейшей задачей религиозной политики в рамках этой теории становится достижение конфессионального единства в государстве, именно так позиционировала свой политический курс династия Габсбургов¹⁰⁰⁹. Термин «конфессиональное единство» используется нами для обозначения приведения всего населения страны к единому вероисповеданию, создания гомогенного рекатолизированного общества. Идея конфессионального единства четко прослеживается не во всех текстах, акцент на ней делают авторы, чьи сочинения связаны с политическими сюжетами, созданием образа идеального правителя. В данном разделе речь пойдет о связи между идеей конфессионального единства и религиозной нетерпимостью.

Христослав в книге Виерия проводил политику, направленную на

¹⁰⁰⁹ Bireley R. Ferdinand II: Founder of the Habsburg Monarchy. P. 229.

установление в стране одного вероисповедания, пробыв в Несаргорской земле три года, он «*всех* (курсив мой – Н. Б.) обратил в христианскую католическую веру»¹⁰¹⁰, именно возвращение отпавшей от истинной веры земли в лоно католической церкви считается иезуитом главной заслугой князя. Святой Вацлав в жизнеописании Таннера и Кадлинского стремится не просто распространить христианскую веру, а сделать все чешское общество христианским, именно поэтому он велит изгнать из страны язычников¹⁰¹¹. Де Вальдт писал, что святой Вацлав детей «из пасти дьявола вырывал»¹⁰¹² и крестил. Как уже было сказано во 2 главе, и в образе вымышленного Христослава, и в образе Вацлава, созданном в его барочном жизнеописании, можно увидеть отсылку к побелогорской эпохе и религиозной политике Габсбургов.

Именно правители из этой династии, стремившиеся к созданию конфессионально гомогенного общества, чаще всего приводятся в качестве примеров в побелогорской литературе. Образцами для подражания являются Фердинанд I, в уста которого Виерий вкладывает такие слова: «Жалкое и грустное зрелище представляют те, кто, будучи одного креста, одного имени, одного господина, одного языка, не хотят быть одной веры»¹⁰¹³, и Фердинанд II, стремящийся к «расширению и распространению веры католической»¹⁰¹⁴. Именно эти императоры сыграли главную роль в рекатолизации Чешских земель: Фердинанд I пригласил в монархию Габсбургов орден иезуитов, а с именем Фердинанда II связано начало всеобщей и насильственной рекатолизации, которая трактуется Виерием не просто как борьба с еретическими течениями, а как политика, направленная на возвращение всех подданных в лоно католической церкви. Войну другого Габсбурга, Карла V, со Шмалькальденской лигой иезуит описывает как борьбу за конфессиональное единство («Чтобы такое единство между своими установить, четыре года вел войну против распространителей и

¹⁰¹⁰ *Vierius M. Christoslaus. S. 373.*

¹⁰¹¹ *Ibid. S. 16.*

¹⁰¹² *De Waldt O. Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 658.*

¹⁰¹³ *Vierius M. Christoslaus. S. 65.*

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

защитников лютеранского учения»¹⁰¹⁵), для императора недостаточно победы над еретиками, он стремится «видеть всех единого вероисповедания?»¹⁰¹⁶.

Интересно, что подобную риторику можно встретить в императорских патентах и Обновленном земском уложении, установившем католицизм в качестве единственно допустимой религии. В патенте Фердинанда II от 31 июля 1627 года так же, как и в «Христославе», высказывается мысль об установлении конфессионального единства как важной политической задаче («чтобы все и каждый из наших послушных и верных подданных единодушно примирились с нами в древней римско-католической вере»¹⁰¹⁷; «Мы ничего с большей радостью не хотели бы видеть, чем то, чтобы древние благородные роды, предки которых жили в нашем наследственном Чешском королевстве под мирным правлением и защитой нашего славного австрийского дома, в единстве вероисповедания, могли и дальше пребывать в таком же религиозном единстве»¹⁰¹⁸). Образцом монарха, поддерживавшего в государстве конфессиональное единство, для Фердинанда является Карл IV. В патенте подчеркивается, что ереси стали проникать в Чешское королевство после смерти Карла IV, и задача нынешних монархов заключается в возвращении к временам единства и стабильности¹⁰¹⁹. Там утверждается, что Карл «хорошо понимал, что различия и отсутствие единства вероисповедания в определенном королевстве или земле не могли бы сформировать или сохранить продолжительный мир»¹⁰²⁰. Ко временам Карла IV отсылают законодательные акты и других императоров. Согласно маестатам Карла VI и Марии-Терезии, процветание государства было заложено «от славной памяти императора Карла IV»¹⁰²¹. В Обновленном земском уложении Фердинанд II говорит о необходимости установить порядок в государстве, «чтобы от подданных уважение и надлежащая покорность Нам и наследникам Нашим, будущим королям чешским, как их единому, истинному, природному и наследственному Господину был сохранен,

¹⁰¹⁵ Ibid.

¹⁰¹⁶ Ibid. S. 64–65.

¹⁰¹⁷ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatolizace šlechty v Čechách*. S. 175.

¹⁰¹⁸ Ibid. S. 176–177.

¹⁰¹⁹ Ibid. 175.

¹⁰²⁰ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatolizace šlechty v Čechách*. S. 173.

¹⁰²¹ *Koniáš A. Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum*. S. 33.

подданные Наши вместе *под охраной единого права и вероисповедания* (курсив мой – Н. Б.) Любовью, Согласием и Покоем были защищены, а все другие, противные этому вещи, были оставлены и прерваны»¹⁰²². Данный фрагмент, на наш взгляд, интересен не только идеей религиозного единства, но и мыслью о тесной связи между преданностью правителю и принадлежностью к той же конфессии. Эту идею отстаивают и члены реформационной комиссии. В одном из декретов разбирается случай нектолика Матоуша Борбониуса, комиссия повелевает, чтобы он «с Его императорской милостью по религии сравнялся»¹⁰²³, т.е. принял веру, установленную и исповедуемую монархом.

В представлении католических авторов конфессиональное единство подразумевает общественное спокойствие и отсутствие конфликтов, связанных с разногласиями между различными религиозными группами. Де Вальдт пишет, что святой Вацлав «в бой идет не для раздора, а чтобы добыть священный покой»¹⁰²⁴. Единство между подданными уподобляется единству Бога Отца и Бога Сына. Кониаш пишет, что Христос «горячо Бога Отца просил, чтобы Его верные едины были, как Он с Отцом Своим есть единый Бог. Из этого следует, что общее единство, согласие и мир с ближними – это драгоценное и утешительное Наследство, которое нам, как драгоценность и дорогое приданое для вечного спасения, перед Своим уходом от нас, оставил дорогой Искупитель»¹⁰²⁵. «Ведь кому дорого Наследие Христово, – пишет иезуит, – тому должно быть дорого и общественное спокойствие»¹⁰²⁶.

Идея о единстве вероучения между правителем и подданными лежала в основе Аугсбургского религиозного мира 1555 г., установившего принцип *cuius regio, ejus religio*, в то время как ряд важных для Чешского королевства документов имел иные основания. В Кутногорском мире и Маестате Рудольфа II закреплялся принцип индивидуального выбора веры человеком, который не зависел от

¹⁰²² Obnowené Právo a Zřízení Zemské Dědjčného Králowstwí Českého. Praha, 1627.

¹⁰²³ Mendelová J. Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 57.

¹⁰²⁴ De Waldt O. Chwálo-Rčeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 660.

¹⁰²⁵ Koniáš A. Postylla. S. 307.

¹⁰²⁶ Ibid.

конфессиональной принадлежности монарха. В монархии Габсбургов в XVI в. вследствие Реформации сложилась ситуация, при которой большинство населения исповедовало иную религию, чем правитель. Во второй половине XVI в. нектолики составляли более половины населения Австрии, в Чехии их было более 90 %. В Венгрии ситуация была еще более серьезной для католической церкви, наибольшее влияние там получил кальвинизм.

Для Чешских земель вопрос о религиозном единстве имел большое значение, и, как отмечает Я. Панек, был тесно связан с политической централизацией¹⁰²⁷. Связь между этими процессами объяснялась также спецификой устройства церковного управления в Чешском королевстве. Одним из последствий гуситского движения стал дуализм в структуре церковного управления: если католиками управляла верхняя консистория, а позже архиепископ, то утраквисты имели альтернативный орган управления – нижнюю консисторию. Наличие двух этих структур создавало препятствия для централизации, поэтому необходимо было добиться религиозного единства. Значимость религиозного фактора в политике и тесная связь государственных и конфессиональных задач в раннее Новое время подчеркивается многими исследователями. Этот тезис применительно к монархии Габсбургов выдвинул Р. Эванс, он подчеркнул, что централизация стимулировалась проведением политики Контрреформации¹⁰²⁸.

Подводя краткий итог, следует отметить, что для обоснования нетерпимого отношения к нектолическим конфессиям побелогорские авторы прибегают к Священному Писанию. Примечательно, что католическая литература обращается не только к ветхозаветным образам, порой отличающимся жестокостью, но и к сюжетам из Нового Завета. Можно выделить три ключевые идеи, позволяющие оправдать нетерпимое отношение к еретикам. Во-первых, речь идет о трудности спасения и противопоставлении небольшого числа праведников бесчисленным

¹⁰²⁷ *Pánek J.* The integration of the Czech (Bohemian) lands in the Habsburg Monarchy in the age of counter - reformation // *Přednášky z XXXVII. a XXXVIII. běhu LŠSS.* Praha, 1995. S. 282.

¹⁰²⁸ *Evans R.J.W.* The making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An interpretation. Oxford, 1979. P. 447.

грешникам. Во-вторых, – об исходящей от не католиков угрозе, о том, что сами еретики и их учения могут лишить человека и без того небольшого шанса на спасение. В-третьих, нетерпимость связана с идеей заботы о душах других людей как обязанности каждого католика. Принуждение не католиков к смене веры и борьба с ними, понимаемые как проявление любви к ближнему, могут даже считаться формой подражания Христу.

Одной из целей католических авторов побелогорской эпохи была поддержка инициированной Габсбургами рекатолизации, поэтому тезис о поддержании конфессионального единства в государстве, как и рассмотренная во 2 главе идея о главной роли светской власти в рекатолизации, использовались проповедниками для прославления Габсбургов и их религиозной политики.

Насилие по отношению к врагам католической церкви вплоть до казней и ведения религиозных войн может в побелогорских текстах обосновываться определенным толкованием библейских сюжетов, однако прямая связь прослеживается далеко не всегда.

Глава 4. Ересь в контексте религиозности раннего Нового времени

В предыдущих главах было рассмотрено отношение католических проповедников к еретикам, предлагаемые ими принципы взаимодействия с некатолическим населением и обоснование религиозной нетерпимости по отношению к нему. В последней главе сделана попытка вписать транслируемое католической литературой понимание ереси в контекст религиозности раннего Нового времени. Для этого мы рассмотрим несколько концепций, с помощью которых обычно описывается религиозная ситуация после Реформации. Речь пойдет о католической конфессионализации и габсбургской модели благочестия (*Pietas Austriaca*).

4.1. Католическая конфессионализация

Теория конфессионализации была разработана Е.В. Цееденом, Х. Шиллингом и В. Райнхардом¹⁰²⁹ и получила наибольшее распространение в немецкой историографии. Конфессионализация предполагает догматическое и организационное оформление конфессий в Европе и влияние конфессиональных факторов на политические, социальные и культурные процессы. Первым термин «конфессионализм» употребил Эрнст Трельч. Он рассматривал генезис лютеранской конфессии и пришел к выводу, что успех лютеранства был обусловлен его приспособлением к структурам повседневности, а борьба с католицизмом имела второстепенное значение¹⁰³⁰. В XX столетии историками активно разрабатывалась проблематика Католической реформы, на смену представлению о Реформации и Контрреформации как противоборствующих процессах пришла концепция двух параллельных реформ. Поэтому в работах

¹⁰²⁹ Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация. Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокопьева. СПб., 2004. С. 5–32.

¹⁰³⁰ Там же. С. 9.

немецких историков появилось представление о раннем Новом времени как о «конфессиональной эпохе» (Отто Бруннер)¹⁰³¹. Х. Шиллинг подчеркнул, что конфессионализация затронула все общественные структуры от государства до отдельных семей, вопрос о размежевании конфессий проник в такие сферы как семья и брак, школа и образование, забота о бедных и больных¹⁰³². Проблематика конфессионализации в отечественной исторической науке относительно нова, последние десятилетия она разрабатывается, например, А.Ю. Прокопьевым и Ю.Е. Ивониным¹⁰³³. Последний, будучи специалистом по германской истории, в своих работах затрагивает конфессиональную политику территориальных князей в империи, он определяет конфессионализацию как «вмешательство государства в дела церкви и определение религии для подданных»¹⁰³⁴ и доводит конфессиональную эпоху до 1648 года, когда конфессиональный фактор уступил место государственному интересу¹⁰³⁵. В данном исследовании мы не пытаемся определить четкие хронологические границы эпохи, для нас важнее, что в монархии Габсбургов конфессиональные факторы вплоть до правления Иосифа II оказывали значительное влияние на политические, социальные и культурные процессы.

Реформация привела к конфессиональному расколу Европы и оформлению конфессий в рамках западного христианства¹⁰³⁶. Поэтому задача обособления своей конфессии и четкого отделения ее от «еретических» учений встала как перед протестантами, так и перед католиками. Конфессионализация предполагала

¹⁰³¹ Там же. С. 12.

¹⁰³² Schilling H. Aufbruch und Krise: Deutschland, 1517-1648. Berlin, 1988. P. 274.

¹⁰³³ Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокопьева. СПб., 2004; Ивонин Ю.Е. От религиозной конфронтации к терпимости (эволюция конфессиональной политики германских территориальных государств в XVI – XVIII вв.) // Исследования по зарубежной истории. Смоленск, 2000. С. 273–315.

¹⁰³⁴ Там же. С. 275.

¹⁰³⁵ Там же. С. 293.

¹⁰³⁶ Термин «конфессия», как же, как и «ересь» может употребляться в разных значениях, в широком смысле он может служить синонимом слова «религия». Однако если говорить о терминологически точном употреблении данного понятия, то «конфессией» может называться христианская община, исповедующая определенное вероучение (т.е. направление в рамках одной религии). Данный термин получил более широкое распространение в связи с появлением протестантизма и выделением внутри него нескольких течений. Словом «Confessio» («исповедание») часто обозначались книги, излагающие доктрину какого-либо течения (Прот. Цыпин В. Конфессия // Православная энциклопедия. <https://www.pravenc.ru/text/2057156.html>. Дата обращения: 24.05.2021). Таким образом, конфессия должна иметь собственную доктрину, свое вероучение.

размежевание конфессий на догматическом, организационном и религиозно-нравственном уровнях¹⁰³⁷. По мнению Р. По-Чиа, конфессионализация не ограничивалась политическими и социальными изменениями, важным элементом было также формирование определенной «конфессиональной» культуры (речь идет о тесной связи между культурой и определенным вероучением)¹⁰³⁸. В данном разделе мы постараемся показать, каким образом побелогорские авторы способствовали развитию этого процесса, и как оформление конфессий связано с пониманием ереси.

В рамках католической конфессионализации цель проповедников заключалась в формировании у паствы более осознанной католической идентичности. У верующих должно было появиться четкое представление о том, что католично, а что нет. Побелогорские авторы предлагали своим слушателям католическое учение, основы которого были закреплены Тридентским собором. Подтверждением того, что католические проповедники выступали в качестве проводников тридентского католицизма, может служить повторение в их сочинениях формулировок из декретов собора и Римского катехизиса. Так, в Римском катехизисе находим тезис о борьбе с миром, телом и дьяволом: «Воинствующая же Церковь есть собрание всех верных, которые до сих пор живут на земле; она называется воинствующей потому, что с огромнейшим числом врагов, Миром, Телом, Сатаной, ведет вечную войну» (часть I, гл. X, вопрос 5)¹⁰³⁹. В 1675 г. в Праге был издан небольшой трактат с таким же названием: «Война всего мира. То есть внимательное и прекрасное рассуждение о непрерывной борьбе разумной души с тремя главными врагами, а именно: телом, миром и Дьяволом»¹⁰⁴⁰. В мистическом трактате Матея Виерия «Невеста Христова» приводится такая же формулировка: Бог «зовет тебя, чтобы вместе с Ним против мира, тела и дьявола боролась»¹⁰⁴¹. Де Вальдт призывает верующих: «Ах, не стремитесь верить Миру, в

¹⁰³⁷ Таценко Т.Н. Из истории католической конфессионализации в Германии: фульдское дело 1576 - 1602 годов // Средние века. Вып. 81 (4). 2020. С. 42.

¹⁰³⁸ Po-Chia R. Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. London, New York, 1989. P. 89.

¹⁰³⁹ Catechismus Romanus ex decreto sacrosancti consilii Tridentini. Roma, 1796. P. 94.

¹⁰⁴⁰ Všeho světa vojna. To jest bedlivé a rozkošné rozmlouvání o ustavičném boji rotunné duše, proti třem ouhlavním nepřátelům, totiž: tělu, světu, a Diablu. Praha, 1675.

¹⁰⁴¹ Vieri M. Choť Krystowa. S. 177.

будущем много обещающему, лестью манящему дьяволу и телу, приятностью наносящему вред, ибо всегда и всем они были и есть ложными друзьями»¹⁰⁴². В «Жизни и славе святого Вацлава» 15, 16 и 17 главы названы соответственно «Святой Вацлав – победитель чертей»¹⁰⁴³, «Святой Вацлав – победитель мира»¹⁰⁴⁴ (имеется в виду мирская суетная жизнь) и «Святой Вацлав – победитель себя самого»¹⁰⁴⁵.

Наиболее значимыми положениями католического вероучения, позволявшими отделить католицизм от некатолических учений, были почитание святых, необходимость добрых дел для спасения и вопрос о Чаше. Остановимся подробнее только на последнем, поскольку он был особенно важным для Чешских земель и приобрел актуальность еще во времена гуситского движения. Католические тексты обязательно касаются этого вопроса, в них подробно объясняется необходимость причащать мирян только под одним видом («Ведь не приказывал Господь Иисус всем подавать под обоими видами»¹⁰⁴⁶).

Все проповедники уделяют внимание неправильности причастия под обоими видами и предлагают понятные широкой аудитории аргументы. Матей Виерий приводит слова простого некатолика, который пытается объяснить, почему он отказывается сменить веру: «Я следую словам Христовым и приказу Его: пейте из нее все»¹⁰⁴⁷. Учитывая, что возможность причащения мирян хлебом и вином существовала в Чешских землях давно и значительная часть населения даже в побелогорский период оставалась некатолической, этот аргумент не терял своей актуальности. Виерий предлагает некатолику следующее объяснение: «в Священном Писании сказано, что и святой Павел, и святые апостолы, и сам Господь Христос подавал под одним видом тем, кто не был священником»¹⁰⁴⁸. Такие же аргументы приводятся и в других побелогорских сочинениях. Еще одно обоснование причастия под одним видом заключается в том, что и в хлебе, и в вине

¹⁰⁴² *De Waldt O.* Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 31.

¹⁰⁴³ *Kadlinský F.* Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 62.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.* S. 64.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.* S. 67.

¹⁰⁴⁶ *Vierius M.* Christoslaus. S. 387.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.* S. 385.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.* S. 388.

содержится как тело, так и кровь Христа («Где есть тело Христово, там также есть и Его кровь, и одно без другого быть не может»¹⁰⁴⁹), что было подтверждено еще декретом Флорентийского собора от 1439 г. Обратимся теперь к книге Хановского, предназначенной для самого простого сельского населения. В главе о Евхаристии иезуит ничего не пишет о причастии под одним или обоими видами, он сосредотачивается на объяснении смысла самого таинства («тот действительно мало любит Христа, кто Его нечасто принимает»¹⁰⁵⁰; «как пищу телесную часто принимаем, так часто должны принимать и духовную»¹⁰⁵¹) и процессе подготовки к нему («от всякой еды и питья с полночи перед причастием воздержись»¹⁰⁵²; «имей огромное желание достичь Христа и сердце, очищенное от всяких людских наклонностей»¹⁰⁵³). Чем можно объяснить отсутствие аргументации в пользу причастия под одним видом? На наш взгляд, Хановский руководствовался практическими соображениями. Его миссионерская деятельность проходила в сельской местности и пришлась на первые десятилетия рекатолизации. Имея дело с малосведущими людьми, которые слабо представляли себе католические обряды и редко участвовали в церковной жизни, Хановский стремился донести до них хотя бы мысль о необходимости причастия. Тем самым, фокус рекатолизационной проповеди смещался от борьбы с еретическими заблуждениями в сторону катехизации, ориентированной на пробуждение более осознанного и глубокого благочестия в самых простых и малосведущих людях — вне зависимости от того, к какой из конфессий те изначально принадлежали. Сложность при работе с простым населением в первые годы рекатолизации заключалась еще и в том, что в добелогорский период мирянам-католикам было также разрешено причащаться под обоими видами, этот обычай существовал до 1622 г. Поэтому причастие только хлебом не всегда четко отделяло «истинных христиан» от еретиков-некатоликов, и проповедникам приходилось делать уточнения и использовать этот аргумент с

¹⁰⁴⁹ *Šteyer M.* Postylla. S. 216.

¹⁰⁵⁰ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 158.

¹⁰⁵¹ Ibid.

¹⁰⁵² Ibid. S. 160.

¹⁰⁵³ Ibid.

осторожностью. Яркий пример – рассказ о матери Альбрехта Хановского, содержащийся в написанном Я. Таннером жизнеописании иезуита. В книге рассказывается, как Хановский убеждал мать принимать причастие под одним видом, но она не соглашалась. При этом она была католичкой, «однако с дозволения Святой Католической церкви и согласно договору, заключенному Базельским собором с Чешским королевством и маркграфством Моравским, благословенную Алтарную Святость принимала под обоими видами»¹⁰⁵⁴. Таннер подчеркивает, что тогда это не было запрещено, т.е. мать Хановского не может считаться еретичкой, поскольку не нарушала церковных предписаний. Зачем же иезуит пытался переубедить ее и заставить отказаться от допускаемого католической церковью обычая? Таннер пишет, что иезуиты, хоть и уважали сложившиеся в Чешских землях порядки, пытались мирными методами изменить их, понимая, что причастие под одним видом более правильно. Это делалось, чтобы «(как потом и случилось) под видом католиков, также принимающих Тело и Кровь Христовы из Чаши, не скрывались волки-еретики и свои еретические учения среди католических идей не распространяли»¹⁰⁵⁵. Здесь Таннер напрямую говорит о невозможности отличить католика от еретика, если они используют одинаковые церковные практики.

Побелогорские проповедники не ограничиваются закреплением в сознании верующих специфики католического вероучения. Тридентский католицизм предполагал углубление внутренней религиозности и внедрение религиозно-нравственных норм в повседневную жизнь. Это проявилось в постановлениях собора, например, в декрете «О проповедниках Слова Божьего и собирателях милостыни» («христианскому обществу проповедь Евангелия ничуть не менее необходима, чем изучение его»¹⁰⁵⁶; «Собор постановил и предписал всем епископам, архиепископам, примасам и всем другим церковным прелатам самостоятельно проповедовать святое Евангелие Иисуса Христа»¹⁰⁵⁷), «Каноны о

¹⁰⁵⁴ *Tanner J.* Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhoveského. S. 18.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.* S. 19.

¹⁰⁵⁶ Тридентский Собор. Каноны и декреты. С. 37.

¹⁰⁵⁷ Там же.

святейшем таинстве Евхаристии» («Если кто отрицает, что все и каждый верные христиане обоих полов, когда достигнут возраста рассуждения, должны хотя бы раз в год на Пасху приступать к причастию согласно заповедям святой матери Церкви, – да будет анафема»¹⁰⁵⁸; «Если то говорит, что только вера – это достаточная подготовка к причастию святейшего таинства Евхаристии, – да будет анафема»¹⁰⁵⁹). Эти декреты были направлены на подчинение жизни людей церковным предписаниям. Идею регулярного и осознанного участия верующих в религиозных практиках транслируют побелогорские проповедники. Важно подчеркнуть, что они ориентируют эту идею как на бывших некатоликов, формально относящихся к конверсии («только один раз были на исповеди и причащались святых тайн»¹⁰⁶⁰), так и на обычных католических прихожан, которым частая исповедь и регулярное причастие преподносились как средство спасения от ожидающих грешников адских мук.

Это отчетливо видно на примере сочинения Естржабского «Различные видения простого селянина». Большая часть глав посвящена вопросам повседневной жизни: воспитанию детей (видения 1, 2), школьному образованию (видение 3), «похотливой и бесстыдной» молодежи (видение 4), поведению в кабаках и на танцах (видение 5), пьянству (видение 6), вреду пышности и роскоши (видение 11), поведению в храме (видение 17), во время мессы и проповеди (видения 18 – 19). Таким образом католическая проповедь пытается дисциплинировать общество. Социальное дисциплинирование, тесно связанное с процессом конфессионализации, определяется как регулирование общественной и частной жизни людей с целью укрепления социальной и моральной дисциплины. Этот процесс подразумевает совместные усилия церкви, государства и общества для контроля за соблюдением нравственных и религиозных норм. Р. По-Чиа отметил, что конфессионализация создала «корреляцию между историей греха и историей преступлений»¹⁰⁶¹, поскольку как власти, так и само общество стали

¹⁰⁵⁸ Там же. С. 82.

¹⁰⁵⁹ Там же.

¹⁰⁶⁰ *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. S. 123.

¹⁰⁶¹ *Po-Chia R.* Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. P. 123.

менее терпимо относится к бытовым преступлениям и нарушениям религиозных правил. Процессы модернизации в обществе раннего Нового времени приводили одновременно к уменьшению гонений на некаатолическое население и к росту негативного отношения к некаатоликам в обществе и их преследованию в повседневной жизни¹⁰⁶². П. Матлас на примере имения Глубока-над-Влтавою показал, что местные власти в раннее Новое время активно контролировали нравственность населения. Так, в XVII в. за разврат полагалось публичное покаяние, небольшой денежный штраф или принудительные работы на недолгий срок. В 1726 г. местный гетман предупредил князя Шварценберга, что мягкие наказания не приводят к исправлению и предложил отправлять провинившихся мужчин в шахты, а женщинам продлевать срок наказания до трех или даже пяти недель. Князь не только согласился с этим предложением, но даже ввел более суровые наказания¹⁰⁶³. Интересно, что владелец имения и местные власти сами определяли степень виновности преступников и наказания для них, не следуя во всем императорским патентам¹⁰⁶⁴.

В условиях рекатолизации задачей проповедников и миссионеров было убеждение населения в истинности католической веры и неправильности всех некаатолических учений. Однако на практике они часто сталкивались с тем, что миряне не только не понимают разницу между конфессиями, но даже не знают основных молитв и не понимают смысла важнейших обрядов. Даже в начале XVIII в. гетман Жатецкого края жаловался на то, что некоторые люди не умеют креститься и не знают Отче наш¹⁰⁶⁵. Поэтому даже в первые десятилетия побелогорской рекатолизации, когда чешское общество не было конфессионально гомогенным, авторы, чьи сочинения были ориентированы на самую простую аудиторию, учили паству в первую очередь быть набожными христианами, а не католиками, лютеранами, кальвинистами и т.д. Яркий пример такого проповедника

¹⁰⁶² Čeští nekatolíci v 18. století. S. 5.

¹⁰⁶³ Matlas P. Shovívavá vrchnost a neukáznění poddaní?: Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.-18. století. S. 67.

¹⁰⁶⁴ Ibid. S. 74–75.

¹⁰⁶⁵ Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 134.

и миссионера – Альбрехт Хановский. В своем сочинении иезуит, например, учил паству, что причащаться нужно минимум раз в год¹⁰⁶⁶, что, если у человека нет возможности прийти в церковь, он может помолиться дома, просто преклонив колени¹⁰⁶⁷. Хановский рассказывал о святых, о том, в какие дни отмечается их память и какие традиции связаны с этими праздниками, например, объяснял, что в день святых Филиппа и Иакова не нужно соблюдать пост¹⁰⁶⁸. Целая глава его сочинения посвящена крестному знамению, в ней иезуит не только объясняет смысл этого жеста, но и подробно рассказывает, какие движения нужно совершить рукой и какие слова произнести, чтобы осенить себя крестным знамением («Сначала, как только христианин просыпается, он просит Божьего благословения и осеняет себя крестным знамением, говоря: “Благослови меня, Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух” или “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”. Делает знак Креста на челе, устах и груди; или один большой Крест, дотрагиваясь правой рукой до лба, потом до груди, потом левого плеча и в конце правого плеча»¹⁰⁶⁹).

В период всеобщей рекатолизации проповедники и миссионеры часто сталкивались не только с низким уровнем катехизации населения, но и с проявлениями народной религиозности. Как показывает исследование Р. По-Чиа Тридентский католицизм в процессе конфессионализации принимал некоторые из них и не пытался бороться со всеми распространенными в народе поверьями¹⁰⁷⁰. В этом можно увидеть попытку тридентского католицизма приспособиться к повседневности. В гомилетической литературе это проявилось в уважительном отношении к народным традициям, вере в магию и терпимом отношении к суевериям, а также в любви к описанию чудес, которые предлагались простым мирянам в качестве ярких поучительных историй. Приведем несколько примеров. Естржабский в своей книге рассказывает о чудесном исцелении пастуха, у которого была покалечена левая рука. Ему явилась Дева Мария и попросила хлеба, когда

¹⁰⁶⁶ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 82.

¹⁰⁶⁷ Ibid. S. 142.

¹⁰⁶⁸ Ibid. S. 87.

¹⁰⁶⁹ Ibid. S. 3.

¹⁰⁷⁰ Po-Chia R. Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. P. 151.

пастух потянулся за ним правой рукой, Мария сказала ему: «Не этой рукой, а другой подай мне хлеба». Пастух хотел возразить, но все же послушался ее и увидел, что его левая рука чудесным образом исцелена»¹⁰⁷¹. У Естржабского находим и другую поучительную историю. В Индии был один пьяница. Однажды ему явился прекрасный младенец, оказавшийся ангелом, и показал ему, какие наказания предусмотрены в Аду за обжорство и пристрастие к спиртному¹⁰⁷². Проповедники рассказывают и мистические истории, например Матей Виерий повествует о трех призраках, заточенных в замке, которые не могли обрести покой, поскольку, будучи владельцами этого замка, несправедливо присоединили земли к своим владениям и не вернули их законным владельцам¹⁰⁷³. Эта притча была призвана показать читателю, что несправедливость – грех, и должна быть наказана.

В сочинении Альбрехта Хановского упоминаются многие праздники, но подробнее всего иезуит рассказывает о тех традициях, которые были наиболее распространены среди сельского населения. Так, он описывает, как следует колядовать¹⁰⁷⁴, или объясняет смысл обрядов на День всех усопших (Dušičky). Иезуит пишет о том, что в этот день могилы следует окропить святой водой, «чтобы души их Господом Богом очищены и освящены были»¹⁰⁷⁵. Кроме того, церковные праздники связываются с сельскохозяйственным циклом, что упрощает их включение в повседневную жизнь деревни. Хановский сообщает, например, что на день святого Стефана «освящаются овес и другие яровые; как озимые на день Рождества Благословенной Девы Марии»¹⁰⁷⁶. Несмотря на то, что эти верования не были основаны на Священном Писании или Предании, они не только не отвергались, но и поощрялись католическими проповедниками, которые пытались интегрировать не совсем каноничные обряды, присущие народной культуре, в католическую модель благочестия. Пристальное внимание к народной религиозности (где могла скрываться ересь) появилось после Тридентского собора,

¹⁰⁷¹ *Jestřábek V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 265–266.

¹⁰⁷² *Ibid.* S. 55.

¹⁰⁷³ *Vierius M.* Christoslaus. S. 228–233.

¹⁰⁷⁴ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 37.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.* S. 109.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.* S. 41.

который признал важность епископских визитаций и постоянного контроля за религиозной жизнью и нравственностью паствы. До Тридента во время визитаций задавалось очень мало вопросов о нравственном облике прихожан¹⁰⁷⁷.

4.2. *Pietas Austriaca*

Согласно концепции, выдвинутой Анной Корет, династия Габсбургов в раннее Новое время сформировала особую модель благочестия (*Pietas Austriaca*), в основе которой лежали евхаристическая набожность (культ Святых Даров), культ Святого Креста, Марианское благочестие (ревностное почитание Девы Марии) и почитание святых. Все эти культы были характерны для католической культуры во все эпохи ее существования, но А. Корет говорит об их интенсификации в раннее Новое время в рамках габсбургской модели набожности. При этом культы святых и почитание реликвий в конфессиональную эпоху стали той чертой, которая позволяла отличить католика от еретика-протестанта. Личная, династическая религиозность Габсбургов распространялась на все их владения и превращалась в модель благочестия для всех подданных монархии, ее основные постулаты транслировались через культуру и католическую проповедь. В разных землях, подвластных Габсбургам, *Pietas Austriaca* могла иметь свои особенности. Как показала Мари-Элизабет Дюкре, габсбургская модель благочестия могла трансформироваться под влиянием региональной специфики, например, для чешского варианта *Pietas Austriaca* был характерен культ святых покровителей Чехии, в первую очередь, Святого Вацлава.

Некоторые элементы религиозности, отнесенные А. Корет к габсбургской модели благочестия, были свойственны не только для Центральной Европы, но и для всех католических европейских стран. Французская исследовательница Н. Лемэтр отмечает, например, что уже с конца XV в. праздник Тела Господня

¹⁰⁷⁷ Burke P. The historical anthropology of early modern Italy. P. 42.

превосходил по масштабам и вовлеченности людей праздник Святой Троицы¹⁰⁷⁸. Ряд элементов *Pietas Austriaca* был особенно характерен для Испании, которая, несмотря на удаленность, оказывала влияние на специфику религиозности и культуру австрийских владений и Чешских земель. Женой Максимилиана II стала испанская принцесса Мария, дочь Филиппа II. Одна из ее придворных дам вышла замуж за бургомистра Праги Вратислава Пернштейна. При дворе Максимилиана существовала происпанская партия, а парадные портреты Пернштейнов и других знатных людей писали лучшие испанские художники¹⁰⁷⁹. Чешский дворянин Адам фон Дитрихштейн сопровождал будущего Рудольфа II в Мадрид, где тот прожил семь лет. Там Дитрихштейн занимал должность имперского посла, он стал кавалером ордена Калатравы и женился на испанке¹⁰⁸⁰. Ряд элементов габсбургской набожности и барочного благочестия, сформировался уже давно и не может считаться специфической чертой религиозности Центральной Европы раннего Нового времени. Так, культ Девы Марии и связанная с ним идея триумфа католицизма, были характерны для Испании более раннего периода. Еще Изабелла Кастильская считала Марию своей покровительницей, Богородица была изображена на алтаре, изготовленном для королевы, а во время взятия Гранады в 1492 г. испанские войска несли знамена с образом Девы Марии¹⁰⁸¹. Для австрийских Габсбургов *Pietas Austriaca* стала основой как династической набожности, так и религиозной и культурной политики.

В этом разделе мы постараемся рассмотреть, в какой степени и каким образом чешскоязычная побелогорская литература способствовала закреплению в сознании верующих этой модели набожности, и есть ли корреляция между *Pietas Austriaca* и нетерпимым отношением к некаатоликам, т.е. объясняли ли католические авторы необходимость борьбы с еретиками с помощью элементов габсбургской модели благочестия.

¹⁰⁷⁸ Лемэтр Н. Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории, 1995, № 10. С. 52–53.

¹⁰⁷⁹ Тананьева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. С. 22.

¹⁰⁸⁰ Там же. С. 23.

¹⁰⁸¹ Rubin M. Mother of God: A History of the Virgin Mary. London, 2009. P. 379.

Евхаристическая набожность

В «Невесте Христовой» Ангел-хранитель приводит душу к прекрасному зданию, где она ищет своего возлюбленного Христа, следуя за ангелом по лабиринту из покоев. В каждом из них душа встречает одну из добродетелей, представленную в виде аллегии. В первом покое она видит Веру – особу «с Чашей, облаткой над Чашей и Распятием. На голове вместо всяких украшений имела золотой крестик, украшенный драгоценным камнем. Глаза ее были закрыты белым облачением»¹⁰⁸². Описание этой аллегии показывает, что иезуит видит в Евхаристии и почитании Святых Даров одну из важнейших составляющих католической веры. Евхаристическая набожность была одним из столпов габсбургской модели благочестия. Ее значимость для династии побелогорские авторы показывали через образ Рудольфа I, который был «большой почитатель Благословенной алтарной святости»¹⁰⁸³.

В католической литературе подчеркивалась евхаристическая набожность небесного покровителя Чешских земель – святого Вацлава. Он «своими руками сеял отборную пшеницу», из которой «облатки или гостии для Мессы Святой пек и священникам приносил»¹⁰⁸⁴. Также он «осенью тайно приходил к виноградникам, которые сам своими руками высадил»¹⁰⁸⁵, и изготавливал вино для Евхаристии. Эти характеристики святого князя содержались уже в ранних его житиях и позже воспроизводились в других сочинениях о нем¹⁰⁸⁶. Например, мы находим такой же рассказ о Вацлаве у де Вальдта¹⁰⁸⁷. Однако интересно, что в книге Таннера и Кадлинского этот сюжет об изготовлении Вацлавом хлеба и вина для причастия помещен в разделы, посвященные почитанию князем Богоматери, Святых Даров и Святого Креста (главы 10–12), тем самым образ святого вписывается в габсбургскую модель благочестия.

¹⁰⁸² *Vierius V. Chot' Kristova*. S. 5.

¹⁰⁸³ *De Waldt O. Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch*. S. 663.

¹⁰⁸⁴ *Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa*. S. 44.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.* S. 44–45.

¹⁰⁸⁶ *Парамонова М.Ю.* Вацлавский и борисоглебский культы: сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук (07.00.03). М., 2003. С. 178.

¹⁰⁸⁷ *De Waldt O. Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch*. S. 662.

В период побелогорской рекатолизации таинство Евхаристии имело огромное значение, поскольку оно было основным условием для официального перехода в католицизм. От человека требовалось хотя бы один раз причаститься и предоставить реформационной комиссии или местным властям письменное подтверждение от священника. Однако для католических проповедников формального отношения к Евхаристии недостаточно, они много внимания уделяют необходимости причащаться регулярно. Штейер, как и Хановский, говорит о необходимости причастия хотя бы на Пасху («сейчас же святая церковь велит по крайней мере раз в год своему назначенному священнику исповедаться, а во время Пасхи благословенную святость принимать»¹⁰⁸⁸). По мнению Виерия, к причастию нужно ходить часто, но с разрешения своего исповедника, «ибо из всех средств к достижению всех добродетелей, наилучшим является принятие благословенной алтарной святости»¹⁰⁸⁹. Предполагается, что перед причащением верующий должен исповедаться и серьезно подготовиться к таинству, советуясь обо всем со своим духовником. Кроме того, Виерий советует благочестивому католику каждый день навещать Святые Дары, преклонять перед ними колени и молиться¹⁰⁹⁰, т.е. речь идет о глубоком почитании. Такое внимание к Святым Дарам могло быть ориентировано также на тех, кто только недавно перешел в католицизм, поскольку учение о Пресуществлении отличало католика от протестанта. Хановский пишет, что для подготовки к причастию и во время самого таинства нужно «сильно верить, что Господь там по-настоящему присутствует»¹⁰⁹¹.

Культ святого Креста

Для католической культуры Страсти Христовы и гибель Христа на Кресте являются центральными событиями. Почитание Святого Креста неотделимо от идеи страдания за веру, которое было частью подражания Христу (*Imitatio Christi*). Б. Грегори отмечает, что для католической традиции в позднее Средневековье и раннее Новое время характерно особое отношение к Распятию, именно оно было

¹⁰⁸⁸ Šteyer M. Postylla. S. 215.

¹⁰⁸⁹ Vierius M. Chot' Krystowa. S. 244.

¹⁰⁹⁰ Ibid. S. 236.

¹⁰⁹¹ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 160.

центральным изображением в каждом храме¹⁰⁹². Для династической набожности Габсбургов культ Святого Креста имел особое значение. Показательны сведения, передаваемые исповедником императора Виллемом Ламорменом, о том, как в минуту опасности Фердинанд II молился перед Распятием и говорил о своем желании принять от Бога любые страдания ради исполнения Его воли¹⁰⁹³. В более поздней традиции появился эпизод явления Христа Фердинанду с обещанием не оставить его¹⁰⁹⁴. Почитание Габсбургами Святого Креста основывалось также на истории Рудольфа I, который во время коронации использовал простой деревянный крест вместо якобы утраченного королевского жезла¹⁰⁹⁵.

Култ святого Креста проявился и в распространении кальварий (лат. *Calvaria* – Голгофа) – часовен, часто расположенных на холмах и напоминающих о Голгофе. На Пасху в таких кальвариях проходили представления, посвященные страстям Христовым (например, на Петршинском холме в Праге или около Каменице над Липоу), или устраивались процессии, повторяющие крестный путь Христа, конечной целью которых была часовня или копия Гроба Господня. Кальварии могли возникать благодаря различным религиозным орденам (например, иезуиты заложили кальварию у города Ржимов) или местной шляхте (как в Яромержице у Евичка)¹⁰⁹⁶.

Крестная участь в католической культуре воспринимается как путь к спасению. Де Вальдт пишет: «Что же ты думаешь, что без Креста и хоть какого-то страдания можешь достичь Небесной Славы? Если так думаешь, как же сильно ты заблуждаешься»¹⁰⁹⁷. Он упоминает также песенку, которую предписывалось распевать верующим, прославляя Христа. Строчка «с крестом своим добровольно на смерть отправляется», по словам проповедника, указывала, «какая дорога к Славе и спасению на Небесах прямо вела»¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹² Gregory B. Persecutions and martyrdom // The Cambridge History of Christianity. Cambridge, 2007. V. 6. P. 268.

¹⁰⁹³ Coreth A. Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. S. 41.

¹⁰⁹⁴ Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 44.

¹⁰⁹⁵ Ibid. S. 44.

¹⁰⁹⁶ Royt J. Lidová zbožnost v 17. a 18. století a její obraz ve výtvarném umění // Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Praha, 1994. S. 189.

¹⁰⁹⁷ De Waldt O. Chwálo-Rčeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 620.

¹⁰⁹⁸ Ibid. S. 138.

Почитание Святого Креста вменялось в обязанность каждому благочестивому католику. Бецковский пишет, что Бог строго наказывает еретиков и язычников, которые не чтят Святой Крест, но еще строже Он должен наказывать грешных католиков¹⁰⁹⁹. Этот культ мог служить для католических проповедников знаком отличия католиков от еретиков. Бецковский называет почитание Креста «внешним признаком», по которому можно отличить католическую веру от всех не католических конфессий¹¹⁰⁰. Он пишет, что еретики ненавидят Крест, и уже этим доказывают, «что произошли от отца дьявола»¹¹⁰¹. Он добавляет: «Учат и верят не католики, что знак Святого Креста есть знак суеверий, ересей и колдовства». Поэтому крестное знамение может служить орудием против еретиков, Бецковский пишет, что не католики, как и черти, боятся Креста¹¹⁰². Одно из обвинений, выдвигаемых Кониашем против еретиков, звучит похожим образом: «Святого Креста и святой воды боитесь»¹¹⁰³. Хановский отмечает, что ведьмы в своем колдовстве тоже часто используют крест, но их это приводит не к спасению, а к проклятию¹¹⁰⁴. Йиржи Ферус рассказывает о случае в городе Карабуко в Перу. Жителей этого города постоянно пугал дьявол, он появлялся на улицах и смущал людей. Тогда миссионер воздвиг на одной из улиц крест, «который у дьявола вызывал ужасный страх», и сатана исчез из города¹¹⁰⁵. Эта история доказывает восприятие Креста как защиты от дьявольских козней, в том числе и от ереси.

С почитанием Креста был связан также культ Ран Христовых, широко распространившийся в эпоху барокко. Бецковский пишет: «Знаю, что тебя адский советник своим обманным советом с первой дороги (почитания Ран Христовых), которая к вечному свету ведет, увести хочет, и к мраку своему уродливому, лишенному света, привести»¹¹⁰⁶. А дьяволу проповедник приписывает такие слова: «эта неблагодарная Душа добровольно меня держалась, мне служила, Твои раны

¹⁰⁹⁹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 201.

¹¹⁰⁰ *Ibid.* S. 190.

¹¹⁰¹ *Ibid.* S. 206.

¹¹⁰² *Ibid.* S. 207.

¹¹⁰³ *Koniáš A.* Postylla. S. 486.

¹¹⁰⁴ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 88–89.

¹¹⁰⁵ *Ferus J.* Mappa Katolícká. S. 351.

¹¹⁰⁶ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 286.

не чтит, а потому, если Ты справедливый Судья, суди ее и к моей пропасти приговори»¹¹⁰⁷. Ранам Христовым и страданиям Христа посвятили себя несколько чешских религиозных братств, в частности очень влиятельное «Архибратство жесточайших мук Господа», членом которого был сам Фердинанд II. Интересно, что своими главными задачами братство считало поддержку католической церкви в ее борьбе с врагами¹¹⁰⁸, т.е. культ Ран Христовых связывался с идеей принудительного обращения не католиков.

Почитание Святого Креста приписывалось святому Вацлаву и было важной частью святовацлавской агиографии. Наиболее известный эпизод связан с участием Вацлава в имперском съезде. Святой князь опоздал на съезд к восточно-франкскому королю, чем вызвал гнев монарха и всех присутствующих. Однако король был «устрашен силами Небесными»¹¹⁰⁹, при появлении Вацлава он увидел, что «его лик светлее солнца», «на его челе знак Святого Креста», а сопровождали князя два ангела¹¹¹⁰. Подобный эпизод присутствовал и в более раннем жизнеописании Вацлава, написанном Карлом IV, для которого святовацлавский культ также имел огромное значение¹¹¹¹. Присутствует данная история и у де Вальдта, хоть и с меньшим количеством подробностей¹¹¹².

Альбрехт Хановский приводит еще один эпизод, когда Крест помог святому Вацлаву одержать победу над коуржимским князем Радславом¹¹¹³. Сюжеты, связанные с крестным знаменем, предвещающим победу над врагами, не были новыми для католической (и христианской) культуры. Самый известный эпизод – битва Константина Великого с Максенцием в 312 г., когда Константин увидел в небе крест и слова «Сим победиши». Этот сюжет приводится побелогорскими авторами в качестве доказательства силы Креста¹¹¹⁴. Бецковский, рассказав эту историю и приведя еще ряд исторических примеров, заключает: «Должны по

¹¹⁰⁷ Ibid.

¹¹⁰⁸ Mikulec J. «Sodalitas christianae defensionis» a obraz katolictví na počátku Třicetileté války. S. 31.

¹¹⁰⁹ Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wáclawa. S. 28.

¹¹¹⁰ Ibid. S. 29.

¹¹¹¹ Karel IV. Literární dílo. Praha, 2000. S. 127.

¹¹¹² De Waldt O. Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 663.

¹¹¹³ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 5.

¹¹¹⁴ Например: Chanovský A. Správa Křestianská. S. 5; Beckovský J. Katolického Žiwobyty Nepohnutedlný Základ. S. 192.

справедливости в нынешние времена все предводители католического войска на знаменах своих нести Крест и с ним против идолопоклонников и еретиков выходить на поле; если бы так сделали и надежду на Бога имели, точно чаще бы счастливые победы над врагами христианства одерживали»¹¹¹⁵. Крест в данном случае помогает против врагов церкви и может стать символом борьбы с некаатоликами.

Бецковский упоминает случай, произошедший в 1619 г., во время правления Фридриха Пфальцского. Собор святого Вита подвергся разорению, были осквернены иконы и другие находящиеся в храме святыни. Один некатолик ворвался в собор и хотел ударить топором Распятие в капелле святого Вацлава, чтобы отсечь Христу голову. Однако Распятие осталось нетронутым, а еретик упал на землю и вскоре умер в мучениях¹¹¹⁶. Этот эпизод – еще одно подтверждение силы Креста, с помощью которого некаатолики могут быть побеждены. Интересен он также сочетанием культов, ведь неслучайно история с осквернением Святого Креста и возмездием происходит в капелле святого Вацлава.

С помощью Креста верующий мог справиться не только с врагами из плоти и крови, но и с нечистой силой. Вера в разнообразную нечисть, как и в колдовство, была характерна для народной религиозности, поэтому для закрепления необходимых представлений в сознании широких слоев населения католические проповедники прибегали к близким и понятным простым верующим примерам. В сочинении Бецковского находим такую историю: «Мимо дома одного идолопоклонника, в котором из-за нечистых духов страшный грохот был слышен, шел католический священник. Его увидел хозяин идолопоклонник и просил его слезно, чтобы он его дом от тех дьявольских козней и беспокойств освободил»¹¹¹⁷. Священник прочитал молитву и потом оставил небольшую икону с изображением Распятия, «с этого часа в том доме больше никакого грохота не было слышно».

¹¹¹⁵ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 193.

¹¹¹⁶ *Ibid.* S. 200–201.

¹¹¹⁷ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobyťj Nepohnutedlný Základ. S. 194.

Хозяин принял католическую веру, и отнес икону в местный храм, «где она хранилась с большим почтением»¹¹¹⁸.

Марианское благочестие

Почитание Девы Марии, всегда характерное для католической культуры, в рамках австрийской модели благочестия стало еще более ревностным. В побелогорский период вышло множество сочинений, посвященных Богородице. В 1696 г. в Праге была издана книга Франтишека Фридриха Жалковского из Жалковиц «Роза духовного очарования» – сборник проповедей к разным марианским праздникам, адресованный «всем верным марианским душам, а особенно проповедникам»¹¹¹⁹. Феликс Кадлинский был автором «Зеркала скорбящей Божьей Матери Девы Марии»¹¹²⁰. Ондржей Франтишек Якуб де Вальдт собрал пять томов панегириков Деве Марии под названием «Лебедь Марианский»¹¹²¹. Во всех произведениях гомилетической литературы Богородице уделялось огромное внимание, в исследуемых нами сочинениях ей обязательно посвящается несколько разделов, ее имя много раз встречается в указателе в конце книги. Среди паломнических центров преобладали места, связанные с почитанием Девы Марии, культы святых были представлены не так широко, а с почитанием святого Креста связывалось еще меньше объектов паломничества¹¹²². При этом важно подчеркнуть, что в Чешских землях Дева Мария не могла единолично занять место покровительницы и защитницы страны, поскольку огромное значение имел культ земских святых патронов¹¹²³.

Католическая литература транслирует традиционный образ Девы Марии как заступницы, милосердие которой бесконечно («Наисвятейшая Дева очень быстро спешит на помощь всем нуждающимся»¹¹²⁴; «Не может милосердная Мать беды и

¹¹¹⁸ Ibid.

¹¹¹⁹ *Žalšovský F.* Růže Duchownj Ljbeznoti. To gest: Obzwłáštňj Weykladowé na gedenkaždý Tytul, kterýmžto Cýrkew swatá Katolická Blahoslawenau Rodičku Božj Maryi Pannu Ctjwá. Praha, 1696.

¹¹²⁰ *Kadlinský F.* Zrcadlo Bolestné Matky Božj Panny Marye, Z Vtrpnostj Krystowých z Formowané. Wytisštěné w Holomaucy, 1666.

¹¹²¹ *Cygnus Marianus.* Первый том вышел в 1741 г., последний в 1755 г.

¹¹²² *Velké dějiny zemí Koruny české.* Sv. VIII. S. 308.

¹¹²³ Ibid. S. 321.

¹¹²⁴ *Koniáš A.* Postylla. S. 815.

нужды наши так оставить»¹¹²⁵; «Никто, обратившийся к ней и ей увиденный, не может быть проклят»¹¹²⁶; «Радуетя целый свет, ибо теперь точно надеется, что солнце справедливости без промедления спустится с высоты, нас грешных навестит, искуплением осветит»¹¹²⁷). Дева Мария продолжает помогать людям и после смерти. Павел Йозеф Акслар призывает вступать в марианские братства, чтобы избавиться от долгого пребывания в Чистилище (душа, вступившая в марианское братство, «теперь Матери Божией принадлежит, и поэтому Чистилище не может этим отмеченную душу долго в себе держать»¹¹²⁸). Для тридентского католицизма была особенно важна роль Марии как заступницы (*Advocata*) и посредницы между верующими и Христом (*Mediatrix*), поскольку эти функции марианского культа отвергались протестантами¹¹²⁹.

Милосердие Марии могло распространяться и на некатоликов, интересное подтверждение этой мысли находим у Естржабского. Ссылаясь на иезуита Гумпенберга (который, в свою очередь, ссылается на Сигизмунда Герберштейна), Естржабский пишет о том, как в 993 г. множество татар подошло к Московскому государству, и «князь московский, не имея наготове никакого войска, способного бороться с врагом, обратился за помощью к Господу Богу и Деве Марии. И послал за чудотворной иконой Девы Марии во Владимир, и велел ее до стольного города своего Москвы с почетом привезти»¹¹³⁰. Очевидно, что речь идет о нашествии Тамерлана в 1395 г. и перенесении Владимирской иконы Божьей Матери в Москву, хотя Естржабский очень сильно ошибается в датировке и переносит эти события во времена Древней Руси. Однако в рамках нашего исследования важно, что проповедник пишет о милосердии Девы Марии по отношению к «еретикам», как он называет православных в этом отрывке¹¹³¹.

За почитание Богородицы прославляются святые, правители, политические и церковные деятели, например, иезуит Альфонсо Родригес, названный «пылко

¹¹²⁵ Ibid.

¹¹²⁶ *Vierius M.* Chot' Krystowa. S. 258.

¹¹²⁷ *Žalkovský F.* Růže Duchownj Ljbeznosti. S. 299.

¹¹²⁸ *Axlar P.* Nábožný Horliwý Wűdce. S. 675.

¹¹²⁹ *Royt J.* Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. S. 214.

¹¹³⁰ *Jestrábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. S. 160.

¹¹³¹ Ibid.

любящим Марию»¹¹³², и венгерский король Иштван, который «любовь свою ей делом доказал, когда назначил ее полноправной наследницей всех своих дел»¹¹³³.

Однако Богородица выступает не только в качестве заступницы за грешников перед Христом, ее помощь позволяет одерживать победы в сражениях, в том числе с врагами христианской веры. Жалковский пишет: «...многие в последний час были спасены через сильную помощь Марии, и если бы могуществом своим злым духам сильно не противостояла, уже давно Церковь могли вырвать с корнем»¹¹³⁴. Габсбурги активно транслировали идею о том, что победа в битве у Белой горы была одержана благодаря помощи Девы Марии¹¹³⁵. В честь этого события недалеко от места сражения был возведен костел Девы Марии Торжествующей¹¹³⁶. Жалковский писал, что «святейшая Дева христианам в сражениях как видимых, так и невидимых [...] всегда своим присутствием помогает»¹¹³⁷. Согласно Кадлинскому, Фердинанд III велел установить на Староместской площади в Праге марианский столп «для защиты от еретической безбожности»¹¹³⁸ и в благодарность за оказанную Девой Марией помощь, т.е. Богородица в данном случае выступает в роли покровительницы борьбы против некатоликов. Марианские столпы имелись в каждом чешском городе и были яркими проявлениями почитания Богородицы. В проповедях Альбрехта Хановского можно обнаружить еще более любопытную мысль. Он пишет, что Деве Марии молились «об истреблении еретиков альбигойских»¹¹³⁹. Иезуит использует слово «vyhlazení», которое переводится как «истребление», «уничтожение», что делает милосердную Богоматерь помощницей в осуществлении религиозного насилия.

Победа в Белогорской битве связывалась со Страконицким образом Девы Марии. Согласно легенде, кармелит Доменик а Езу Мария с его помощью вдохновлял католические войска на битву. Богуслав Бальбин так описывает эти

¹¹³² *Žalkovský F.* Růže Duchownj Ljbeznosti. S. 60.

¹¹³³ *Ibid.* S. 63.

¹¹³⁴ *Ibid.* S. 103.

¹¹³⁵ *Mikulec J.* Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 87.

¹¹³⁶ *Velké dějiny zemí Koruny české.* Sv. VIII. S. 306.

¹¹³⁷ *Žalkovský F.* Růže Duchownj Ljbeznosti. S. 232.

¹¹³⁸ *Kadlinský F.* Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 15.

¹¹³⁹ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 121.

события: «И взяв этот образ, нес его на Белую гору, и когда там была битва, держа в одной руке Распятие, а в другой этот изрубленный образок, напоминал католическому войску, чтобы храбро сражались с еретическими иконоборцами и мстили им за великую обиду, нанесенную Богоматери»¹¹⁴⁰. Под «великой обидой» подразумевается случай, произошедший незадолго до сражения, когда протестанты во главе со своим предводителем Мансфельдом – «великим ненавистником святых образов и всей католической набожности», рубили и секли Страконицкий образ¹¹⁴¹. Воздаяние Девы Марии и святых своим обидчикам – популярным сюжет в католической литературе. У Бальбина приведен случай, произошедший с паном Ондржеем Штернберком, который, «вернувшись из Франции, где он перешел в кальвинистскую ересь, все святые образы так страшно возненавидел, что был бы рад их все уничтожить»¹¹⁴². В порыве ненависти он принес несколько икон пивовару, чтобы тот бросил их в огонь под котлом и варил пиво. В данном случае икона не только уничтожается, но и подвергается унижениям. Однако ненавистника Богородицы настигло возмездие, икона, «выскочив из огня, полетела прямо ему в голову и так его ударила, что он лишился рассудка»¹¹⁴³.

Триумф католицизма – важным мотив барочного искусства и литературы. На марианской колонне на Староместской площади в Праге, установленной в память о защите города от шведов и чудесной помощи Девы Марии, изображен ангел, побеждающий дьявола (Ил. 6). Сатана повержен, а фигура ангела торжествующе склоняется над ним¹¹⁴⁴. По легенде, Дева Мария не пустила шведов на другую сторону реки и Старый Город не был захвачен. Богородица как символ триумфа католической церкви в Чехии представлена и на картине Карела Шкреты «Вознесение Марии», написанной для Тынского храма в 1649 г., когда Прага только оправилась от шведского вторжения (Ил. 7)¹¹⁴⁵. Образ христианина-воина характерен и для изображений святого Вацлава, особенно ярко он прослеживается

¹¹⁴⁰ *Balbín B. Přepodiwná Matka SwatoHorská. S. 459.*

¹¹⁴¹ *Ibid.*

¹¹⁴² *Ibid. S. 458.*

¹¹⁴³ *Ibid.*

¹¹⁴⁴ *Dějiny českého výtvarného umění. Od počátku renesance do závěru baroka. Díl II / 1. Praha, 1984. S. 299.*

¹¹⁴⁵ *Ibid. C. 83.*

на картине «Святой Вацлав на защите Праги от шведов в 1648 году»¹¹⁴⁶, где небесный покровитель Чехии, как и Дева Мария, спасает страну от врагов.

Католические проповедники стремились показать тесную связь Габсбургов с марианским культом и подчеркнуть значительность помощи, оказанной Богородицей династии. Рассказывалось, что мать Леопольда I, императрица Мария Анна, молилась перед староболеславским образом во время беременности, а после счастливого рождения сына велела украсить образ жемчугом¹¹⁴⁷. Де Вальдт, толкуя фразу Христа «не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34), пишет, что такой меч был дан Карлу VI, на момент написания книги правящему императору. Далее он добавляет: «Сила объединенная бывает сильнее, так мечи императорский и марианский в один меч обращаются, христианский католический»¹¹⁴⁸. Таким образом подчеркивается, с одной стороны, важность марианского культа для Габсбургов и их государства, а с другой – участие Девы Марии в борьбе с врагами католической церкви.

Распространению культа Девы Марии среди простого населения должны были способствовать марианские праздники и связанные с ними обряды (например, процессии), а также развитие связанных с Богородицей паломнических центров. В Праге на Градчанах была создана копия «святой хижины» Девы Марии, находящейся в итальянском Лорето, ее окружили и другие культовые сооружения. Лоретанские часовни в раннее Новое время возникали во многих чешских городах и как отдельные объекты, и как часть уже существующих религиозных центров¹¹⁴⁹. Самая старая и не сохранившаяся до наших дней лоретанская часовня появилась в XVI в. в Горшовском Тыне благодаря вернувшемуся из паломничества в Лорето Криштофу-младшему из Лобковиц. А в течение XVII–XVIII вв. в Чешских землях возникло около 35 таких часовен¹¹⁵⁰. В «Невесте Христовой» (хотя это произведение не посвящено Деве Марии) мы находим целый раздел, в котором

¹¹⁴⁶ Ibid.

¹¹⁴⁷ Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 8. S. 318.

¹¹⁴⁸ De Waldt O. Chwálo-Rčeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 154.

¹¹⁴⁹ Mikulec J. Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. S. 183.

¹¹⁵⁰ Royt J. Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. S. 117.

перечисляются марианские праздники. Проповедники подробно рассказывают пастве о важнейших торжествах и о том, какие правила должен соблюдать верующий. В качестве примера приведем фрагмент из сочинения Бецковского о празднике Благовещения. Он пишет: «праздновать нужно с великой набожностью, как первый день нашего искупления и спасения»¹¹⁵¹, в этот день все славят Марию, потому что архангел Гавриил принес благую весть «и о нашем спасении возвестил»¹¹⁵². Интересно, что в данном случае спасение человечества связывается не только с Христом и Его жертвой, но и с Богородицей. Бецковский подробно объясняет пастве, какие обряды и правила нужно соблюдать (когда благочестивый христианин слышит вечером на праздник Благовещения колокольный звон, он должен преклонить колени, где бы ни находился, и хотя бы три раза произнести молитву *Zdravas Maria (Ave Maria)*¹¹⁵³). Во время праздника Очищения Девы Марии обязательно устраивалась процессия, у Бецковского находим ее подробное описание с объяснением всех деталей (например, проповедник рассказывает, для чего люди несут свечи во время шествия)¹¹⁵⁴. Участие в праздничных церемониях позволяло включить простое население в религиозную жизнь, подчинить повседневность церковным предписаниям. Альбрехт Хановский, обращаясь к сельскому населению, объяснял, что на Рождество Пресвятой Богородицы «нужно освящать семена озимые и осенние, чтобы Христос через рождение своей милой матери благословил их»¹¹⁵⁵. А на день Вознесения Девы Марии «освящаются цветы и травы, которые тогда как раз цветут»¹¹⁵⁶. Привязка церковных праздников к сельскохозяйственному циклу и крестьянским занятиям делала их ближе и понятнее для простого населения, т.е. могла способствовать распространению марианского благочестия. Популяризации культа способствовали и марианские братства, Ян Бецковский даже написал отдельную книгу о братстве Вознесения

¹¹⁵¹ *Beckovský J.* Katolíckého Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 140.

¹¹⁵² *Ibid.*

¹¹⁵³ *Ibid.* S. 141.

¹¹⁵⁴ *Ibid.* 320.

¹¹⁵⁵ *Chanovský A.* Správa Křestianská. S. 106.

¹¹⁵⁶ *Ibid.* S. 105.

вечно неоскверненной и милостивой Девы Марии в Пардубицах¹¹⁵⁷. По подсчетам Йиржи Микулеца марианские братства составляли 43% от всех чешских религиозных братств раннего Нового времени¹¹⁵⁸.

Простые верующие должны были приобщаться к марианскому культу с помощью в том числе и визуальной пропаганды: многочисленных изображений, статуй, марианских колонн. Еще в начале побелогорской рекатолизации в королевских городах часто убирали изображения Чашы с фасадов костелов и городских башен и заменяли их изображениями Богородицы¹¹⁵⁹.

Простым верующим также предлагались яркие жизненные истории, доказывающие необходимость почитания Девы Марии. Бецковский рассказывает об одной женщине, которая была наказана за оскорбление Богоматери. Во время беременности женщина заболела, и ее знакомая посоветовала просить помощи у Девы Марии. На это женщина презрительно ответила: «Что мне эта свинья Мария?», и в тот же миг родила несколько поросят¹¹⁶⁰. Кониаш приводит другой случай. В день Рождества Богородицы некая женщина, жившая в парижском предместье, чесала шерсть. Когда ей сказали, что в праздничный день нельзя работать, она сердито ответила: «Да разве Мария не такая же была, как другие женщины?». Как только женщина произнесла эти слова, гребни приросли к ее рукам и никак не отрывались. Так она была наказана и добилась прощения только после долгого покаяния¹¹⁶¹.

Марианский культ в побелогорскую эпоху тесно связывался с важным для Чешских земель культом святого Вацлава. Популярной в вацлавской агиографии была легенда о том, что Вацлав всегда носил образок с изображением Девы Марии, который был на нем и во время убийства¹¹⁶². Де Вальдт, описывая статую святого

¹¹⁵⁷ *Beckovský J.* Cesta Bezpečnosti k Matičce Milosti, To gest: Weleslawné Bratrstvo Pod Tytulem Na Nebe Wzetj Wždycky Neposkwrněné a Milostiwé Marye Panny, Při Chrámu Páně S° Bartoloměje w Městě Pardubicých nad Labem Přičiněnjm Nábožného Kůru Literátského w Létu 1564. wyzdwižené, Od Neydůstognějšsý a Wysoce Oswjčené Knjžetcy Milosti Pána Pána Arnossta z Harrachu Arcy-Biskupa Pražského, a S. Ržjmské Cýrkwe Kardynála w Létu 1628. potvrzené, A od Swattosti Papežské Innocencyusa toho Gména Gedenáctého Plnomocnými Odpustkami y ginými Cýrkewnými Milostmi w Letu 1679 nadane. Praha, 1723.

¹¹⁵⁸ *Mikulec J.* Barokní náboženská bratrstva v Čechách. S. 32.

¹¹⁵⁹ *Mikulec J.* Rekatoлизace šlechty v Čechách. S. 46.

¹¹⁶⁰ *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 155.

¹¹⁶¹ *Koniáš A.* Postylla. S. 755.

¹¹⁶² *Kadlinský F.* Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 42.

Вацлава, говорит: «Приоткройте немного плащ святого князя Вацлава, что там найдете? Марию Болеславскую, матушку, у самого сердца, с надписью «Ave Maria»¹¹⁶³. Речь идет о староболеславском палладиуме – небольшом рельефе с изображением Богородицы, одной из важнейших чешских святынь. В годы Тридцатилетней войны этот образ ждала непростая судьба: в 1632 г. он был вывезен в Саксонию, спустя несколько лет возвращен в Стару-Болеслав, но из опасения, что город будет захвачен, увезен в Прагу. В 1648 г. палладиум захватили шведы, а потом он оказался в Вене, где хранился до XIX в.¹¹⁶⁴.

Можно привести несколько ярких примеров тесной связи между марианским и святовацлавским культами. Одно из наиболее почитаемых мест паломничества в Чешских землях – Стара-Болеслав – было связано с почитанием Богородицы. Династия Габсбургов особенно почитала староболеславскую Деву Марию¹¹⁶⁵. Но этот город известен и как место гибели святого Вацлава, поэтому в часовнях, располагавшихся на пути паломников, можно было встретить не только марианские мотивы, но и изображения сюжетов святовацлавской легенды¹¹⁶⁶. Некоторые религиозные братства раннего Нового времени также посвящались одновременно и Вацлаву, и Богоматери (староболеславское братство Девы Марии и святого Вацлава, братство Рождества Девы Марии и Святого Вацлава в Старом Пльзенце)¹¹⁶⁷.

Другим значимым центром паломничества, связанным с Богородицей и очень почитаемым Габсбургами, был город Мариацелль, который до сих пор является одним из главных религиозных центров Австрии. Несмотря на то, что Мариацелль находился за пределами Чешских земель, католические авторы пытались связать его с чешской культурой. В жизнеописании святого Вацлава повествуется о том, что моравскому маркграфу Йиндржиху, брату Пршемысла Оттокара I, было видение, в котором святой указал ему на необходимость строительства храма в

¹¹⁶³ *De Waldt O.* Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 645.

¹¹⁶⁴ *Catalano A.* Zápas o svědomí. S. 375.

¹¹⁶⁵ *Mikulec J.* Kult svatého Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách // Svatý Václav: na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého. Praha, 2010. S. 365.

¹¹⁶⁶ *Ibid.* S. 367.

¹¹⁶⁷ *Ibid.* S. 368–369.

честь Девы Марии в Мариацелле¹¹⁶⁸. Таким образом, Вацлав изображен как инициатор возникновения одного из наиболее почитаемых Габсбургами мест паломничества.

Почитание святых

Наконец, последним столпом *Pietas Austriaca* являются культы святых. Необходимость почитания святых, во-первых, была закреплена декретами Тридентского собора, а во-вторых, отличала католическую конфессию от протестантизма. Поэтому, как уже не раз говорилось в предыдущих главах, католические проповедники подчеркивали значимость святых, их роль как небесных помощников и заступников.

Для Чешских земель важное значение имели святые Вацлав, Вит и Войтех, а также святая Людмила, которая прославлялась не только за мученическую смерть, но и за распространение христианской веры. Штейер пишет, что «Слово Божие в великом почтении было, также многие люди учили латынь, множилось число учеников и священников»¹¹⁶⁹. Супруг Людмилы, князь Борживой, прославлялся за основание многих церквей, в частности с ним связывается строительство храма Девы Марии перед Тыном¹¹⁷⁰. Феликс Кадлинский, переводчик «Жизни и славы святого Вацлава», был также автором жизнеописания святой Людмилы¹¹⁷¹. Кроме того, в эпоху барокко почитались Ян Непомуцкий, святой Зигмунд – легендарный бургундский правитель, мощи которого привез в Прагу Карл IV, основатель ордена премонстранцев святой Норберт (перенесение его мощей из Магдебурга в Прагу в 1627 г. сопровождалось торжествами, была установлена триумфальная арка¹¹⁷²), легендарный отшельник Иоанн Чешский¹¹⁷³, а также Кирилл и Мефодий, которые еще с XIV века считались святыми патронами Моравии¹¹⁷⁴. В чешской культуре

¹¹⁶⁸ *Kadlinský F. Život a Sláva Swatého Wácslawa. S. 136–137.*

¹¹⁶⁹ *Šteyer M. Postylla. S. 744.*

¹¹⁷⁰ *Ibid. S. 745.*

¹¹⁷¹ *Kadlinský F. Život svaté Lidmili rodičky, mučedlnice a patronky české dvojí slávou, totiž zemskou a nebeskou ozdobený. Praha, 1702.*

¹¹⁷² *Royt J. Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. Praha, 1999. S. 123.*

¹¹⁷³ Сейчас есть мнение, что это вымышленная фигура. Образ отшельника, первого чешского святого, позволяя показать специфику чешской культуры и, сохраняя ее, интегрировать местную традицию в общекатолическую. *Мельников Г.П. Чешская общественно-историческая мысль Средневековья и раннего Нового времени. М., 2022. С. 379.*

¹¹⁷⁴ *Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. 8. S. 303.*

важную роль играло понятие «чешского неба» – собрания чешских святых и покровителей Чешских земель. Это понятие связано с барочным патриотизмом, поскольку, прославляя чешских святых, авторы пытались оправдать и возвысить Чехию в глазах католической Европы¹¹⁷⁵. Культы разных святых в барочных сочинениях могли переплетаться между собой. Так, культ святого Иоанна Чешского связывался с культом святой Людмилы, которая якобы посещала пещеру отшельника¹¹⁷⁶.

Католические проповедники подчеркивали связь некоторых чешских святых с династией Габсбургов. Например, Ондřej Франтишек Якуб де Вальдт рассказывает о строительстве капеллы святого Войтеха Марией Испанской, женой Максимилиана II¹¹⁷⁷. Проповедники из ордена иезуитов активно занимались распространением культа своих святых, в частности Игнатия Лойолы. Ему посвящена отдельная небольшая глава в книге Альбрехта Хановского, ориентированной на самую простую аудиторию, что свидетельствует о стремлении распространить почитание святого Игнатия среди широких слоев населения. У Хановского Лойола назван главным противником Лютера, который «посвятил себя Господу Богу, чтобы вместе с братьями империи и всему миру служить и людей от ересей и грехов отвращать»¹¹⁷⁸. Второй иезуитский святой, почитание которого члены ордена стремились распространить как можно шире, – Франциск Ксаверий, известный своей миссионерской деятельностью. Хановский пишет о нем: «болезни тяжелые излечивал, многих из мертвых возродил и много тысяч язычников покрестил»¹¹⁷⁹. Фигуры Игнатия Лойолы и Франциска Ксаверия как покровителей миссионеров неслучайно украшают Карлов мост в Праге.

Култ святого Вацлава имел для габсбургской модели благочестия в Чешских землях особое значение. Его почитание началось довольно рано, буквально вскоре после мученической смерти князя. Основные сюжетно-биографические топосы

¹¹⁷⁵ Vlnas V. Jan Nepomucký, česká legenda. Praha, 1993. S. 81.

¹¹⁷⁶ Royt J. Lidová zbožnost v 17. a 18. století a její obraz ve výtvarném umění. S. 181.

¹¹⁷⁷ De Waldt O. Chwálo-Ržec, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 791.

¹¹⁷⁸ Chanovský A. Správa Křestianská. S. 104.

¹¹⁷⁹ Ibid. S. 29.

оформились еще в ранних житиях святого, однако интерпретация некоторых сюжетов менялась в разные периоды чешской истории в зависимости от политической обстановки. Особое распространение святовацлавский культ приобрел в эпоху Карла IV, при котором была построена капелла святого Вацлава в соборе святого Вита, а также создано новое житие чешского покровителя, написанное или отредактированное самим императором. Почитание святого покровителя Чешских земель не прекращалось никогда, несмотря на все политические и религиозные перемены. Святовацлавский хорал, созданный предположительно еще в XII в., исполнялся во время коронационных торжеств как католических правителей, так и гуситского короля Йиржи из Подебрад¹¹⁸⁰. В эпоху барокко почитание Вацлава переживало новый подъем, культ активно пропагандировался католическим духовенством. Так, знаменитый художник Карел Шкрета создал цикл картин о жизни святого Вацлава для монастыря Ордена босых августинцев на Здеразе¹¹⁸¹. В этом цикле Шкрета, взяв каноничные сюжеты и образы, сделал их более современными и понятными зрителю¹¹⁸².

Активно пропагандировала святовацлавский культ и династия Габсбургов. Утвердившись на чешском престоле в XVI в., Габсбурги использовали почитание святого правителя для легитимизации своей власти. Хотя наследственное право Габсбургов на чешский трон было прописано в Обновленном земском уложении, коронация святовацлавской короной и почитание одного из главных чешских святых позволяли продемонстрировать континуитет власти и законность правящей династии¹¹⁸³. В 1670 г. имя Вацлава было включено в Римский breviарий¹¹⁸⁴, что значительно увеличило престиж святого покровителя Чешского королевства¹¹⁸⁵. Почитателем святого Вацлава был император Леопольд I, его придворный композитор Антонио Драги сочинил ораторию в честь чешского покровителя, а сам

¹¹⁸⁰ Ланцева А.М. Культ святого Вацлава: чешская идентичность и христианская универсальность. С. 61.

¹¹⁸¹ Тананаева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. С. 190. Тананаева Л.И. Карел Шкрета. Из истории чешской живописи эпохи барокко. М., 1990. С. 64.

¹¹⁸² Там же. С. 77.

¹¹⁸³ Mikulec J. Kult svatého Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách. S. 363.

¹¹⁸⁴ Римский breviарий – католический breviарий, изданный в 1568 г., после Тридентского собора.

¹¹⁸⁵ Ducreux M.-E. Gloire, prestige et liturgie au XVIIe siècle: l'entrée de saint Venceslas au Bréviaire romain // Josef Forster, Petr Kitzler, Václav Petrbok, Hana Svatošová (éd.), Musarum Socius jinak též Malý Slavnospis. Praha, 2011. S. 444.

Леопольд написал музыку для четырех инструментов, которую нужно было исполнять в капелле святого Вацлава. Произведение, к сожалению, не сохранилось¹¹⁸⁶.

Осквернителей святынь, связанных с чешским небесным покровителем, ждало суровое наказание. В барочном житии святого Вацлава под 1336 г. помещена история Йиндржиха из Альтдорфа, который посоветовал королю Яну Люксембургскому перенести двенадцать серебряных изображений апостолов, находившихся у гроба святого Вацлава, в королевскую сокровищницу. После этого король приказал расплавить эти статуи и начеканить монету, чтобы расплатиться с долгами. Этот случай – не выдумка барочного писателя, а исторический факт. Но автору в данном случае важно было показать нанесенное святому Вацлаву оскорбление и настигшее осквернителей святыни возмездие. Сообщается, что Йиндржих сам помогал выносить изображения из храма, но «вечера того дня живым не дождался», а король в тот же день ослеп¹¹⁸⁷.

Святовацлавский культ очень рано, еще в XI–XII вв., приобрел политическое звучание¹¹⁸⁸, что делало его особенно значимым для закрепления габсбургской модели благочестия в Чешских землях. В исследованном нами барочном жизнеописании Вацлав вписан в генеалогическое древо чешских правителей, причем речь идет о представителях разных династий. Так, в конце книги Таннер и Кадлинский поместили родословную чешских князей и королей от Вацлава до Леопольда I с указанием родственных связей с предшественником (глава 35)¹¹⁸⁹. Связь Пржемысловцев с Люксембургами показана через Элишку Пржемысловну, дочь Вацлава II и жену Яна Люксембургского. А брак Фердинанда I и Анны Ягеллонской обеспечивал связь между Габсбургами и Ягеллонами, до них занимавшими чешский трон. Это позволяло продемонстрировать континуитет власти и укрепить легитимность правящей династии, а также показать

¹¹⁸⁶ *Štefan J.* Hudba v katedrále v období baroka // *Pražské arcibiskupství 1344 – 1994*. Praha, 1994. S. 200.

¹¹⁸⁷ *Kadlinský F.* Život a Sláva Swatého Wáclawa. S. 88.

¹¹⁸⁸ *Парамонова М.Ю.* Вацлавский и борисоглебский культы: сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. С. 371.

¹¹⁸⁹ *Kadlinský F.* Život a Sláva Swatého Wáclawa. S. 145–147.

преемственность чешских королей по отношению к святому Вацлаву. Де Вальдт также отмечает, что от Вацлава «много князей, королей и императоров произошло, как и наш славнейший дом австрийский, оттуда его родословная берет свое начало»¹¹⁹⁰. Император Карл VI получил от святого покровителя меч для борьбы с турками («О, всемилостивейший господин, король и император наш Карл VI, этот золотой меч христианский, который тебе сегодня подает драгоценный и святой князь и воевода святой Вацлав, им он часто за свой народ и христианство зримо сражался, как Дар Божий прими, этим мечом охладишь главных врагов Христа и всего христианства – зверских турок»¹¹⁹¹. В данном случае де Вальдт комментирует слова из Второй книги Маккавейской: «Тогда Иеремия, простерши правую руку, дал Иуде золотой меч и, подавая его, сказал: возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов» (2 Макк. 15:15-16).

Авторы «Жизни и славы святого Вацлава» акцентировали внимание на эпизодах жизни князя, связанных с его лояльностью восточно-франкскому королю (который в тексте именуется императором). Убийство Вацлава, согласно источнику, даже привело к войне с империей («чтобы отомстить за столь жестокий поступок император Оттон начал войну против Болеслава»¹¹⁹²). Этот эпизод призван показать особое отношение восточно-франкского правителя к чешскому князю и значимость Чешского королевства для империи.

Связь между чешской культурой и габсбургской моделью благочестия можно проследить и на примере истории главного пражского собора – костела святого Вита. Появление в Чехии его мощей связывается со святым Вацлавом. Кадлинский рассказывает о том, что восточно-франкский король в знак своей благосклонности был готов даровать Вацлаву любые богатства и даже новые территории, но благочестивый князь попросил десницу святого Вита. Эта реликвия должна была поспособствовать распространению христианства среди чехов, «ослепленных языческим заблуждением»¹¹⁹³. История постройки собора святого Вита имеет

¹¹⁹⁰ *De Waldt O.* Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 644.

¹¹⁹¹ *Ibid.* S. 154.

¹¹⁹² *Kadlinský F.* Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. Předmluva.

¹¹⁹³ *Ibid.* S. 30.

явную политическую коннотацию. Кадлинский отмечает, что «его святая десница в Чешские земли была перенесена, и вместе с ней князьям чешским королевский титул был принесен»¹¹⁹⁴. Перенос мощей святого Вита не только меняет статус чешских правителей, но и вписывает чешскую историю в общеевропейскую. Так, тело святого, находившееся в Итальянских землях, попало во Франкское королевство, что способствовало получению франкским королем императорского титула, потом мощи были перенесены в Германские земли, где образовалась Священная Римская империя. Наконец, при Карле IV мощи святого Вита попали в Прагу, благодаря чему чешские монархи являлись одновременно и императорами¹¹⁹⁵. Кадлинский подчеркивает, что важнейшие этапы строительства собора святого Вита пришлись на время правлений наиболее значимых чешских монархов: храм был заложен Вацлавом, а потом перестраивался Карлом IV и Фердинандом I¹¹⁹⁶, что дает возможность связать историю главного чешского собора с историей династии Габсбургов.

Побелогорская литература подчеркивает значение собора святого Вита в период противостояния с некаатоликами. Де Вальдт пишет про «многочисленные беспокойные нападения лютеран, кальвинистов и других еретиков на Чешскую землю и пражские города»¹¹⁹⁷. Они разоряли храмы и наносили им такой вред, «что нашему главному собору святого Вита в Пражском Граде точно пригодились бы, чтобы Божья длань по просьбе святых, тела которых похоронены в соборе, оберегала его»¹¹⁹⁸. Поражение некаатоликов в битве у Белой горы связывалось с вмешательством святых, чьи мощи хранились в соборе¹¹⁹⁹. Таким образом, храм помещался католическими авторами в центр религиозно-политической истории Чешских земель и династии Габсбургов.

В 1617 г. в честь коронации Фердинанда II королем Богемии иезуиты в Граце поставили спектакль «Патриарх Иосиф». Иосиф изображался в пьесе как отец

¹¹⁹⁴ Ibid. S. 34.

¹¹⁹⁵ Ibid. S. 34–35.

¹¹⁹⁶ Ibid. S. 39.

¹¹⁹⁷ De Waldt O. Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzłásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božjch. S. 295.

¹¹⁹⁸ Ibid.

¹¹⁹⁹ Kadlinský F. Žiwot a Sláwa Swatého Wáclawa. S. 90.

избранного народа, в его образе легко узнавался сам Фердинанд. В пьесе аллегория благочестия помогала герою одержать победу над львом – символом Богемии, а заканчивался спектакль триумфальным шествием¹²⁰⁰. Однако подобные образы не могли легитимизировать династию Габсбургов в глазах чешского населения. Католические авторы побелогорского периода уделяли большое внимание связи Габсбургов с историей Чешского королевства. Деятели чешской истории, начиная с легендарного Чеха, занимали важное место в побелогорской литературе. У де Вальдта читаем: «Чех, праотец чешский, он – корень того драгоценного дерева, с которого счастливая и славная ветвь святовацлавская берет свое начало и продолжается»¹²⁰¹. Этот фрагмент показывает, что побелогорские авторы связывали Габсбургов не только со святым Вацлавом, но и с родоначальником всех чешских правителей, таким образом династия все глубже уходила корнями в чешское прошлое. Из древних чешских князей и княгинь пользовалась популярностью также Либуше. Она описывается как достойная правительница, несмотря на языческую веру. Бецковский рассказывает, как перед смертью она поблагодарила и щедро вознаградила своих слуг, дала мудрые советы своего супругу Пржемыслу, наказала сыну слушаться отца и вести себя достойно¹²⁰². А после известия о смерти княгини «крик вырвался у каждого старого и малого, богатого и бедного, все плакали»¹²⁰³.

Значимой политической фигурой для побелогорских авторов был Карл IV, которого называли «отцом земли чешской»¹²⁰⁴. Выше уже упоминалась его роль в строительстве собора святого Вита. В этом храме император и был похоронен, Бецковский пишет об этом следующий образом: «В 1378 году 29 ноября Карл IV император римский, король и отец земли Чешской в Вышеграде уснул в Господе; потом 14 декабря похоронен был в костеле святого Вита в Пражском Граде, где и до сегодняшнего дня остается нетленным»¹²⁰⁵. В этом фрагменте подчеркивается

¹²⁰⁰ *Po-Chia R.* Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. P. 97.

¹²⁰¹ *De Waldt O.* Chwálo-Ržech, Neb Kázanj Na někeré Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostj Swatých Božich. S. 648.

¹²⁰² *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ. S. 220.

¹²⁰³ *Ibid.*

¹²⁰⁴ *Ibid.* S. 261.

¹²⁰⁵ *Ibid.*

не только политическое значение императора, его образ наделяется элементами святости, поскольку его тело остается нетленным. К фигуре Карла IV активно апеллировал Фердинанд II. Согласно его патенту от 31 июля 1627 г. Карл IV «с особенной отцовской заботой и любовью к вашим предкам и милой стране, вполне хорошо и разумно предполагал, что различия и отсутствие единства вероисповедания в определенном королевстве или земле не могли бы сформировать или сохранить продолжительный мир»¹²⁰⁶.

Со святовацлавским культом тесно связано и почитание святой Людмилы. В эпоху барокко ее культ находился в тени культов ее внука Вацлава, Яна Непомуцкого и некоторых других святых. Людмила почиталась как бабушка и воспитательница святого князя, привившая ему любовь к Богу и научившая его праведной жизни¹²⁰⁷. Отдельное жизнеописание святой княгини было издано на чешском языке Феликсом Кадлинским¹²⁰⁸, однако внимание ей уделяется во всех книгах о святом Вацлаве, в том числе в его барочном жизнеописании, а также в сочинении, посвященном паломничеству в Стару-Болеслав. Эта книга примечательна тем, что в ней находятся гравюры святовацлавского цикла, которые располагались в часовнях на паломническом пути. На первых изображениях, где показаны детство и юность святого Вацлава, обязательно присутствует и образ святой Людмилы.

Широкое распространение в эпоху барокко получил культ Яна Непомуцкого, который к тому же активно пропагандировался католической церковью в Чешских землях. Вит Влас назвал Непомуцкого «дитя барокко», подчеркивая роль церковной и светской властей в столь широком почитании нового святого¹²⁰⁹. Сначала культ сброшенного во Влтаву мученика был ограничен пражским капитулом, позже распространился на месте рождения святого¹²¹⁰, однако именно усилия светской и церковной властей сделали почитание Яна Непомуцкого

¹²⁰⁶ Патент Фердинанда II от 31 июля 1627 г. Цит. По: *Mikulec J. Rekatalizace šlechty v Čechách*. S. 173.

¹²⁰⁷ *Royt J. Lidová zbožnost v 17. a 18. století a její obraz ve výtvarném umění*. S. 185.

¹²⁰⁸ *Kadlinský F. Život Swatě Lidmili Rodičky, Mučedlnjce, A Patronky České, Dwogj sláwau, totiž Zemskau a Nebeskau ozdobený*. Praha, 1702.

¹²⁰⁹ *Vlas V. Jan Nepomucký, česká legenda*. S. 65.

¹²¹⁰ *Ibid.* S. 81.

массовым. Несмотря на то, что он был канонизирован только в 1729 г., его почитание и пропаганда культа в культуре начались значительно раньше. В 1641 г. вышло чешско-латинско-немецкое сочинение «Слава посмертная Иоанна Непомуцкого...»¹²¹¹. Позже знаменитый иезуит Богуслав Бальбин написал латинское жизнеописание Яна Непомуцкого, в 1684 г. переведенное на чешский язык Яном Длуговеским¹²¹². В барочной интерпретации жития святого делался акцент на сохранении им тайны исповеди. Будучи духовником королевы, Ян Непомуцкий отказался открыть Вацлаву IV сказанное его супругой на исповеди, за что и был убит, с точки зрения побелогорских авторов. Сохранение тайны исповеди как причина смерти Яна Непомуцкого появляется в 1445–1451 гг. в «Хронике римских королей и пап» Томаша Эбендорфера из Хазельбаха¹²¹³. Для авторов эпохи барокко важно подчеркнуть значение этого таинства, поскольку регулярная исповедь необходима каждому истинному католику. Ян Непомуцкий в побелогорской литературе не только наделяется всеми качествами, присущими святому, эпизоды его биографии связываются с марианским культом. Рассказывается, что родители святого молили о ребенке Деву Марию, образ которой находился в местном цистерцианском монастыре. А когда, еще будучи ребенком, Ян заболел, родители молились перед образом Божьей Матери и обещали посвятить жизнь сына святой Деве, за что Богородица излечила его¹²¹⁴.

Католическое духовенство, представители разных религиозных орденов, пытались распространять культы новых святых, прославившихся уже в побелогорский период и связанных с борьбой с ересью. Яркий пример – Ян Саркандер, который погиб во время пыток в 1620 г. в Оломоуце. Саркандер родился в Скочове в Тешинском крае. После недолгого брака и смерти жены Ян обратился к духовному пути, получил приход в Голешове, а также стал исповедником пана из Лобковиц. Будучи набожным человеком, Саркандер отправился в долгое

¹²¹¹ *Fama posthuma Johannis Nepomuceni*. Praha, 1641.

¹²¹² *Balbin B. Žjwot S. Jana Nepomucenského, Hlawnjho Kostela S° Wjta Kanownjka, Collegialnjho v Wssech SS. na Hradě Pražském Děkana, w Kosteie Neyblahoslaweněgssý Panny před Teynem Kazatele, Pro newygewenj Swaté Zpowědi wvrženého do řeky Wltawy*. Praha, 1684.

¹²¹³ *Vlnas V. Jan Nepomucký, česká legenda*. S. 23.

¹²¹⁴ *Balbin B. Žjwot S. Jana Nepomucenského*. S. 3.

паломничество в Польшу в Ченстохову¹²¹⁵. В 1619 г. Моравия была занята евангелическими войсками, земский гетман Ладислав Попел из Лобковиц и кардинал Дитрихштейн отправлены под домашний арест¹²¹⁶. Вскоре для борьбы с евангеликами в Моравию прибыли казаки из Польши, они подошли к Голешову, но навстречу им вышел Саркандер и другие верующие с песней *Salve Regina*, и казаки не стали разорять город¹²¹⁷. После этого Саркандер был схвачен евангелическими властями, решившими, что он привел поляков в Моравию, получив такое поручение от своего пана из Лобковиц¹²¹⁸.

Почитание Яна Саркандера распространялось стихийно, в некоторых моравских городах стали появляться его статуи и изображения¹²¹⁹. Активно продвигали его культ иезуиты. Новый святой должен был стать покровителем Моравии и снискать такую же славу, как Ян Непомуцкий для чехов. В XVIII в. вышло латинское сочинение о Яне Саркандере под названием «Рубин Моравии»¹²²⁰. Однако до канонизации дело не дошло, поскольку в его гибели были слишком сильны политические мотивы. Саркандер был беатифицирован в 1859 г., а канонизирован только в 1995 г.¹²²¹

В чешском барочном жизнеописании святого он постоянно сравнивается с Яном Непомуцким: «Как чехам Непомуцкого Яна молчаливого, нам, мораванам, ...дал Бог как хранителя и настоящего защитника Саркандера милого»¹²²²; «Как тот чешский Ян был утоплен у Праги во Влтаве, серой и смолой палач топил нашего в Моравии»¹²²³. Связь между двумя Янами заключалась также в том, что оба сохранили тайну исповеди. Ян Непомуцкий не выдал секреты королевы, несмотря

¹²¹⁵ Buben M., Kučera R., Kukla O. Svatí spojují národy: Portréty evropských světců. Praha, 1995. S. 155.

¹²¹⁶ Ibid. S. 156.

¹²¹⁷ Ibid. 157.

¹²¹⁸ Ibid. 158.

¹²¹⁹ Valka J. Vlastivěda Moravska. S. 240.

¹²²⁰ Schwarz O. Rubinus moraviae, id est venerabilis Joannis Sarcandri de Skoczovia, holeschoviensis apud moravos parochi, ob catholicae religionis odium & sancte servatum confessionis sigillum, crudelissime ab haereticis excarnificati, invictique martyris admiranda patientia. Brno, 1712.

¹²²¹ Ibid. S. 159–160.

¹²²² Bilovský B. Ecclesiasticus Cherub, Cýrkewnj Cherubjn A nebo Slawný a stalý w Ohni a Mukách Wjry a Swate Spowědi Zástupce: Jan Sarkander Děkan Holessowský Muž Aposstolský Spowědnjk Wěrný a Tegný w Ssatlawě Holomaucké Neywc z Nenáwjsti Swatě Wjry třikrát vkrutně mučený K wětššy Sláwě Božj a Swatých gehu obecnému pak Lidu K lepššy Známosti a Potěssenj wydaný. Brno, 1703. S. 58.

¹²²³ Ibid. S. 59.

на гнев Вацлава IV, а Ян Саркандер отказался рассказывать, что говорил ему его покровитель.

Таким образом, католическая литература побелогорского периода способствовала распространению и закреплению в сознании верующих положений тридентского католицизма. Наши источники не позволяют проследить, насколько предлагаемые простому населению нормы были им отрефлексированы, но для нас важно, что именно эти представления духовенство пыталось внушить своей пастве. В рамках католической конфессионализации проповедники стремились сформировать у верующих более четкую конфессиональную идентичность, более ясное осознание принадлежности к католической вере, однако этим их деятельность не ограничивалась, главной целью для них было создание глубокой и осознанной набожности. *Pietas Austriaca* – модель религиозности, распространившаяся в монархии Габсбургов – транслировалась и в чешскоязычной католической проповеди побелогорского периода. Для закрепления ее в сознании чешского населения авторы связывали основы *Pietas Austriaca* с чешскими реалиями: историей, культами святых, значимыми городами и религиозными центрами. Все элементы габсбургской модели благочестия, с одной стороны, должны были способствовать углублению религиозности простых мирян, а с другой – оказывались задействованы в идеологическом давлении на некатоликов: Дева Мария и святые поддерживали католиков в борьбе с еретиками; как символ победы над ересью воспринимался также Крест; Евхаристическая набожность позволяла отличить католика от еретика и предлагалась верующим в качестве защиты от ереси.

Заключение

В конфессиональную эпоху проблема ереси и взаимодействия с некаатоликами занимала умы как церкви, так и светской власти, находила отражение в культуре и мировоззрении. Р. По-Чиа одной из важнейших составляющих процесса конфессионализации считал формирование «конфессиональной» культуры, главной задачей которой была репрезентация своей конфессии католиками или протестантами. Он отметил, например, что 44% всех книг на германском литературном рынке XVII в. составляли религиозные сочинения¹²²⁴. В условиях размежевания конфессий католическая культура должна была способствовать формированию у людей более четкой конфессиональной идентичности, осознанию ими своей принадлежности к католической церкви и отличий от некаатолических учений, воспринимаемых как еретические.

Побелогорские проповедники трактовали ересь в соответствии с католической доктриной, в русле тридентского католицизма, который, в свою очередь, закрепил основы католической традиции, сложившиеся в предшествующие века. В основе пережившего реформу католицизма лежало стремление к осознанной и более индивидуальной религиозности, истоки этой трансформации следует искать в сформировавшемся еще в XV в. «новом благочестии» (*Devotio Moderna*)¹²²⁵. Углубление внутренней набожности было также чертой *Pietas Austriaca* и одной из целей рекатолизационной политики.

Ересь понималась католическими авторами как грех, отпадение от истинной веры, а также как нарушение общественного спокойствия и политическое преступление. Все это делало еретиков противниками не только церкви, но и государства. Восприятие представителей другой конфессии как еретиков и государственных преступников было характерно и для протестантов, эта система представлений не может считаться специфически католической. Описывая

¹²²⁴ *Po-Chia R.* Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. P. 89.

¹²²⁵ *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории, 1995, № 10. С. 46.

еретиков, побелогорские проповедники делали акцент на догматических и обрядовых вопросах, позволяющих отличить католика от еретика-протестанта. Речь идет о причастии под одним видом, почитании Девы Марии и святых как заступников и посредников между человеком и Богом, невозможности спасения без добрых дел, вере в Чистилище и т.д. Кроме того, признаком ереси могло быть владение некатолическими книгами. Кажется, что все это действительно позволяет определить, кто перед нами – добрый католик или отпавший от истинной веры еретик. Но реальная конфессиональная ситуация была гораздо сложнее, поскольку предложенные духовенством признаки не всегда осознавались простым населением, не разбирающимся в догматических тонкостях. Часто отличить католика от некатолика, а тем более четко отнести человека к какой-либо конфессии не представлялось возможным.

Представления о ереси, с одной стороны, оставались в рамках средневековой традиции, закреплённой Тридентским собором, а с другой – не могли не трансформироваться под влиянием обстоятельств. После Реформации еретиками, т.е. отступившими от «истинной» доктрины, стали все некатолики, а значит большая часть жителей Чешского королевства на момент начала побелогорской эпохи. Если в Средние века еретики объединялись в небольшие группы, то теперь они окружали католическую церковь повсюду, «еретическими» стали целые страны и регионы.

Деятели рекатолизации, сочинения которых были ориентированы на самые широкие слои населения, отказывались от сложных теоретических построений, поэтому в их трудах мы не найдем четкой классификации еретических течений, все некатолические вероучения считаются католическими авторами еретическими. Акцент в барочной проповеди смещается на католическую доктрину, более важным становится внедрение в сознание паствы основ католического вероучения, нежели отрицание некатолических течений и полемика с каждым из них. Кроме того, анализ побелогорской литературы позволяет сделать важный вывод о деформализации подхода к определению того, кого следует относить к еретикам, даже граница между еретиками и грешниками оказывается размытой, католические

проповедники ориентируют часть своих идей как на еретиков-протестантов, так и на грешных католиков.

Отношение побелогорских авторов к некатолическим конфессиям можно охарактеризовать как нетерпимое, эта нетерпимость через проповедь транслировалась и населению. В католических текстах допускалось применение насилия по отношению к некаталикам, вплоть до казней и ведения войны с ними, однако эти методы борьбы с ересью должны были сочетаться с проповеднической деятельностью и катехизацией населения. Такие представления позволяют усомниться в том, что обращение некаталиков было главной целью побелогорской рекатолизации. Рекатолизационная политика с первых лет ее проведения была направлена на все население — вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Это приводит нас к выводу о том, что помимо гомогенизации религиозного ландшафта, деятели рекатолизации стремились к формированию у населения более осознанной и глубокой набожности и внедрения религиозно-нравственных норм в повседневную жизнь паствы. Именно такое отношение к благочестию лежало в основе тридентского католицизма, ведь Тридентский собор своими декретами закрепил важность проповеди, катехизации населения, компетентности духовенства. Ради этой цели католическая церковь готова была приспосабливаться к «структурам повседневности», например, терпимо относиться к суевериям. Побелогорская проповедь формировала не только мировоззрение паствы, но и модели поведения, основанные на деятельном участии в религиозной жизни и соблюдении церковных обрядов. Верующим предлагался суровый аскетический идеал, большое внимание уделялось нарушениям моральных норм. Это позволяет говорить о стремлении к социальному дисциплинированию чешского общества.

Анализ побелогорских чешскоязычных сочинений показывает, что обоснованием религиозной нетерпимости могли служить определенные конфессиональные установки, в частности представления о трудности спасения и противопоставление горстки праведников огромной массе обреченных на проклятие; идея страдания за веру, одним из видов которого является мученическая

смерть от рук еретиков, неверных или грешников; тезис об исходящей от некатоликов угрозе и их способности лишить католиков шанса на спасение; трактовка обращения еретиков как проявления любви к ним и заботы об их спасении. Важным обоснованием нетерпимости были также некоторые сюжеты из Священного Писания (в первую очередь притча о брачном пире, притча о пшенице и плевелах).

Католическая культура в Чешских землях транслировала не только основы тридентского католицизма, она должна была закрепить в сознании чешских верующих особую модель благочестия – *Pietas Austriaca* – распространявшуюся Габсбургами во всех подвластных им землях. Католическая проповедь стремилась сформировать у населения лояльность к Габсбургам: созданные в ней образы правителей прославляли династию и начатую ей рекатолизационную политику, а идея конфессионального единства – часть официальной риторики властей – становилась еще одним обоснованием борьбы с некаатоликами. Чтобы сделать габсбургскую модель набожности ближе простому чешскому населению, побелогорские авторы связывали ее элементы (культ Святого Креста, Евхаристическая набожность, почитание Девы Марии и святых) с чешскими реалиями: историей, культами святых, значимыми городами и религиозными центрами. Важно отметить, что *Pietas Austriaca* также могла служить обоснованием религиозной нетерпимости и давления на некаатоликов, поскольку католические проповедники трактовали все элементы этой модели набожности как символы победы над ересью и защиты от нее.

Тексты проповедей не дают возможности проследить итоги побелогорской рекатолизации и степень ее успешности. Однако ряд наблюдений все же необходимо сделать. Во-первых, католические проповедники относились к ереси жестко и бескомпромиссно, на практике же властям приходилось идти на уступки и временно терпеть «еретиков», а также довольствоваться формальным обращением некоторых некаатоликов. Во-вторых, католическая проповедь предлагала простому населению очень суровый, практически монашеский аскетический идеал. Вся повседневность и даже все мысли католика раннего

Нового времени должны были подчиняться религиозно-нравственным нормам и церковным предписаниям. Однако этот идеал не мог быть полностью воплощен в жизнь, поэтому как в начале побелогорского периода, так и в XVIII в. проповедники сталкивались с низким уровнем катехизации населения, формальным отношением к вере и большим количеством тайных некатоликов.

В связи с этим в дальнейших исследованиях может быть рассмотрен вопрос о том, как внушаемые проповедниками представления укоренялись в сознании простых верующих, стали ли эти представления частью барочного мировоззрения. Однако эта проблематика требует привлечения других типов источников.

Кроме того, в рамках дальнейшей разработки темы следовало бы более детально сопоставить католическую литературу с официальными текстами, выявить общие тенденции и похожие формулировки. Предполагается, что, с одной стороны, весь этот комплекс источников отражал одни и те же представления о ереси и некатоликах, характерные для эпохи барокко. С другой стороны, католические проповедники выступали проводниками религиозной политики Габсбургов, поэтому их тексты могли повторять официальную риторику, формируя в чешском обществе лояльность правящей династии.

Список использованных источников и литературы

Источники

1. *Блаженный Августин*. О граде Божием. Книги I – XIII. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
2. *Блаженный Августин*. О граде Божием. Книги XIV – XXII. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998.
3. *Св. Игнатий Лойола*. Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
4. Тридентский Собор: каноны и декреты. СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария – Царица апостолов», 2019.
5. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. Киев: Ника-Центр, 2011.
6. *Axlar P.* Nábožný Horliwý Wůdce Do Města Swatého Nebeskeho Geruzalema, Aneb Kázanj Weyročnj Swátečnj. Praha: w Ympressy Karolo-Ferdynanské w Kolegi Towaryšstwa Gežissowa v Swatého Klymenta bljž Mostu, 1720.
7. *Balbín B.* Přepodiwná Matka SwatoHorská MARYA, W Zázracých, a Milostech swých na Hoře Swaté nad Městem Přibrami Hor Střjbrných, den po dni wjc a wjc se stkwěgjcý. Litomyšl: v Jana Arnolta, 1666.
8. *Balbín B.* Žjwot S. Jana Nepomucenského, Hlawnjho Kostela S° Wjta Kanownjka, Collegialnjho v Wssech SS. na Hradě Pražském Děkana, w Kosteleyblahoslaweněgssý Panny před Teynem Kazatele, Pro newygewenj Swaté Zpowědi vwrženého do řeky Wltawy. Praha: v Giřjho Čžernocha, 1684.
9. *Beckovský J.* Katolického Žiwobytyj Nepohnutedlný Základ, Od Swatých Otcůw, Duchownjch Sněmůw, Starýho a Nowýho Zákona, y od samýho Krysta Pána postawený; Třemi neporussytedlnými Slaupy, Genž gsau: Wjra, Náděge, Láska, vbezpečený; Wjce než Tisýcy rozličně shromážděnými, a gistě pohnutedlnými

- Přijklady, kteřj kažďýho z nás, čeho nasledowati y čeho se wzdalowati máme, wyučugi, potvrzený. Praha: Wytisštěno w Staré Praze, 1707.
10. *Bilovský B.* Ecclesiasticus Cherub, Cýrkewnĵ Cherubĵn A nebo Slawný a stalý w Ohni a Mukách Wjry a Swate Spowědi Zástupce: Jan Sarkander Děkan Holessowský Muž Aposstolský Spowědlnĵk Wěrný a Tegný w Ssatlawě Holomaucké Neywjc z Nenáwjsti Swaté Wjry třikrát vkrutně mučený K wětssý Sláwě Božĵ a Swatých gehu obecnému pak Lidu K lepssý Známosti a Potěssenĵ wydaný. Brno, 1703.
 11. *Bilovský B.* Nowý cherubĵn léta 1491. od boha wssemohaucýho stwořený a léta 1539. před rágem katolické cýrkwe postawený. To gest swatý Ignatius z Lojoly Towaryšstwa Gežĵssowa zakladatel: Následugĵcým kázanjm w kostele téhož swatého Ignatia Towaryšstwa Gežĵssowého w Břežnicy na znamenĵ synowské wděčností chwálen. Praha, 1695.
 12. *Bridel B.* Giskra Sláwy Swato-Prokopské, W weliké Pustině Ržĵcenin Klásstera Sazawského přes dvě stě Let skrytá. Praha: w Wogtěcha Gĵřiho Konyásse, 1699.
 13. *Bridel B.* Zástupce Dussĵ Zůstáwagĵcých w Očistcy, Rozličnýmĵ wzbuzenjmi, a mocnýmĵ prostředky, z rozličných Spisowatelů wybranýmĵ: Pro které, a kterýmĵ pomocy by se ĵim mohlo, a mělo. Praha: Jezuitská tiskárna, 1674.
 14. *Catechismus Romanus ex decreto sacrosancti consilii Tridentini.* Roma, 1796.
 15. *Chanovský A.* Správa křesťanská s krátkým výkladem podstatnějších věcí, které každému křesťanu věděti hodně a náležitě přísluší. Praha: w Impressy Universitatis Carolo-Ferdinandae w Kollegi Towaryšstwa Gežĵssowa w S. Klĵmenta blĵž Mostu, 1697.
 16. *De Waldt J.* Chwálo-Ržeč, Neb Kázanj Na některé Swátky, a obwzlásstnj Ročnij Slawnostĵ Swatých Božĵch. Praha: w Králowým Dwoře w Matěge Adama Gogra, 1736.
 17. Dopisy reformační komisse w Čechách z let 1627 – 1629 / Ed. A. Podlaha. Praha: Tiskem Družstva Vlast, 1908.
 18. *Ferus J.* Mappa Katolická, neb Obrácenj Národůw wsseho Swěta, kterého wěku, a času, a skrze které Kazatele k poznánĵ Swaté Wjry Katolické gsau přiwedenĵ. Praha: w Pawla Sessya, 1630.

19. *Jestřábský V.* Vidění rozličné sedláčka sprostného. Opava: v Jana Šindlera, 1719.
20. *Kadlinský F.* Život svaté Lidmili rodičky, mučednice a patronky české dvojí slávou, totiž zemskou a nebeskou ozdobený. Praha: Jezuitská tiskárna, 1702.
21. *Kadlinský F.* Żiwot a Sláwa Swatého Wáclawa Mučedlnjka, Knjžete, Krale, a Pátrona Českého. Praha: Jezuitská tiskárna, 1702.
22. Karel IV. Literární dílo. Praha: Vyšehrad, 2000.
23. *Kleklar J.* Semeno Slowa Božjho, Aneb Kázanj Nedělnj: K Vžitku a k Navčenj Duchownjmu, wssem, kteřž čjsti budau, wzlásst' pak ku pomocy Začinagjcých Kazatelůw. Praha: Wytisštěné w Starém Městě Pražském v Wogtěcha Giřjho Konyásse, 1701.
24. *Koniáš A.* Index Bohemicorum Librorum Prohibitorum, et Corrigendorum: Ordine Alphabeti digestus, Reverendissimi S. R. I. Principis Antonii Petri Archi-Episcopi Pragensis jussu collectus, atque editus. Praha: typis Joannis Caroli Hraba, Inclyti Bohemiae regni D.D. statuum typography, 1770.
25. *Koniáš A.* Kljč Kacýřské Bludy K rozeznánj otwjragicý, K wykořeněnj zamjkagicý. Aneb Registřjk Některých bludných, pohorssliwých, podezřelých, neb zapowěděných Kněh, s předcházegicými aučinliwými prostředky, s kterými pohorssliwé, a sskodliwé Knjhy wyskaumati, a wykořenjti se mohau. Hradec Králowe: v Wáclawa Tybély, 1749.
26. *Koniáš A.* Postylla, Aneb Celo-Ročnj Weykladowé, Na wssecky Nedělnj y Swátečnj Episstoly, Též Ewangelia. Praha: v Ignácy Frantisska Prussy, 1756.
27. *Koniáš A.* Vejtažní naučení a vejkladové na vsecky nedělní i swáteční epištoly, též ewangelia celého roku, mnohými Písma swatého důvody, svědectvím swatých otcův a výbornými přfklady potvrzená, s vroucnou na každé ewangelium modlitbou okrášlený; na tři dfly rozdělený. Hradec Králové: v Wáclawa Tybély, 1740.
28. *Koniáš A.* Cytara Nowého Zákona, Prawého Boha W Předrahých Krystowé Wjry Tagemstwjch, a w Swatých Geho Libo-Spěwně oslawugjcý, Skrze Pjsně Celo-ročnj, Gak Nedělnj na Ewangelia, tak na každý připadagjcý čas, na Slawnostj Weyročnj, a Swátky Božjch Swatých Wywolenjch. S njmiž wěrná Dusse w každý Czas Boha chwaliti, we wssech Potřebách, a Případnostech zkormaucenau Mysl obweseliti může:

- K Duchownjmu Potěssenj Milým Wlastencům předstawené. Hradec Králové: v Wáclawa Tybély, 1727.
29. *Mendelová J.* Dekrety reformační komise pro Nové Město Pražské. Praha: Scriptorium, 2009.
 30. Obnowené Práwo a Zřjzenj Zemské Dědjčného Králowstwj Českého. Praha, 1627.
 31. *Račín K.* Cztyry Žiwlówé, Proti hřjssné Dussy bogugjcý, a k sprawedliwému Pokánj doháněgjcý. To gest: Postnj Diskursy, W pořádnost vwedenj a na celý Púst rozdělenj. Praha: Jezuitská tiskárna, 1698.
 32. Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Rakovnicko. Praha: Statni ustredni archiv, 1996.
 33. *Šteyer M.* Postylla Katolická na dvě částky rozdělená Nedělnj a Swátečnj. Praha: w Impressy Universit: Carolo-Ferdinandee w Kollegi Towaryšstwa Pána Gežjsse v Swatého Kljmenta, 1691.
 34. *Šteyer M.* Wěčný Pekelný Žalář, Aneb Hrozně Pekelné Muky, Obrazy a Příklady. Praha: v Swatého Kljmenta bljž Mostu, w Carolo-Ferdinandské Impressy, 1676.
 35. *Tanner J.* Muž apoštolský, aneb Život a ctnosti ctihodného pátera Albrechta Dlouhoveského z Towaryšstwa Ježíšova v Českém království. Praha: Jezuitská tiskárna, 1680.
 36. *Tanner J.* Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii. Praha: Jezuitská tiskárna, 1679.
 37. *Vierius M.* Choť Krystowa aneb Dusse Nábožná hledagjcý swého Milého, Pána nasseho Gežjsse Krysta, gakož napomjná Jzaiáss řka; Hledegtež Pána, když může nalezen býti. Praha: v Daniele Michálka, 1680.
 38. *Vierius M.* Christoslaus aneb žiwot Kristoslawa knížete, z něhož každý křestianský člowěk welmi pěkný příklad, weystrachu a naučení sobě wzýti může. Praha: w Impressy Akademické Towaryšstwa Gežjssowa bljž Mostu, skrze Jana Kasspara Muxle, 1689.
 39. *Žalkovský F.* Růže Duchownj Ljbeznosti. To gest: Obzwlásstnj Weykladové na gedenkaždý Tytul, kterýmižto Cýrkew swatá Katolická Blahoslawenau Rodičku Božj Maryi Pannu Ctjwá. Praha: w Impressy Universitatis Carolo-Ferdinandee w Kollegi

Towaryšstwa Pána Gežjsse v Swatého Kljmenta bljž Mostu, 1696.

Литература

На русском языке:

40. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Волосы дыбом, или Как демонизировали «врага» в древнерусской иконографии // Теория моды: одежда, тело, культура. Вып. 19. 2011. С. 187–215.
41. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. Тюмень: ИП Сайфуллин Т. А., 2021.
42. Бакус Г.В. Инквизиция, ересь и колдовство. «Молот ведьм». М.: АСТ, 2023.
43. Белова Н.Р. Ад, Чистилище, Рай в сочинениях чешских католических авторов периода рекатолизации» // Человеческий капитал. 2023. №4(172). С. 19–28.
44. Белова Н.Р. «Вы хуже чертей»: демонизация еретиков и грешников в чешской католической литературе эпохи барокко // In Umbra: Демонология как семиотическая система. № 12. М., 2025. С. 128–144.
45. Белова Н.Р. Культ святого Вацлава и побелогорская рекатолизация Чешских земель (на основе книги Яна Таннера и Феликса Кадлинского «Жизнь и слава святого Вацлава, мученика, князя, короля и покровителя Чехии») // Клио. 2024. № 5(209). С. 36–42.
46. Белова Н.Р. Образ ада в сочинениях чешских иезуитов побелогорской эпохи // Историки-слависты МГУ. Кн. 15: Ключевые проблемы истории южных и западных славян в новое и новейшее время (к 100-летию профессора В. Г. Карасева). М., 2023. С. 115–123.
47. Белова Н.Р. Представления о благой смерти в сочинениях чешских иезуитов побелогорской эпохи» // Славяноведение. 2023. № 2. С. 115–124.
48. Белова Н.Р. Список запрещенных книг как инструмент рекатолизации чешских земель» // Человеческий капитал. 2023. №12(180). С. 30–37.
49. Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII века). Екатеринбург: Изд-во УрГу, 2003.

50. *Делюмо Ж.* Историк и его религия // Французский ежегодник 2004. Формы религиозности в XV — начале XIX вв. М.: Едиториал УРСС, 2004.
51. *Делюмо Ж.* Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994.
52. *Дмитриев М.В.* Московская Русь перед лицом «иноверия»: восточнохристианская модель религиозного плюрализма // Средневековая Европа: Восток и Запад. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 233 — 324.
53. *Дмитриев М.В.* Человек Православный и Homo Catholicus // Интеллектуальный форум: Международный журнал. № 9. 2002. С. 62–87.
54. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М.: Центр по изуч. религий: Изд. предприятие «Путь», 1994.
55. Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб: Алетейя, 2004.
56. *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М.: ИФРАН, 1999.
57. *Корзо М.А.* Церковное законодательство о роли школы: пример Речи Посполитой конца XVI – начала XVII вв. // Религиозное образование в России и в Европе в XVII в. / Под ред. Е.С. Токарева, М., СПб.: РХГА, 2011. С. 68–81.
58. *Ланцева А.М.* Культ святого Вацлава: чешская идентичность и христианская универсальность // Вестник славянских культур, №. 3 (33) / Сентябрь 2014. С. 59–67.
59. *Ланцева А.М.* Соотношение категорий национального и сакрального в культуре чешского барокко на примере литературно-музыкального жанра канционала: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии (24.00.01). М., 2017.
60. *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. М: АСТ Москва, 2009.
61. *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории, 1995, № 10. С. 44–53.
62. *Майзульс М.Р.* Воображаемый враг: Иноверцы и еретики в средневековой иконографии. М.: Альпина нон-фикшн, 2022.

63. Мельников Г.П. «Образы власти» в сочинениях чешских гуманистов // Культура Возрождения и власть. М.: Наука, 1999. С. 197–204.
64. Мельников Г.П. Имперское и чешское в концепции власти Карла IV // Славяне и их соседи. Вып.12: Анфологион: власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. М.: Индрик, 2008. С. 161–170.
65. Мельников Г.П. Чешская общественно-историческая мысль Средневековья и раннего Нового времени. М.: Индрик, 2022.
66. Парамонова М.Ю. Вацлавский и борисоглебский культы: сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук (07.00.03). М., 2003.
67. Парамонова М.Ю. Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М.: Наука, 2001. С. 104–139.
68. Прокопьев А.Ю. Германия в эпоху религиозного раскола 1555 – 1648. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
69. Райт Д. Иезуиты. М.: Эксмо, 2006.
70. Рассел Д. Феномен колдовства в Средневековье. М.: АСТ, 2024.
71. Тананаева Л.И. Карел Шкрета: Из истории чешской живописи эпохи барокко. М.: Искусство, 1990.
72. Тананаева Л.И. О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. М.: Прогресс-Традиция, 2013.
73. Таценко Т.Н. Из истории католической конфессионализации в Германии: фульдское дело 1576 - 1602 годов // Средние века. Вып. 81 (4). 2020. С. 10–45.
74. Тогоева О.И. Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII–XVII вв. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.
75. Тогоева О.И. Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV века) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Выпуск 2. М.: Индрик, 2013. С. 57–87.

76. *Феррероль Ж.* Августинизм и богословие во Франции XVII века // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Издательство ПСТГУ, 2016. С. 135–154.

На иностранных языках:

77. *Bain E.* Aux sources du discours antihérétique? Exégèse et hérésie au XII^e siècle // Aux marges de l'hérésie Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge / Sous la dir. de F. Mercier et I. Rosé. Rennes, 2017. S. 53–83.
78. *Beneš P.* Mýtus P. Antonína Koniáše a jeho proměny: *disertační práce*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta – Ústav etnologie, 2006.
79. *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment* / ed. Laursen J.C. and Nederman Cary J. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
80. *Bílek T.V.* Reformace katolická, neboli, Obnovení náboženství katolického v království Českém po bitvě bělohorské. Praha: Nakladatel Dr. Frant. Bačkovský, 1892.
81. *Biller P.* Heresy and literacy: earlier history // *Heresy and literacy, 1000 – 1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 1–18.
82. *Bílý J.* Jezuita Antonín Koniáš: Osobnost a doba. Praha: Vyšegrad, 1996.
83. *Bireley R.* Ferdinand II: Founder of the Habsburg Monarchy // *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: St. Martin's Press, 1991. P. 226–244.
84. *Bireley R.* The counter-reformation prince Anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early Modern Europe. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1990.
85. *Bireley R.* The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, courts, and confessors. New York: Cambridge University Press, 2003.
86. *Bobková L.* Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621-1639. Praha: Scriptorium, 1999.

87. Bobková-Valentová K. Každodenní život učitele a žaka jezuitského gymnázia. Praha: Karolinum, 2006.
88. Boháč Z. Patrocinia v českých v době předhusitské a barokní. // Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Praha: Zvon, 1994. S. 164–179.
89. Čáňová E. Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671) // Sborník archivních prací. № 35, 1985. S. 486–557.
90. Catalano A. Zápas o svědomí: kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách. Praha: Lidové noviny, 2008.
91. Čemus R. Úvod do kapitoly: Ignác z Loyoly a jeho spiritualita // Bohemia Jesuitica 1556 – 2006. T. 1. Praha: Karolinum, 2010. S. 37–47.
92. Černý V. Až do předsíně nebes: Čtrnact studií o baroku našem i cizím. Praha: Mladá fronta, 1996.
93. Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí. Ústí nad Labem: Albis international, 2007.
94. Chmelařová V. Imprisonment as a violent means of confessional transition: The Silesian town of Cieszyn // Religious violence, Confessional Conflicts and Models for violence prevention in Central Europe (15th-18th centuries). Praha: Historický ústav; Stuttgart: Universität Stuttgart, 2017. P. 265–277.
95. Coreth A. Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien: Verlag für Geschichte und Politik, 1982.
96. Čornejová I. Obnova katolické církve po Bílé hoře, tradice a nové pohledy // Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku: sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.-6. listopadu 1998. Ústí nad Labem: Albis international, 2001. S. 258–265.
97. Čornejová I. Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách. Praha: Mladá fronta, 1995.
98. Craciun M. Rural altarpieces and religious experiences // Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400- 1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 191–220.
99. Dějiny českého výtvarného umění. Od počátku renesance do závěru baroka. Díl II / 1. Praha: Academia, 1984.

100. *Denis E.* Čechy po Bílé hoře. 1. díl. Vítězství církve. Centralism. Praha: Bursík & Kohout, 1904.
101. *Dierna G.* Mezi vyprávěním a traktatistikou: Chot' Kristova (1680) slezského jesuity Matěje Viera // *Bohemia Jesuitica 1556 – 2006*. T. 2. Praha: Karolinum, 2010. S. 805–821.
102. *Ducreux M.-E.* Emperors, kingdoms, territories: multiple versions of the «pietas austriaca»? // *The Catholic Historical Review*, Vol. 97, No. 2 (April, 2011). P. 276–304.
103. *Ducreux M.-E.* Gloire, prestige et liturgie au XVIIe siècle: l'entrée de saint Venceslas au Bréviaire romain // Josef Forster, Petr Kitzler, Václav Petrbock, Hana Svatošová (éd.). *Musarum Socius* jinak též *Malý Slavnospis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2012. P. 443–466.
104. *Ducreux M.-E.* Piété baroque et recatholicisation en Bohême au XVIIe siècle: quelques acquis et des questions // *Baroque en Bohême*. Lille, 2009. P. 75–108.
105. *Ducreux M.-E.* Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníku // *Bohemia Jesuitica 1556 – 2006*. T. 2. Praha: Karolinum, 2010. S. 821–829.
106. *Řurčanský M.* Rekatolizace v českých královských městech v prvním pobělohorském desetiletí. Pokus o srovnání // *Documenta Pragensia XXXIII*. 2014.
107. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*. D. 3, sv. 4: Řeholní klerikové (jezuité) / Milan M. Buben. Praha: Libri, 2012.
108. *Evans R.J.W.* The making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An interpretation. New York: Oxford University Press, 1979.
109. *Fejtová O.* Rekatolizace v městech pražských v době pobělohorské – úspěch nebo fiasco // *Barokní Praha – barokní Čechie, 1620–1740: sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách, Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.-27. září 2001*. Praha, Scriptorium, 2004. S. 457–471.
110. *Fothergill-Payne L.* Jesuits as Masters of Rhetoric and Drama // *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 10. 1986. No. 3. P. 375–387.
111. *Francek J.* Čarodějnické příběhy. Praha: Paseka, 2005.
112. *Ginzburg C.* Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500. Torino: Einaudi, 1970.

113. *Gregory B.* Persecutions and martirdom // *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. V. 6. P. 261–282.
114. *Gregory B.* Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
115. *Hanzal J.* Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam // *Sborník historický*. T. 37. Praha, 1990. S. 37–91.
116. *Headley John M., Hillerbrand Hans J.* Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan. London: Routledge, 2004.
117. *Heiss G.* Princes, Jesuits and the origins of Counter-Reformation in the Habsburg Lands // *Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: St. Martin's Press, 1991. P. 92–109.
118. Histories of heresy in early modern Europe: For, against, and beyond persecution and toleration / Ed. Laursen J.C. New York: Palgrave-Macmillan, 2002.
119. *Höpfl H.* Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540 – 1630. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
120. *Horáková M.* Karel Račín - nedoceněný barokní autor. Brno: Masarykova univerzita, 2005.
121. *Horáková M.* Sondy do barokní homiletiky // *Česká literatura*. № 4. 1995. S. 415–421.
122. *Hrubá M.* Prominentní emigrant Vilém Vchynský Kinský a jeho majetek v severozápadních Čechách // *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku: sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.-6. listopadu 1998*. Ústí nad Labem: Albis international, 2001. S. 210–221.
123. Jan z Pomuku (St. Jan Nepomucky) / Emanuel Viček. Praha: Vesmír, 1993.
124. *Jaworski T.* Wpływy czeskie a rola kobiet w procesie przemian religijnych na pograniczu śląsko-łużyckim od XVI do XVIII wieku // *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14. -17. Století*. Praha: Casablanca, Filozofická fakulta UK v Praze, 2009. S. 439–447.

125. Jezuité a Klementinum: Publikace vydána při příležitosti 450. výročí příchodu jezuitů do zemi Koruny české. Praha: Národní knihovna České republiky Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, 2006.
126. *Jirásko F.* Reformace a rekatolizace ve Slezsku a Kladsku v 16. – 18. století. Liberec: Bor, 2018.
127. *Johnstone N.* The devil and demonism in early modern England. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
128. *Jungmann J.* Historie literatury české. Praha: W kommissí kněhkupectví F. Řiwnáče, 1849.
129. *Kadlec J.* Rekatolizace v Čechách // Pražské arcibiskupství 1344 - 1994. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi. Praha: Zvon, 1994. S. 129–149.
130. *Kalista Z.* České baroko: Studie, texty, poznámky. Praha: Evropský literární klub, 1941.
131. *Kalista Z.* Matěj Vieriis (1634 – 1680) // Česká literatura. R. 17. 1969. Č. 5. S. 474–505.
132. *Kalista Z.* Tvář baroka. Praha: K. Jadrný, 1992.
133. *Kameníček F.* Náboženské následky bitvy bělohorské na Moravě // Sborník historický vydaný na oslavu desítiletého trvání Klubu historického v Praze. Praha: J. Otto, 1883.
134. *Kaplan B.* Devided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
135. *Kavka F., Skýbová A.* Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech. Praha: Universita Karlova, 1969.
136. *Kokošková Z., Ryantová M.* Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. A v prvních desetiletích 18. století // Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Praha: Zvon, 1994. S. 150–163.
137. *Kopecký M.* Nic stálého přítomného: k literárnímu baroku. Brno: Masarykova univerzita, 1999.

138. *Král P.* Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16 a první půli 17 století // *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku.* Praha: Historický ústav AV ČR, 2007.
139. *Kučera J.* Příspěvek k problémům lidového náboženství v 17. a 18. století // *Sborník historický* 23. Praha, 1976. S. 5–33.
140. *Lexikon české literatury. 1: A – G.* Praha: Academia, 1985.
141. *Lexikon české literatury. 2: H-L: Dodatky k LCL 1, A-G. Sv. 1: H-J.* Praha: Academia, 1993.
142. *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce. 4: S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř. Sv.1: S-T.* Praha: Academia, 2008.
143. *Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce. 3: M-Ř. Sv.2: P-Ř.* Praha: Academia, 2000.
144. *Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce. 4: S-Ž. Dodatky k LČL 1-3, A-Ř. Sv.2: U-Ž. Dodatky A-Ř.* Praha: Academia, 2008.
145. *Louthan H.* Obracení Čech na víru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém. Praha: Rybka Publishers, 2011.
146. *Louthan H.* The Quest for Compromise. Peacemakers in Counter- Reformation Vienna. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
147. *Macek J.* Jagellonský věk v českých zemích, 1471-1526. Praha: Academia, 1998.
148. *Macek O.* Praxis pietatis haereticorum: disertační práce. Praha, 2010.
149. *Malura J.* K charakteristice baroka v české literatuře // *Česká literatura.* Vol. 53, № 3. 2005. S. 383–388.
150. *Malura J.* Vojtěch Martinides a Matěj Vierius - jezuitská meditativní próza ve znamení vizualizace a sensualismu // *Jezuitská kultura v českých zemích.* Brno: Host, 2018. S. 233–253.
151. *Malý T.* Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století). Brno: Matice moravská, 2009.
152. *Matlas P.* Shovívavá vrchnost a neukázněná poddaní?: Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.-18. století. Praha: Argo, 2011.

153. *Maur E., Chrobák T.* Nový hlas Francouze o Čechách (Popis Prahy a mravů jejích obyvatel z roku 1742) // *Folia historica bohemia* 21. Praha: Historický ústav, 2005. S. 235–264.
154. *Mikulec J.* «Sodalitas christianae defensionis» a obraz katolictví na počátku Třicetileté války // *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci: sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4.-5.6.2003.* Praha: Scriptorium, 2003. S. 25–35.
155. *Mikulec J.* 31.7.1627. Rekatolizace šlechty v Čechách: či je země, toho je i náboženství. Praha: Havran, 2005.
156. *Mikulec J.* Kult svatého Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách // *Svatý Václav: na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého.* Praha: Togga, 2010.
157. *Mikulec J.* Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. Praha: Grada Publishing, 2013.
158. *Mikulec J.* Pobělohorská rekatolizace – téma stále problematické // *Český časopis historický.* 1998. Č. 4. S. 824–830.
159. *Moore R.I.* The formation of the persecuting society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250. Oxford: B. Blackwell, 1987.
160. *Nešpor Z.* České evangelické tisky toleranční doby (1781–1861) // *Acta Musei Nationalis Pragae – Historia litterarum,* č. 63 (3-4), 2018.
161. *Nešpor Z.* Institucionální hranice českého tajného nekatolictví a počátku tolerančního protestantismu // *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí.* Ústí nad Labem: Albis international, 2007. S. 12–18.
162. *Neumann J.* Škrétové: Karel Škréta a jeho syn. Praha: Akropolis, 2000.
163. *O barokní kultuře: sborník statí / ed. Milan Kopecký.* Brno: Universita J.E. Purkyně, 1968.
164. *Oberman H.* Luther. Man between God and the Devil. New Haven: Yale University Press, 2006.
165. *Olejniczak A.* Represje wobec protestantów w zachodniej części Dolnego Śląska podczas wojny trzydziestoletniej // *Náboženský život a církevní poměry v zemích*

- Koruny české ve 14. -17. Století. Praha: Casablanca, Filozofická fakulta UK v Praze, 2009. S. 600–612.
166. Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba. Dobrš: Sdružení pro obnovu Dobrse, 2005.
 167. *Orlita Z.* Poslušná těla - poslušná mysl. Disciplinace v prostředí mariánských kongregací olomoucké diecéze v období raného novověku // Časopis Matice moravské, r. CXXVII/2008, č. 2. S. 283–312.
 168. *Palmer B.* The inhabitants of the Hell: Devils // The iconography of Hell. Kalamazoo: Medieval inst. pub., Western Michigan univ., 1992.
 169. *Pánek J.* The integration of the Czech (Bohemian) lands in the Habsburg Monarchy in the age of counter - reformation // Přednášky z XXXVII. a XXXVIII. běhu LŠSS. Praha, 1995. S. 281–296.
 170. *Pánek J.* The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation // Tolerance and intolerance in the European Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 231–248.
 171. *Pánek J.* The Religious Question and the Political System of Bohemia before and after the Battle of the White Mountain // Crown, Church and Estates: Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York: St. Martin's Press, 1991. P. 129–148.
 172. *Pánek J.* Zápas o českou konfesi. Praha: Melantrich, 1991.
 173. *Po-Chia R.* Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750. London, New York: Routledge, 1989.
 174. *Podlaha A.* Život a působení Antonína Koniáše. Sborník historického kroužku, 1893.
 175. *Pollmann J.* 'Hey ho, let the cup go round!' Singing for reformation in the sixteenth century // Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400- 1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 294–316.
 176. *Preiss P.* Boje s dvouhlavou saní: František Antonín Spork a barokní kultura v Čechách. Praha: Vyšehrad, 1981.

177. *Reichrtová N.* Příspěvek k diskusi o «koexistenci či toleranci» náboženských vyznání v 15. – 17. Století // *Folia historica bohemica*, 15, 1991. S. 443–450.
178. *Reinhard W.* Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters // *ZHF*, 1983. № 10. S. 257—277.
179. *Řezníček M.* Možnosti využití vikariátních úřadů v bádání o nekatolících doby předtoleranční a toleranční (na příkladu fondu Vikariátní úřad Nymburk) // *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí. Ústí nad Labem: Albis international*, 2007. S. 19–25.
180. *Roberts P.* Intercommunal Violence in Europe // *The Cambridge World History of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.V. 3. P. 531–553.
181. *Royt J.* Lidová zbožnost v 17. a 18. Století a její obraz ve výtvarném umění. // *Pražské arcibiskupství 1344 – 1994*. Praha: Zvon, 1994. S. 179–197.
182. *Royt J.* Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století. Praha: Karolinum, 1999.
183. *Rubin M.* Mother of God: A History of the Virgin Mary. London: Allen Lane, 2009.
184. *Russell J.B.* Mephistopheles. London: Cornell University Press, 1986.
185. *Ryantová M.* Nejstarší zpovědní seznamy a výkazy panství Vysoký Chlumeck ze čtyřicátých a počátku padesátých let 17. Století // *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 2010. S. 147–168.
186. *Schilling H.* Aufbruch und Krise: Deutschland, 1517-1648. Berlin: Siedler, 1988.
187. *Schmidt H. R.* Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung // *Historische Zeitschrift*, 265 (1997). S. 639–682.
188. *Škarpová M.* Sláva české hagiografie. Jezuité Jan Tanner a Felix Kadlinský jako hagiografové // *Jezuitská kultura v českých zemích*. Brno: Host, 2018.
189. *Sládek M.* Vieriův Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech // *Literární archiv*. R. 27. 1994. S. 229–246.
190. *Šmahel F.* Husitské Čechy: struktury, procesy, ideje. Praha: Lidové Noviny, 2001.

191. *Šmahel F.* Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419-1485) // Bd. 45 (1998): Vorträge und Forschungen: Toleranz im Mittelalter. P. 221–273.
192. *Sommer P.* Svatý Prokop: z počátků českého státu a církve. Praha: Vyšehrad, 2006.
193. *Štefan J.* Hudba v katedrále v období baroka // Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Praha: Zvon, 1994. S. 197–208.
194. *Štěříková E.* O českých predikantech v první polovině 18. století // Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku: sborník z konference konané v Muzeu města Ústí nad Labem ve dnech 5.-6. listopadu 1998. Ústí nad Labem: Albis international, 2001. 51–58.
195. *Štěříková E.* Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století. Praha: Kalich, 1999.
196. *Štěříková E.* Stručně o pobělohorských exulantech. Praha: Kalich, 2005.
197. *Sterneček T.* “Chtějí krchov, by pak třebas na několika zámkuov zamčen byl, mocně odevřítí a to mrtvé tělo sami pochovati”. Pohřby v konfesijně rozděleném prostředí na příkladu předbělohorského Brna // Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku. Praha: Historický ústav, 2007.
198. *Svatoš M.* Societas Jesu Militans, Imitans, Laborans — Slavné Skutky, Ctnosti i Mučednictví Jezuitů v Podání Matěje Tannera T. J., Karla Škréty a Johanna Georga Heinsche // Listy Filologické / Folia Philologica. V. 118. №. 3/4, 1995. S. 288–305.
199. Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa. Praha: Lidové noviny, 2006.
200. Svatý Vojtech: Sborník k mileniu / Jaroslav V. Polc. Praha: Zvon, 1997.
201. *Thurston R.* Violence towards Heretics and Witches in Europe, 1022 – 1800 // The Cambridge World History of Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. V. 3. P. 513–531.
202. *Tichá Z.* K Významu Jestřábského Vidění Sedláčka // Listy Filologické / Folia Philologica, vol. 91, № 2, 1968.
203. *Timofejev D.* Původci a čtenáři rukopisné produkce z Čech. Příspěvek k dějinám vzdělanosti v "dlouhém" 18. století // Revue České společnosti pro výzkum 18. století, roč. 7, č. 1, 2017.

204. *Toth I.* Missionaries as cultural intermediaries in religious borderlands: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the seventeenth century // Cultural exchange in early modern Europe. Vol. 1: Religion and cultural exchange in Europa, 1400- 1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 88–110.
205. *Vácha Š.* Kultovní inscenace náboženského obrazu : případ obrazu Smrt sv. Františka Xaverského v jezuitském kostele Nejsvětějšího Salvátora v Praze // *Opuscula historiae artium*. 2019, vol. 68, № 2. P. 230–239
206. *Valka J.* Vlastivěda Moravska. Sv. VI: Morava reformace, renesance a baroka. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1995.
207. Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VI: 1437–1526. Praha, Litomyšl: Paseka, 2007.
208. Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VII: 1526–1618. Praha, Litomyšl: Paseka, 2005.
209. Velké dějiny zemí Koruny české. Sv. VIII: 1618–1683. Praha, Litomyšl: Paseka, 2008.
210. Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. III: Zločinnost a bezpráví. Praha, Litomyšl: Paseka, 2011.
211. Velké dějiny zemí Koruny české: tematická řada. Sv. VII: Školství a vzdělanost. Praha, Litomyšl: Paseka, 2020.
212. *Vlnas V.* Jan Nepomucký, česká legenda. Praha: Mladá fronta, 1993.
213. *Vlnas V.* Sláva barokní Čechie: umění, kultura a společnost 17. a 18. století: průvodce výstavou. Praha: Národní galerie v Praze, 2001.
214. *Volf J.* Čeští exulanti ve Freiberce v letech 1620–40. Praha: Královská česká společnost nauk, 1912.
215. *Wolny R.* Oberschlesische Ordensgeistliche als Barockschriftsteller in Böhmen // *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*. Jg. 62. 2004. S. 163–177.
216. *Wrabec J.* Jezuici – mity, stereotypy i schematy w sztuce // *Silesia Jesuitica*. Kultura i sztuka zakonu jezuitów na Śląsku i w hrabstwie Kłodzkim 1580-1776. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Oddział Wrocławski

Stowarzyszenia Historyków Sztuki (Wrocław, 6-8 X 2011) dedykowane pamięci Profesora Henryka Dziurli, Wrocław, 2012. S. 55–65.

217. *Zagorin P.* How the idea of religious toleration came to the West. Princeton: Princeton University Press, 2003.
218. *Zagorin P.* Ways of lying: Dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.
219. *Zika C.* Visualising Violence in Reformation Europe // The Cambridge World History of Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. V. 3. P. 634–660.
220. *Zuber R.* Osudy moravské církve v 18. Století. 1: 1695 – 1777. Praha: Česká katolická charita, 1987.

Приложение



Ил. 1. Эрхард Шён. Волынка дявола (XVI век)

Образ дявола в европейском искусстве и как он менялся на Artz Work

Дата обращения: 15.02.2025

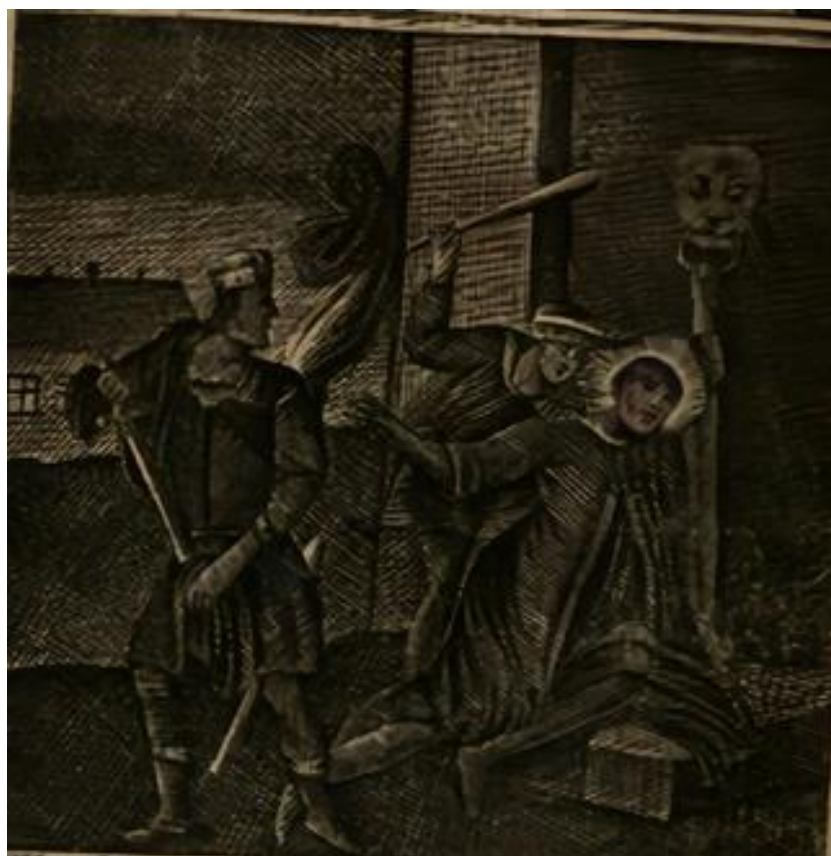


Ил. 2. Гравюра «Дьявол провозглашает начало борьбы с Лютером»

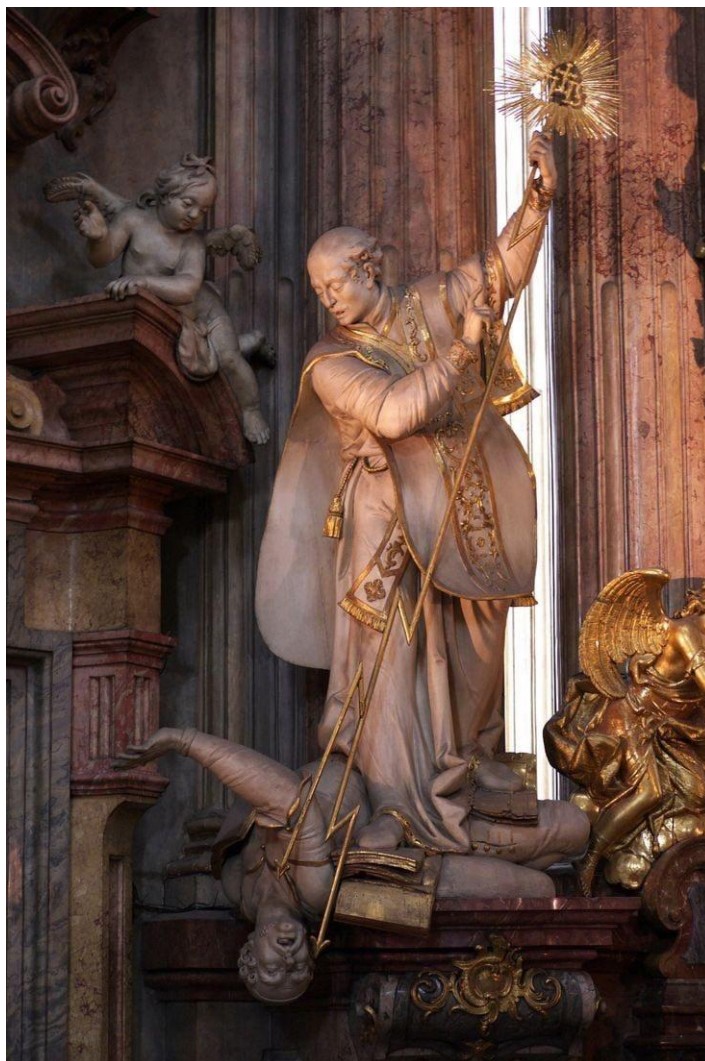
(по: *Oberman H.* Luther. Man between God and the Devil. New Haven, London, 2006. P. 73)



Ил. 3. Гравюра из книги Матея Вацлава Штейера «Вечная адская темница» (*Šteyer M. Wěčný Pekelný Žalář, Aneb Hrozné Pekelné Muky, Obrazy a Příkladny. Praha: v Swatého Kljmenta blíž Mostu, w Carolo-Ferdinandské Impressy, 1676*)



Ил. 4. Убийство святого Вацлава. Гравюра из книги Яна Таннера «Святая дорога из Праги в Стару-Болеслав» (*Tanner J. Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii. Praha: Jezuitská tiskárna, 1679*)



Ил. 5. Игнатий Лойола, побеждающий Ересь. Церковь Святого Микулаша в Праге. <https://img.tourister.ru/files/2/9/6/9/9/5/4/original.jpg>. Дата обращения: 23.08.2024.



Ил. 6. Марианский столп на Староместской площади в Праге (фрагмент). Фото начала XX в.

MarianskySloup - Mariánský sloup (Staroměstské náměstí) – Wikipedie Дата обращения: 10.01.2025.



Ил. 7. Карел Шкрета. Вознесение Марии. Алтарный образ из Тынской церкви в Старом Городе. Прага, 1649

(по: *Тананаева Л.И.* О маньеризме и барокко. Очерки искусства Центрально-Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI – XVII века. М., 2013)