

Володимир Дятлов

**РЕФОРМАЦІЯ У НІМЕЧЧИНІ.
ЛЮДИ. ІДЕЇ. ПРАКТИКИ**

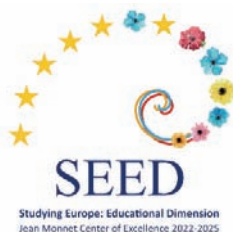
Dieu / le fait de voir
la sainte Eglise qui
de son temps n'est pas
de la sainte Eglise qui
de son temps n'est pas
de la sainte Eglise qui

Dieu est grand
et Dieu / le fait de voir
la sainte Eglise qui
de son temps n'est pas
de la sainte Eglise qui

Dieu est grand
et Dieu / le fait de voir
la sainte Eglise qui
de son temps n'est pas
de la sainte Eglise qui



Co-funded by
the European Union



Володимир Дятлов

РЕФОРМАЦІЯ У НІМЕЧЧИНІ. ЛЮДИ. ІДЕЇ. ПРАКТИКИ

ЧЕРНІГІВ
ВИДАВНИЦТВО «ДЕСНА ПОЛІГРАФ»
2023

УДК 94(430)"15"
Д 99

Рецензенти:

І. В. Кондратьєв, доктор історичних наук, професор кафедри
всесвітньої історії та міжнародних відносин Національного
університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка;

С. І. Лиман, доктор історичних наук, професор кафедри історії
стародавнього світу та середніх віків Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна;

П. М. Котлярів, доктор історичних наук, професор, завідувач
кафедри мистецтв Київського національного університету імені
Тараса Шевченка.

Дятлов В. О.

Д 99 **Реформація у Німеччині. Люди. Ідеї. Практики.**
Чернігів : Десна Поліграф, 2023. 380 с.

ISBN 978-617-8145-01-9

УДК 94(430)"15"

У книзі висвітлюються актуальні питання реформаційних перетворень у німецькому суспільстві XVI століття. Автор розглядає дану проблематику через призму світогляду, позиції та діяльності ключових гравців релігійно-політичної боротьби, як окремих персоналій, так і колективних акторів. Особлива увага приділена міфу про «християнського князя», діяльності саксонських правителів та їхнього оточення. Проаналізовано реформаційний міф про «християнське місто», трансформацію міського республіканізму і самоуправління, зміни у ставленні бюргерів та інтелектуальної еліти до традиційних та гуманістичних цінностей, форми пропагандистсько-комунікаційних практик та спроби встановлення «правильного порядку» і устрою.

Дослідження здійснене за підтримки проекту Європейського Союзу, програми Erasmus+ на пряму Жан Моне «Вивчення Європи: освітній вимір» («STUDYING EUROPE: EDUCATIONAL DIMENSION» SEED). 101085480 – SEED – ERASMUS-JMO-2022-HEI-TCH-RSCH Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or European Education and Culture Executive Agency (EACEA). Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

Рекомендовано до друку вченою радою
Національного університету
«Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка
(Протокол №11 від 25.05.2023 року)

ISBN 978-617-8145-01-9

© Дятлов В.О., 2023

ЗМІСТ

Передмова _____	5
Людина і реформаційний час. Між минулим і майбутнім _____	9
Середньовіччя. Реформація. Модерн. Жорсткий трикутник?.....	9
Реформація в історичному поступі. Погляд з України.....	24
Пошук людини Раннього Модерну в діалозі епох	34
«Християнський князь» Реформації _____	41
Два звернення до «християнської шляхти німецької нації».....	43
Курфюрст Фрідріх Саксонський Мудрий. Апології «християнського князя».....	47
Зібрання реліквій. Яскравий фасад церковної політики.....	60
Тягар «великої справи». Між страхом і надією.....	68
«Твердість» протестантського курсу Реформації	81
Саксонський вузол Реформації _____	87
Герцогиня Здена та її син Георг. Виховання «християнського князя»	89
Реформатор і ворог Реформації.....	104
Герцогиня Елізабет і герцог Георг. Сімейна драма Реформації	112
Моріц Саксонський і Карл V. Фінал великих задумів?	118
Канцлери і радники. Нові гравці на політичних полях _____	137
Реформація – світанок бюрократії.....	139
Радники й канцлери саксонських герцогів	144
Георг фон Карловіц. У вузькому тунелі великої політики.....	150

Місто в реформаційному просторі _____	157
«Християнське місто». Недовгий тріумф нового міфу	159
Від середньовічного республіканізму до місцевого самоврядування.....	167
Віттенберг проти Риму. Духовний заколот	178
Релігійно-політичний регіоналізм і його практики.....	185
 Людина у пошуках щастя _____	 195
Бюргер і буржуа. Лукас Кранах і Андреас Карлштадт.	197
Бюргерське щастя Вольфганга Вінценца із Бреслау	212
«Проста людина» у соціокультурному просторі Європи.....	222
 Реформатори й гуманісти на перехресті епох _____	 247
Час велетнів. Реформатори. «Пророки й апостоли».....	249
Лютер. Революційність і компроміс	256
Реформатори й гуманісти. Дружба в лабіринтах теології.....	264
Війна теологів в античних тогах	280
 Практики реформаційної пропаганди _____	 303
Образи теологів у полемічній літературі.....	305
Діалог «батьків і дітей» в Реформації.....	312
Реформація у повсякденній комунікації (на прикладі застольних бесід).....	324
Ідея порядку в соціальних і політичних практиках реформаційної доби	335
 Висновки _____	 351

ВЕРЕДМОВА

Г'ер Нора, відомий французький історик, автор фундаментальних праць із проблем історичної пам'яті, свого часу поставив експеримент: обрана ним група істориків мала сформулювати свою ЕГО-історію й показати, як вона вплинула на професійну діяльність, наукові уподобання, творчу індивідуальність. Версія, що академічні дослідження в прихованій або декларованій формі відображають особистісну історію їхнього автора, знайшла вагоме підтвердження. Так, історик свідомо чи підсвідомо встановлює суголосність епох – своєї і тієї, яка є об'єктом його наукового інтересу.

У пропонованому дослідженні йдеться про велику епоху переходу європейської цивілізації від Середньовіччя до Нового часу. Ренесанс, гуманізм, Реформація, релігійно-політичні війни, конфесіоналізація, становлення абсолютизму, зародження капіталізму й ринкової економіки – далеко не повний перелік маркерів цього періоду. Усі вони позначилися на зміні світогляду, ціннісних і ментальних мап життя людини.

Академічна історія автора цих рядків припадає на час не менш масштабної європейської і світової трансформації. Принаймні можна зізнатися в наявності такого особистого світовідчуття. Звернення до вивчення історії Реформації починалось у межах університетського дипломного проекту: дослідити реформаційний рух у містах Саксонії й Тюрінгії, вписати його в загальну канву подій і явищ того часу. Актуальність такої тематики наприкінці 70-х років минулого століття жодним чином не передбачала пошуку схожості «стабільного», «застійного» часу з динамічним і буремним XVI століттям. Цілком зрозуміло, що основою дослідження

релігійних, політичних і соціальних процесів мала бути марксистська методологія.

На сьогодні, коли наближається завершення першої чверті нового століття, особливо гостро відчуваєш масштабність того, що відбулося й продовжує відбуватися не лише на пострадянському просторі, а й у глобальному світовому масштабі. Зазнала краху комуністична система, не стало радянської держави, Україна – кандидат на вступ до Європейського Союзу, не менш радикальних перетворень зазнає соціально-економічне й культурне життя, світоглядні засади. Революції, реформи, політична нестабільність, війна стали головними ознаками часу. Не менших змін зазнала новітня історія Німеччини: демократична революція, падіння Берлінської стіни, об'єднання країни, утворення Європейського Союзу – усе це частина тектонічних зрушень на європейському континенті. За таких умов не лише марксистський, а й усі інші колишні методологічні підходи виявилися занадто вузькими для осягнення історії епохи Ренесансу і Реформації.

Назву ще дві символічні дати, важливі для дослідника XVI століття. Дипломний проєкт я захищав невдовзі після 450-літнього ювілею Реформації. Запропонована монографія – результат досліджень, які відбувались під знаком 500-річчя Реформації. Ці дві названі дати дають усвідомлення того, як змінився світ і, відповідно, ставлення до подій п'ятисотлітньої давності. Варто констатувати, що за 500-літтям появи тез Лютера проти індульгенцій і програми покращення християнства наближаються наступні ювілейні дати подій реформаційної епохи.

Новим у відзначенні ювілею є не лише поява нових праць, численних конференцій, адже цього не бракувало і раніше, а передусім зміна наукового й суспільного дискурсу: намагання подолати конфесійні конфронтаційні моделі (Реформація – Контрреформація) та ідеологізовані парадигми, обумовлені тривалим протистоянням західної («буржуазної») і східної (марксистської) історіографії. Ідеологічне протистояння позначалося навіть на публікаціях джерел. До комплексу видань документів і матеріалів з історії Реформації, творів її діячів, передусім Мартіна Лютера і його послідовників, який почав формуватися ще на початку XX століття, згодом, після Другої

світової війни, з ініціативи переважно марксистських істориків було видано твори й епістолярну спадщину Томаса Мюнцера, інших радикальних діячів того часу. Нерівномірним було співвідношення публікацій реформаторів і їхніх супротивників, які вважалися консерваторами й реакціонерами, а отже, малоцікавими.

В останні десятиліття суттєвих змін зазнає археографічна робота з видання й перевидання джерел. Передусім реалізуються масштабні проекти з підготовки й публікації багатотомних комплексів політичної кореспонденції та документів державних діячів того часу, творів та епістолярної спадщини авторів, що репрезентують альтернативні Лютеру моделі Реформації, і тих, хто виступав із контрреформаційних позицій. Важливим напрямом джерелознавства став пошук і оприлюднення матеріалів приватного характеру, які часто мали особистісний характер і довгий час вважалися другорядними для «великої історії». Листи герцогині Здени Саксонської до її сина Георга або величезна епістолярна спадщина герцогині Елізабет Рохлицької посилюють гендерну рівновагу у висвітленні подій Реформації й відкривають різні «людські» аспекти релігійного й політичного життя того часу. Такі матеріали дають можливість вирішити актуальне завдання: зрозуміти людину далекої реформаційної епохи через її реальні дії, соціальні, релігійні й політичні практики.

На завершення спробую пояснити те, що поєднує різноманітні сюжети й персонажів книги в єдине ціле. Це тим більш важливо, оскільки у статтях автора цих рядків розглядалися лише окремі фрагменти поставлених проблем історії цього періоду¹. Справді, що може бути спільного в імператора і простого бюргера із Бреслау? Епоха, час, зміни й новації, які принесла Реформація, боротьба проти неї і процеси, що відбувалися у всіх сферах життя. Спільним можна назвати страхи, які супроводжували їх під час подорожей, воєн, непередбачуваних подій. Могутній імператор і простий бюргер були безсилим змінити неминучість подій і довірялись долі, обох чекали розчарування й біль через крах їхніх мрій і надій. Отже, відповідь може бути лаконічною: людина є головним об'єктом і предметом дослідження. Реформаційна епоха багата на ідеї, програми і проекти, які пропонували як індивідуальні,

так і колективні актори. У них максимально виражені контури нового суспільства, а водночас збережено чимало з того, що було в попередню, середньовічну, епоху. Натомість новації і зміни могли бути втілені в життя лише через конкретні дії, політичні, релігійні й соціальні практики, які попри свою різноманітність мають чимало спільного. Вивчення будь-якої події не може бути повним без врахування соціокультурної і психологічної атмосфери, емоційного наповнення часу. Відчути таке «людське» сприйняття того, що відбувалося дають документи і матеріали особистісного походження. Переклади фрагменти окремих з них наведені автором у розділах книги.

**ЛЮДИНА І РЕФОРМАЦІЙНИЙ ЧАС.
МІЖ МІНУЛИМ І МАЙБУТНІМ**

**СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. РЕФОРМАЦІЯ.
МОДЕРН. ЖОРСТКИЙ ТРИКУТНИК?**

**РЕФОРМАЦІЯ В ІСТОРИЧНОМУ ПОСТУПІ.
ПОГЛЯД З УКРАЇНИ**

**ПОШУК ЛЮДИНИ РАНЬОГО МОДЕРНУ
В ДІАЛОЗІ ЕПОХ**





СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. РЕФОРМАЦІЯ. МОДЕРН. ЖОРСТКИЙ ТРИКУТНИК?

Проблема континуїтету й дисконтинуїтету Реформації і Середньовіччя набула особливої актуальності в контексті відзначення 500-річного ювілею цієї події. Сама постановка питання не є оригінальною – вона завжди була присутня у фундаментальних і спеціальних працях з історії зазначеного періоду, неодноразово ставала предметом гострих дискусій. Чому на сьогодні вона привертає таку посилену увагу? Які нові оцінки, погляди й підходи простежуються у її вирішенні й наскільки вони впливають на визначення місця й ролі Реформації в історії Європи? Насамперед зазначимо, що вчення та реформаційна програма Лютера побудована на перегляді середньовічної католицької церковності й релігійності, і в такому разі зазначена проблема безпосередньо пов'язана із взаєминами католицизму й протестантизму не лише в минулому, а й у сучасних умовах. У пошуках відповідей на поставлені запитання спробуємо проаналізувати ключові моменти в багатому історіографічному дискурсі цієї проблеми.

Найбільшої популярності в історичній науці набула думка, що Реформація була викликана глибокою кризою Середньовіччя (феодалізму) та католицької церкви й поклала початок тривалому процесу модернізації Європи, створення сучасного суспільства з високоефективною ринковою економікою, демократичним устроєм, розгалуженою системою соціального захисту. Витоки цієї концепції сягають ранньої протестантської історіографії, яка наголошувала на її прогресивній ролі у світовій історії. У своїй багатотомній «Історії Німеччини в епоху Реформації» (1839–1847) Леопольд фон Ранке намагався показати єдність реформаційного руху, основні параметри й контури якого були окреслені Лютером. Своїм талантом романіста, умінням створити цілісну історичну картину історик надовго визначив концептуальні підходи до історії цієї події.

На початку ХХ століття нове дихання ідеї прогресивності Реформації, її головної ролі у формуванні модерного світу надав відомий історик Ернст Трельч своєю статтею про значення протестантизму для розвитку сучасного світу, якою розпочинався перший том нової, третьої серії «Історичного журналу» (1906). Історик наголошував на тому, що модерна культура, основу якої складають свобода, індивідуалізм, права людини, свобода совісті, толерантність, сформувались під впливом Реформації і протестантизму. На його думку, Реформація відіграла більш важливу роль у перетворенні світу, ніж Французька революція². Е. Трельч, як і його попередники з протестантського табору, робили наголос на принципових відмінностях між католицизмом і лютеранством, між середньовічним і модерним суспільно-політичним та економічним устроєм.

Теза про вирішальну роль Реформації в руйнації Середньовіччя і становленні Модерну набула підтвердження в академічних дослідженнях істориків, які розглядали її як революцію, «ранню буржуазну» (марксистська концепція), «революцію «простого народу» (соціальні моделі). Схема «Середньовіччя (феодалізм, католицизм) – Реформація – Новий час (капіталізм, протестантизм)» доволі міцно утвердилась в історичній літературі. Такі «секуляризовані» концепції посилювали протестантську легенду про вирішальну роль Реформації у формуванні модерного світу.

Опонентами вище названих концептуальних підходів виступали католицькі історики, які категорично заперечували тезу про загальну суспільно-політичну кризу і кризу католицької церкви напередодні Реформації. Цілком логічним був їхній висновок про негативну роль цієї події, яка призвела до розколу християнства. Ця історіографічна традиція розвивалась паралельно з протестантською, однак її аргументи мало впливали на позиції опонентів. Навіть фундаментальне багатотомне дослідження Йоганна Янсена про культурний, соціально-економічний і релігійно-політичний розвиток Німеччини в епоху Пізнього Середньовіччя та Реформації, яке побачило світ одразу після роботи Л. Ранке, мало що змінило в поглядах протестантських істориків. На основі широкого історичного матеріалу Й. Янсен обстоював тезу про католицький

ренесанс напередодні Реформації, прояви якого він вбачав у поширенні й піднесенні масової побожності і благочестя вірян. Реформація в такому баченні виглядала як трагедія західного християнства, викликана вченням і діяльністю Лютера та його послідовників. Основна думка автора зводилась до того, що Лютер завдав непоправної шкоди цьому процесу, порушив послідовний розвиток щирої релігійності народу і спровокував серію революцій³.

Багатий історичний матеріал, зібраний і залучений істориком для підтвердження розквіту католицького благочестя й релігійності в епоху Пізнього Середньовіччя, знайшов принципово інше тлумачення з боку протестантських авторів. Відомий дослідник Фрідріх Бецольд вважав, що така форма релігійності була найбільш притаманна «простому народу», у той час як інтелектуальна й політична еліта ставились критично до неї. На відміну від Й. Янсена, він акцентував увагу на антиклерикальному потенціалі народної релігійності, який пізніше буде використаний реформаторами⁴. Своім тлумаченням феномену масової побожності він, по суті, відвів удар Й. Ясена проти протестантської класичної схеми декадансу католицизму й феодалізму в епоху Пізнього Середньовіччя. Натомість роботи Ф. Бецольда в інший спосіб підтверджували тезу про піднесення, а не кризи католицизму на зламі XV і XVI століть.

Вектор досліджень у протестантській традиції першої половини XX століття був спрямований переважно на пошук соціальних, політичних і релігійних суперечностей, які трактувались як ознаки глибокої кризи суспільства, наслідком якої стала Реформація. Водночас католицькі історики продовжували наполегливо доводити, що Реформація – справа «розкольника» Лютера, який своїм вченням увів суспільство в оману. Нову серію аргументів почали шукати в психологічному аналізі, у контексті якого реформатора зображували як людину з низкою психічних відхилень та комплексів, а не «герольдом істини». Автори найбільш фундаментальних досліджень Генріх Деніфле⁵ і Гартман Грізар⁶ у різних сферах: перший у догматиці, другий у психолого-історичному аналізі – обстоювали тезу, що папська церква в епоху Пізнього Середньовіччя забезпечувала запити пастви, вона здатна була здійснювати помірковані

реформи, які б не руйнували й не розколювали християнство, подібно «єретику і віровідступнику Лютеру». Обидва автори намагалися підтвердити концепцію Й. Янсена новими аргументами й посилити негативне ставлення до Лютера і Реформації. Незважаючи на конфесійну упередженість, ретельне й глибоке дослідження середньовічної догматики Г. Деніфле показало її принципові відмінності від реформаційних доктрин й тим самим додало аргументів на користь важливої ролі Реформації у формуванні підвалин модерної релігійної культури. Значною мірою посилення конфронтаційного характеру історико-теологічного дискурсу підігрівалось соціально-політичним протистоянням, глибокими кризами й конфліктами першої половини ХХ століття, в епіцентрі яких опинилася Німеччина.

Небезпека неприхованого упередженого догматично-конфронтаційного підходу до вивчення історії Реформації в тому, що він загрожував призвести до абсурдних тверджень й викликати недовіру до такої літератури попри ретельність аналізу джерел, проведеного дослідниками. Прорив у католицькій історіографії Реформації здійснив історик Йозеф Лортц, який виступив як проти протестантської ідеалізації «релігійного генія Лютера», так і проти католицької версії щодо благополучного становища папської церкви, яке зруйнувала Реформація. На широкому історичному матеріалі він показав наявність численних негараздів у пізньому середньовічному католицизмі, релігійну безпорадність, зловживання вищих ієрархів, їхню нездатність до проведення реформ. «Церковна революція», на його думку, стала логічним наслідком такої ситуації, а реформаційний рух призвів до трагічного розриву з релігійно-церковною традицією Середньовіччя. Своїм твердженням про те, що «Лютер відмежувався від того католицизму, який, по суті, не був католицьким», історик дав зрозуміти, що ідеї Лютера були продовженням середньовічної церковної традиції⁷.

Після Другої світової війни в німецькій історіографії увиразнюється тренд до пом'якшення конфронтаційних моделей історії Реформації і Контрреформації. Перегляд моделі «Реформація – Контрреформація» розпочав католицький історик Губерт Єдін своїм нарисом «Католицька Реформація або

Контрреформація», оприлюдненим у 1946 році. Він наголошував на позитивному значенні понять «католицька Реформа» і «євангелічна Реформація», чим суттєво змінив уявлення про церковні перетворення в Європі в період Раннього Нового часу⁸. Концепція Г. Єдіна сприяла пом'якшенню одвічного антагонізму між католиками і протестантами⁹. На початку 60-х років нові дослідження Г. Єдіна¹⁰ і четверте видання книги Й. Лортца «Реформація в Німеччині» збіглися в часі з початком понтифікату Папи Йоганна ХХІІІ і появою «Декрету про екуменізм», в якому визнавалась провина обох сторін у церковному розколі часів Реформації і Контрреформації. Фактично, це означало визнання правоти позиції Й. Лортца, який свого часу чітко зазначив: «Реформація є католицькою справою, у тому сенсі, що вона була викликана католицькими причинами і провинами, які варто визнати, а отже, треба залучити лютерівське багатство до католицької церкви»¹¹.

З боку протестантських істориків рух на зближення концептуальних підходів до історії Реформації і католицької Реформи був не менш помітним. У центрі уваги при цьому постала проблема кризи церкви й суспільства Пізнього Середньовіччя. Бернд Меллер, історик і теолог протестантського напрямку, у своєму дослідженні не лише погодився з твердженням про феномен масової побожності і зростання могутності папської церкви напередодні Реформації, а й поставив під сумнів концепцію загальної кризи. Стаття про масову побожність і благочестя на зламі XV – XVI століть, опублікована в 1965 році в «Архіві історії Реформації», стала справжньою сенсацією¹². Історик визнав, що без урахування феномену піднесення католицького благочестя та побожності в епоху Пізнього Середньовіччя не можна зрозуміти успіх Лютера. Не випадковим, на його думку, є також те, що Реформація виникла в Німеччині, тобто саме там, де зберіглося найбільш середньовічне ставлення до віри й релігії, а не, наприклад, у Франції¹³. XV століття Б. Меллер назвав найбільш побожним за всі часи існування католицької церкви, а «народ», як ніколи до цього, був не лише учасником, а й активним суб'єктом релігійно-церковного життя¹⁴. Ще раніше таке спостереження висловив французький історик Люсьєн Февр, за словами якого, у Франції напередодні Реформації «не тільки не

залишалася незмінною відданість старовинним віруванням, але їй до традиційного благочестя вдавалися з особливим завзяттям»¹⁵. Підйом релігійного благочестя й побожності напередодні Реформації – явище загальноєвропейське, насамперед у тих країнах, де відбудеться Реформація. Л. Февр розглядав такий радикальний розрив Реформації з католицьким благочестям у контексті парадоксальності історичного процесу, відсутності в ньому логічно-детермінованого розвитку подій. Б. Меллер сформулював цікаву й оригінальну версію, згідно з якою вчення Лютера та його реформаторська програма народились не з індивідуального протесту й розриву з середньовічною релігійністю і побожністю, а природно вирости з них.

Дослідник наголошував на тому, що за церковними обрядами, паломництвами, індульгенціями, братствами мали місце релігійний ентузіазм і глибокі внутрішні переживання широких верств суспільства, які були відірвані від офіційної церковності та вищого кліру, далекого від духовних запитів своєї пастви. Значною мірою такі положення корелюються з висновками нідерландського історика Йоганна Хейзінги, який на основі культурно-історичного аналізу відкрив явище посилення автономності зовнішнього культу, його віддалення від внутрішніх релігійних переживань вірян в епоху Пізнього Середньовіччя¹⁶.

Феномен масової побожності і благочестя Б. Меллер розглядав у загальному історичному контексті й використав його як аргумент проти усталеної на той час в історичній літературі ідеї загальної кризи офіційної церкви та суспільно-політичної системи за часів Пізнього Середньовіччя. На його думку, напередодні Реформації мали місце лише окремі кризові явища: суперечності між слабкою імперією та імперськими станами, між церковним благочестям і зловживаннями кліру; занепад політичної могутності окремих міст і зміцнення князівської локальної державності; соціальні суперечності, викликані розвитком капіталістичних відносин. Прагнення до перебудови політичних відносин на раціональних засадах, утвердження внутрішнього благочестя й відповідальності людини перед Богом істотно впливали на суспільно-політичну атмосферу того часу¹⁷. Однак усі ці кризові елементи й нові тенденції в Німеччині, на думку історика, були не меншими, ніж

в інших країнах Європи того часу. Висновок Б. Меллера досить категоричний: ідея загальної кризи є штучною конструкцією, створеною істориками методом механічного з'єднання кризових моментів передреформаційної доби. Реформація була продовженням процесів, які розпочалися в попередні десятиліття, за короткий історичний термін вона реалізовувала те, що готувалося різними соціальними, релігійними та політичними силами ще задовго до виступу Лютера. У ній перетиналися задуми церковної *reformatio*, загальноімперські «реформації», політичні претензії імператора і князів, лицарів, соціально-політичні вимоги бюргерів, селян, нижчих верств.

Концепт загальної кризи історик спростовував переважно на основі дослідження імперських міст в епоху Реформації, він намагався показати відносну соціально-політичну стабільність у містах, хоча й визнав, що зв'язок релігійних вимог із соціальними й економічними устремліннями бюргерів значною мірою сприяв, а не заважав успіху та перемозі реформаційного руху. Реформаційна проповідь, на його думку, викликала глибоку екзистенціальну зацікавленість бюргерів: релігійні проблеми хвилювали їх не менше, ніж соціальні та політичні перетворення. Однак головний висновок історик формулює в дусі традиційного теологічного підходу: людина XVI століття прагнула передусім досягти спасіння і не ставила за мету політичні та соціальні перетворення. Масове захоплення обрядовістю й культом перетворили їх на самостійний феномен, відірваний від внутрішньої віри, проти якого була спрямована Реформація¹⁸.

На противагу Б. Меллера Герхард Шебіц спробував довести наявність загальної кризи феодалізму й середньовічної церкви, що, на його думку, спричинило Реформацію і прискорило перехід до Нового часу¹⁹. Історик і теолог Ганс-Юрген Гертц із принципово інших позицій також наголошував на глибоких соціально-політичних і релігійних суперечностях у суспільстві напередодні Реформації, які Б. Меллер, за його словами, недооцінював у своїх роботах.

Дискусія посилила інтерес до проблеми зв'язку середньовічної релігійності й реформаційного руху і призвела до появи серії нових досліджень німецьких істориків, у яких було підтверджено феномен масової побожності й благочестя в епоху

Пізнього Середньовіччя²⁰. Музейні виставки на цю тематику, здавалося, остаточно розвіяли скепсис опонентів католицького ренесансу. Особливо красномовною була експозиція й каталог виставки з історії благочестя в землях Середньої Німеччини – коліски Реформації. Категоричний висновок учасників проекту про те, що в епоху Пізнього Середньовіччя не було ні громадської, ні церковної, ні релігійної кризи²¹, ще більш гостро поставив запитання: чому ж у такому разі сталася Реформація?

Суперечності між зовнішнім культом і внутрішніми релігійними почуттями та переживаннями людей Пізнього Середньовіччя лише частково можуть пояснити витoki Реформації. Один із провідних істориків і теологів Бернд Хамм у пошуках континуїтету й дисконтинуїтету Пізнього Середньовіччя і Реформації сформулював концепцію загального «нормативного центрування суспільства на основі релігії»²². На його думку, напередодні Реформації в німецькому суспільстві посилюються плуралізм, індивідуалізм, загострення конфліктів, втрата авторитету церковних інституцій, окреслюються головні лінії майбутніх перетворень. Реформація акумулювала це різноманіття і спрямувала зусилля на увідповіднення всіх сфер життя суспільства з нормами й цінностями Святого Письма. Політичні та соціальні відносини не розглядалися поза релігійним контекстом, а вчення Лютера про два царства і два правління (світське й духовне) на практиці не дотримувалися. Звернення до Святого Письма як нормативного тексту призводило до переплетення світського й релігійного компонентів настільки, що їх важко розмежувати. Прикладом цього може бути процес перетворення церковнослужителів на мирян і, навпаки, мирян на кліриків²³. Визначення провідної ролі Святого Письма забезпечило глибокий зв'язок релігійності Пізнього Середньовіччя й Раннього Модерну.

Найбільш послідовно тезу про традиціоналізм реформаційної програми Лютера обстоював у свої працях Хайко Оберман, який наголошував на тому, що вона була продовженням попередніх пізньосередньовічних ідей і в багатьох положеннях мала консервативний характер. Модернізацію, утвердження нових цінностей та відносин у суспільстві історик пов'язував із «другою Реформацією» Кальвіна²⁴.

Проблема континуїтету Реформації і Середньовіччя виявилася в центрі уваги учасників спеціального симпозиуму²⁵. Більшість його учасників вказували на її глибокий зв'язок із релігійними процесами, які відбувалися на рубежі XV – XVI століть. Організатором симпозиуму й послідовним захисником ідеї про наступність пізньої середньовічної релігійної традиції й реформаційних новацій виступив Б. Меллер. Історик помітно розширив свою аргументацію і продовжував наполягати на тому, що Реформація була якнайтісніше пов'язана з релігійним світоглядом і практикою, які сформувалися за часів Пізнього Середньовіччя. За його словами, навіть рішуча відмова реформаторів від чернецтва означала не що інше, як поширення його аскези та етики життя на світські відносини. До того ж, більшість реформаторів походила з чернечого середовища, а у своїй «динамічній утопії» рання Реформація була «новим чернецтвом»²⁶.

Учасники дискусії, навіть ті, які схильні були підкреслювати новаторський, прогресивний характер Реформації, погодилися з тим, що ранній протестантизм у своїй соціальній і моральній доктрині представляв собою «нову патріархальність». Гайнц Шиллінг у пошуках відповіді на запитання, чи була Реформація переломом або ж піковим моментом у тривалому процесі пізньосередньовічних реформ, спробував знайти найбільш компромісну формулу континуїтету²⁷. На його думку, Реформація виступає в значенні перехідного періоду між «згустком Пізнього Середньовіччя і ранньомодерною церковністю і державністю, становлення яких відбувались під знаком конфесіоналізації». Розглядаючи Реформацію як тривалий процес реформ, історик усе ж схильний наголошувати на її новаторському векторі²⁸. На його думку, Реформація й конфесіоналізація виступають як єдиний процес глибоких змін у релігійно-церковному та соціально-політичному житті. У часовому вимірі вони складають єдину «конфесійну епоху», органічною частиною якої, як це не парадоксально, варто вважати також «католицький ренесанс» напередодні Реформації.

Посилення екуменічного руху, пошуки зближення Римо-Католицької Церкви і Євангелічної Церкви Німеччини напередодні 500-річного ювілею стають усе більш помітними, що позначилося на концептуальних підходах нової генерації

протестантських істориків і теологів, які більш категорично почали обстоювати тезу про глибокі зв'язки між Середньовіччям і Раннім Модерном.

Учень Б. Меллера, відомий історик, теолог і діяч Євангельської Церкви Німеччини Томас Кауфман сформулював тезу про подолання «важкого тягара Реформації» у розколі християнства. Характерним для концептуальних підходів дослідника є фокусування уваги на ранній Реформації, її континуїтеті й дисконтинуїтеті з Пізнім Середньовіччям. Він зберігає традиційний інтерес до особистості Лютера як центральної постаті європейської Реформації, досить детально показує, як теологічні ідеї реформатора стають ядром нового дискурсу, який продукував нові політико-правові уявлення й перетворення. Історик визначає реформаторську теологію та релігійні нововведення як центральний момент розвитку й модернізації суспільства²⁹.

Проблему новаторства Реформації Т. Кауфман вирішує на основі принципу «контекстуальності ранньої Реформації» й у такий спосіб намагається показати єдність і розмаїття реформаційного процесу. Вчення Лютера використовувалось різними «акторами» відповідно до їхніх інтересів і задумів, залежно від ситуації, що складалася в ході реформаційної драми. Гнучка модель «контекстуальності», з одного боку, давала можливість показати глибокий зв'язок ранньої Реформації із релігійністю Пізнього Середньовіччя, на чому наполягав Б. Меллер, а з іншого – підкреслити її модернізаційний вектор.

На відміну від компромісної позиції Т. Кауфмана, протестантський історик і теолог Фолькар Леппін виступає найбільш послідовним захисником ідеї континуїтету Середньовіччя і ранньої Реформації. На його думку, варто розрізняти «реальну» Реформацією й уявлення про неї як про модернізацію й радикальний розрив із середньовічним католицизмом³⁰. Головна теза дослідника: вчення Лютера і рання Реформація були продовженням прагнення мирян до внутрішньої віри, побожності і благочестя, яке за часів Пізнього Середньовіччя вступає в гострий конфлікт з офіційною церковністю й формалізованим зовнішнім культом. Центральне місце в його аргументації посідає положення про глибокий зв'язок вчення Лютера з середньовічною містиккою. Реформація акумулювала в

собі багато чого з арсеналу середньовічного католицизму і представляла собою не революційний процес, а тривалу трансформацію³¹. Історик наполягає на необхідності деконструкції як католицької, так і протестантської історіографічних легенд про Лютера як ворога католицизму й церкви. Настав час, на його думку, безпосереднього й неупередженого звернення до спадщини та діяльності Лютера в контексті реалій тогочасної дійсності. Спроби історика представити Лютера як компромісну постать у реформуванні середньовічної церкви мають чітко виражену громадсько-релігійну спрямованість – сприяти подоланню одвічного антагонізму між католицизмом і лютеранством. За його словами, він «переконався в тому, що між цими конфесіями більше спільного, ніж того, що розділяє». Така позиція, за його словами, знаходить більшу підтримку в католицькому середовищі, ніж у євангелічному, чимало представників якого критично ставляться до такого погляду на постать Лютера і ранню Реформацію.

Невдачі й розчарування в пошуках концепції «єдиної» Реформації, наявність численних парадигм, моделей, дискурсів цього феномена призвели до стихійного понятійного плюралізму. Історики вважають за краще говорити здебільшого не про Реформацію, а про реформації. Отже, ставиться під сумнів єдність цього історичного феномена. В історичній і теологічній літературі широко використовуються для позначення окремих феноменів поняття «віттенберзька Реформація», «швейцарська Реформація», «магістерська Реформація», «радикальна Реформація», «конфесіоналізація», «католицька Реформа», «католицька Реформація», «євангельська Реформація»³². Понятійне багатоголосся обумовлено не тільки теоретико-методологічними пошуками, прагненням підкреслити різноманіття Реформації, а й наявністю в ній різних, подекуди ворожих один одному напрямів. У цьому разі воно є свідченням скептичного ставлення до концепту «єдино правильної» лютерівської Реформації й визнання цінності всіх реформаційних потоків, які призвели до утвердження протестантизму. Широкий спектр історіографічної палітри дає можливість визначити найбільш помірковані варіанти тогочасних реформаторських проєктів, які на сьогодні можуть бути використані як мости для зустрічі й діалогу різних конфесій і подолання

500-річного розколу західних церков. Одним із них є концепція католицької Реформи, яка в період Реформації не знімалась із порядку денного й мала багато впливових прихильників.

Історики довгий час концентрували увагу на з'ясуванні програм, складу учасників реформаційного руху, у той час як «католицький табір» зображувався схематично, як єдине ціле. Внутрішні процеси в католицизмі залишалися на периферії дослідницького інтересу. Новацією останніх десятиліть є звернення істориків і теологів до зазначеної проблематики. Фундаментальні видання католицької публіцистики, документів, поява досліджень, присвячених вивченню життя й діяльності противників Лютера, спростували уявлення про католицький табір як про церковно-релігійний моноліт, показали наявність у ньому впливових церковних і політичних сил, які виступали за глибокі перетворення. Концепція Реформи, поміркованого варіанту оновлення церкви й суспільства, стирає грань між реформаційним і католицьким таборами, показує широку прикордонну смугу між ними. Автори концепції вказують на складний характер взаємин між ідеологами Реформи й Реформації, які попри свою ворожість не відкидали можливості компромісу.

Отже, під впливом ювілею вектор вивчення Реформації змінився на перегляд конфронтаційних моделей, у тіні яких залишалися численні точки дотику католицизму й лютеранства, суспільства Пізнього Середньовіччя і Раннього Модерну. Нові підходи є відповіддю на суспільно-політичний запит: об'єднання Європи, інтеграційні процеси, зміна релігійної мапи, поява великого мусульманського анклаву спонукають християнські церкви до зближення й подолання старого протистояння.

Чи можна сформулювати принципово іншу концепцію Реформації, яка б відображала не лише конфронтацію й розкол, а й широке поле релігійного й соціально-політичного компромісу? Чи не є радикальна зміна історіографічного дискурсу реформаційної тематики кон'юнктурною? Кому довіряти: тим, хто переконував у тому, що Лютер – ворог католицької церкви й реформатор, який проклав дорогу до Нового часу, чи тим, хто переконує, що він був щирим католиком, який прагнув реформувати церкву і жодним чином

////// СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. РЕФОРМАЦІЯ. МОДЕРН. ЖОРСТКИЙ ТРИКУТНИК?

не поривав із середньовічними католицькими устоями? Як поєднати такі, здавалось би, несумісні речі, коли «ворогів Реформації» в новітній літературі починають зображати як ідеологів і лідерів Реформи?

В історичній події, особливо такій масштабній, як Реформація, можна знайти все те, що буде відповідати поставленому завданню історичного дослідження. Чи були конфронтація і протистояння за часів Реформації? Безперечно, так. Історіографія попередніх століть витратила чимало зусиль, щоб довести таке твердження. Історичні концепції тієї чи іншої революційної події народжуються як невід'ємна її складова й несуть у собі ідеологічний запал та бажання довести правоту тієї чи іншої сторони. Відповідно, вони є продовженням попередньої боротьби і тривалий час зберігають у собі інерцію давнього протистояння. Світогляд нових поколінь істориків формується в інших історичних умовах, натомість у ньому залишаються константи, закладені в далекому минулому.

З посиленням європейської інтеграції, прагненням до миру та співробітництва відбувається зміна фокусу дослідження – у полі зору відтепер перебувають не конфронтація і розкол, спричинений Реформацією, про які за попередні століття написано Монблан літератури, а тогочасний рух за примирення, прагнення до компромісу, намагання різних суспільних сил не допустити «громадянської війни». На узбіччі наукового інтересу тривалий час залишається той факт, що значна частина суспільства посідала спостережливу позицію в релігійному протистоянні, не могла визначитися й готова була прийняти будь-яку систему релігійного й конфесійного устрою, яку запропонують «зверху». Поряд з активними учасниками подій було чимало тих, хто залишався байдужим до «гризні ченців». Вивчення цієї широкої смуги соціальних настроїв, поміркованих проєктів перетворень і подолання розколу, безперечно, може багато в чому змінити уявлення про Реформацію.

Чи можна в такому разі говорити про незалежність і незаангажованість історіографічного дискурсу, здатність дослідників до наукових і неупереджених висновків та положень? Історикам можна дорікати в тому, що вони були учасниками конфесійного протистояння й певною мірою

«обслуговували» протилежні сторони історичними й теологічними аргументами та доказами. Однак варто зазначити, що науковий дискурс має свою автономію й незалежність від громадської та політичної кон'юнктури. Так, прагнення дослідників вивчати Реформацію під знаком об'єктивності та історизму сприяло подоланню конфронтаційних моделей і поглядів, що позначилося на суспільному дискурсі, історичній пам'яті і на конфесійних взаєминах. Необхідно віддати належне історикам, твори яких не були «актуальними» для свого часу, історикам, які йшли не в ногу з «більшістю» і зустрічали з їхнього боку рішучу критику: їхні праці, висновки й погляди стають у нагоді в іншому історичному часі.



РЕФОРМАЦІЯ В ІСТОРИЧНОМУ ПОСТУПІ. ПОГЛЯД З УКРАЇНИ

Західноєвропейські дослідники концентрують зусилля переважно на історико-порівняльному аналізі політичних, соціокультурних і економічних процесів у країнах, які входять до «об'єднаної Європи», що варто розглядати як адекватну відповідь історичної науки на європейську інтеграцію. Нова історіографічна тенденція виявилась настільки помітною, що в наукових колах заговорили про кінець національних історіографій³³. Помітними стали також спроби, з одного боку, розширити ареал інтеграційної історії на країни Східної Європи і Сходу, а з іншого – досягти компромісу між універсалістським й національними підходами. За висновком одного з аналітиків таких новацій М. Боргольте, історична наука не може бути служницею європейського об'єднання, однак вона має концентрувати свої зусилля на пошуках вирішення актуальних проблем сучасності, що відкриває для неї як нові шанси, так і нові ризики³⁴. Ревізія латиноцентристської історіографії на користь транскультурного простору, відкритість її східній історії

й надалі потребують національних і полідисциплінарних підходів, результати яких по-новому упорядковуються й переосмислюються відповідно до нових цілей і завдань реального об'єднання Європи³⁵.

Звернення істориків до компаративістських студій дає можливість показати чимало загальних цивілізаційних підвалин, однак український матеріал в історико-порівняльних студіях європейських вчених посідає поки що досить скромне місце. Зі свого боку, започатковані вітчизняними істориками дослідження українських народних рухів XVI – XVII століть у загальноєвропейському процесі й визвольній боротьбі цього періоду, історико-порівняльні підходи до історії Української революції XVII століття і західноєвропейських революцій Раннього Нового часу дають підстави стверджувати про плідність і перспективність таких студій³⁶. Крім того, більшість досліджень з історії Реформації, що побачили світ у ювілейні роки, базувались на принципах інтеграції України до європейського простору. Зокрема, найбільш популярною була тема модернізаційної ролі Реформації.

Науковий доробок українських істориків XIX – початку XXI століття неодноразово ставав предметом історіографічного аналізу³⁷. Українська традиція вивчення історії німецької Реформації формувалась у ричищі східноєвропейського реформаційного напрямку. Українські історики й богослови усвідомлювали безпосередній зв'язок релігійних процесів в Україні з реформаційними подіями і явищами Центральної та Західної Європи.

Вивчення Реформації й гуманізму в Україні зародилося досить рано й знайшло своє відображення в перших відгуках українських авторів другої половини XVI століття на бурхливі події в Німеччині та інших європейських країнах. Поширення європейських реформаційних течій, поява в українських землях невеликих осередків, які сприймали або сповідували реформаторські ідеї, сприяли знайомству з новими конфесійними утвореннями, викликали досить гостру полеміку між представниками православ'я, католицизму і протестантизму.

Після Визвольної війни у другій половині XVII – першій половині XVIII століття в освітніх і церковних центрах Гетьманщини спостерігається помітне зростання інтересу до

історії Реформації і європейської гуманістичної спадщини. Значною мірою це пов'язано із розвитком Просвітництва, яке в Україні було своєрідним синтезом ідей гуманізму, Реформації і Бароко. При всіх своїх особливостях українське й німецьке Просвітництво мало багато спільного: їх об'єднували потяг до толерантності, глибокий інтерес до релігійних проблем, спроби поєднання раціоналістичних підходів з ідеями провіденціалізму. У цей період протестантизм розглядався як певна противага католицизму, засіб послаблення його впливу на українських землях. Не менш важливим був ще один чинник: українську православну еліту приваблювали окремі демократичні принципи протестантизму. Ідеї Реформації, раннього протестантизму, пієтизму використовувались також в іншому контексті – утвердженні раціонального підходу до зовнішньої обрядності, оновленні застарілої догматики, пошуку ефективних засобів впливу на внутрішній світ вірян. Цей чинник сприяв створенню в українських землях осередків, які своїм інтересом до реформаційної спадщини та протестантизму протистояли московської ортодоксії.

Переважна більшість літератури церковних істориків ХІХ століття мала викривально-звинувачувальний характер і ставила за мету показати істинність православного вчення. Значна частина праць, авторами яких були відомі церковні історики (Ф. Гумілевський, І. Розов, Т. Флоринський), написана в порівняльно-полемічному дусі. Незважаючи на відверто тенденційний характер таких студій, церковні історики, переважна більшість яких мала богословську підготовку, давали об'єктивні відомості з історії реформаційної боротьби, утворення різних течій і напрямів протестантизму. Цінність таких праць полягає в з'ясуванні теологічних тонкощів реформаційних вчень і напрямів, встановлення їхніх відмінностей у межах різних протестантських течій.

У другій половині ХІХ – на початку ХХ століття ситуація докорінно змінюється: університетські історики не обмежуються осмисленням матеріалу, викладеному в працях європейських вчених, а починають здійснювати власні дослідження окремих тем і проблем з історії Середньовіччя й Раннього Нового часу. Переважна більшість українських істориків (М. Петров, І. Лучицький, В. Піскорський) створили свої дослідження

завдяки безпосередній роботі в архівах та бібліотеках європейських держав.

У цей період формується певна «спеціалізація» університетської професури у вивченні історії Реформації: М. Петров (Харківський університет) особливу увагу приділяв вивченню реформаційних процесів у Німеччині, І. Лучицький, В. Клячин (Київський університет) – у Франції, Й. Лозерт (Чернівецький університет) – у Чехії та австрійських землях. Попри певну ізольованість таких студій можна стверджувати, що на теренах України вивчався достатньо широкий регіональний спектр європейської Реформації.

Вивчення історії Реформації в українських університетах не було суто академічним – воно завжди визначалося інтересом до «своєї» сучасності й було спрямоване на пошук відповідей на актуальні питання суспільного життя. Чутливість істориків до проблем сучасності, намагання досягнути за допомогою історичного досвіду суспільно-політичні процеси, що називали в суспільстві, загострювали інтерес до «перехідних» історичних епох, в яких можна було «підслухати таємний хід історії»³⁸. Цьому значною мірою сприяло методологічне положення про визначну роль історичного знання у формуванні свідомості і його вплив на дійсність, яке було притаманним українським дослідникам історії³⁹. Вивчаючи минуле, історики не тільки розглядали його з позицій сучасності, а й намагалися провести аналогії з подіями далекого минулого. Історичні студії за такого підходу неодмінно містили в собі елементи історичної публіцистики. Історія розглядалася українськими вченими як система глибинних зв'язків, у якій актуальними є і Середньовіччя, і Реформація, і Новий час, як джерело досвіду, уроків, на основі яких робилися попередження владі та суспільству про можливе повторення помилок далекого минулого. Головним уроком Реформації було твердження про можливі катастрофічні наслідки від зволікання з проведенням реформ, що назріли й потребували здійснення.

Зосередження уваги істориків на суспільно-політичному аспекті актуальності Реформації призвело до того, що історія цієї великої події була написана за канвою тогочасної дійсності й була спрямована на моделювання й передбачення майбутнього історичного розвитку. Концепція історії Реформації у

працях більшості ліберальних істориків містила такі «обов'язкові» елементи: засудження старого режиму, провину влади та еліти за становище, що склалося напередодні релігійного розколу, визнання великої реформаторської місії Лютера, який під час проведення реформ протистояв як реакційним, так і радикально-революційним силам, засудження насильницьких методів і комуністичних тенденцій.

Історики цього напрямку вважали Реформацію прогресивним явищем європейської історії, яке було спрямоване на утвердження вільної думки, свободи, руйнацію підвалин феодалізму, який ототожнювався із кріпосництвом. Звертає на себе увагу не тільки зображення соціально-економічних відносин, а й оцінки, які давалися в поняттях та категоріях, притаманних публіцистичному жанру. Реформацію вважали відповіддю на глибокі релігійні й соціально-політичні суперечності, крайнє пригнічення народу, безправ'я нижчих верств, паразитизм аристократії та інших привілейованих станів.

Одним із головних питань, яке розглядалось вченими під час вивчення історії Реформації, було питання про те, кому належала ініціатива в проведенні реформ. Це питання було центральним для громадськості як напередодні реформи 1861 року, так і після реформ 60–70-х років XIX століття. Від його формулювання залежала значною мірою оцінка Лютера як реформатора. Ліберальна концепція Реформації, а вона була панівною в академічному середовищі, була спрямована на доведення переваги реформ над революцією. Історики намагалися привернути увагу влади до необхідності попередження революційних вибухів шляхом здійснення реформ «зверху». У контексті такого підходу особливої актуальності набували такі постаті, як Лютер, Карл V, Мюнцер і «колективний актор» цієї драми – народ. Усі ці «дійові особи» набували символічного значення, що призводило до втрати ними історичних і набуття позачасових рис. Більшість істориків була переконана в тому, що будь-яка значна реформа не може бути ізольованою від усього суспільно-політичного ладу.

Головним героєм реформаційної епохи були лідери опозиційних сил, які протистояли владі й започаткували реформу «знизу». Віддаючи належне їхній сміливості в боротьбі

проти церковно-католицького деспотизму, автори наголошували на небезпеці народної стихії, яка суттєво змінила розвиток Реформації. Головним аргументом було те, що Лютер унаслідок різних причин не зміг керувати процесом реформ у загальнонаціональному масштабі і впоратися з народною масою, з її радикальними настроями й діями. Ліберальний «герой» не може успішно діяти без влади та підтримки «зверху», запорукою успіху реформ є союз влади з лібералами-реформаторами – таким був головний висновок істориків.

Особливу увагу українських вчених привертала загадкова постать того часу – імператор Карла V. Дослідження його позиції та діяльності мало на меті дати відповідь на запитання, чому в XVI столітті в Німеччині не вдалося здійснити реформи «зверху», у чому політика імператора та вищих станів виявилася помилковою й призвела до трагічних наслідків. У своїх студіях автори намагалися показати, якою мала бути вища влада, аби вона здатна була відповісти на виклики часу і провести послідовні реформи, не допустити розколу суспільства й масового народного руху.

Радикальний реформаційний рух і Селянська війна стали наслідками неспроможності влади здійснити перетворення. М. Петров присвятив спеціальний нарис історії Селянської війни й радикальної Реформації, у якому намагався довести закономірність цих явищ⁴⁰. На його думку, «тільки тяжка матеріальна нужда, голод, нескінченні утиски – словом, економічні умови і причини здатні викликати народний заколот». Цей висновок історика, зроблений на підставі аналізу подій XVI століття, втрачає хронологічну обмеженість і подається у формі «історичного уроку». Історик ігнорує той факт, що найбільш активними учасниками Селянської війни були заможні верстви сільського населення та містяни. Народ, на думку М. Петрова, почав по-своєму тлумачити реформаційні ідеї Лютера про рівність перед Богом, про свободу волі і «вимагав правду по закону Божому, і коли йому відмовили в ній, він пішов брати її силою»⁴¹.

У нарисі М. Петрова Мюнцер виступає послідовним реформатором, який не обмежувався релігійними реформами, а прагнув змінити весь суспільно-політичний устрій. Підкреслюючи справедливість народного гніву, історик намагався

показати, що чим тяжчим є пригнічення народу, тим сильнішим є повстання, «влада, що діє тільки силою, може поступитися тільки силі»⁴². Історик на підставі історичного матеріалу формулює висновок: пригнічення народу є небезпечним для самої влади. Крім того, народ не здатен самотійно здійснити реформи й досягти вільного суспільства. Перешкодою цьому він вважав «рабську натуру простолюду». Ідеальні задуми великих реформаторів не сприймаються народом, здатним передусім на насильство й стихійні виступи. Історик доводить, що плідним може бути тільки шлях поступових і послідовних реформ. Висновки історика були своєрідним попередженням владі, яка зволікала з реформами, і тим ідеологам народництва, які покладали надії на селянську революцію.

Революційні події 1917 року стають переломними у вивченні історії в цілому й історії Реформації зокрема. Починається руйнація університетських шкіл, репресії проти професури, необґрунтовані реформи університетської освіти, вилучення із програм іноземних та стародавніх мов у тому обсязі, в якому вони вивчались у дореволюційних гімназіях та університетах. Трагічним для студіювання середньовічної історії стає припинення надходжень європейських наукових видань до українських бібліотек, ерозія наукового простору, який формувався в попередні часи.

Церковна історіографія Реформації потрапляє під заборону, зникають наукові школи. Можна без перебільшення стверджувати, що на теренах української історичної науки вивчення історії Реформації припиняється.

Марксистська концепція стає панівною, що заперечувало широку наукову дискусію. Перед радянською історичною наукою постало завдання – «написати всю історію заново» з історико-матеріалістичної точки зору й у такий спосіб дати нову картину різних історичних епох.

Принципово новим в організації досліджень стає їхня централізація, зосередження у наукових закладах Москви. Докорінним чином змінюються концептуальні підходи й напрями досліджень Реформації. Передусім акцент в історичних студіях робиться не на реформаційному русі, а на Селянській війні, яка розглядалась як найвищий прояв класової боротьби того часу.

Змінюється ставлення істориків до «головних дійових осіб» реформаційної драми: Лютер у марксистській інтерпретації стає об'єктом критики. Тавро реакційного діяча надовго закрило шлях до об'єктивного вивчення його спадщини, поглядів та реформаторської діяльності.

Центральною постаттю реформаційної доби відтепер стає Томас Мюнцер, якого намагалися представити як передвісника соціалізму, лідера селянства та «плебейсько-пролетарських» елементів. Перші популярні нариси радянських істориків, що з'явилися у 20-ті роки ХХ століття, були написані в дусі прославлення Мюнцера і звинувачень на адресу Лютера за його непослідовність, «зраду» інтересів народу. Науковий рівень цих праць не був високим. Видання науково-популярних студій, перекладів творів Ф. Енгельса, А. Бебеля, Ф. Мерінга мали на меті утвердити марксистську концепцію історії Реформації і Селянської війни. Радянські історики сформулювали й розвивали концепцію Реформації і Селянської війни 1517–1525 років як ранньої буржуазної революції. Центральне місце в теорії ранньої буржуазної революції посідав сформульований М. М. Сміріним концепт «народної Реформації Томаса Мюнцера», побудований на протиставленні її «обмеженій», «бюргерській» Реформації Лютера.

Вивчення історії Реформації в Україні відновилося після тривалої перерви у 70-х роках ХХ століття. Центром реформаційних студій став Харківський університет. Принципова відмінність нового напрямку досліджень, закладеного Ю. Голубкіним, полягала в тому, що головним об'єктом вивчення стає постать Лютера, його вчення й реформаторська діяльність. «Повернення» Лютера в історію Реформації в ролі її головної дійової особи суперечило тогочасній «офіційній» концепції «народної Реформації Томаса Мюнцера». Концептуальний підхід дослідника полягав у визнанні прогресивної ролі Лютера в суспільних і релігійно-політичних перетвореннях реформаційної доби. Саме цим можна пояснити те, що підготовлені Ю. Голубкіним переклади програмних творів Лютера з ґрунтовним нарисом його ранньої реформаторської діяльності так і не були видані, а побачили світ лише за часів Перебудови.

Важливе значення для розвитку досліджень реформаційної епохи мали підготовка й видання істориком теологічних творів Лютера та інших діячів Реформації. Завдяки цьому відбулося відновлення теологічних студій, позбавлених конфесійної упередженості, що було притаманне церковним історикам минулого. Головний концепт дослідника полягав у визначенні Реформації як процесу розриву з Середньовіччям. Ю. Голубкін розпочав реалізацію системного підходу до вивчення історії Реформації. Так, напрямом досліджень автора цих рядків стало вивчення реформаційного руху в містах⁴³. Гуманістичну й реформаторську діяльність Філіппа Меланхтона було висвітлено в працях О. Гаврюшенко, а феномен радикальної Реформації став предметом наукових студій С. Баєва. Ю. Голубкін звернув увагу на значні прогалини у вивченні пізньої Реформації. Історики особливу увагу зосередили на дослідженні найбільш «гарячої», тобто ранньої фази Реформації і Селянської війни, що призвело до певної диспропорції в дослідженнях раннього й пізнього її етапів. У межах реалізації такого завдання С. А. Каріковим було здійснено дослідження пізніх реформаційних і конфесійних процесів⁴⁴. Вивчення діяльності реформаторів із різними поглядами й позиціями дало можливість показати розмаїття реформаційного руху, наявність у ньому різних течій, напрямів, груп. Важливе значення для з'ясування специфіки реформаційних процесів у ганзейських містах мають дослідження Н. Г. Подоляк⁴⁵. Ґрунтовним внеском у вивчення гуманістичної складової реформаційної епохи стали дослідження П. М. Котляровим гуманістичної і реформаторської діяльності Меланхтона⁴⁶. Соціокультурні аспекти знайшли висвітлення у працях С. Ковбасюк⁴⁷. Реформаційні процеси у польських землях знайшли відображення у дослідженнях С. С. Черкасова⁴⁸. Ґрунтовні дослідження С. Лимана дали змогу реконструювати творчий спадок української медієвістики ХІХ – початку ХХ століття й визначити їхній внесок у висвітлення історії європейської Реформації⁴⁹. У контексті вивчення історіографічної традиції важливе значення мало ґрунтовне дослідження М. Кеди, присвячене поглядам харківського історика В. Петрова на Реформацію⁵⁰. До 500-літнього

ювілею активізувалось вивчення реформаційних процесів в Україні⁵¹.

Навіть стислий абрис історіографічних студій останніх десятиліть свідчить про увагу українських істориків до феномену європейської Реформації. Мейнстрім української історіографії визначався характеристикою Реформації як модернізаційного руху, що цілком органічно вписувалося у загальні позитивні оцінки революцій і визвольних змагань в українській історії. Така особливість історіографічного дискурсу призвела до дисбалансу тематики, відсутності ґрунтовних досліджень, присвячених ідеям і діяльності представників католицького табору, який здебільшого мав негативні конотації, як-от «консервативний», «реакційний». Щоправда, варто зазначити, що цим грішили також німецькі дослідники реформаційного руху. За такої нерівноваги виглядало так, що реформаційний рух боровся з тінями, абстрактними силами, які в літературі визначали розмитими поняттями: «католицький табір», «противники Реформації», «контрреформаційні сили». Стаття С. Лимана про внесок українських істориків певним чином нагадує про необхідність повернення до вивчення історії католицизму в епоху Середньовіччя та раннього нового часу⁵².

Докази провідної ролі Реформації в становленні модерної європейської цивілізації зарубіжні й українські історики знаходять передусім у програмах, проєктах і задумах її ідеологів і лідерів. Безперечно, XVI століття позначене прагненнями змінити світ на краще. У цьому його пафос, і оптимізм, і джерело суспільно-політичних трагедій. Запитання, чому результати таких ініціатив далекі від свого первісного джерела, й на сьогодні не втрачає своєї актуальності. Можна припустити, що європейський Модерн творили середньовічні люди.



ПОШУК ЛЮДИНИ РАННЬОГО МОДЕРНУ В ДІАЛОЗІ ЕПОХ

У пошуках підходу до вивчення проблеми середньовічного й модерного змісту Реформації почну з декількох нотаток, які, імовірно, є спробою довести важливість зазначеної тематики й визначити методологічні точки опори. Вибір теми, об'єкта і предмета дослідження історик, як правило, починає з пояснення важливості їх вивчення для історичної науки і для вирішення проблем сучасного суспільства. Фраза «тема є актуальною...» давно стала канцеляризмом. Щоправда, більшість ґрунтовних наукових праць і досліджень були написані без такої клятви. Історик може писати про те, що на цей момент може бути цікавим лише вузькому колу фахівців. Згодом, з оприлюдненням тексту, усе може змінитися. Вибір «актуального» насправді дуже підступний. Забутий, невідомий, некон'юнктурний історичний досвід може бути значно цінніший за той, що на цей момент є першим у «порядку денному», сформованим, як правило, офіційними інститутами. Свого часу позитивістська історіографія спростувала першочергове значення релігійного чинника й презирливо ставилась до конфесійного протистояння та релігійних війн, вважаючи їх проявом марновірства далекої, минулої «конфесійної епохи». Однак у наш час, коли, як фенікс із попелу, воскресають релігійне протистояння й фанатизм, релігійно-цивілізаційні війни, далеке Середньовіччя і Ранній Модерн стають ближчими й зрозумілішими.

Сучасність завжди мінлива, але саме вона визначає точку спостереження й по-різному формує проблематику й підходи до вивчення минулого. Ця гра, однак, дає можливість відкривати багато нового в подіях минулого, навіть у тих, які століттями були в центрі уваги, і, здавалось би, досконало досліджені, знаходити те, що попередники вважали малозначущим і маргінальним.

Загострене сприйняття проблем свого сьогодення дає можливість глибше проникнути в сенс і зміст текстів минулого.

Проблему спасіння може краще зрозуміти той, хто живе в атмосфері тривоги, очікування й надії; гасла рівності, братерства, свободи стають зрозумілими, якщо на власні очі побачити й пережити революцію.

Вивчення минулого заради осягнення сучасності й майбутнього завжди передбачає введення історії до сучасної культури. Пошук архетипів, аналогій, ментальних, стійких структур – усе це продиктоване бажанням розкрити глибинні витoki цивілізації, відшукати під культурними нашаруваннями первісну сутність речей. Однак попри різні підходи й акценти історія має на меті долати страхи перед майбутнім, готувати людину до зустрічі із загрозами, щоб вона могла їх подолати.

У чому цінність стороннього погляду на події «іншої», «зарубіжної» історії. «Інше» як дзеркало свого» – такою може бути лаконічна відповідь і формула прояву інтересу вітчизняного історика до зарубіжного досвіду. Крім того, наше суспільство прагне стати органічною частиною європейської спільноти. У цьому контексті історія «іншого» набуває цінності і значення для осягнення «свого». Вітчизняний історик не має упередженості, яка властива тим, хто формувався в атмосфері католицької або протестантської традиції, витoki якої сягають реформаційної драми. Його не хвилює й не обурює позиція Мюнцера або «справа Лютера». Відновлюючи емоційну канву часу, пристрасті людей тієї епохи, він не може переживати їх так, як переживали герої тогочасної драми. Тому прямо або опосередковано він реконструює й перетворює події минулого на тлі емоційного наповнення сучасності.

Інтелектуальний інструментарій історика є «чужим» для людей далекої епохи. Лютера, Карлштадта або Мюнцера не хвилювали питання про «суспільно-політичні кризи», «феодалізм» або «капіталізм». Вони перебували в потоці життя, мали справу з реальними людьми і сприймали все, що відбувалося, за допомогою інших понять і слів. Історик, застосовуючи арсенал наукових методів, створює свої образи подій минулого, які ніколи не охоплюють усієї повноти досліджуваного історичного феномена. Можна дивитися на історію «зсередини», очима учасників подій. Але попри всю плідність цього методу в ньому приховано певне лукавство – адже ми знаємо те, чого не знали люди того часу. У результаті

комбінації слів, виразів і понять двох різних культур виникають концепції й моделі: «революція простої людини», «рання буржуазна революція», «комунально-громадська Реформація». Перелік таких концепцій можна продовжувати.

Між минулим і сучасністю лежить величезне поле «історіографічної традиції», інтерпретації, тлумачення та історичної пам'яті. Отже, сучасність, скільки б не говорили про історичні цезури, зберігає «гени» й коди минулого, що ріднить її з культурою, яку ми вивчаємо. Дослідник із самого початку має справу з образами й уявленнями, якими оперує історіографічна культура.

Глибокі й усебічні дослідження історії Реформації засвідчили різні аспекти руйнації й трансформації середньовічних підвалин європейської цивілізації, кардинальні перетворення в релігійному, політичному й соціокультурному житті європейського суспільства.

У цій роботі розглянемо питання, як люди переживали карколомні суспільно-політичні й релігійні кризи та перетворення часів переходу від Середньовіччя до Нового часу. Як «людський» чинник (емоції, харизма, особистісні інтереси, сімейні обставини) давався взнаки в боротьбі навколо традицій і новацій. Ще одне завдання дослідження – показати, як Реформація вплинула на долю людей, а передусім її авторів.

Значення людського виміру подій і явищ обумовлене тим, що в перехідні епохи, а саме такою є доба Реформації, релігійні, суспільні, державні інститути зазнають кризи й руйнації і, навпаки, на перший план виходять сильні і яскраві особистості. Різні групи суспільства починають ідентифікувати себе як прихильники, послідовники певного лідера, ідеолога, проповідника. Натомість їхні уявлення, погляди й вимоги містять значні відмінності від програм і вчень їхнього кумира.

У контексті такого підходу цілком науковими й академічними можуть бути в характеристиках різних подій і персонажів цієї епохи слова «трагічний», «драматичний». Справді, важко знайти людину того часу (від князя до бюргера), яка б не відчула на собі вплив новацій і змін. Поле драматизму пролягало між двома полюсами: ідеальними проектами, замислами, програмами й тим, що люди отримували в «сухому» залишку.

Складність у вирішенні таких завдань полягає в тому, що дослідник має справу не лише з раціональними діями людей, а й з їхніми емоціями, почуттями. У раціоналістичних підходах до вивчення минулого недооцінюється потенційна ентропія історичного розвитку – постійне тяжіння людей до порушення встановлених норм, прагнення до зміни структур та інституцій. Твердження, що історія – це хаос, мають певний сенс, адже в ній дійсно багато непередбаченого й незрозумілого з погляду логіки. Водночас, необхідно враховувати тенденцію до подолання ентропії, до приборкання хаосу, до створення стійких систем, що визначають життя суспільства, шкалу його цінностей, у яких закладено основні орієнтири й цілі. «Ройове життя» попри зовнішній хаос має свою упорядкованість, регулюється певними формальними й неформальними механізмами, стандартами і правилами. Однак структуралізм та інші раціональні схеми не можуть пояснити всієї цієї упорядкованості, оскільки вона зазнає постійного тиску з боку незадоволеної й активної частини суспільства, яка прагне до змін.

Безперечно, провідну роль в історичному процесі реформаційної епохи відігравала шляхта, її верхівка, імператор і земельні князі. Отже, ми можемо спостерегти, як суспільно-політичні й церковно-релігійні процеси вплітались у нескінченні інтриги й комплоти, прояви підступності, жертвності, що так приваблюють драматургів і романістів. Уявлення про таємниці, драми і трагедії англійських монархів у масовій свідомості сформувались під впливом образів, створених генієм Шекспіра. Герої і злодії реформаційної драми у Франції, зображенні Олександром Дюма, століттями живуть в уявленнях різних поколінь. Наукові академічні дослідження часто безсилі змінити усталені образи. Дійові особи німецької історії цього періоду представлені переважно в академічному наративі, передусім у наукових біографіях.

Німецька історія також освячена генієм Гете, Шиллера. Однак більшість яскравих і колоритних героїв реформаційної доби, королі, герцоги й герцогині, залишаються в тіні й про них можна дізнатися переважно через описи їхнього життя й біографічні довідки. Не є винятком представники Саксонського князівського дому, які опинилися в епіцентрі не лише німецької, а й європейської реформаційної епопеї.

І все ж драматизм і трагізм того часу набуває в сучасних умовах нового звучання. Інтриги німецьких герцогських дворів були не менш захопливими, ніж французьких або англійських. Поява німецької романістики останнім часом обумовлена не лише «вічністю» історичного жанру, а й масштабними публікаціями джерел, які відкривають не лише «великі державні діяння» (таких документів не бракувало і раніше), а й дають можливість зрозуміти «людське», особистісне сприйняття й переживання драматичних і трагічних подій⁵³. Комплекс таких колоритних матеріалів активізував дослідницьку діяльність не лише істориків, а й письменників, які у своїх романах запропонували власні версії перебігу життя неординарних особистостей епохи Реформації.

Вивчення подій і героїв цього періоду будувалось за принципом двох незалежних дискурсів. У першому реформаційна історія виступає як процес поступу й утвердження нового прогресивного вчення Лютера та його послідовників, які вели боротьбу проти католицького табору. Автори другого писали історію католицького протистояння «еретичним» новаціям, намагались виправдати такий опір і не скупились на негативні оцінки реформаторів. Врешті-решт у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття виокремився третій варіант історії, побудований на основі компромісу, примирення. У контексті такого підходу лідери й учасники історичної драми були переведені в ранг трагічних постатей, які не змогли через різні обставини дійти порозуміння й злагоди.

Дослідники за допомогою історико-соціологічних методів доволі точно визначають зміни в ідеології й культурі різних верств і груп суспільства. Такі виміри часто нагадують анкетні результати – «за», «проти», «не визначились», «сумніваються», «вагаються» тощо. Епоха Реформації й релігійного розколу не є винятком. Левова частка досліджень присвячена вивченню релігійно-політичної боротьби, програм, дискусій, у процесі яких відбувалось утвердження реформаційних новацій і світогляду. При цьому запропоновано різні методики ідентифікації світоглядних орієнтирів, прийняття або неприйняття нового віровчення. Так, можна вважати одним із ідентифікаторів ставлення людей до Причастя: ті, хто приймав його під двома видами, відкрито демонстрували свою прихильність до

реформаційного, протестантського віросповідання. Перехід громади до нового богослужіння також можна ідентифікувати як колективний акт світоглядних змін. Зазвичай, дослідники визначають різні нюанси таких суспільних процесів, наявність певних груп, які вагалися або залишалися упродовж тривалого часу на позиціях старої віри. Гостроту й драматизм масових і колективних змін дослідники показують через конфлікти, протистояння, повстання, релігійно-політичні війни.

Історична наука минулого століття доволі чітко задекларувала свою головну мету – вивчати людину в історичному часі. Натомість таке завдання попри численні й вагомні здобутки історичної антропології залишається на маргінесі історичного знання. У «сухому залишку» на сторінках всесвітніх історій, підручників і посібників переважають описи великих історичних діянь, політичних, соціальних, економічних та культурних процесів. Те, як людина переживає війни, революції або мирне спокійне життя, вважається сферою художньої літератури. Такий підхід зумовлений тим, що замовником історичних творів виступає передусім держава, яка формулює свою історичну політику, у контексті якої головним об'єктом уваги є вона сама.

Усе це ще раз підтверджує важливість з'ясування людського, особистісного виміру переходу від Середньовіччя до Нового часу. Йдеться про те, як люди, що опинились в епіцентрі цього протистояння, переживали крах старого й утвердження нового. Як глобальний розкол позначався на стосунках родичів, близьких, батьків і дітей, незалежно від їхньої приналежності до певного кола – владної верхівки чи бюргерської родини.

Тяжких і непростих випробувань зазнає така сфера життя людини, яка вимірюється такими категоріями, як дружба й кохання. У моменти гострого соціального й релігійно-політичного протистояння такі інтимні почуття часто зазнають краху або ж, навпаки, стають притулком для спасіння. Люди не могли передбачити свого майбутнього й дати відповідь на запитання, хто вийде переможцем, чим завершиться розкол. Важливою для них також була проблема легітимності новацій, їхньої верифікації, впевненості в їхній істинності. Усе це посилювало страхи перед майбутнім. Візьму на себе сміливість проілюструвати це твердження за допомогою відомої картини

Е. Мунка «Крик», яка найвиразніше демонструє людський вимір того, що відбувається у світі, ті загрози, які нависли над світом. Цей образ жаху людини корелюється з війнами й катастрофами ХХ століття.

За стабільних часів існують сталі моделі поведінки, стосунків, які визначаються панівними традиціями, законами, нормами моралі тощо. Дружні відносини, конфлікти, симпатії та антипатії попри свою різноманітність також мають свою матрицю. Інтриги при владних дворах, династичні інтереси, боротьба за вплив і владу не припинялись у будь-які часи. В епоху глобальних криз боротьба навколо реформ і перетворень екстраполюється на рівень міжособистісних взаємин, що додає особливої гостроти, яка вимірюється категоріями зради, підступності, невдячності тощо.

Між страхом і надією – так можна окреслити діапазон емоцій і переживань тих, хто правив світом в епоху перетворень. Незалежно від того, хто вони (імператори, королі, герцоги) і яку гру вони вели («за» чи «проти» реформ), для них настає час, коли гостро відчувається хиткість влади, її могутності й спроможності тримати під контролем події. Водночас політична гра дає надію вийти переможцем й обіграти своїх суперників.

Людина ХVІ століття мала інше уявлення про час і власну відповідальність. Слова про відповідальність перед вічністю, перед Богом і Страшним судом для неї не були порожнім звуком. Крім того, система релігійного виховання сім'ї, суспільства формувала доволі тверді переконання й віру, порушення яких реформаторами викликало неабиякі внутрішні, драматичні переживання, емоційний спектр яких коливався від сумнівів до непохитності у своїх переконаннях.

**«ХРИСТИЯНСЬКИЙ КНЯЗЬ»
РЕФОРМАЦІЇ**

**ДВА ЗВЕРНЕННЯ ДО «ХРИСТИЯНСЬКОЇ
ШЛЯХТИ НІМЕЦЬКОЇ НАЦІЇ»**

**КУРФЮРСТ ФРІДРІХ САКСОНСЬКИЙ МУДРИЙ.
АПОЛОГІЇ «ХРИСТИЯНСЬКОГО КНЯЗЯ»**

**ЗІБРАННЯ РЕЛІКВІЙ.
ЯСКРАВИЙ ФАСАД ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ**

**ТЯГАР «ВЕЛИКОЇ СПРАВИ».
МІЖ СТРАХОМ І НАДІЄЮ**

**«ТВЕРДІСТЬ» ПРОТЕСТАНТСЬКОГО
КУРСУ РЕФОРМАЦІЇ**





ДВА ЗВЕРНЕННЯ ДО «ХРИСТИЯНСЬКОЇ ШЛЯХТИ НІМЕЦЬКОЇ НАЦІЇ»

Виступ Лютера з програмою масштабних реформ поставив запитання про те, хто і яким чином мав втілити задумане ним у життя. На той час у суспільстві існували міфічні уявлення про окремі особистості та спільноти, які мали здійснити докорінне перетворення церкви й суспільства. Реформатори і громадськість намагалися визначити соціальні сили, інститути та владні персони, на які покладали надії щодо здійснення реформаційної програми. Серед них фігурували церква, імператор, князі, місто, сільські громади. Поряд із такими, чітко окресленими реальними адресатами, формуються міфи про «християнські» спільноти й персони, здатні провести масштабні перетворення. Саме до таких міфологізованих сил апелювали реформатори.

«Християнські князі німецької нації» – хто вони? Хто вони за фасадом свого державного й політичного іміджу? У значенні об'єкта дослідження розглянемо постаті саксонських князів, які стали головними дійовими особами релігійно-політичного протистояння: курфюрста Фрідріха Мудрого, герцога й курфюрста Йоганна, герцога Георга, герцога й курфюрста Моріца. Дослідженню поглядів і діяльності названих персон присвячено чимало монографій і статей. Спробуємо з'ясувати їхні суто особистісні внутрішні світоглядні рефлексії, релігійні уподобання, ставлення до новацій і реформ. Особливу увагу при цьому приділено вивченню їхніх переживань в моменти завершення земного життя.

У реалізації своєї програми церковної реформи й «покращення християнства» Лютер передусім покладався на імператора, князів та шляхетну еліту. У 1520 році він адресує свій програмний твір імператору та «християнській шляхті німецької нації» із закликом здійснити масштабні церковні перетворення й провести оновлення церковного життя на основі

істинного віровчення⁵⁴. Лютер тим самим довершує міф про політичну еліту на чолі з імператором як особливу спільноту, «християнську шляхту», яка здатна здійснити перетворення.

Натомість у перші роки реформаційної епопеї німецька шляхта постала перед вибором: прийняти нововведення або відкинути їх. У відповідь Лютеру, який визначив програму реформ, того ж року було оприлюднено трактат відомого гуманіста Томаса Мурнера з аналогічною назвою. Якщо перший переконував імператора і князів стати на шлях Реформації, другий – доводив протилежне.

Не торкаючись усього спектра ідеологічної підготовки релігійно-політичного розколу, зосередимо увагу на питанні про характер та побудову аргументації авторів на користь ідей та варіантів релігійного та політичного розвитку країни, які обидва автори адресували імператору і знаті.

Аргументація Лютера, якщо не брати до уваги теологічних положень та риторичних закликів слідувати істині, враховувала прагнення імператора, князів та вищої знаті до встановлення контролю над церковними інституціями. Така політика досить помітно простежувалася ще задовго до Реформації. Докази на користь Реформації в Лютера виглядають як бажання допомогти імператору та князям у досягненні їхніх цілей. Закликаючи їх навести лад у церковній сфері, вирішити нагальні соціальні проблеми, забезпечити моральне оздоровлення суспільства, тобто врегулювати питання, які раніше були у сфері церковної політики, реформатор відкривав пряму перспективу для досягнення того, чого прагнули князі, – посилення світської державності. Лютер достеменно знав про одвічні суперечності князів із папською курією, єпископами, абатами й використовував їх як аргумент на користь ідеї загального священства вірян, що обіцяло позбавлення від влади духовенства та зміцнення світської державності⁵⁵.

Для імператора він викладає перелік політичних переваг від вирішення церковного питання, а головне – вказує на можливість позбутися верховенства папи у світських справах, його ролі в питаннях коронації в Римі. Список принижень папами імператорської гідності, їхня підступність та інтриги, використання відлучення як знаряддя впливу на світську владу –

усе це було спрямовано на поглиблення прірви між Римом і світськими государями.

Особливе місце серед доказів на користь Реформації посідали фінансові претензії до курії. Фінансово-економічні суперечності між церквою, її інститутами, з одного боку, і світськими громадами, з іншого, були настільки значними, що давно вже стали предметом широкого публічного обговорення. Лютер називає всі основні больові точки фінансової політики курії – аннати, продаж посад, зловживання десятиною, індульгенції, непомірні витрати на будівництво храмів⁵⁶. Перехід величезної фінансової імперії під контроль світської влади та її інститутів створював величезну спокусу для політичної еліти.

Аргументація Лютера ґрунтувалася на бажанні еліти взяти до рук потужні важелі впливу на підданих, які мала церква. Втручання в релігійні питання, у сферу канонічного права, витіснення й заміна його світським правом давали можливість реалізувати формулу, що вже стала крилатою: «Герцог Клеве – і князь, і пастир у своїй землі». У доказах на користь Реформації Лютер навіть не згадує про небезпеку, яка може бути наслідком широкомасштабної перебудови церкви.

Мурнер, навпаки, будував свою аргументацію проти Лютера на попередженнях про небезпеки Реформації. В аргументах Лютера він бачить бажання заманити шляхту у свою пастку, «захопити її балаканиною про те, що римська курія виснажила німецьку країну грошовими поборами»⁵⁷. Мурнер доводив, що інтереси шляхти, якими Лютер маніпулює для її залучення до перетворень, насправді чужі для нього, оскільки головне для віттенберзького «бунтівника» – утвердження віри в дусі Вікліфа та Гуса⁵⁸. Мурнер виступив на захист поступового вдосконалення церковного життя. Реформація в його баченні рівнозначна знищенню християнства. Вказавши на відмінність цілей «лютеран» і німецької шляхти, він попереджає політичну еліту про небезпеку загальної «громадянської війни й заколоту, занепаду своєї батьківщини». Розбрат призведе до того, що «батько піде проти своєї дитини, брат проти брата, підданий проти влади»⁵⁹.

У системі доказів гуманіст зміщує акцент на вчення про загальне священство вірян і доводить, що воно призведе до розладу соціального порядку, а отже, до знищення панівної

системи влади. Рівність у релігійному житті всіх вірян зруйнує всі підвалини, відкриє шлях до знищення шляхетних станів та влади. Вибори духовних пастирів усунуть не лише стани, а й призведуть до того, що країною керуватимуть бюргери та селяни⁶⁰. У своєму зверненні Мурнер виступив як типовий консерватор: для нього влада, порядок будуються на збереженні добрих традицій, звичаїв, поваги, миру та стабільності, звитяг, властивих шляхетним станам. Він наполегливо наголошує на відсутності кордонів між демократичним ладом церкви та устроєм держави. Демократичний принцип не може діяти ізольовано – усунення єпископату та «професійного» прошарку священників неминуче призведе до занепаду релігійного життя, примітивного тлумачення християнського віровчення, моральної деградації суспільства, втрати покірності владі. Якщо Лютер обходить увагою негативні наслідки реформи, то Мурнер впадає в іншу крайність – нічого не говорити про небезпеку консерватизму.

Лютер і Мурнер чітко визначили вибір для шляхти: між спокусою посилення своєї могутності та загрозою повного краху панівного порядку. Проте вже через рік після появи названих трактатів центральне місце в політичних суперечках займатиме питання про загрозу розколу та «загального заколоту». У цій ситуації прихильники Реформації закликали шляхту негайно вирішити церковну проблему й тим самим вибити ґрунт з-під ніг і консерваторів, і «фанатиків», які з'явилися на маргінесі євангелічного руху.

Князі, які підуть шляхом, визначеним Лютером, постійно оглядатимуться на загрозу «заколоту», докладатимуть зусиль для того, щоб зберігати контроль над реформаційним потоком і не дати йому перетнути кордони дозволеного. Не змінюючи змісту програми, Лютер мав докладати величезних зусиль для подолання «громадянської чвари», про яку попереджав Мурнер, і вносити корективи в ідею виборності священників та автономії громад. Йому часто доведеться закликати князів до репресій проти радикальних угруповань і висувати ті самі докази, які звучали в Мурнера.

Ескалація реформаційного руху сприятиме консолідації католицьких сил та посиленню впливу князів на церкву. Частина політичної еліти відстоюватиме «середню лінію»

помірних реформ і вирішення церковного питання на Соборі, намагаючись таким шляхом досягти посилення світської влади, її автономії від Риму та уникнути «загального заколоту». Більшість ідеологів «середнього шляху» будуть прагнути або пом'якшити лютерівський проєкт, або, навпаки, схилити консерваторів до більш ліберальної політики в релігійному питанні. Утопічність запропонованих варіантів полягала в їхній теологічній несумісності, що ускладнювало політичні компроміси. Непримиренність теологів посилила розкол шляхти, яка була більше стурбована політичними проблемами, ніж релігійними контрверсами.

Звернення Лютера не було почутим – Вормсський рейхстаг 1521 року показав нездатність політичної еліти імперії консолідувати свої зусилля й здійснити оновлення папської церкви. «Християнська шляхта» виявилася розколотою, більшість її на чолі з імператором виступила проти нового віровчення, а прихильники реформи церкви поводитися обережно й не поспішали з її проведенням.



КУРФЮРСТ ФРІДРІХ САКСОНСЬКИЙ МУДРИЙ. АПОЛОГІЇ «ХРИСТИЯНСЬКОГО КНЯЗЯ»

Міф про «християнського державця», який має взяти на себе місію оновлення церкви та суспільно-політичного ладу, було сформовано ще задовго до виступу Лютера. Такими міфами можна назвати теократичні проєкти «Реформація імператора Зігмунда» та «Реформація імператора Фрідріха III». Особливої популярності образ «державця-реформатора» набуває після появи в 1516 році трактату Еразма Роттердамського «Про виховання християнського князя» (*Institutio principis Christiani*), присвяченого молодому Карлу Іспанському, який невдовзі, у 1519 році, стане імператором Священної Римської імперії німецької нації під іменем Карла V. В умовах посилення територіальної влади наприкінці XV – на початку XVI століття množились різноманітні панегірики на адресу «християнських правителів». Така мода не оминула й майбутніх реформаторів. Андреас Карлштадт – не виняток, він автор оди на честь

«істинного християнського князя» курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого, якого він вихваляв за його «добрі справи» – будівництво Замкової церкви, створення унікального зібрання священних реліквій, особисте благочестя⁶¹. Релігійність князів, їхні турботи про свою побожність і церковні справи високо цінувались у гуманістичних колах. Зокрема Філіпп Меланхтон писав дифірамби на адресу вюртемберзького герцога Ебергарда, а його державну мудрість пов'язував із побожністю. П. Котляров цілком справедливо знаходить у цьому витoki політичної концепції гуманіста⁶².

Після Вормсського рейхстагу 1521 року, на якому імператор і більшість «християнської шляхти» виступили проти нового віровчення, Лютер та його соратники намагалися покласти виконання реформаторської місії на «християнських князів». Можливість такого варіанту підкріплювалась тим, що ще напередодні Реформації князі наполегливо посилювали свій контроль за церковними установами у своїх землях. Модель такої політики: благочестивий князь опікується церковними справами, турбується про спасіння душі, подає приклад підданам і так набуває морального права впливати на церковні процеси. На тлі масової критики зловживань церкви та вищого кліру образ «християнського князя» стає особливо популярним.

Найяскравішим прообразом «християнського князя» виступав курфюрст Фрідріх Саксонський Мудрий – найбільш загадкова постать в історії європейської Реформації. Він один із творців католицького благочестя, ревний католик, будівельник церков, володар найбільшого зібрання священних реліквій, поборник та учасник паломництв. Парадокс полягає в тому, що Реформація розпочалась у Віттенберзі 31 жовтня 1517 року, буквально в резиденції курфюрста з оприлюднення 95 тез проти індульгенцій на дверях Замкової церкви. Головний собор князівства стає одним із центрів релігійних новацій. Князь узяв під захист Лютера та врятував його від смертного вироку, винесеного імператором Карлом V у 1521 році. Проте його заступництво мало дивний і загадковий характер. Він ніколи особисто не зустрічався з головним автором реформ, Лютером, який довго терпів радикальні проповіді його «лівих» адептів. Князь не перешкоджав розвитку реформаційного руху у своїх

землях, але сам наважився прийняти Причастя вже в передсмертну годину. Чи міг він уявити, що «справа» звичайного ченця Лютера набуде вселенських масштабів? Навряд чи.

«Дивна» церковна політика курфюрста викликає різні, часто суперечливі оцінки та пояснення в історичній літературі. Уже перші дослідники його життя та діяльності не змогли визначити, ким же він був – тонким, розважливим государем, «хитрим лисом» або ж «летаргічним» політиком, який плыв за течією і не міг розібратися в релігійній плутанині. Ю. Костлін⁶³, А. Кренкер⁶⁴ пов'язували ставлення курфюрста до Реформації з його глибоко особистими релігійними рефлексіями та переживаннями, турботами про спасіння душі. Цим вони намагалися пояснити його перехід із позицій ревнителя католицького благочестя до захисту євангелічного руху. П. Калькофф спробував показати формування релігійної політики курфюрста у руслі духовних шукань Еразма Роттердамського та Мартіна Лютера⁶⁵. Висновок про духовну єдність цієї «тріади» викликав критичне ставлення істориків і був поставлений під сумнів. Т. Кольде та П. Кірн наполягали на тому, що курфюрст, подібно до інших німецьких князів, прагнув до проведення церковних реформ у своїх територіях. Мета такої політики – очистити церкву від зловживань, а головне – посилити свою владу, послабити роль папської курії у світських справах⁶⁶. П. Кірн відстоював думку, що курфюрст діяв насамперед як політик і обережно проводив лінію підтримки Реформації, вдаючись до складних політичних маневрів⁶⁷. Жодна з відповідей не була достатньо переконливою. Підсумовуючи ці дослідження, А. Кох дійшов висновку, що вони завершилися контрверзами, які мають розплутувати історики⁶⁸. «Контрверзи», про які історик писав у 1926 році, залишилися надовго. Сучасні дослідники спробували збалансувати релігійно-теологічні, психологічні та політичні підходи до вивчення світогляду та діяльності «загадкового князя». Однак, незважаючи на різноплановість новітніх досліджень, відкритим залишається питання щодо взаємозв'язку особистісних, релігійних і політичних мотивів його поведінки в умовах Реформації.

Не залишилося поза увагою і його сприяння в розвитку мистецтв та наук, а також внесок у будівництво замків та церков. Після виходу у світ книги Є. Брукка про курфюрста як

покровителя мистецтв таке уявлення про нього стає наскрізним мотивом його біографій. Автор при цьому спробував уявити князя як прихильника «бюргерського гуманізму» та «нового мислення»⁶⁹.

Не меншу увагу дослідників привертає захоплення князя зібранням священних реліквій. Воно викликане переважно пошуками відповіді на запитання, чому такий ревнитель католицького благочестя, творець однієї з найбільших у Європі колекцій реліквій став покровителем Лютера і «благословив» руйнування папської церкви та її культу. Колекціонування святих речей невіддільне від особистості курфюрста. Т. Кольде, був спантеличений тим, наскільки дивно й химерно поєднувалися в ньому такі суперечливі речі: шалене збирання реліквій і дружба з гуманістами, які скептично ставилися до таких «язичницьких» занять⁷⁰. Досвідчений дослідник Реформації був здивований тим, як можна було бути ревним прихильником архаїчного середньовічного благочестя та переписуватися з Еразмом Роттердамським, зачитуватися Альдусом Манутієм, активно займатися збиранням літератури та предметів мистецтва, що дає підстави говорити про ренесансну природу цих захоплень? Новітні дослідження про курфюрста свідчать, що ці «контроверзи», як назвав їх свого часу А. Кох, залишаються⁷¹. Б. Меллер цілком резонно зауважив, що мотиви такого пристрасного колекціонування реліквій можуть давати привід неймовірним поясненням, починаючи від політичних інтересів князя і до патології⁷². На його думку, є підстави визнати переконливими такі мотиви колекціонування та збирання курфюрста, як прагнення зміцнити свою владу та авторитет в імперії, створити у Віттенберзі потужний політичний, культурний та релігійний центр. У всіх зібраннях, колекціях предметів мистецтва, книг та християнських реліквій зберігався принцип: центральною фігурою в них виступав князь та його двір.

Попри розмаїття тематики досліджень, присвячених особистості курфюрста, вони буквально повторюють усі складники образу князя, сформованого ще за його життя і за його безпосередньої участі. Під пером творців цього образу він постає як мудрий державний діяч, будівник замків і соборів, засновник університету, покровитель освіти й науки, мистецтв,

художників, музикантів, поетів. Неодмінним елементом імені князя виступає слово «Мудрий». Прізвиська мали й інші правителі, натомість, як правило, у назвах біографій історики не часто згадували про них. Така упередженість наводить на роздуми про те, чи не є біографи заручниками образів та іміджів, створених ще за життя князя.

Середньовіччя сформувало свою систему презентації влади та правителів, важливу роль у якій відігравали церемонії та ритуали. У період Раннього Модерну вони набувають нових форм, обумовлених розвитком книгодрукування, нових видів мистецтв. Курфюрст Фрідріх Саксонський сповна користувався середньовічним арсеналом презентації своєї влади й особи. Маршал Імперії за часів імператора Максиміліана I, він добре розумівся в церемоніях та правилах двору й намагався впроваджувати їх у своєму князівстві. Водночас він увів чимало новацій у царині формування іміджу, які дають підстави визначати його як ренесансного правителя.

Формування іміджу та образу «християнського князя» відбувалося за законами та правилами риторики, мистецтво якої передбачало залучення правил і методів логіки, емоційного впливу, презентації моральних чеснот і достоїнств особистості⁷³. Для досягнення цієї мети залучались представники різних мистецтв (художники, поети, прозаїки, публіцисти), які в різних формах і жанрах прославляли князя. Серед них були не лише наймані «пропагандисти», а й численні «вільні» інтелектуали з-поміж гуманістів. Курфюрст намагався підтримувати дружбу із знаменитими інтелектуалами й бути в їхніх очах поборником наук та мистецтв. Від вдячних митців він отримав численні панегірики на свою адресу, досить щирі, майстерні й щедрі. Хвалити й звеличувати було неодмінним компонентом гуманістичних студій. До того ж гуманістам лестило мати стосунки з могутнім князем і користуватися його прихильністю.

Колекція предметів мистецтва була складовою частиною княжої резиденції у Віттенберзі. Замкові приміщення були прикрашені розписами сцен із римського життя. Тут же були розміщені картини з різними сюжетами з життя княжого роду Веттінів, продовжувачем якого був курфюрст⁷⁴. Віттенберзька колекція картин, гравюр налічувала понад півтори тисячі

предметів. Вона містила праці тогочасних німецьких художників, Ріменшнейдера, Вішергюттера, Дюрера, Вольгенмута, Буркмайєра⁷⁵. Пізніше найбільшу частину його колекції складала твори Лукаса Кранаха Старшого, який із 1505 року був придворним художником.

Збирання предметів мистецтва мало на меті створити імідж Віттенберга як одного із центрів культури імперії. Курфюрст облаштував свою резиденцію за зразком віденського двору імператора Максиміліана I і намагався всіляко показати близькість своїх культурних уподобань до нього. Не випадково він залучав Кранаха до дипломатичних місій і ввів його в делегацію до двору імператора⁷⁶.

У цьому можна побачити важливий політичний мотив – слідування за імператором, підтримка його естетичних уподобань, захоплені та його придворної політики. Запрошуючи до двору відомих художників, поетів, гуманістів, князь демонстрував свою причетність до когорті відомих монархів Європи, які захоплювалися гуманізмом та мистецтвом.

Проте поруч із політичними інтересами й завданнями не можна не враховувати особистісний мотив колекціонування: князь щиро цікавився мистецтвом, виступав безпосереднім замовником. Таку пристрасть князя до мистецтва не залишив без уваги гуманіст, ректор Віттенберзького університету Крістоф Шерль. У 1509 році в листі-панегірику Лукасу Кранаху він звертає увагу на те, що «коли князю дозволяють державні справи і Божа служба, якими він зайнятий вдень і вночі, він приходить у твою майстерню, але не як Олександр до Апеллеса, щоб поговорити про безсоння і пожартувати з підмайстрів, а для того, щоб захопитися високою майстерністю, твоїм генієм і віддати хвалу твоїм творам»⁷⁷.

Шерль не залишив поза увагою й той факт, що курфюрст і його брат герцог Йоганн ввели художника до кола особливо наближених до себе. За його словами, мати в такій ролі художників – це антична традиція: «Нашому князю ти не менш любий, ніж Апеллес Олександрю, герцогу Йоганну, ти не менш приємний, ніж Протогенез Деметрію». Шерль дає зрозуміти, що курфюрст діє як гуманіст, покровитель муз, який оточує себе художниками та поетами. Шерль не був самотній у своїх

похвалах курфюрсту та порівняннях його з великими правителями Античності. Покровительство художникам, людям мистецтва сприяли утвердженню авторитету князя серед освіченої частини суспільства.

Серед мотивів збирання предметів мистецтва важливу роль відігравав економічний – кожна річ мала свою ціну та свідчила про багатство князя. Навіть обмін подарунками супроводжувався із зазначенням їхньої ціни. Як приклад наведу витяг із листа герцога Йоганна курфюрсту від 21 січня 1525 року: «Збираємося відвідати Дюбен і Віттенберг і привезти деякі клейноди, які цікавлять Вашу Світлість... Не приховуватиму від Вас те, що в мене немає угорського золота, але є кілька ланцюгів, які отримав від Вашої Світлості. І я хочу віддячити та подарувати клейноди, два з яких коштують близько 500 гульденів, потім ланцюги майже по сто гульденів, загалом 500 гульденів»⁷⁸. У цілому збирання та колекціонування предметів мистецтва мали особистісний характер і створювали образ освіченого, мудрого правителя.

Надзвичайно важливу роль у створенні іміджу великого й мудрого правителя було відведено образотворчому мистецтву. Князем були залучені найбільш видатні митці того часу, зірками першої величини серед них були Альбрехт Дюрер і Лукас Кранах Старший. З 1505 року Кранах на запрошення курфюрста стає придворним живописцем. Він виявився не лише талановитим митцем, а й мав хист підприємця, організував велику майстерню й виконував замовлення заможних і відомих осіб свого часу. Крім того, він займався іншим прибутковим бізнесом, як-от книгодрукування, тиражування гравюр. Така організація творчості відбувалась за безпосередньої підтримки курфюрста. Цілком вдалою є назва статті «Маркетинг Фрідріха»⁷⁹. Створення іміджу потребувало чималих фінансових ресурсів. На початку XVI століття завдяки розвитку гірничої справи відбувається економічне зростання саксонських князів, що посилювало їхні можливості в будівництві земельної державності.

Розгалужена апологетика мала єдину режисуру й розвивалась відповідно до запитів князівської влади. Апології були адресовані передусім підданам, папському Риму та імперії. Крім того, вони мали на меті заспокоїти князя перед страхами

майбутнього, зокрема Страшного Суду, Апокаліпсиса, перед якими він відчував себе, за його словами, «бідним грішником». «Іміджмейкери» різними засобами (візуальними, церемоніальними, ритуальними, письмовими) намагалися довести, що курфюрст рівний великим правителям минулого, а в релігійному житті близький до святих. У цілому прославлення вище названих чеснот і заслуг були просякнуті патерналізмом: князь – захисник своїх підданих і виступає як гідний продовжувач князівського роду Веттінів.

При всьому розмаїтті похвал і прославлень князя можна чітко визначити декілька тем і сюжетів, які стали своєрідними кліше й кочували із одного твору до іншого, навіть при тому, що автори писали їх, не посилаючись один на одного.

Передусім князя представляли як поборника істинної віри, взірець побожності й благочестя. Увага курфюрста до релігійних сюжетів була зумовлена його прагненням перетворити Замкову церкву та двір на центр релігійного життя Саксонії. У цей час німецькі князі проводили активну церковну політику, яка мала на меті забезпечити вплив на релігійне життя у своїх територіях. Особливість політики курфюрста полягала в тому, що він не лише покладався на адміністративні важелі, але й намагався утвердити в громадській думці уявлення про себе як про «дбайливого батька землі», духовного пастиря підданих⁸⁰. Задля досягнення цієї мети двір культивував різні форми народного благочестя, характерного для бюргерів та селян. Канцлер курфюрста Пфєфінгер був членом 23 братств мирян, демонструючи тим самим входження двору в гущавину народної релігійності⁸¹.

Усе це відповідало його намаганням поставити під свій контроль релігійне життя у своїй землі й утвердитися в очах підданих як головний ревнитель і захисник віри. До Реформації він діяв як щирий католик, мав щедру підтримку з боку папського Риму, що давало йому змогу формувати церковну систему у своєму князівстві як одне велике єпископство під власною орудою. У цьому контексті варто розглядати його діяльність на ґрунті благочестя й побожності – збирання священних реліквій, торгівля індульгенціями, будівництво храмів, активна участь двору в релігійних братствах, паломництва.

Зовнішнє благочестя викликало скептичне й критичне ставлення з боку значної освіченої частини суспільства, зокрема гуманістів. Натомість ніхто із них не наважався персоналізувати таку діяльність і вказати на саксонського князя. На відміну від безадресної критики, апологетика мала на меті створити образ справжнього християнина. До цього долучалося чимало теологів, майбутніх реформаторів, які пізніше стануть якими іконоборцями й будуть закликати вірян знищувати зібрання предметів культу князя.

Реформаційна апологетика вносить суттєві корективи в образ благочестивого князя. Зібрання реліквій, святинь Замкової церкви були швидко забуті, їх більше не виставляли для огляду та процесій. Князь продовжував дотримуватися старого культу, проте виступав як головний і послідовний покровитель і захисник Лютера. До цього його представляли як освіченого в теології правителя, відтепер він сам постійно наголошував на тому, що не розбирається в тонкощах теології і не може бути суддею в дискусіях теологів та священників. Митці, прибічники Лютера, доклали чимало зусиль для того, щоб створити новий образ «християнського князя». Альбрехт Дюрер і Лукас Кранах стали засновниками реформаційної іконографії, в якій князю було відведено місце своєрідного патріарха, який опікується захистом Божого слова. Так, на одній із гравюр поряд з ім'ям та титулом правителя Саксонії було зазначено його релігійне кредо: «Він із великим благочестям опікується Божим словом, так що він гідний того, щоб його завжди шанували у світі».

Друга складова апологетики: князь – великий правитель, істинний захисник миру і стабільності в державі. Тема миру в землі мала під собою підтекст, який підкреслював дружбу двох братів Фрідріха та Йоганна, які мали спільне правління в саксонських землях, не допускали усобиць і разом протистояли ворогам як у самій імперії, так і за її межами. У ренесансному мистецтві спливає несподівано тема братерської любові, яка прославляла тривале й мирне правління братів і була представлена як ідеал для наслідування. У такому братському союзі Кранах зобразив їх на картині, яка стала частиною дрезденського олтаря⁸².

Тема миру суголосна з прославленням князя як мудрого, терпеливого, справедливого правителя. Курфюрст добре

усвідомлював необхідність презентації своєї особи і свого роду як одного із провідних в імперії. Могутність і сила князя мали бути підтверджені історією. У 1510 році курфюрст доручив своєму раднику, секретарю й духівнику Георгу Спалатіну написати історію князівського роду Веттінів. У 1516 році перші частини цього твору були підготовлені, а наступного року зведені в окремий том. Спалатін спирався на документи й так намагався дати достовірну, правдиву історію князівського роду й Саксонії, підтвердити легітимність спадкоємності Фрідріха, показати його заслуги і велич⁸³.

Спалатін не завершив задуманого твору, якій налічував шість томів. Натомість особливу увагу він приділив правлінню курфюрста Фрідріха I Непоступливого (1370–1428), Фрідріха Мудрого, його брата герцога Йоганна Постійного (1468–1532), а також племінника курфюрста Йоганна Фрідріха I Великодушного (1503–1554). Літописець досить розлого показав перемоги, славетні події, а водночас досить лаконічно згадував про те, що не могло прикрасити Веттінів.

Ще одна тема апологетики: князь – покровитель мистецтв, великий будівник, який прикрасив землю палацами, замками, храмами. Курфюрст активно займався будівництвом замків та резиденцій у своїх землях, які він потім регулярно відвідував. За словами Г. Юнганса, Віттенберг стає не лише центром пізньої середньовічної побожності (Замкова церква), освіти (університет), а й центром культури та мистецтв⁸⁴.

Особливу заслугу князя інтелектуали, гуманісти й реформатори вбачали в заснуванні університету, який швидко здобув славу не лише в німецьких землях, а й за їх межами. Тема університету в панегіриках та апологіях була розширена до теми – князь як покровитель наук, освіти, взірець освіченості. Відкриттям вищої школи курфюрст дав привід для найбільш щирої апологетики. Університет за його опіки швидко став інтелектуальним центром, і серед його професорів знайшлося чимало таких, які славили курфюрста за підтримку освіти, науки й культури. Крім того, відкриття університету сприяло появі та поширенню друкарень. Інтелектуальною інституцією стає бібліотека князя, яка з 1512 року почала функціонувати на систематичній основі й увійшла до складу університету.

Бібліотеку тривалий час очолював секретар і духівник князя гуманіст Георг Спалатін⁸⁵.

Бібліотека двору була закладена його попередниками. Тривалий час, до заснування університету в 1505 році і в перші роки його існування, вона мала закритий характер і була доступна князю та його придворним. У 1512 році він зробив її відкритою для професорів та студентів для того, щоб вони могли користуватися потрібними книгами. Збирання книг мало на меті завоювати прихильність вчених, залучити до «Ойкореля», як називали Віттенберзький університет, найкращих учених Німеччини. Князь постійно особисто дбав про поповнення бібліотеки новими екземплярами. За його власною вказівкою закупувалися книги у Венеції та інших містах, до того ж він мав своїх представників у всіх великих культурних центрах Європи⁸⁶.

Створенню бібліотеки та поповненню її новими надходженнями значною мірою сприяли політичні обставини. Після поділу будинку Веттінів у 1485 році на дві частини (альбертинську та ернестинську) Лейпцизький університет опинився в альбертинській частині Саксонії. Напередодні та під час Реформації він виступатиме важливим інтелектуальним центром у церковній політиці герцога Георга Саксонського, затятого супротивника вчення Лютера та політичного опонента курфюрста. З огляду на це курфюрст прагнув перетворити Віттенберзький університет на потужного конкурента Лейпцигу. Опорою Лейпцизького університету була бібліотека бенедиктинців, якою користувалися студенти та магістри. У 1514 році курфюрст зробив спробу придбати цю бібліотеку й тим самим поповнити книжкове зібрання Віттенберга. Щоправда, такі поповнення з монастирських бібліотек відбудуться лише після закриття низки монастирів під час Реформації⁸⁷.

Збирання книг значною мірою було викликане особистою схильністю курфюрста до бібліофільства та особливим сакральним ставленням до книг. Він здобув досить гарну освіту в школі саксонського міста Грима, де його навчали давніх мов, природничих наук, а читання книг стало частиною його способу життя. Окремі книжкові екземпляри купувалися як предмети мистецтва, в яких цінним був не лише зміст, а й оформлення,

палітурка, ілюстрації. Оформленням та ілюструванням книг займалися також у придворній майстерні⁸⁸. Улюблені книги були в безпосередньому розпорядженні князя, серед них особливе місце займало розкішно ілюстроване Євангеліє.

У комплектуванні бібліотеки можна простежити гуманістичну та традиційну церковно-теологічну стратегію. Гуманістичному напрямку суттєво сприяла та обставина, що її очолювали гуманісти. Першим бібліотекарем був Георг Спалатін. Його авторитет та популярність у гуманістичних колах Німеччини сприяли поповненню бібліотеки книгами багатьох вчених того часу. З розширенням бібліотеки її очолив гуманіст, радник курфюрста Вайт Варбек, котрий продовжив гуманістичну стратегію розвитку книжкового зібрання.

Окрім того, деякі книжки поповнили зібрання в контексті релігійних запитів князя, і вони розглядалися як християнські реліквії. Так, під час переговорів про придбання частини мощей Святого Фрідріха Утрехтського курфюрсту було передано книгу, хроніку життя Святого та «прекрасний, надрукований, прикрашений свиток про життя роду правителів Голландії»⁸⁹. Такий подарунок підтверджував подвиги Святого, чим був дуже цінний, а водночас він містив відомості про історію Голландії.

Освітня політика князя сприяла утвердженню гуманістичних студій, незважаючи на те, що це викликало опір теологів-ортодоксів. Завдяки гуманістам він знайшов найбільш вдячну інтелектуальну еліту, яка у своїх літературних студіях склала чимало присвят на його адресу. При дворі бували поети із Італії, які також залишали свої поетичні твори, адресовані князю. Поет і професор риторики Герман Буше виголосив промову на відкритті університету, в якій щедро хвалив князя за заснування вищої школи у Віттенберзі⁹⁰. Невдовзі тут утворився поетичний гурток, найбільш знаним представником якого був поет Еобанн Гесс. Панегірики, прославлення князя стають частиною офіційної політики, інформаційної підтримки його як «батька» землі та підданих. У 1551 році Меланхтон видав трактат, у якому представив його як покровителя мистецтв, наук, засновника університету. На заслугах князя в галузі освіти і створенні університету наголошує Спалатін у своїй історії життя та діяльності князя. Лютер виокремив серед багатьох його заслуг

заснування вищої школи й захист викладачів від переслідувань папської влади.

Автори панегіриків та апологій прославляли курфюрста як покровителя наук, натомість реальна політика князя мала інші цілі та завдання й була спрямована на досягнення результатів, які були далекі від задумів інтелектуалів. Заснування університету було зумовлене не любов'ю до наук та мистецтв, а земельною політикою князя, водночас це стало проявом специфічної релігійної побожності. Свідченням цього була інкорпорація штифта та університету. У такий спосіб князь посилював свою владу, а інтелектуали прославляли його за покровительство наукам й мимоволі робили свій внесок у формування раннього абсолютизму.

Славити князя, висловлювати похвали на його адресу було частиною політичного життя того часу. Більшість похвал були присвячені різним конкретним діянням князя, серед яких помітно переважають численні подяки за заснування університету й розвиток освіти. І все ж можна навести узагальнені панегірики, які в лаконічній формі прославляють князя, «захисник істинної віри», за утвердження побожності, будівництво церков, покровительство «блискучих знань і наук». Одразу після смерті курфюрста, Лютер, перебуваючи в Лохау, де князь провів останні дні свого життя, склав лаконічного вірша, в якому назвав його заслуги. Структура і зміст вірша досить схожі на подібні панегірики. Згодом було видано листівку з цим текстом, яка набула поширення в землях Саксонії:

*Фрідріхом я названим був,
Чудовий мир зберіг я у землях,
Розумом, терпінням і вдачею
Протистояв я всіляким злим правителям.
Землю прикрасив будівлями,
Заснував школу у Віттенберзі.
Сам сприйняв я Боже слово,
Яке творило великі справи у землях,
Велике царство папи повалило,
І віру справжню відродило.
Імператору Карлу я був вірним,
Хоча не потребував ні благ, ні грошей.*

В апологіях курфюрст залишився поборником істинної християнської віри, змінився лише зміст віровчення, і, якщо Карлштадт хвалив його за побожність, храми і реліквії, то Лютер – за прихильність до Божого слова. Головне те, що князь, незалежно від часу, поставав як захисник віри. У цьому контексті цілком зрозумілою стає відома формула «чий князь, того і віра», за якою буде сформована релігійна мапа Німеччини.

У підсумку зверну увагу на те, що біографічна і спеціальна література, присвячена життю та діяльності непересічної постаті саксонського курфюрста, так чи інакше структурована за змістом прижиттєвих апологій, тобто курфюрст ще за життя написав свою біографію і створив образ «християнського князя».



ЗІБРАННЯ РЕЛІКВІЙ. ЯСКРАВІЙ ФАСАД ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ

Політика курфюрста напередодні Реформації була спрямована на зміцнення земельної державності, зосередження всієї повноти політичної та духовної влади у своєму князівстві. Особливе місце в зміцненні земельної державності відіграло створення нового церковного устрою в князівстві. Штифт Усіх Святих з родинною Замковою церквою князя, куди був інкорпорований університет, стає центром управління численних парафій, а за своїми масштабами нагадував єпископство. Координацію всіх «духовних» структур, штифта, капітулу Замкової церкви та університету здійснював секретар курфюрста, його духівник, бібліотекар та таємний радник, відомий гуманіст Георг Спалатін. Крім того, князю вдалося поставити під свій «контроль» два єпископства – Майссенське та Наумбурзьке.

Формування іміджу та образу батька, захисника «землі» та своїх підданих знайде свій прояв у роки Реформації. «Простий народ» був упевнений, що курфюрст і його брат виступають на захист нового віровчення і навіть підтримують вимоги повсталих селян.

Для розуміння політики князя варто зважати на те, що ще до Реформації він все глибше відчував різницю між вірою й церквою як посередником між Богом і людьми. Він дуже іронічно ставився до церковнослужителів, знав їхню корисливість, зловживання, йому самому доводилося залагоджувати церковні суперечки, які були далекі від проблем благочестя. Підкреслюючи своє шанобливе ставлення до Папи Римського, він любив посміятися над анекдотичними історіями й жартами про нього. «Обмирчення» церкви та кліру сприяли дедалі більшому відділенню зовнішнього культу та церковних інституцій від віри. Таке розмежування давало князеві можливість прагматично підходити до політики кліру, використовувати церкву у своїй політиці, а водночас бути обережним та «богобоязливим». Це призводило до глибоких суперечностей у його діяльності та позиції Реформації.

Не менш важливе значення має суперечність у світогляді курфюрста – між гуманістичним та традиційно-схоластичним підходами до сприйняття світу. Відомо, що у Віттенбергському університеті, капітулі Замкової церкви провідні позиції не без підтримки курфюрста займали представники схоластичної теології. Водночас при дворі курфюрста та в університеті було чимало гуманістів, які користувалися його заступництвом та підтримкою. Окремі з них, зокрема Георг Спалатін та Крістоф Шерль, входили до кола довірених людей.

У гуманістичних підходах курфюрст шукав варіанти вирішення церковного питання, реформи церкви. Ця тема займала першорядне місце в його листуванні з Еразмом Роттердамським. Курфюрст, завдяки зусиллям Спалатіна, мав у своїй бібліотеці всі твори Еразма. Він виявив ініціативу розпочати листування з «князем учених». Це був своєрідний символічний жест – показати свою схильність до нового світогляду, встановити зв'язок для підвищення престижу своєї вищої школи, покровителем якої він виступав. Як виявилось, його суперник герцог Георг Саксонський також встановив тісні та дружні стосунки з Еразмом, теж листувався з ним. Еразму довелося мати справу із затятим ворогом Лютера, яким був герцог, та його головним покровителем. Можна припустити, що поміркована позиція Еразма в реформуванні церкви була близькою поглядам курфюрста.

Церковні реформи, які проводив курфюрст, варто розглядати як важливу частину його державного будівництва. У цьому ж руслі доцільно оцінювати його участь у продажу індульгенцій та збиранні християнських реліквій і святинь, створення одного з найбільших «реліквіаріумів» у Європі. В умовах масового благочестя та побожності таке ревне ставлення князя до церковних справ виступало як один із елементів політики патерналізму, турботи «батька» про благо й релігійні почуття підданих своєї землі. Головним дітищем князя було збирання священних реліквій, що зберігалося в родовій Замковій церкві, побудованій ним у 1490-1499 роках на основі капели Усіх Святих. Збирання священних предметів було родовою традицією. Однак до будівництва Замкової церкви найціннішою була лише одна реліквія – срібне, облямоване золотом та сріблом зображення короля з короною та палицею у вигляді лілії, з вінком із шипом із тернового вінця Христа в руці. Герцог Саксонський Рудольф I отримав цю реліквію в рік заснування капели в 1353 році від французького короля Філіпа VI⁹¹.

На відміну від своїх попередників, курфюрст відводив збиранню реліквій одну з ключових ролей у церковній політиці. Головна мета збирання реліквій – «вдихнути життя» до Замкової церкви, зробити її центром релігійного життя не лише князівства, а й усієї Німеччини. Г. Е. Штір звернув увагу на схожість Пізнього Середньовіччя з Пізньою Античністю в їхньому прагненні до монументальності⁹². Курфюрст у своєму прагненні до величчя та монументальності не був винятком. Він був одним із тих, хто намагався здивувати суспільство величчю своїх архітектурних творінь: його Замкову церкву порівнювали з Храмом Деметри в Ефесі⁹³.

Курфюрст добре усвідомлював, що створення колекції реліквій можливе лише за активної підтримки з боку Риму. Після тривалих переговорів у 1507 році він отримав благословення Папи, у якому понтифік наказував усім архієпископам, єпископам, абатам і духовним прелатам сприяти поповненню зборів курфюрста та передавати туди частину реліквій. Це рішення стало запорукою швидкого примноження його колекції.

Поряд із церковними та політичними завданнями збирання реліквій мало також важливе значення для підтримки освіти. У 1507–1509 роках курфюрст провів реформу університету та штифту Усіх Святих, центром якого була Замкова

церква, шляхом інкорпорації цих двох закладів. Завдяки цьому доходи від реліквій та продажу індульгенцій стали одним із важливих джерел фінансування університету.

Намагаючись зробити з Віттенберга великий центр християнства, курфюрст докладав зусиль для надання широкої популярності зібрання. У 1509 році було складено першу «Книгу священних реліквій». Через рік вона була перевидана з ілюстраціями Лукаса Кранаха, із зображенням на титульному аркуші курфюрста та його брата герцога Йоганна. На 117 ілюстраціях було зображено різні предмети, у яких зберігалися реліквії – кубки, гравюри, ритони, прикрашені дорогоцінними металами. За даними книги колекція налічувала 5005 предметів. Особливе місце займали реліквії, пов'язані з життям Христа, Діви Марії та апостолів: молоко Діви Марії, частина покривала й самої колиски, в якій лежав Христос, мирро Трьох Царів, шпилька з тернового вінця. Надалі зібрання реліквій стрімко поповнювалися: 1518 року воно налічувало 17443, а 1520 року – 19013 предметів⁹⁴.

Створенням книги реліквій, уведенням до сцен із життя святих своїх головних «замовників» Кранах зробив значний внесок у створення образу курфюрста як справжнього ревнителя побожності та благочестя. Зміна теологічних орієнтирів, викликаних реформаційним вченням, лише зміцнила прагнення курфюрста до посилення впливу на релігійне життя. Відомий реформатор Юстус Йонас у листі курфюрсту в липні 1521 року, віддаючи належне «благочестю» князя, переконував його в тому, що «Божа істина відкрилася у Віттенберзі і слово Господа виходить звідси і з усієї Саксонії»⁹⁵.

На відміну від зібрання предметів мистецтва та книг, які мали чітко окреслене коло глядачів та користувачів, колекція реліквій була адресована широкому колу вірян. Передусім привертає увагу той факт, що особливу роль у колекції відігравали не лише самі священні речі, а й предмети, в яких вони зберігалися – срібні та золоті кубки, раки, саркофаги. Ці витвори мистецтва мали підкреслити особливу повагу до реліквій і викликати відповідні почуття вірян. Їхня пишність і урочистість мали вразити уяву вірян, викликати пієтет і поклоніння, віру в чудодійність предметів. Замкова церква виступала нібито сакральний центр князівства. Зібрання

реліквій примножувало славу курфюрста як благочестивого християнського князя. Важливим у цьому аспекті є поетичний панегірик курфюрсту професора Віттенберзького університету Андреаса Карлштадта. У ньому майбутній іконоборець, який закликатиме до знищення цих зборів реліквій, віддає хвалу князю як ревному захиснику християнства, будівельнику Замкової церкви та творцю унікального «реліквіаріуму»⁹⁶.

Збирання реліквій варто розглядати також у контексті пізньосередньовічного католицького виховання, характерного для княжих домів того часу. Курфюрст, утім як і його головні суперники у церковній політиці імператор Карл V та герцог Георг Саксонський, пройшли школу виховання на кшталт суворого католицького благочестя та культу. Князь задовго до Реформації був занурений у справи церковної реформи, дбав про очищення церкви від зловживань, займався запровадженням у монастирях суворих порядків.

З-поміж головних мотивів такого активного збирання варто назвати економічний, адже паломництво до реліквій давало чималі прибутки. Зібрання реліквій було пов'язані з отриманням права князя на продаж індульгенцій. У 1503 році курфюрст отримав індульгенцій на 100 днів, які можна було купувати 5 днів на рік. У день показу реліквій можна було отримувати по 100 днів від кожної частки та одну квадригу, що відповідало покаяттю на 400 днів. У 1510 році курфюрст отримав нові привілеї у продажу індульгенцій, що помітно підвищувало авторитет Замкової церкви. Щороку реліквії виносилися та виставлялися для широкого доступу. Процес їхнього огляду був організований так, що спочатку йшли предмети, пов'язані з життям Христа від його народження і до Воскресіння. Хто брав участь у цій церемонії, той отримував від кожного предмета 100 днів індульгенцій, а крім того, від кожного з наступних семи ходів ще по 100 днів. До того ж, потрібно було молитися перед вітарем у Замковій церкві, що робило відпущення гріхів найбільш дієвим.

Наявність у церкві коштовних речей у вигляді дарів, заповітів та «установ», безперечно, свідчило про економічну могутність князя. Однак використовувати їх у світських інтересах можна було з благословення Папи. Капітул Замкової церкви мав отримати згоду Папи на такі акції. Сама по собі

процедура не була складною, але вона свідчила про залежність князя від Папи у фінансових питаннях церкви.

Курфюрсту вдалося вразити всіх своїм реліквіарієм, але і тут у нього знайшовся суперник – його племінник архієпископ Альбрехт Майнцьський, колекція реліквій якого була ще більш численною. Саме він отримав від Папи Юлія II привілей на продаж індульгенцій, зокрема й на території Саксонії. Щоправда, у 1519 році папа Лев X у пошуках політичної підтримки курфюрста збільшив Замковій церкві кількість днів, що відпускалися. У 1519 році під час виставлення реліквій було продано 1902202 років, 270 днів і 1915983 квадриг.

Особисте благочестя князя було зведено в ранг державної політики та приносило чималі доходи для – Замкової церкви. Щоправда, варто зауважити, що придбання реліквій було справою нелегкою та дорогою. Їхні власники намагалися зберігати монопольне володіння священними речами й неохоче ділилися з іншими охочими придбати їх. У своїх оцінках реліквій курфюрст виходив із панівних уявлень теологів про силу чудодійного впливу предметів культу на вірян. Він був упевнений у тому, що, докладаючи зусиль щодо збирання, він виконує «борг дбайливого батька землі»⁹⁷.

За всього різноманіття збирання священних реліквій у ньому чітко простежується лінія зміцнення княжого авторитету, його особливої релігійної місії, у контексті якої він виступав як світський і церковний владика. Головну роль серед реліквій було відведено культу Святої Єлизавети – дружини ландграфа Тюрінгії та Гессена Людвіга. Згідно з церковною легендою, з її допомогою 16 людей воскресла з мертвих, один сліпий від народження став зрячим. У Замковій церкві зберігалися частини її ноги, її волосся, її сукні та пальта, склянка, з якої вона пила, а також інші предмети її побуту⁹⁸.

Така роль «головної святої» була обрана не випадково, вона була покликана підкреслити родинні зв'язки з нею Саксонського дому, вказати на її особливі заслуги перед церквою. У створенні культу покровителя князівства курфюрст не був оригінальним: кожна земля намагалася знайти «свого» Святого. У розпал Реформації герцог Георг Саксонський домагався канонізації «хрестителя» Саксонії єпископа Бенно, намагаючись так підтримати відданість вірян папській церкві.

Вибір «головних» реліквій також пов'язаний із релігійним прославленням імені князя. Не випадково курфюрст доклав чимало дипломатичних зусиль для придбання правиці Святого Фрідріха Утрехтського. Особистісний мотив при цьому був одним із головних. У листі декану та капітулу Урехта курфюрст дякував за їхню готовність видати частину тіла Святого. При цьому він наголошував на тому, що для нього ця реліквія має особливе значення, оскільки святий «мав таке ж ім'я». Князь переконував, що «цей дар займе гідне місце серед понад 17 тисяч реліквій церкви Усіх Святих і матиме виняткове шанування». Крім цього, Святий Фрідріх був пов'язаний із Саксонським домом під час своєї служби у Німеччині⁹⁹.

Замкова церква мала ім'я Всіх Святих, що було вдало використано князем у внутрішній та зовнішній політиці. Зібрання всіх святих відкривало можливість використовувати збирання в політичних цілях, у потрібний час акцентувати увагу на тому святому, шанування якого могло відповідати політичним інтересам князя.

У 1512 році курфюрст використав складну політичну ситуацію в Імперії, загострення відносин імператора Максиміліана I з Папою Римським для отримання нових привілеїв на продаж індульгенцій. У ситуації протистояння імператора і французького короля Франциска I в Італійських війнах курфюрст зробив кроки, спрямовані на зміцнення зав'язків із Францією, що було оцінено Франциском. Одним із важливих елементів дипломатичних відносин стали клопоти курфюрста щодо придбання нових французьких святинь. Крім того, таким шляхом він намагався отримати згоду Папи Римського на нові привілеї у справі торгівлі індульгенціями. Одним із головних мотивів такої політики був економічний: імператор вимагав від князів значних витрат та додаткового податку на італійську кампанію. Курфюрст у цей час виступив як лідер опозиції стосовно Максиміліана в цьому питанні. У такому разі зближення з Франциском з урахуванням його претензій на імператорську корону відкривало можливості для нових фінансових надходжень.

Листування курфюрста з Франциском про придбання французьких реліквій свідчить про прагнення князя посилити свої позиції в імперії. У 1516 році курфюрст доручив своєму

секретареві та бібліотекару магістру Вайту Варбеку вирушити з місією до французького двору. Той мав би заручитися підтримкою паризького єпископа стосовно придбання французьких реліквій. Місія виявилася успішною – король дав згоду на придбання реліквій для зміцнення церкви Усіх Святих.

Масштаби колекції курфюрста давали змогу йому заявити про себе як ревнителя християнства, творця великого релігійного центру Німеччини. Це сприяло підтриманню політичних зв'язків та стосунків з багатьма монархами Європи, які знали «смаки» та інтереси князя й намагалися сприяти йому в його колекціонуванні. Крім того, придбання «національних» реліквій мало важливе політичне значення. Колекції предметів мистецтва, священних реліквій та книг поповнювалися за рахунок дипломатичних подарунків. Своєю чергою, зібрання картин було джерелом дарування під час виконання дипломатичних місій.

Свідченням того, що в збиранні реліквій переважали не особистісні, а державні та церковно-політичні мотиви, є той факт, що з початком Реформації та переходом широких верств на бік вчення Лютера, курфюрст охолов до свого дітища. Придбання робилися ще й у перші роки Реформації, проте вже на початку 1522 року князь перестав виявляти інтерес до своїх колекцій. Поступово вони ставали пам'ятками колишньому благочестю. Пошуки впливу на вірян та підданих продовжились у межах нової релігійної доктрини, у контексті якої не було місця колишньому «зовнішньому» культу.

Отже, усі три колекції сприяли зміцненню князівської держави, підвищенню її авторитету. Тривалі переговори з різними дворами, дипломатичні місії давали князю можливість заявити про себе в європейському масштабі. Кожна з колекцій була адресована різній аудиторії: бібліотека – вченим, інтелектуалам; зібрання реліквій – широкій масі вірян; палацові збори картин та коштовностей – колу придворних та іменитим гостям.

Колекції реліквій свідчили про економічну могутність і церковний вплив князя, який мав славу як ревнитель християнства. Колекціонування предметів мистецтва сприяло створенню іміджу ренесансного князя, покровителя мистецтв, наук.

Насамкінець повернімося до думки Т. Кольде про парадоксальність поєднання інтересів князя, які відобразилися в його колекціонуванні та збиранні. Колекції репрезентують особливості часу та особистості князя. Збирання реліквій було частиною пізньосередньовічного благочестя, що становило основу тогочасної масової релігійної культури. За своїм вихованням і за переконаннями він належав до цієї культури та звів її до рангу державної політики. Релігійна доктрина, яку запропонував Лютер, означала зміну церковної політики з її культом. Перехід до нової релігійної культури і практики викликали у курфюрста глибокі внутрішні рефлексії та переживання, обережність та суперечливість церковної політики. У зміцненні княжої територіальної держави він орієнтувався на найяскравіші символи державної могутності – імператорський двір та двори Італії. Ренесансна культура в цій ситуації також виступає органічною частиною його світогляду та політики у сфері освіти та мистецтва.



ТЯГАР «ВЕЛИКОЇ СПРАВИ». МІЖ СТРАХОМ І НАДІЄЮ

Безперечно, особистісні переживання князя щодо радикальних змін у релігійних і церковних справах не можна відокремити від його офіційної і публічної політики. Зважаючи на це, спробую з'ясувати релігійні та політичні мотиви, які визначали ставлення курфюрста до боротьби в його головному церковному дітищі – штифті Усіх Святих та капітулі Замкової церкви у Віттенберзі. Вивчення цього епізоду багатой церковної та політичної діяльності князя дає можливість простежити найбільш особистісний аспект його світогляду та ставлення до реформ.

Досвідчений політик, князь мало вірив у те, що церква і клір здатні піти на радикальні перетворення, які могли позбавити їх матеріального благополуччя. Після того, як він заховав у 1521 році Лютера у Вартбурзі від переслідувань за імперським едиктом, «справу» реформатора підхопили його побратими із августинського ордена. На початку жовтня

1521 року августинці у Віттенберзі відмовилися від служіння заупокійних мес, мотивуючи це тим, що вони «існують заради грошей». До такого пояснення курфюрст поставився дуже іронічно. За його словами, «якщо ченці не хочуть повернутись до служіння меси, то, я думаю, вони дуже скоро опиняться на кухні або у льоху»¹⁰⁰.

Князь був упевнений, що матеріальні інтереси стримають ченців у їхніх радикальних задумах та змусять повернутися до старого богослужіння. Скепсис князя не виправдався. Конгрегація августинського ордену в січні 1522 року змогла провести реформу, яка передбачала добровільне перебування ченців в обителях, проповідь Євангелія, фізичну працю. Реформа августинців стосувалася внутрішнього життя ордену, його адаптації до нових умов і не торкалася інших церковних інституцій. Князь все ж таки мав рацію в тому, що церковні інституції, прагнучі реформ та очищення від зловживань, водночас намагалися зберегти себе. До того ж у такому реформованому вигляді вони були зручними для князівської влади.

Реформація вже на ранній стадії швидко виявила яскраво виражені комунально-громадські прагнення. «Революція «простої людини», що починалася, виявилася серйозною протидією й альтернативою абсолютистським претензіям князівської влади. З особливою силою це показали масові виступи містян та їхніх лідерів у Віттенберзі наприкінці 1521 – на початку 1522 року. Князь доклав усіх зусиль, щоб стримати народну стихію та спрямувати реформаційний потік у вигідне для себе русло. Натомість після віттенберзьких заворушень небезпека руйнування церковної системи, яку князь збудував у своєму князівстві, продовжувала наростати. У капітулі та архідияконстві штифта Усіх Святих виник розкол – частина його членів підтримувала ідею реформ, інша, яка представляла більшість, зайняла консервативну позицію та чинила опір перетворенням.

Основну відповідальність за долю архідияконства та університету було покладено на настоятеля Замкової церкви, пробста Юстуса Йонаса. Маневруючи в складних колізіях і рифах церковної політики курфюрста, він намагався суворо слідувати Лютеру, проголошувати і втілювати в життя задуми лідера. Він, як і Лютер, добре розумів, що в умовах, коли

реформаційний рух став масовим та охопив різні райони Німеччини, зволікати з проведенням перетворень ставало дедалі важче. Соратники Лютера опинилися в делікатному становищі, оскільки громади наполягали на негайному скасуванні старого богослужіння. Повільність у цій ситуації загрожувала втратою довіри до євангелічного руху, породжувала підозри в корисливих інтересах реформаторів, які чіплялися за свої посади та доходи. Відсутність реакції на ці настрої означала втрату лідерства та впливу на громади.

Курфюрст опинився перед складним вибором: підтримати реформаторів на чолі з Лютером або ж стати на захист консерваторів, які не хотіли йти на жодні поступки. Причому обидві сторони прагнули апелювати до влади і, фактично, вимагали від неї повної ясності та визначеності в розколі. Лютер у листі до радника курфюрста Спалатіна від 12 січня 1523 року запропонував усунути старе «язичницьке» богослужіння та запровадити Причастя під двома видами. При цьому свою пропозицію він супроводжував рішучою заявою: «досить озиратися на слабких». Під «слабкими» в цьому разі мались на увазі консерватори із складу штифта та представники нюрнберзького імперського правління, які загрожували черговими репресіями. Окрім того, Лютер вважав за можливе використати штифт, його публічну позицію на користь реформ як дипломатичний тиск на імперське правління¹⁰¹. Зі сміливих заяв стає цілком зрозумілим прагнення реформатора зробити штифт рупором і провідником реформ, які походять не від світської влади, а з надр церкви, одного з її офіційних органів.

Після смерті декана штифта, лідера консервативної «партії» Лоренца Шламау Лютер та Йонас спробували чинити тиск на капітул і змусити його піти на реформу богослужіння. Лютер у листі від 1 березня 1523 року звернувся до нього з посланням, у якому закликав негайно запровадити євангелічну месу, посилаючись на те, що зволікання може обернутися «заколотом» простого народу проти духовенства¹⁰².

Йонас на початку березня 1523 року спробував скасувати в церквах штифта заупокійні піснеспіви й тим самим зробити крок до введення євангелічного богослужіння. Проте навіть такі скромні пропозиції пробста одразу ж викликали протест із боку консерваторів, які з обуренням писали курфюрсту (4 березня

1523 року), що їхній патрон у такому разі має першим публічно відмовитися від отримання грошей. Наголос робився також на те, що значна частина заупокійних мес, проти яких виступає пробст, замовлена безпосередньо курфюрстом і сам пробст отримує від них гроші¹⁰³.

Найстрашніше, на думку консерваторів, у проповідях Йонаса те, що він «оголошує свої думки перед простим народом». Цей аргумент мав нагадати князю про нещодавні бурхливі події у Віттенберзі. Проте головна думка містилася в проханні «милостивою порадою дати знати, як нам треба чинити далі, оскільки йдеться про установи Вашої Княжої Милості, зробити так, щоб захиститися і не допустити насильницького заколоту, якого ми всіляко уникаємо». Своєю заявою автори листа дали зрозуміти, що готові прийняти будь-яку волю князя. Намагаючись вкотре затягнути своє рішення, курфюрст запропонував докладно пояснити причини можливого усунення старого богослужіння, оскільки «не хотів би висловлювати непідготовлену думку»¹⁰⁴.

У відповідь Йонас знову привселюдно закликав членів капітулу відмовитися від старого богослужіння. Не вірячи в силу теологічних доказів, він вдався до більш дієвих методів впливу на тих, хто відмовлявся слідувати новому віровченню. Разом з іншими своїми колегами із архідияконата він попереджав консерваторів, що опір реформам може обернутися для них тяжкими матеріальними наслідками. Лютер та Йонас попереджали, що обурення мешканців наростає і може призвести до бойкоту, заборони продавати пиво, хліб, м'ясо та інші продукти харчування тим, хто служить меси¹⁰⁵.

У місті та в церковних інститутах склалася досить гостра та вибухонебезпечна ситуація. Це добре розумів Лютер. Різні реформаційні угруповання звинувачували його в нерішучості та затягуванні реформ. Реформатор продовжував наполегливо переконувати капітул позбавитись старого богослужіння та запровадити євангелічну месу. 1 липня 1523 року у посланні капітулу він знову повторив свої вимоги щодо проведення реформи богослужіння.

Проте авторитет Лютера не змінив настроїв церковних ієрархів, які готові були слідувати лише волі свого патрона – курфюрста. Група членів капітулу штифта (Матфей Бескау,

Георг Штаффельштайн і Йоганн Фольмар) скаржилися курфюрсту на тиск, що чинять на них реформатори: «... сьогодні наш пробст відправив нашого декана до доктора Мартіна вибачатися, який не захотів прийняти його вибачення, а побажав, щоб були скасовані меси. Там, де цього не буде, він хоче послати обох бургомістрів умовляти нас, і, якщо ми відмовимо, то він позбавить нас кафедр і поставить замість нас інших, які мають проповідувати про те, що такі меси варто усунути»¹⁰⁶.

Здійснюючи тиск на капітул, Лютер та Йонас намагалися використати «кадрові» перестановки в ньому для призначення на посади своїх послідовників, які б сприяли проведенню реформ. Влітку 1523 року померли два члени капітулу – Йоганн Дольш та Йоганн Рахайс. На ці вакансії вдалося призначити прихильників нового віровчення й фактично досягти переваги над консерваторами. Водночас, незважаючи на те, що противники реформ були тепер у меншості, вони користувалися підтримкою курфюрста, і зламати їхній опір можна було лише за його допомогою.

Руїнування такого потужного церковного центру, яким був штафт, не входило до планів курфюрста. Наслідки його занепаду чи повного скасування підривали матеріальну основу ще одного дітища князя – Віттенберзького університету. Конфлікт інтересів вимагав складної політичної гри щодо адаптації реформаційної програми до політичних інтересів двору. Курфюрст, як і раніше, зволікав з ухваленням рішення. Чим пояснити його стриманість та небажання йти на відкритий розрив із католицькою церквою та її віровченням?

Неквапливість курфюрста у справі реформ диктувалась політичними міркуваннями – поступово сформувані коло впливових прибічників поміркованих реформ, провести їх «зверху» і не допустити масових заворушень і протестів¹⁰⁷. Концептуальне значення звернень реформаторів полягало в тому, що «християнський князь» бере на себе право втручатися в релігійні справи і проводити реформи у своїй землі. У реальності це фактично означало передачу церковних функцій світському государю.

У своїй церковній політиці князь змушений був зважати на погрози імперського правління, більшість якого виступала за

репресії проти реформаційного руху. «Між страхом і надією», – так назвав позицію та внутрішній стан князя М. Шульце, який досліджував зміст донесень Ганса Планітца, представника курфюрста в імперському правлінні. Планітц, який добре знав настрої та наміри католицьких князів, радив своєму патрону бути поміркованим і обережним у своїх рішеннях. Страх втратити освячену традицією церковну систему та надія перетворити її на компонент земельної держави – два почуття, які мучили князя й означали проблему особистого вибору між старим і новим віровченням¹⁰⁸.

Курфюрст з усіх сил стримував запал і рішучість реформаторів, не давав їм можливості змінити богослужіння і зруйнувати сформовану церковну систему князівства. У відповідь на звернення консерваторів він підкреслив, що зважає на імперський мандат від 6 березня 1523 року, згідно з яким питання про реформу церкви й богослужіння має бути вирішене на Соборі. Небезпеку в поспішному проведенні реформ курфюрст вбачав у тому, що в інших землях ще мало знають про сутність нового віровчення, і в такому разі треба «залишити поки все без змін» і старанно проповідувати, поки в інших землях не «зазвучить слово Боже»¹⁰⁹.

Будучи прихильниками проведення перетворень, курфюрст і його брат герцог Йоганн не передбачали радикальної реформи папської церкви. Герцог Йоганн у листі курфюрсту від 29 липня 1523 року позначив межі можливих змін у церкві, які, однак, не допускають скасування папства та його інститутів: «Любий пан, брат і батько, скасування курії я сприймаю з жахом, як воістину легковажну та жахливу справу, але я вірю у небесну волю Господа, який направить усі справи згідно з Його Божою волею, оскільки Ваша Світлість нікому не давала навіть найменшого приводу для цього»¹¹⁰. Сенс перетворень курфюрст вбачав в усуненні «недоліків і зловживань, які існують у богослужінні, а також в інших «зовнішніх речах». Курфюрст нагадав членам капітулу, що події у Віттенберзі та його землях викликають підвищений інтерес з боку імперської влади, і його завдання зробити все, щоб «запобігти заколоту та заворушенням»¹¹¹.

Обережність та «невтручання» в релігійні справи, стратегія стримування реформ до Собору не викликали в князя сумнівів. Набагато важче було вирішити проблему на особистісному

рівні. Підтримка реформи богослужіння означала руйнацію родового церковного устрою, передусім штифта Усіх Святих. При цьому він керувався не лише суто політичними мотивами, зокрема прагненням зберегти головний центр церковного життя у своїх землях. Не менш важливе значення мала також родова традиція, династичні зобов'язання та єдність роду. Такий підхід курфюрста знайшов своє відображення під час чергового загострення конфлікту реформаторів і консерваторів у штифті. На початку серпня 1523 року члени штифта з тривогою повідомляли курфюрсту про проповіді Лютера, у яких він закликав покінчити з м'ясом у штифті, провести його реформу і дотримуватися лише Євангелія. Лютер та Йонас попереджали, що люди можуть відвернутися від штифта та капітулу і влаштують їм справжній бойкот: «... заборонять продавати їм пиво, хліб, м'ясо та інше». Вони висловили впевненість у тому, що курфюрст скасує «заупокійні служби, нічні та поминальні меси, а також усі інші меси». Занепокоєння членів капітулу викликало те, що Лютер обіцяв повторити свій «небезпечний» виступ. Капітул просив князя «висловити свою думку про це, захистити і підтримати його»¹¹².

Члени капітулу обіцяли «з усією старанністю молитися за Вашу Княжу Милість і вірно служити», але при цьому покладали на нього важку місію визначитися і прийняти рішення на їхню користь. Згодом, 23 серпня 1523 року, впливовий член капітулу Матвій Бескау у зверненні просив курфюрста захистити «старий порядок церкви». Своє прохання він мотивував тим, що Лютер разом із пробстом найближчим часом збираються знову виступити із закликами провести реформу штифту та богослужіння. Бескау попереджав князя: «Через це виникне велика небезпека, оскільки доктор Мартін і пробст знову хочуть проповідувати, особливо тоді, коли Ваша Княжа Милість буде відсутня у своїх землях». Бескау просив «написати чи наказати обом, пробсту та Мартіну, щоб вони у цей час, як вказано імперським мандатом, заспокоїлися і мовчали до Собору, і не збуджували народ проти штифта, а вберегли його від заколоту, враховували, що це [реформа християнства] величезна і складна справа»¹¹³.

Курфюрст знову закликав утриматися від поспішних реформ. Свою позицію він аргументував такими словами: «...ми

хочемо, щоб усі ті, що поважають правила наших попередників і предків, дотримувалися їх надалі повною мірою, і не допускати жодного занепаду». У зв'язку з цим князь закликав членів штифта «доброзичливо ставитися один до одного і не давати причин для свавілля та заколоту»¹¹⁴.

Князь також добре усвідомлював, що реформа богослужіння, тобто відмова від тисячолітньої традиції, стосується всього християнства і прийняття рішень у таких важливих теологічних питаннях може мати серйозні наслідки, які важко передбачити. З огляду на це він висловив згоду з консерваторами, що «оскільки це велика і складна справа, то він готовий дати відповідь після доброї поради». Вольфганг Райзенбух, гуманіст, дипломат, радник курфюрста, якому було доручено підготувати свої рекомендації, у листі курфюрсту від 28 вересня 1523 року зазначав, що така справа воістину вимагає думок не однієї людини й навіть не сотні людей, а поради всієї землі. У зв'язку з цим він рекомендував не поспішати зі змінами, оскільки це призведе до ускладнень¹¹⁵.

Після обговорення питання зі своїми радниками князь у посланні капітулу від 2 жовтня 1523 року нагадав про те, що штифт дістався йому та братові герцогу Йоганну у спадок від його славних предків і в ньому виголошено чимало заповітів та богослужінь.¹¹⁶ Курфюрст знову нагадував про відповідальність, яка лежить на ньому і на капітулі його родової церкви: «...нас непокоїть те, що плутанина й незгода виникли значною мірою в самому капітулі, штифті та університеті, до чого причетний доктор Мартін». Князь знову послався на те, що йому, як світській людині, важко розібратися в теологічних тонкощах і суперечках: «Досі ми не знаємо, як чинити в цих справах, що добре, що погано, або на що треба дати дозвіл. Наша совість вкрай обтяжена, щоб у цій великій справі щось визначати, змінювати, наставляти чи забороняти»¹¹⁷.

Складність для курфюрста полягала в тому, що релігійні наслідки проведення реформ виходили далеко за межі імперії і стосувалися всього християнства. Він боявся взяти на себе тягар такої відповідальності. Опинившись перед важким особистим вибором, курфюрст намагався зберігати випробувану тактику – стримувати реформи й водночас не забороняти проповідей та публічного обговорення церковної проблеми. За його словами,

«ми знову не нав'язуємо своєї думки. Проводити такі перетворення треба після багатьох порад та залучення інших людей, оскільки нам надто складно розібратися в цих швидкоплинних подіях». Особиста драма князя полягала цього разу в тому, що він не міг знайти точний і філігранний вихід із ситуації. За його визнанням, «оскільки нам настільки важко визначити свою думку, що мені, бідному грішникові, якому Бог дав стільки милості знаходити, як правильно діяти і по-християнськи чинити, треба цю справу ще раз старанно обміркувати й розглянути з довіреними мені людьми»¹¹⁸.

Такі щирі визнання та одкровення про свої переживання й сумніви були цілком закономірними. Одна справа спостерігати за церковними чварами, боротьбою угруповань серед духовенства, інша – взяти на себе сміливість дати санкцію на проведення реформ або публічно оголосити про їх підтримку. Ситуація збереження церковної плутанини була по-своєму вигідна для князя, її можна було використати у своїх інтересах – послабити вплив духовенства у князівстві й посилити свою роль у релігійних справах. Тим більше, що обидві сторони (реформатори й консерватори), апелювали саме до нього як до головного арбітра в суперечці.

Влітку 1524 року у відповідь на пропозиції Лютера та Ієроніма Шурфа про обрання нових членів капітулу курфюрст продовжував наполягати на повному дотриманні статуту штаффа. Неодмінною умовою для нових каноніків було те, щоб прибутки від належних їм служб та духовних ленів забезпечували читання лекцій в університеті. Отже, він намагався зберегти створену ним систему інкорпорації університету до церковного інституту та дотримувався старої системи матеріального забезпечення членів капітулу.

Таку нерішучість, обережність історики часто пояснюють його політичним хистом «хитрого лиса». Однак варто говорити передусім про нього як про людину, яка не мала такої переконливості у справі віри, як Лютер, з його сміливістю, безапеляційністю й впевненістю. Релігійний фанатизм був чужим для князя. П'ять років поспіль Лютер і його послідовники буквально вимагали від нього прийняття нової віри, щоб він власним прикладом дав підданам знак слідувати за ним. Політика стримування реформ була досить успішною. Однак

після подій початку 1525 року, масових заворушень і повстань селян і бюргерів, ставало все більш очевидним, що терпіння вірян має свої межі й може викликати нові масові протести.

Найбільш яскраво усі ці сумніви й переживання знайшли свій прояв у дні смертельної хвороби князя, коли настав момент останнього Причастя. Саме тоді питання вибору постало у формулі, якій судилося стати класичною – «бути чи не бути». Саме в цей момент від імені реформаторів до нього звертається його духівник, прихильник Лютера, гуманіст Георг Спалатін із проханням дати дозвіл на введення нового богослужіння в саксонській державі й самому прийняти Причастя під двома видами – хлібом і вином.

Спалатін – курфюрсту Фрідріху. 1 травня 1525 року. Через хворобу Вашої Князівської Милості так багато спірних, складних і гарячих справ і речей загальмовано, що я як покірний слуга чимало наляканий, і тим самим висловлюю Вашій Князівській Милості щиросердні та покірні співчуття. Що вдієш, існування людини на землі, тим більше істинно християнське життя проходять у стражданні. І як сказав Йов у XIV розділі: людина, народжена жінкою, має короткий вік і пересичена смутками. Як квітка, вона розкривається й опадає; тікає, як тінь, і не зупиняється. До цього хочеться додати, що ми в наших смутках, потребах і боріннях покладаємося на Бога, на нашого найвірнішого і люблячого Отця, подібно до того, як чинив цар Давид, про що можна прочитати у другій книзі Самуїла у XV розділі, коли його син Авессалом повстав на царство, він сказав Садокові: «Поверни ковчег Божий до міста, і нехай він стоїть на своєму місці. Якщо знайду милість перед очима Господа, то Він поверне мене і дасть мені бачити Його та оселю Його». А якщо Він скаже так: «Немає Мого вподобання до тебе», то ось я [перед Ним] й нехай вчиняє зі мною так, як Він вважає. Хто так здатний вчинити, той повністю довіряє себе Богові, про що Павло Рим. 14 пише: «Якщо ми Господні [діти], то ніхто не може викрасти нас з Його руки». Так і Христос [говорить] в Іоанні. Вічний Бог дає Вашій Князівській Милості свою милість Духом і впевненість у силі віри та довіри до величезної милості Божої, залишатися добрим, вірним та милостивим, що Вашу Князівську Милість ніколи не покидало, щоб не відбувалося на небі та на землі. Бог бажає одного, щоб Ваша Князівська Милість своїм братам на Славу Бога, чим швидше, тим краще, направив спільне послання всім штифтам, монастирям та духовенству всього Вашого князівства про те, що Ваша Князівська

Милість на підставі багатьох причин, спонуканий християнським та іншими обов'язками, милостиве оголосить їм наступне: Божу службу в церквах правити відповідно до істинного Божого слова і не дотримуватись в обрядах нічого іншого, крім того, що відповідає Святому Євангелію, уберегтися від тимчасових та постійних обтяжень, оскільки Ваша Князівська Милість хоче довести своє сумління у цих речах. Це необхідно не тільки для того, щоб мати надію відвести і заспокоїти нинішній заколот, а також, виходячи з того, що Ваша Князівська Милість завжди залишається вірним слугою вічного Бога і дбає про святість як благочестивий отець. Мене хвилює те, що більшість причин усіх цих заколотів походять від того, що чиняться перепони Слову Божому, а священники, ченці та черниці не хочуть скасувати безбожну та богохульну Божу службу, тому її усунути мають князі та інші влади на підставі заповіді Божої Втор. 7. Ваша Князівська Милість, утіште мене заради Бога тим, що моє покірне прохання навіть за ваших нинішніх численних мук отримає милостиве схвалення і, оскільки це робиться винятково з вірнопідданих, доброзичливих намірів, і, краще мені померти тоді, коли Ваша Князівська Милість накладе християнську єпитимію на все духовенство. Оскільки Ваша Князівська Милість завжди був [вірною] Божому слову і високій християнській справі, то я не сумніваюся, що Ваша Князівська Милість повинна буде дати знати про це невеликим листом своєму братові. О, якою шляхетною була б ця справа, о, яке б величезне благо вирросло б у всьому християнстві; пустомелям Ваша Князівська Милість завжди прощав, тоді як Вашій Князівській Милості, якщо їм дозволити залишити це ідолопоклонство, не буде прощення. Тому, дай Бог Вашій Князівській Милості завжди до скінчення світу слідувати Його Святому Духу.

Вашої Князівської Милості бідній слуга Георг Спалатін...»¹¹⁹.

В останні дні курфюрста глибоко особистісні й державні питання поєднались у єдине ціле. За твердженням Спалатіна, він прийняв Причастя під двома видами. Однак ніякого офіційного документу про введення Реформації не було видано. Спалатін залишив докладний нарис останніх днів життя Фрідріха, головний сюжет яких – християнська смерть князя. Тут присутні усі елементи: покаяння, прощення гріхів, прийняття Причастя, сльози розчулених присутніх. Але за цими обрядовими речами радник занотував слова князя, які є свідченнями його особистісних переживань: «Курфюрст повернувся до камердинера і хлопчика зі словами: «Дитя, як же мені

боляче». Той відповів: «З Божою поміччю Вашій Милості настане полегшення». Його Князівська Милість промовив: «Сподіваюсь, з Божою милістю полегшення мені настане вже там, а не тут».

Центральне місце у вибаченнях князя посідав мотив провини князів перед «простим народом». Цей момент відображений у записах Спалатіна: «Після прийняття Причастя духівник і я, Спалатін, відійшли від Його Князівської Милості, і він сказав камердинеру: «Любе дитя, я прошу вас заради Бога про те, щоб ви з Божою волею пробачили мені образи, які ви мали від мене у словах або від моїх вчинків. Оскільки ми, князі, вчиняємо бідним людям різні неприємності, тягарі, а не щось гарне». Після цього він закрив очі й усі присутні у кімнаті заплакали. Як тільки Його Князівська Милість побачив це, він промовив: «Любі діти, не плачте за мною, я знаю, мені недовго залишилось. Пам'ятайте про мене і просіть Бога за мене»¹²⁰.

Слова прощення гріхів і вибачення для Фрідріха не були ритуальними. Ще задовго до цього з початком повстання «простого народу» він вже висловлював таку думку. Розмах Селянської війни насправді налякав князя своєю апокаліптичністю, яка могла обернутися падінням влади й перетворенням панівного ладу. За його словами, провинна в тому, що сталося, лежить передусім на князях, вона пов'язана з їхнім егоїстичним ставленням до підданих. Ще до своєї хвороби, на початку 1525 року, він зізнавався своєму брату герцогу Йоганну: «Очевидно, у бідних людей є чимало причин підняти такий заколот, а особливо у зв'язку з їхнім проханнями про слово Боже. Бідолашні люди різними шляхами обтяжені нами, світською та духовною владою. Бог обернув їхній гнів проти нас. Якщо буде угодно Богові, то може статися, що громада правитиме. Але якщо Богові це буде не угодно і завдяки Йому це не станеться, то все піде по-іншому»¹²¹. У передсмертний час політична й державна місія, «тягар влади» стають мотивом особистісної відповідальності перед Богом.

Усе вище сказане наводить на думку про те, що людина епохи Реформації та Ренесансу перебувала в умовах краху старого та зародження нового світу. Невизначеність позиції у справах віри була характерна для багатьох князів. У цей період лише починали окреслюватися контури майбутніх військово-політичних таборів, головних учасників наступних воєн.

Курфюрст намагався обережно йти за своїм часом, угадувати загальний вектор релігійного та політичного розвитку, підтримувати нове вчення або принаймні не протидіяти йому.

Сумніви, невизначеність, страх і надія – так можна окреслити душевний стан курфюрста, зумовлений відчуттям свого часу, трагічний фінал віруючої людини, яка постала перед тяжким вибором. Насамкінець спробую у лаконічній формі сформулювати відповідь на поставлене запитання про релігійну позицію курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого. У церковній сфері він діяв як прагматик і керувався насамперед політичними інтересами зміцнення його влади та територіальної державності. Відокремити внутрішні релігійні переживання князя від його церковно-політичних інтересів неможливо. Проблема істинної, «правильної» віри, справжнього благочестя мала для нього ключове значення. Визначити свою позицію в складних теологічних контроверзах на початковій стадії релігійного розколу було складно. Це посилювало сумніви та обережність курфюрста в церковній політиці. Складність у прийнятті рішень пояснювалася також багато в чому тим, що він добре усвідомлював, що «мала справа», реформи в межах його церковного інституту, яким був штафт Усіх Святих, може спричинити великі непередбачувані, катастрофічні наслідки для всього християнства.

Обережність, вагання та сумніви посилювалися глибоким почуттям відповідальності перед Богом. Перед Творцем він почував себе, за його ж власним зізнанням, «бідним грішником». Якщо вписати позицію князя в концепт становлення Модерну й розриву з Середньовіччям, то можна констатувати, що маємо справу з політиком, для якого церква й церковні інститути втрачають ореол священства і стають інструментами зміцнення влади. Інша справа – віра. Для могутнього володаря вона мала надзвичайну силу.

В одному курфюрст мав чітку визначеність – у справі передачі спадщини й престолу: через відсутність у нього власних дітей і відповідно до умов угоди наступником мав стати його рідний брат герцог Йоганн.



«ТВЕРДІСТЬ» ПРОТЕСТАНТСЬКОГО КУРСУ РЕФОРМАЦІЇ

Успіх князівської Реформації зводився не лише до співпраці, за іншими версіями «зради» Лютера відступом від первісних задумів та ідеалів. Після смерті Фрідріха новому курфюрсту, герцогу Йоганну Твердому випав тяжкий тягар вибору між католицьким релігійно-політичним табором та Реформацією. Герцог змушений був діяти за інших умов, ніж його брат. Вичікувальна та обережна політика курфюрста Фрідріха була компенсована активністю комунально-громадського реформаційного руху, результатом якого було руйнування папської церкви, її культу, ослаблення її матеріальних та фінансових засад. Селянська війна 1524–1525 років перекреслила надії поміркованих реформаторів на проведення реформ без насильства. У суспільстві гору взяли радикально налаштовані сили, які значною мірою сприяли зростанню масових заворушень та виступів. Занурення країни у вир хаосу викликало складні та суперечливі настрої в суспільстві, породжувало численні скарги на заплутаність і неясність релігійної та політичної ситуації.

Слова Р. Фріденталя про те, що «героїчний час Реформації минув» досить точно відображають поворот у настроях і самого Лютера, і більшості населення¹²². Відтепер настав час «партії порядку», яка прагнула покінчити з плутаниною й невизначеністю та провести реформи «зверху». Не лише миряни, а й широкі кола простих парафіяльних священників та церковнослужителів скаржилися на нездатність високих ієрархів та влади сформулювати «продумане» рішення церковного питання та запобігти розколу¹²³. Посилення хаосу в церковно-релігійному житті, співіснування та змішування різних форм богослужіння посилювали прагнення до встановлення єдиного порядку богослужіння. В умовах Селянської війни заклики до слухняності владі, відстоювання її права застосовувати силу проти непокірних у виступах поміркованих реформаторів та католицьких проповідників звучали практично в унісон¹²⁴.

Розбіжності в заявах зводилися переважно до принципових відмінностей у розумінні змісту «Божественного устрою».

Коли сили повсталих були зламані, помірковано налаштовані реформатори переконували курфюрста Саксонського Йоганна взяти ініціативу в проведенні релігійних перетворень у князівстві до рук і наказати церковним чинам запровадити єдиний порядок богослужіння. «Твердість» цього політичного курсу призведе до утвердження нового віросповідання і нової конфесії.

У річницю тез, 31 жовтня 1525 року, Лютер звернувся до курфюрста з листом, у якому дав детальну характеристику хаосу в релігійному житті після бурхливих міських та селянських виступів. Необхідність «невідкладної уваги та втручання» курфюрста як «світського владика» він пояснював тим, що «приходи всюди перебувають у дуже тяжкому стані, оскільки ними ніхто не займається й не оплачує їх. Пожертви та гроші за заупокійні меси більше не надходять. Унаслідок того, що доходів немає зовсім або вони невеликі, проста людина не шанує ні проповідника, ні парафіяльного священика. Тому, якщо в цій справі не буде встановлено твердий порядок і не надано державної підтримки з боку Вашої Князівської Милості, то найближчим часом від парафій, шкіл та учнів нічого не залишиться, а Боже слово та служба будуть поховані»¹²⁵. Він висловлює думку про проведення візитацій парафій, церков, монастирів для того, щоб навести лад в організації церковного життя. У листопаді 1525 року курфюрст у відповідь на ці звернення дав згоду задіяти світську владу для проведення церковних реформ і заявив про готовність «послужити на славу і честь Бога, поширення Божого слова та загальної користі, а також доброго порядку»¹²⁶.

Курфюрст Йоганн наважився провести реформу штифту Усіх Святих і тим самим відкрити шлях для запровадження нового богослужіння та проповіді Євангелія в парафіях, які були підпорядковані цьому інституту. Отримавши політичну підтримку на проведення перетворень, настоятель капітулу Замкової церкви Юстус Йонас звернувся 10 грудня 1525 року до радників курфюрста Дольцига та Ганса Грефендорфа з пропозиціями підготувати і прийняти спеціальний документ про реформу богослужіння та матеріальну підтримку звільнених священників¹²⁷. Унаслідок реформи штифту й богослужіння

значна частина церковнослужителів втратила свої посади та доходи.

Провідним органом у проведенні реформаційної політики в Курсаксонії ставав Віттенберзький університет та спеціальні візитаційні комісії, які створював курфюрст¹²⁸. При цьому варто зробити уточнення: усі ці органи відтепер ставали виконавцями князівської церковної політики. Курфюрст мав також враховувати ситуацію, що складалася на імперському рівні. Перший Шпайерський рейхстаг 1526 року відклав проведення реформ до скликання Церковного Собору й залишав у силі рішення Вормсського рейхстагу. Водночас, на думку Ю. Голубкіна, рейхстаг «констатував явне послаблення впливу папського Риму в Німеччині» і декларував відповідальність князівських чинів перед Богом та імператором, але не перед папою і визнавав їхню політику втручання в церковні справи у своїх землях¹²⁹.

Такі рішення прискорили процес формування релігійно-політичних таборів. З огляду на цю обставину, курфюрст Йоганн намагався виступити лідером Реформації на основі вчення Лютера і формувати широкий табір князів, які заявили свій «протест» проти політики Рима та імператора. Головне завдання князя полягало у тому, щоб створити взірець нової релігійної організації і нового віросповідання, який буде покладено в основу протестантизму.

У цей період склалися сприятливі умови для селекції вчення реформатора шляхом позбавлення положень, які обґрунтовували право громад вирішувати релігійні справи. Після поразки «революції простого народу» 1525 року комунально-громадський рух був послаблений. Віттенберзькі реформатори, розчарувавшись у здатності громад проводити мирним шляхом реформи, намагалися знайти нові механізми їхнього здійснення¹³⁰. Курфюрст підтримав ініціативу Лютера щодо проведення візитацій, які давали можливість уніфікувати церковне життя в межах князівства. Візитації не були чимось новим. За часів Середньовіччя регулярно проводилися інспекції та перевірки парафій та священників, у яких брали участь не лише церковні чини, а й миряни, члени міських рад та представники княжого двору. Візитації католицьких єпископів у роки Реформації служили одним із найважливіших засобів викорінення «лютерівської єресі» та зміцнення церкви¹³¹.

стільки в особистому збагаченні, скільки в перерозподілі власності, що серйозно змінило становище різних соціальних сил у системі князівської державності.

Перші інспекції та огляди парафій у містах та селах ернестинської Саксонії справили на візитаторів гнітюче враження. Парафіяльні священники, більшість із яких не мали спеціальної богословської освіти, проповідували кожен на свій лад і правили службу без жодних рекомендацій та приписів. Багато громад перестали платити пожертвування церкві, визнавати владу Папи, але при цьому дотримувалися католицьких обрядів і богослужінь. Шляхта намагалася вирішити свої давні конфлікти з монастирями навколо земель шляхом секуляризації. Це загрожувало повним підривом економічних засад нової релігійної організації.

У результаті візитацій та ревізії парафій було закладено основи нової євангелічної церкви. Прибутки, майно та землі після їх інвентаризації надходили до центральних кас земельних округів (Тюрінгія, Саксонія, Майссен-Фогтланд). Згідно з князівською інструкцією, вони були використані для матеріального забезпечення нової церкви, шкіл, а також для допомоги бідним. Секуляризація дала можливість забезпечити фінансову підтримку держави. Зокрема понад сто тисяч гульденів пішло на погашення зовнішнього боргу Саксонського курфюрста. Значна частина земель та майна з фондів секуляризації була розпродана та придбана в основному шляхтою та містами.

Важливим елементом нової релігійної організації стає регламентація її внутрішнього життя та богослужіння. Лютер та його соратники створили нову церкву з централізованою системою управління та суворо регламентованим новим культом. Крім того, було підготовлено спеціальні пам'ятки священникам, у яких були прописані нові обряди та правила відправлення меси, хрещення. На їх основі Лютер склав «Малий Катехізіс» для сім'ї та «Великий Катехізіс» для священників, збірку проповідей. Індиферентне та глибоко особисте сприйняття віри простими людьми – ще одне враження від перших візитацій – спонукали реформатора під час розроблення «Катехізісу» наголосити на необхідності страху людини перед Богом.

Якщо Йоганн намагався знайти союзників, навести лад у церковному житті і приборкати суспільство, то його наступник, син Фрідріх Йоганн Великодушний (1503–1554) виступив безкомпромісним лідером протестантського табору. Він стає курфюрстом 1532 року, коли окреслився табір протестантських князів і лютеранське віровчення поширилось на значну частину німецьких земель. Такий політичний розклад сил був підґрунтям для безкомпромісності курфюрста.

Наведення порядку означало передусім посилення функцій та ролі князівської влади, введення суворої дисципліни в духовній сфері. Реформатори ініціювали запровадження суворої цензури та виступили з пропозиціями «відлучати» твори, які суперечать встановленим нормам нового вчення¹³³.

Реформаційний процес набув чітко прописаних регламентацій і форм. Влада та реформатори звертаються до випробуваної форми «статуту», «порядку», суворої кодифікації, позначення прав та обов'язків громад, їхніх функцій у сфері освіти, богослужіння, соціальної підтримки бідних. Вирішення цих завдань передбачало також упорядкування соціальних відносин, збереження та зміцнення станової ієрархічної структури суспільства.

САКСОНСЬКИЙ ВУЗОЛ РЕФОРМАЦІЇ

ГЕРЦОГИНЯ ЗДЕНА ТА ЇЇ СИН ГЕОРГ.
ВИХОВАННЯ «ХРИСТИЯНСЬКОГО КНЯЗЯ»

РЕФОРМАТОР І ВОРОГ РЕФОРМАЦІЇ

ГЕРЦОГИНЯ ЕЛІЗАБЕТ І ГЕРЦОГ ГЕОРГ.
СІМЕЙНА ДРАМА РЕФОРМАЦІЇ

МОРІЦ САКСОНСЬКИЙ І КАРЛ V.
ФІНАЛ ВЕЛИКИХ ЗАДУМІВ?





ГЕРЦОГИНЯ ЗДЕНА ТА ЇЇ СИН ГЕОРГ. ВИХОВАННЯ «ХРИСТИЯНСЬКОГО КНЯЗЯ»

Великим революціям часто передують спроби масштабних реформ. В історичній ретроспективі вони виглядають як альтернатива й можливість уникнути революційної кризи. Передвісники реформ стають героями переважно тоді, коли суспільство випробувало на собі усі можливі наслідки революційних зламів. Нові покоління починають говорити про їхню велич, далекоглядність, державницький розум, здатність передбачати майбутні трагедії. Щоправда, більшості з тих, кому були адресовані подібні панегірики, не судилося їх чути.

Можна назвати плеяду одинаків, які своїми ідеями реформ і спробами їх реалізувати намагались врятувати суспільство від революційних криз. Реформація не є винятком: розлогі проекти реформ були сформульовані в анонімних памфлетах «Реформація імператора Зігмунда» і «Реформація імператора Фрідріха III», свої ідеї реформи церкви пропонували окремі церковні діячі й гуманісти. Достойне місце в цій когорті реформаторів посідає постать герцога Георга Саксонського (1471–1539). Натомість в історію йому судилося увійти як ярому і безкомпромисному ворогу Реформації. Така суперечливість його особистості актуалізує запитання, як у ньому поєднувались реформаторство й боротьба проти Реформації?

У вивченні поглядів і діяльності герцога Георга в історичній літературі не бракує парадоксів. У 1905 і 1917 роках було видано (у 1985 році перевидано) перший і другий том документів і матеріалів з історії його церковної політики¹³⁴.

Однак за наявності таких фундаментальних опрацьованих видань дослідники дивним чином оминали постать герцога Георга. Винятком є праці, присвячені окремим аспектам його світогляду й політики. Таке прохолодне ставлення істориків можна пояснити загальним підходом до Реформації як до прогресивного руху, у контексті якого ідеологи й діячі католицького табору, до якого належав герцог, виглядали як консерватори й реакціонери. Не випадково постать курфюрста

Саксонського Фрідріха Мудрого, відомого своїм покровительством Лютера, «zasлужила» на численні монографії і статті, у той час як доробок істориків про особистість герцога Георга виглядав досить скромним.

Історіографічна традиція кардинально почала змінюватися в останні десятиріччя: видання багатотомних документів і творів представників католицького табору епохи Реформації доповнюються ґрунтовними дослідженнями зазначеної тематики. У руслі цих тенденцій було підготовлено до друку третій том документів з історії церковної політики герцога¹³⁵.

Вдалою спробою утвердити нові підходи до постаті герцога стала монографія К. Фолькмара. Історик визначає багатогранність особистості князя, а його політику характеризує не як консервативну, а як реформаторську, що передбачала проведення масштабної церковної Реформи¹³⁶. У самій назві монографії «Реформа замість Реформації» наголошено на компромісному варіанті політики князя. На мій погляд, політика герцога мала конфронтаційний характер, а отже, її можна означити висловом: «Реформа проти Реформації». У контексті модерних досліджень герцог виступає як компромісний, а не реакційний діяч і політик, який намагався уникнути соціально-політичних і релігійних крайнощів – католицької реакції та реформаторського екстремізму в розв'язанні проблем того часу¹³⁷.

Такі оцінки зайвий раз вказують на актуальність запитання, чому суспільство не сприймає помірковані реформи, а пристає до радикальних, часто утопічних реформаторських проєктів і вдається до насильницьких дій?

На відміну від свого суперника, курфюрста Фрідріха Мудрого, герцог Георг рішуче виступив на захист старої церковної й політичної системи, що сформувалася за часів Середньовіччя. Однак такий вибір призвів до не менш трагічного і драматичного життєвого фіналу. Герцог не мав навіть найменшого сумніву у своїй боротьбі за стару віру й церкву. Така позиція була зумовлена не лише політичними мотивами й міркуваннями, а й тим світоглядом, який був сформований із дитинства і здавався йому правильним і непохитним. Загроза руйнування й знищення благочестя та набожності, засвоєних із молоком матері, сприймались ним в

апокаліптичному баченні. Нещодавно були опубліковані листи до нього його матері Здени, що дає щасливу нагоду дослідити сімейні обставини й виховання князя, а також дати відповідь на запитання, як у політиці герцога Георга Саксонського поєднувались ідея Реформи церкви й запекла боротьба проти Реформації. Спробую подати нарис становлення його світогляду, формування релігійних і політичних переконань.

Епоха Ренесансу й Реформації багата на повчальну літературу, серед якої помітне місце посідають твори, присвячені вихованню правителя, правильному управлінню державою. Трактати «Про виховання християнського князя» Еразма Роттердамського, «Світська влада і якою мірою їй слід користися» Лютера, «Державець» Ніколо Макіавеллі стали своєрідною класикою політичної літератури Раннього Нового часу. На тлі роздумів великих мислителів листи герцогині Здени Саксонської до Георга мали приватний характер, не були оприлюднені й залишались століттями в архівах. Вони були написані на зламі двох століть, п'ятнадцятого й шістнадцятого, і висловлені в них настанови й поради синові мають важливе значення для вивчення антропологічних аспектів політичного, релігійного й соціокультурного життя того часу.

Перш ніж перейти до аналізу листування і з'ясування на його основі принципів виховання правителя земельної держави, доцільно дати лаконічну довідку з історії походження та життя герцогині, оскільки вони наклали відбиток на її світогляд й даватимуться взнаки в церковній політиці її сина герцога Георга. Здена (Сідона) – донька чеського короля Георга Подебрата, який підтримував гуситське вчення й був відлучений від церкви Папою¹³⁸. Ця сімейна травма залишиться в неї на все життя.

Ще малолітньою Здену посватали за герцога Альбрехта Саксонського, який належав до роду Веттінів. Альбрехт стане одним із яскравих правителів герцогства Саксонського й увійде в історію як Альбрехт Хоробрий. 21 серпня 1471 року народився первісток, якого назвали на честь діда Георгом. Народження сина відбулося щасливо, Здена була впевнена, що легким пологам вона зобов'язана священній реліквії роду Веттінів – ограненій склянці Святої Єлизавети, доньки угорського короля, ландграфині Тюринзької. Цю дрібницю варто згадати для

розуміння особливого благочестя й набожності героїні цієї розвідки.

Ще одна важлива деталь – молодого Георга готували до церковної кар'єри, яку він розпочав у канонікаті при Майнцському і Майссенському соборах. Однак за рішенням батька службу було перервано назавжди, і взимку 1488/89 року сімнадцятирічного юнака призначено правителем герцогства Саксонського. Таке несподіване рішення стало справжнім ударом для сина і його матері. За бажанням матері, Георг мав служити церкві й відмолити «гуситський гріх» свого діда Георга, присвятити себе спасінню його душі.

Життя Здени склалося так, що вона жила в розлуці зі своїм чоловіком, «паном», як вона його величала. Альбрехт більшість часу проводив у військових походах або перебував при дворі імператора Максиміліана I. Вона не захотіла слідувати за ним, «кочувати» різними країнами, змінювати замки й резиденції. Переважно більшість часу її син Георг проводив у Дрездені, резиденції Саксонських герцогів. Мати не забажала жити разом із сином й залишилася в замку Альбрехтбург у Майсені.

О. Курсаве цілком справедливо наголошує на тому, що в листах до сина Здена грає роль матері й герцогині, порадниці та виховательки¹³⁹. У листах вона не завжди може висловити те, що необхідно сказати синові, й часто просить його про зустріч. Здебільшого вони викликані звичайною материнською нудьгою за дитиною, за якою вона скутила: «Я прошу тебе, знайди можливість прийти до мене у вівторок, я тебе так довго не бачила, що хочеться хоч на мить побачити тебе знову»¹⁴⁰. Водночас вона просила зустрічей для розмови віч-на-віч, щоб висловити те, що не можна було описати в листах. Як мати, вона опікувалася особистим життям сина, зокрема активно займалася підготовкою його весілля з Барбарою, донькою польського короля Казимира IV, яке відбулося 21 листопада 1496 року в Лейпцигу. У сімейних подіях, як-от весілля, народження онуків, хвороби членів сім'ї, Здена поводить себе як турботлива мати й бабуса. З народженням першого онука вона опікується його здоров'ям, турбується про те, щоб батьки дотримувалися всіх обрядів, які мають супроводжувати перші кроки його життя. Лист, написаний одразу після звістки про народження онука, складений як молитва. У сімейних справах, особливо тих, що стосуються онука, Здена залишається вольовою й доброю

наставницею, яка переймається повсякденними проблемами, дає поради та настанови синові, які він має виконувати.

Герцогиня багато часу присвячувала побутовим речам, буденним клопотам жіночої частини двору. Вона звертається з проханнями до сина забезпечити її дичиною до свят, надіслати шовку або атласу. Важливими для неї є також деталі життя придворних, їхніх службових обов'язків, посад тощо. В окремих випадках вона скаржилась Георгу на неналежне забезпечення жіночої половини двора тим, що передбачено статутом, звертала увагу на фінансові проблеми, які, на її думку, викликані недбалим ставленням управлінців замку. Усі ці подробиці мають важливе значення для висвітлення тогочасного повсякденного життя знатної дами.

У центрі її турбот перебували справи дома Веттінів, який після поділу на ернестинську й альбертинську частини став зоною боротьби за владу в Саксонії. Здена добре знала про напружені взаємини між її чоловіком Альбрехтом і його братом Ернестом, якому дістався титул курфюрста. В одному з листів герцогиня просить сина помолитися за спасіння душі «нещасного непутнього дядька Ернста». У цих словах вона намагається бути милостивою християнкою, а водночас не залишає поза увагою своє негативне ставлення до нього. Герцог Георг успадкує суперечності між альбертинами й ернестинами, а також продовжить суперництво з курфюрстом Фрідріхом Саксонським. Особливу тривогу Здени викликали претензії курфюрста на частину володінь її сина. Вона просить сина бути обережним і пильним у конфліктах із курфюрстом й іншими князями, оскільки його суперники керуються далеко не християнськими чеснотами.

Окрема тема для матері – злагода в сім'ї, передусім між Георгом і його молодшим братом Генріхом. Нерівний поділ спадщини між ним створив підстави для прохолодних взаємин. Здена намагалась із метою улагодження спірних питань виступати посередником між дітьми. Вона радить Георгу, якщо виникне конфлікт між ним і Генріхом, прибути до Фрайбурга для переговорів.

Передчуття нової епохи дається творчим натурам і тим, хто сприймає світ серцем, відчуває новації на стадії їхнього зародження, адже вони тривалий час можуть проявлятися лише як знаки загибелі старого й наближення нового. Напередодні

XVI століття, зростає тривожність суспільства, масовими стають прогнози й передбачення щодо наближення страшного часу, малюються образи перевернутого світу. Серед численних творів, літературних і візуальних, можна назвати серію картин Альбрехта Дюрера на тему прийдешнього Апокаліпсиса. Тривожні настрої, притаманні всім верствам тогочасного суспільства, сприяли загальному посиленню побожності, яка набуває масового й гіпертрофованого розмаху.

Червоною ниткою через листи Здени проходить турбота про спасіння душі сина. Вона постійно нагадує йому, як правильно підготуватися до Причастя, як і скільки треба молитися, коли й скільки відвідувати храм. Йдеться також про деталі поведінки під час молитви, як треба ставати на коліно тощо. Мати часто мимохідь нагадує про свою побожність: «листа отримала одразу після проповіді», «молилася за здоров'я сина та онука». Повсякденні турботи матері обрамлені молитвами, постами, відвідуваннями церкви, благодійністю, читанням релігійних книг. Життя за церковним календарем стало запорукою її душевного спокою, внутрішньої злагоди, позбавляло страху за свою долю і спасіння.

У такому ж дусі вона намагається виховати сина, організувати його життя в межах християнського благочестя. У її уявленні правління християнського князя може бути успішним, якщо воно виступає як складова церковного життя з його шануванням святих, святами, постами, молитвами й обрядами. Герцогиня добре знає про занурення князя у світські справи, які відволікають його від молитви, заважають йому спокутувати свої гріхи. Вона боїться, що її син за клопотами забуде про ті чи інші церковні обряди та релігійні події, які мають супроводжуватися певними видами богослужіння, мес, літургій, і часто нагадує йому про той чи інший «святий день», радить, як поводитися під час відправлення богослужіння чи відвідин храму. Така турбота свідчить про внутрішню напруженість життя Здени, її глибокий внутрішній страх за життя і спасіння душі свого чада. В окремі періоди переживань її страхи досягають особливої напруги: «Серденько моє, синочку, усілякі зіпсованості, які налипають на твої ноги, завдають мені великого страждання. Тому повністю віддайся Господу і служи Богу з більшим старанням, ніж ти робив це до цього. Хто знає, наскільки тобі Бог відкрився або відкривається,

адже ми залишаємося бідними людьми й не знаємо, які кари Бог готує нам. Від того ми маємо постійно блукати (в житті) зі страхом Божим, і Божі заповіді для нашого довершення з великим сумлінням виконувати, і заслужити певне полегшення, і відкрити Його слово»¹⁴¹.

Особливе місце в благочесті Георга мали індульгенції: «Серце моє, сину, посилаю тобі книгу, яку ти шукав, про те, як, скільки і в який день можна відслужити відпущення гріхів. І ти май на увазі, що, якщо відпущення гріхів відбувається у двох або трьох храмах, то ти мусиш в одному із них обрати два вівтаря»¹⁴². У своїй побожності Здена звертає увагу на всілякі дрібниці зовнішнього культу, правила відправлення служби, поведінку в храмі, на час і форму молитви. Публічний характер такого благочестя мав підкреслити особливу турботу герцогині про вірність церкві, суворе дотримання нею усіх правил і настанов. Для доньки «гуситського короля», безперечно, це було досить важливим і необхідним не лише для спасіння душі, а й для успішної кар'єри її сина в Імперії.

В уявленні Здени християнський князь – це милостивий, справедливий правитель, який великодушно прощає грішників, навіть якщо вони вчинили злочин. Прощення, прояв милості навіть до злочинця вона розглядає як добру справу, яка сприяє спасінню душі самого князя. Так, герцогиня уклінно й наполегливо просить Георга помилувати молодика, який попав у в'язницю й може бути страчений: «Я сумлінно прошу тебе, ти маєш належним чином вникнути у справу, щоб нещасний шахрай міг залишитися живим і вийти із в'язниці».

Головна мета настанов герцогині – налаштувати сина творити добрі справи, відповідно до офіційної церковної доктрини, й у такий спосіб здобути прощення гріхів і спасіння. Натомість є підстави стверджувати про дуалізм релігійного світогляду герцогині. За зовнішньою набожністю простежується глибока внутрішня віра, яка для неї значить не менше, ніж дотримання обрядів. Благочестива й вірна католичка, герцогиня в листі до сина просить дістати й передати їй книгу Йоганна Таулера, яку таємно видали і продають у Лейпцигу. Видання такої книги вона вважає доброю справою, яка служить «нашій святості». Герцогиня просить сина зробити усе можливе, щоб дозволити видавати й вільно розповсюджувати такі книги, що для князя є доброю справою. Інтерес до Таулера вона пояснює

тим, що він проникає в глибини душі й відкриває істинну віру. Здена наставляє сина читати й шанувати цю книгу, оскільки вона вчить не поверховому смиренню, а пізнанню себе й світу, а також такому його сприйняттю, щоб «посоромити і зневажити всі тимчасові речі, щоб духовна людина й та, яка переймається добрими справами, були в злагоді».

Здена намагається поєднати в єдине ціле «зовнішню» смиренність і внутрішню духовність та віру. У її баченні зовнішня побожність має цінність лише тоді, коли вона є відображенням внутрішньої віри. Книгу великого містика вона сприймає як своєрідну священну реліквію, яка сприяє покращенню й довершенню людини. За її словами, вона знає шість чоловік, які під враженням цієї книги стали кращими. Така точність у підрахунках свідчить про її ставлення до цієї книги як до чудодійної речі.

Захоплення книгою Таулера свідчить про суперечливість світогляду матері Георга. Звернення до внутрішньої віри, духовності людини, містичне сприйняття віри відкриває лінію релігійності, яка веде до Лютера. Здена не бачить у зверненні до містики опозиційності щодо офіційної церковної доктрини. Відомий дослідник Фолькар Леппін справедливо наголошує на глибоко католицьких середньовічних витках вчення Лютера, серед яких першочергове місце посідає містика¹⁴³. Особливість світогляду Здени полягає в тому, що вона прагне поєднати тогочасне «нове благочестя» з його зверненням до внутрішнього світу людини, а традиційне благочестя з його добрими справами й зовнішнім культом. За умов поляризації прихильників зовнішнього благочестя і внутрішньої віри, очищеної від зовнішнього культу, Здена сформулювала, по суті, утопію, яку буде намагатися реалізувати її син. Ідея поєднати зовнішній культ папської церкви з внутрішньою вірою буде провідною в церковній політиці герцога Георга. В умовах Реформації, коли розгорнеться боротьба проти зовнішньої обрядовості й культу папської церкви, така політика призведе до особистої драми герцога Георга.

За турботами про спасіння душі доволі чітко простежується прагнення герцогині утвердити теократичне правління, в якому князь уособлює в собі світського й духовного владика, поєднує світські та релігійно-церковні функції. Здена звертається до сина з проханнями уважно поставитися до проблем, які виникали в

тих чи інших монастирях, розібратися у чварах між братією. Її турбує проникнення в обителі нехристиянських явищ, а саме жадібності, заздрощів, моральної зіпсованості окремих ченців.

Прохання й повчання Здени, викликані благочестивими мотивами, тим не менше укладаються в річище загальної тенденції того часу, яка зводилася до прямого втручання земельних князів у справи церкви. Можна стверджувати, що мати визначила один із центральних напрямів реформи церкви, яким буде опікуватися її син – реформа монастирів. Вона неодноразово просить герцога втрутитися у справи того чи іншого монастиря, покарати його настоятелів за зловживання й низьку моральність ченців. У таких зверненнях вона виступає як набожна християнка, якій болять те, що в монастирях, які мають бути взірцями благочестя, панують неподобства. Здена просить допомогти її слугі, який забажав стати послушником францисканського монастиря й потребує допомоги для оволодіння ремеслом; повідомляє про те, що вікарій Майссенського собору тяжко хворий і просить у випадку його смерті передати його лени керівнику хору Хайнритцу; дякує синові за допомогу одній бідній людині; просить допомогти пріорині Фрайберга відстояти свої права в конфлікті; дякує за раду, яку він провів за участю абатиси й конвенту. У кожному листі Здени присутня церковно-релігійна тема, опіка церковними справами. Фактично, її листи можна розглядати як своєрідну прелюдію до величезного за обсягом корпусу документів її сина з церковної політики. Можна зробити висновок, що мати виступила головним натхненником політики молодого герцога, спрямованої на реформи, покращення моральності духовенства, очищення церкви від зловживань.

Отже, Здена прагнула виховати єпископа на троні й поєднати в такий спосіб християнську мораль і світське правління. Герцогині вдалося досягти поставленої мети – центральне місце в правлінні її сина будуть посідати церковні й релігійні питання. Мати переймалась спасінням душі сина, жила тривогами за його майбутнє, гостро відчувала наближення нового часу, сповненого небезпек. Син присвятить своє життя спасінню церкви, очищенню її від зловживань, корисливості кліру й відновленню чистоти християнського віровчення.

На завершення зверну увагу на листування герцога Георга з Еразмом Роттердамським. Листи матері й видатного гуманіста

За часів Реформації герцог Георг буде діяти як рицар, який кинув виклик могутнім силам та новому руху і став на захист церкви. Його характеристики подій і людей стають дедалі більш емоційними. Він буде довіряти більше своєму серцю, ніж холодному розуму й політичному розрахунку. Реформатори в доведенні істинності свого віровчення також будуть звертатися до людських сердець.

Драма герцога буде обумовлена значною мірою переходом його брата Генріха на бік Лютера. Що спричинило таке різне ставлення до реформування церкви й церковної політики – тема окремої розмови. Можна стверджувати, що головну роль тут відіграла боротьба за владу, несправедливий поділ батьківської спадщини. Однак, якщо взяти до уваги релігійність їхньої матері, то вона не суперечила ні першому напряму з його зверненням до внутрішньої віри, ні другому, в якому віра існує лише в поєднанні із зовнішнім культом.

Материнські настанови не були марними. В останній рік свого життя герцог Георг у посланні до ландтагу апелює до своїх «базових» цінностей, закладених ще в дитинстві. Він нагадав, що «всі ми знаємо, у якій християнській єдності народилися й виховані нашими батьками». Постулат вірності вірі батьків для нього завжди був одним із ключовим аргументів у захисті папської церкви. Не оминув він і того, що Лютер «спочатку хотів виправити деякі зловживання» і такий намір анітрохи не суперечив його політиці. Однак те, що почав писати Лютер надалі, призвело до розколу: окремі землі відпали від церкви й кожен почав створювати власні союзи. Земельні стани можуть порадити, як можна зберегти державу, країну та народ у покорі християнської церкви, щоб вони також «мусили залишитися після цього життя». Герцог вбачав небезпеку в поширенні стихійного реформаційного руху знизу серед селян, бюргерів і священників, які почали масово приймати Причастя під двома видами.



Листи герцогині Здени до свого сина Георга

1. Серце моє, сину! Новину, про яку ти щойно мені написав, я сприйняла із величезною радістю й висловила слова хвали і вдячності Господу Богові за те, що Він дає, за всю Його Божу милість, за Його незаслужену нами щедрість до нас. Дай Бог тобі і твоїй дружині, а також милому маленькому синочку величезного щастя і здоров'я, і хай забудеться для нас усе, за що так переживаємо, хай буде здоров'я душі й тіла маленького дитяти. Амінь. Серце моє, сину, я хочу дуже бачити хрестини твого синочка, як тільки ти прибудеш у свою землю. Я тобі вже говорила, що хочу бути при хрещенні. Однак, якщо це відбудеться дуже скоро, то я змушена залишитися на місці, а коли, на то Божа воля, я прибуду через шість тижнів, то прибуду з дорогоцінним подарунком. З тим, Господь дасть, до наступного разу. А впродовж шести тижнів бажатиму великого щастя.

Здена, герцогиня Саксонська.

2. Серце моє, сину! Я знаю, що ти Божою милістю знову повернешся в країну, чому я буду надзвичайно рада. І я хочу бути впевнена, що зустрінеш свого любимого синочка в доброму здоров'ї, щоправда, синочок кашляє. Тим більше я прошу тебе, ти маєш довіряти лікарю, щоб він прибув і пролікував, а якщо він не зможе прийти, то я постараюсь потурбуватися, щоб доставити доктора і за його допомогоювилікувати твого сина. Я також дуже прошу тебе, щоб ти мене і свого дорогого синочка забезпечив дичиною на святі дні. До наступної Божої волі. І передай своїй дружині велику любов і добрі побажання від мене. Написано поспіхом у суботу після Луки, 1507 року.

3. Серце моє, любий сину! Твого змістовного листа, якого мені доставили сьогодні, в день Святого Йоганна Євангеліста, коли я після сніданку йшла на проповідь, я з радістю отримала і прочитала. А промова, яку ти виголосив перед королем [Максиміліаном I], коли він приймав тебе і твого брата [герцога Генріха Благочестивого], підготовлена тобою вдало. Я всіх неухважно слухала і боялась, що цілий день чекатиму на твою промову. Як ти повідомляєш мені, що мій пан [герцог Альбрехт], ще не дав відповіді на твоє звернення і перебуває в роздумі, оскільки хоче знати всі обставини, і напише мені свою думку,

оскільки король бажає від нього, щоб від взяв участь у поході на Францію і дійшов до Парижа, або проти Угорщини і досяг Оффена [Буди]. Від такого військового шляху римського короля можна відмовитися, однак він же, мабуть, не може сказати: «Я хочу завдати тобі шкоди і що ти потім завойованим віддячиш». Серце моє, синочку, не забудь розенкранц і читай 15 разів «Аве Марія», і не менше п'яти «Отче Наш», і стільки ще потім «Аве Марія», а коли ти здійсниш це, згадай про свою вірну матір. На цьому, Господь дасть, до наступного разу. І передай мої найкращі побажання пану Гансу фон Мінквітцу і гофмейстеру [Зігмунду фон Мальтицю], щоб вони дотримувалися всього того, що наказано мною. Передай також пану Гансу, що його дружина, дякуючи йому, вже вісім днів як стала гофмайстринею. І мені не треба нагадувати, щоб я їй у середу дозволила прийти до дому, щоб вона збрала необхідні речі, оскільки вона повинна на приййомах одягати хутро. Я не турбуюсь, що всі речі шафині від маленької Анни перейдуть також гофмайстрині. Вона усе отримає від чоловіка, якого добре знає Ганс. Написано на швидку руку в день Св. Йоганна.

Здена, герцогиня Саксонська.

4. Серце моє, любий сину! На мого останнього листа, якого я тобі надіслала з нещодавною поштою, в якому я повідомляла про те, що мені потрібні шовкові вироби, я не отримала відповіді. Тому, я дуже прошу, мій любий сину, якщо ти не дуже хочеш і не можеш мені в цьому зарадити, то надійшли мені краще чорного атласу 15 ліктів із цією поштою або найближчою okazією, якщо ти зможеш цьому посприяти, у чому я, щоправда, сумніваюся. Я хочу доставляти тобі тільки радість. Крім того, у моїх молитвах я постійною молюся про тебе; можеш мені повірити, що я в усіх моїх молитвах, скільки б їх не було, мало чи багато, прошу всесильного Бога більше за тебе, ніж за себе, я постійно прошу всесильного Бога бути милостивим. Любий сину, ти маєш знати, коли захочеш прийняти Причастя, то постарайся перед цим покаятися і з добрими намірами сприйняти страждання за гріхи. Тим більше, що шлюб є також Таїнством, а найвище за усе Причастя тілом Христовим, усе це є цінним, справжнім і блаженным, так що ти від своїх гріхів повинен очиститися через покаяння і мати наміри покращити своє життя й у такий спосіб із добрим наміром віддати належну хвалу всесильному Богові і прийняти Таїнство святого шлюбу, і ти зробиш так, у чому я не сумніваюся. А якщо ти це маєш зробити, то перед цим покайся у

гріхах і скинь тягар із ніг та плечей. Щодо того, як приймати пост: краще, якщо ти раніше не покався, покайся у всіх гріхах, за які ти мав намір покаятися наступного разу, оскільки вони будуть на твоїх ногах і плечах, скинь їх із ніг та плечей, поки Бог допомагає.

Написано поспіхом у вівторок перед Мартіновим днем. Передай Генріху, твоєму братові, усе найкраще від мене.

Здена.

5. Серце моє, любий сину! Я посилаю тобі книгу, для того, щоб ти знайшов там про те, яким чином, скільки і в який день ти зміг би відслужити відпущення гріхів. Ти маєш взяти до уваги, якщо відпущення відбувається у двох або трьох церквах, то ти повинен у цих церквах мати або обрати для захисту від гріхів два олтарі. А якщо ти, так само будеш це робити в одній церкві, тобі потрібно для цього обрати два олтарі й перед ними молитися, однак це дасть лише часткове відпущення. А якщо відпущення якогось гріха раніше відбулося на один рік або менше, не соромся, зізнайся в цьому, це тобі не зашкодить. Це не зашкодить твоїм колінам, але звеличить тебе перед Богом. Якщо ти серйозно поставишся до цього порядку, як я тобі написала, то зроби так, як тобі писала раніше разом із молитвами. До кінця цього тижня ти маєш на колінах, схиливши голову, просити прощення одного гріха на день, про який ти будеш читати в цій книжці, і стояти так у молитвах до наступної середи після Великодня й цим завершити. І саме в цю середу ти маєш очистити душу від пекла. Я прошу тебе, прийди [на допомогу] своєму дядьку, герцогу Ернсту, допоможи й відслужи відпущення йому гріхів, помолися за його нещасну душу, щоб вона уникла пекла. Цього четверга стань уклінно [молитися], половину четверга й половину тижня, як я тобі написала. Серце моє, любий сину, я прошу тебе, розпорядися забезпечити мене дичиною на цей святий час, за що я тобі буду вдячна. З цим до Божого повеління. Серце моє, любий сину, якщо відпущення гріхів дещо обтяжливе, то в певних речах ти господар і візьми для себе один або чотири олтарі, яких ми можемо мати скільки завгодно.

Здена, герцогиня Саксонська.

6. Серце моє, сину! Після того, як я з тобою говорила, у Лейпцизі надруковано книгу Таулера й деякі її таємно продають, то я дуже подружньому прошу тебе, мого дорогого сина, щоб ти, хвала Богу, щоб ти також із прагненням діяти й робити усе заради укріплення твоєї і нашої святості, щоб цю книгу могли видавати і продавали. Оскільки

я нічого іншого не пам'ятаю такого, коли людській святості заважають або забороняють появи і продажі таких добрих видань. Він нагадує, що йому можливо вдалося проникнути в душу багатьох, тому діє він так, як він може, що він добрим справам заважає і зневажає. Так що ця книга вчить не пізнати поверхове смирення, а пізнанню себе, а також світу, а всі тимчасові речі посоромити і зневажити, що духовна людині й ті, які зайняті справами, були добре облаштовані, прийшли до тих, тому що вони зайняті цими речами. Моє серденько, дитинко, я прошу тебе, як і раніше, щоб ти прагнув вічну прийняти радісну винагороду від Бога, і захистився молитвою, ти приймай усе те і нічого іншого, крім того, що заважає злему духу. Ти можеш цілком мені довіритися, що через цю книгу, не рахуючи тих, хто її видав, 6 чоловік, яких я знаю особисто, стали набагато кращими і переходять день за днем від свого вчорашнього несправедного життя до доброти й довершеності. Серце моє, сину, заміть, як що говорити про мить світу, наскільки важливо, коли діють згадані благочестиві люди. На завершення цього, я прошу тебе: ти маєш цьому сприяти, щоб ти діяв мудро і був причетний до усіх добрих справ, які виходять від людей і будуть відбуватися далі, які через книгу стали кращими, і тими, хто ще буде досконалішим далі, коли я цілком грішною сумнівалась, ти будеш мені в цьому разі вдячним, Я ще раз хочу з усією материнською сердечною любов'ю, не можу тебе ні з ким зрівняти. З цим до наступної Божої волі і передай своєму братові і його дружині всього найкращого. Написано поспіхом, у четвер, після Петаре. Здена, герцогиня Саксонська.

7. Серце моє, сину! Приходив до мене один бідний чоловік і приніс мені листа, якого я надсилаю зараз тобі, і розповів мені про те, що його сина зараз ув'язнено у Дрездені. Він просив мене смиренно звернутися до тебе з листом про його сина з тим, щоб він залишився живим. У зв'язку з цим я сумлінно прошу тебе, ти маєш належним чином вникнути у справу, щоб нещасний шахрай міг залишитися живим і вийти із в'язниці. Однак річ у тім, що чоловік готовий понести покарання, натомість головне для нього – не потрапити до рук ката. Серце моє, сину, постався сумлінно до мого прохання. Дай мені у відповіді на це послання знати, що ти прибудеш у середу до сніданку або до вечері. З тим, дасть Бог, до наступного разу. Написано на швидку руку в неділю після Різдва.

Здена, герцогиня Саксонська.



РЕФОРМАТОР І ВОРОГ РЕФОРМАЦІЇ

Перше десятиліття правління герцога Георга можна назвати золотим часом для нього. Він розгортає будівництво земельної держави, переводить резиденцію із Майссена до Дрездена. Потужним економічним центром герцогства стає Лейпциг, який отримав імперські привілеї на право проведення трьох міжнародних ярмарок. Основою могутності герцогства виступає гірниче виробництво, передусім видобуток срібла.

Настанови й виховання матері не пройшли даремно. Молодий правитель розгорнув боротьбу за чистоту папської церкви, очищення її від зловживань. Вихований у душі щирого благочестя, він добре розумів небезпеку посилення невдоволення папським Римом, його політикою збагачення, втручання у світські справи. Поведінка вищого кліру й чернецтва свідчила про панування тут іншого духу, далекого від побожності. Падіння моральності духовництва, зловживання церковними ленами й посадами, надмірні витрати на церковне будівництво – усе це викликало занепокоєння і критику громадськості.

У своїх землях герцог Георг діяв за принципом повного володаря, що давало йому змогу втручатися в духовні справи. Така тенденція досить чітко окреслилась у німецьких землях ще до Реформації. Під тиском Соборного руху наприкінці XIV – на початку XV століття папський Рим, зацікавлений у підтримці з боку світських володарів, надав їм права участі в управлінні церковним майном, у вирішенні питань щодо призначення або усунення служителів церкви. За таких умов у Німеччині відбувалось поступове становлення суверенного церковного правління в межах окремих земель і вільних імперських міст.

Політика герцога була досить схожою з політикою курфюрста Фрідріха Саксонського і мала на меті посилити роль і значення світського володаря в церковних справах. Натомість її методи мали суттєві відмінності – курфюрст намагався використати усі тогочасні практики церковного благочестя, зокрема й торгівлю індульгенціями, а Георг прагнув навести лад у церковних справах, зменшити спекуляції навколо зовнішнього культу й тим самим посилити авторитет церкви. Користуючись

впливом на єпископів у своїх землях, він ініціював реформу монастирів, метою якої було відродження в обителях ранніх християнських традицій, моральності, аскетизму і проповідництва. Починання герцога цілком вкладалися в річище тогочасного руху за реформу церкви, приведення церковного життя до вимог побожності й благочестя.

Герцог був першим, хто схвально відгукнувся на оприлюднення Лютером 95 тез проти індульгенцій. Виступ віттенберзького професора, його критика кліру в перші роки не викликали протидії чи осуду й сприймалися як черговий доказ необхідності церковних реформ¹⁴⁴. Герцог сприяв проведенню у 1519 році диспуту між Лютером і його опонентом Йоганном Екком, надав для цього заходу свій палац у Лейпцизі. Однак диспут різко змінив його ставлення до нового вчення. Заяви Лютера проти Папи і про істинність вчення Гуса стали тією червоною лінією, за якою для герцога розпочиналась єресь.

Обидва положення мали для Георга особливе значення. Папу він розглядав як головного союзника у проведенні церковної реформи й намагався схилити його до якнайшвидшого скликання Собору. Публічне виправдання гусизму прозвучало із його землі, що не могло не привернути увагу до старої сімейної провини перед Римом. Тінь діда, гуситського короля Подебрата, нависла над онуком. Однак головна причина полягала в тому, що він інтуїтивно відчув глибоку прірву між Реформою і Реформацією. Реформа передбачала збереження й укріплення церкви, Реформація – руйнацію її підвалин і створення нової релігійної організації на основі принципово іншої доктрини. Окрім того, герцог вбачав у ній небезпеку для існування не лише папської церкви, а й для усього суспільного й політичного устрою.

Негативні наслідки для політики герцога полягали в широкому розголосі диспуту – усі заговорили про перемогу Лютера, слава його зростала. Величезна кількість памфлетів, листів, повідомлень, розмов свідчила про виникнення в суспільстві ситуації, яка була не на користь герцога й захисників старої церкви.

Життя і політика герцога різко змінюються: його подальша доля пов'язана зі справою спасіння церкви вже не стільки від аморальності і зловживань ієрархії, скільки від «нової єресі». Він

нищівний інформаційно-інтелектуальний удар по католицизму – переклад Біблії. Без перебільшення вона стає найбільш популярною книгою, попит на яку постійно зростає, комунікативним текстом, мапою спілкування, виправдання дій, тлумачень, осмислення соціальних, релігійних і політичних відносин. Герцог швидко усвідомив стратегічне значення перекладу Святого Письма й знову ж таки задумав у відповідь свій інтелектуальний штурм, однак не міг передбачити, що його задум буде провалено. Він спробував заблокувати розповсюдження лютерівської Біблії за допомогою альтернативного перекладу, який зробив на його замовлення, відомий теолог Ієронім Емзер. Проте цей переклад був невдалим, зробленим без того проникнення в текст Святого Письма та в рідну мову, яке було притаманне Лютеру. Програна війна полягала не тільки в недосконалому перекладу, а передусім у тому, що захисники католицизму не грали на випередження, запізнення призводили до втрати ініціативи в протистоянні ідеологічному та комунікативному наступу реформаторів.

Герцог із метою посилення позицій папської церкви у своїй землі доклав чимало зусиль для того, щоб добитися від Риму канонізації єпископа Бенно, відомого своєю діяльністю з утвердження християнства в саксонських землях. Сама справа потребувала створення «групи підтримки», до якої в середині вересня 1521 року йому вдалося залучити імператора Карла V та Якоба Фуггера¹⁴⁵. Він подолав усі перепони, що були на цьому шляху, переконав вищих церковних ієрархів, Папу, однак удар було нанесено знову ж таки там, де його найменше очікували. На цей раз сюрприз влаштував простолод, який здатен був утворювати мобільні комунікативні співтовариства навколо задуму влади й своїми діями спростувати серйозну, велику, «святую справу». На противагу офіційним заходам із канонізації в окремих містах були влаштовані сміхові богослужіння із хресною ходою, про що потім докладно писалося в листівках. Народна «канонізація» означала спростування культу святих й виявилася більш дієвою, аніж офіційна процедура. Герцог не врахував того, що канонізація перенасичувала суспільство церковним офіціозом. Дисгармонія офіційної й народної сміхової комунікації досягає критичної межі і переростає в протистояння двох культурних комплексів.

Усіма засобами герцог доводив, що «лютерівська ересь», якщо її не придушити, охопить усі землі й «буде повторена чеська помилка і велика біда, оскільки піддані схильні до зла і легковажних вчинків». На його переконання, Реформація призведе до «великого заколоту», погубить панівний як церковний, так і світський лад. Ця теза стає найбільш поширеним аргументом у його полеміці з реформаторами: «... заколот, що може спалахнути, як було в Чехії, із невеликої іскри, призведе до повстання, до панування тих, хто шукає власного зиску й хоче забрати майно духівництва»¹⁴⁶. Теза про секуляризацію досить часто повторюється в різних варіаціях у зверненнях князя до курфюрста Саксонського. Саме з цієї позиції герцог Георг сприйняв ідею усунення целібату, безшлюбності духівництва, права ченців залишати монастирі. На його думку, реалізація цих положень призведе до поділу церковного майна й передачі його в приватні руки, зокрема того ж духівництва: «священники будуть вимагати і брати в спадщину лени й землю церкви»¹⁴⁷.

Головну надію на придушення євангельського руху герцог покладав на адміністративні заходи, які реалізовувала його канцелярія, двір і радники на місцях. Силкові адміністративні методи передбачали створення службових інструкцій, циркулярів, які містили в собі заходи проти «заколотників», «пустунів», «безбожників», «розкольників». Для широкого загалу оприлюднювались циркуляри, де герцог чітко висловлював своє ставлення до того, що відбувається, і забороняв підданам слідувати новаціям: «Із-за вчення Лютера у нашій країні зростає неслухняність і зло серед людей, спрямоване проти християнської церкви»¹⁴⁸. З ініціативи герцога було організовано візитації парафій Саксонії і Тюрінгії за участі єпископа Майссенського¹⁴⁹.

Найбільш невідконтрольним для князівських чиновників стало книгодрукування, яке виявило свою мобільність і підпорядкованість ринковій кон'юнктурі. Ідеологічний конфлікт герцога із друкарями одразу ж переріс в економічний, оскільки жорстка цензура, заборона друкувати твори Лютера та інших реформаторів загрожували збитками друкарям. Конфлікт посилювало те, що друкарі намагалися об'єднати навколо себе інтелектуалів, твори яких мали підвищений попит у суспільстві. Цими кон'юнктурними мотивами пояснюється ідеологічний

лібералізм, а часто й опозиційність майстрів друкарського верстату. Іншими словами, уже на початку свого становлення друкарство виявило певну самостійність і незалежність від влади, прагнення до публічності, у той час як влада намагалась зберігати закритість.

Герцог намагався досягти інтелектуальної ізоляції Віттенберга шляхом заборони друкувати твори Лютера і його послідовників. Формальною підставою для цього служили рішення Вормсського рейхстагу. У листі до курфюрста Фрідріха Саксонського від 18 листопада 1521 року він висловлює своє невдоволення тим, що той не вживає заходів проти друкарів, які продають твори Лютера й Карлштадта. Він вважає, що «це небезпечно, оскільки чимало людей неправильно сприймають цю справу», «впадають із-за цих творів у ересь, висміюють і полишають Божу службу»¹⁵⁰. Гоніння проти друкарів надалі стають складовою його діяльності. Однак перешкодити виданню творів реформаторів було неможливо: на заваді намірам герцога став комерційний інтерес, адже великий попит на них приносив чималі прибутки друкарям.

Не менш утопічною виявилася його політика щодо заборони чи обмеження на відвідування міст, де відбувалась Реформація. Георг намагався довести курфюрсту Фрідріху необхідність заборони нововведень у Віттенберзі та інших містах, оскільки вони викликають інтерес у «торгових людей, які розповідають про них в інших землях». Він вимагав також від міських рад своїх земель арештовувати тих купців або їхніх факторів, які приймали Причастя у Віттенберзі під двома видами¹⁵¹. Це стосувалось також студентів, які навчались там. Натомість такі дії герцога були малоефективними – міграція за часів Реформації лише посилюється.

Політика репресій стосувалась не лише окремих осіб, а й громад, які спробували ввести в себе проповідь Євангелія і Причастя під двома видами. Так, було суворо покарано бургомістра, міську раду й окремих бюргерів невеликого міста Дебельн¹⁵². Подібні каральні заходи було також вжито проти міської верхівки Розвайна та інших міст, однак вони лише на короткий час гальмували реформаційні перетворення, а подекуди мали зворотний ефект – посилювали популярність лютерівського вчення серед містян.

Герцог добре розумів, що адміністративними заходами не можна зберегти старе богослужіння й папську церкву, якщо не припинити діяльність проповідників Євангелія в курфюрстві Саксонському. У зв'язку з цим він наполегливо намагався переконати курфюрста Фрідріха й герцога Йоганна в необхідності змінити церковну політику й суворо дотримуватися положень Вормсського едикту¹⁵³.

На його переконання, розповсюдження нового вчення було б неможливим без їхнього покровительства «єретикам» і «пустунам». Він всіляко намагався переконати саксонських курфюрстів у небезпечності такої підтримки. Ернестинські князі тривалий час посилялися на свій нейтралітет у церковних та релігійних питаннях і доводили, що «справа Лютера» – суто церковна й теологічна, яку мають вирішувати університетські професори й духовництво. Курфюрст Фрідріх запевняв герцога Георга, що він не втручається в релігійні справи, довіряє їх вирішення теологам і єпископам¹⁵⁴. Натомість така позиція була тактичним прийомом, який допомагав уникнути натиску католицьких сил й виграти час для поширення реформаційного руху.

Після переговорів із канцлером курфюрста Грегором Брюкком у Заалефельді герцог почав активно діяти в імперському правлінні. За його ініціативою 20 січня 1522 року імперське правління прийняло мандат проти церковних заворушень і нововведень, що відбувалися у саксонських землях¹⁵⁵. Водночас документом було передбачено вирішення релігійного питання на Соборі.

Зволікання зі скликанням Собору змушувало герцога зосередити зусилля не на реформах, а на боротьбі проти розгортання реформаційного руху. Переконавшись у тому, що змусити курфюрста змінити церковну політику й дотримуватись Вормсського едикту не вдасться, герцог зосереджує зусилля на згуртуванні вищого кліру і князів для боротьби з «лютерівською єрессю». У Саксонії йому вдалося знайти підтримку Майсенського і Мерзебургського єпископів. Однак вони змушені були рахуватися з політикою саксонських курфюрстів й обмежились покараннями ченців, що залишили монастирі, та окремих священників, які підтримували Лютера¹⁵⁶. Його сподівання схилити кардинала Альбрехта Майнцького до

союзу в протистоянні курфюрсту виявилися марними, оскільки той не бажав загострювати відносини з впливовими Ернестинами¹⁵⁷.

Помірковані реформи заради збереження католицизму й папської церкви, до чого герцог наполегливо прагнув, були неможливі в умовах, коли конфлікт переріс у глобальне військово-політичне протистояння. Придушення Селянської війни 1524–1525 років, спад народного руху за релігійні, соціальні й політичні перетворення відкрили шлях для вирішення церковного питання на імперському і князівському рівнях. Новий курфюрст Саксонський Йоганн не приховував своєї позиції і взяв курс на проведення Реформації. Наприкінці 20-х – на початку 30-х років у багатьох містах і селах Курсаксонії було введено євангельське богослужіння. Політика саксонського курфюрста викликала протести з боку герцога, оскільки в його землях посилювалися настрої на підтримку реформ. Протистояння між ернестинською гілкою Саксонського дому й альбертинською створювало підґрунтя для утворення двох великих релігійно-політичних угруповань.

Отже, реформаторські проєкти герцога Георга Саксонського були прелюдією реформаційного руху. Трагедія герцога полягала в тому, що непримиренна частина католицького табору вороже ставилася до його Реформи. За умов гострого політичного й релігійного протистояння політика «середньої лінії», якої певний час дотримувався герцог, стає утопічною й приреченою на невдачу.

Утворення військово-політичних таборів створювало загрозу громадянської війни. Заради уникнення такого сценарію в політичних колах пропонувались різні помірковані варіанти церковної реформи. З політикою переплітались династичні інтереси, позиції різних угруповань серед еліти, які намагались скористатися церковною кризою у своїх інтересах. Поміркована Реформа на основі гуманістичного оновлення католицизму виявилась несумісною із Реформацією, оновленням церкви на основі Євангелія, за що виступали опоненти з протилежного табору.



ГЕРЦОГИНЯ ЕЛІЗАБЕТ І ГЕРЦОГ ГЕОРГ. СІМЕЙНА ДРАМА РЕФОРМАЦІЇ

Останні роки життя герцога Георга – це наближення трагічного фіналу його церковної політики. Він докладав титанічних зусиль для збереження єдності й могутності папської церкви, а в результаті отримав розкол, релігійні війни, протистояння таборів, ворожнечу. Старий князь опинився один на один із долею й сімейною трагедією, стрижнем якої став конфлікт із невісткою, герцогинею Елізабет, дружиною його сина, спадкоємця престолу Йоганна.

Увага до історичних персон залежить від багатьох чинників: політичної кон'юнктури, ювілейних дат тощо. Тривалий час, навіть століттями, окремі з них перебувають у тіні, і про них можна дізнатися із лаконічних довідок у словниках та енциклопедіях. Герцогиня Елізабет Саксонська без перебільшення стала відкриттям першої чверті цього століття. Опубліковане двотомне зібрання її листів стало свідченням того, що такі постаті, яких вважали другорядними, були ключовими для своєї епохи, а їхня загадковість, неординарність набуває романтичного колориту, що підігриває інтерес до них. Одразу за публікаціями епістолярної спадщини побачив світ двотомний роман Ані Ціммер «Життя герцогині Елізабет Саксонської» з красномовними назвами його частин: «Як ми стаємо розумними» і «Рай на піску»¹⁵⁸. До цього варто додати, що не лише листування, яке нараховує до десяти тисяч кореспонденцій, а й зберігання його має свою детективну історію. В окремих випадках герцогиня просила своїх адресатів знищувати листи після їх прочитання або ж нікому не показувати, крім тих, кому вона довіряла. У таких випадках йшлося не про жіночі таємниці та плітки, а про небезпечну гру у великій політиці.

Участь жінок у політичному житті не була для того часу чимось несподіваним. У дитинстві Елізабет була свідком суперечок її матері Анни фон Мекленбург із управителями гессенськими маєтностями й рано познайомилася з придворними інтригами, що, безперечно, позначилося на її характері. Після смерті чоловіка Анни ландграфа Вільгельма II у 1509 році

опіку над вдовицею й малолітніми дітьми взяла рада з п'яти осіб на чолі з управителем двора Людвігом фон Бойнебургом. Конфлікт із радою опікунів стосувався переважно бюджету двора. Подібні протистояння не були рідкістю для того часу. Анна намагалась використати будь-яку можливість для того, щоб рада збільшила виплати. Ще одна турбота вдовиці – вдало видати заміж доньку й одружити сина. Коли в 1512 році її сестра Катарина виходила заміж за герцога Генріха Саксонського, Анна скаржилась на те, що не може представити свою доньку Елізабет саксонському двору, оскільки та не має достойного одягу. На той час Елізабет вже була заручена зі старшим сином герцога Георга, спадковим принцом Йоганном. Перші роки перебування Елізабет при дворі герцога Георга, після одруження з Йоганном у 1515 році, можна назвати щасливими. Для неї свекор став справжнім другом у справах сім'ї, підтримував її матір. Герцог, звичайно, бачив здібності своєї невістки й був радий залучати її до переговорів, у яких вона демонструвала знання риторики й дипломатичний хист.

Теплі стосунки швидко зіпсувалися, коли невістка стала прихильницею вчення Лютера, відвертим і найбільш наближеним до герцога опонентом. Під впливом свого брата, одного із лідерів протестантського табору ландграфа Філіпа Гессенського й курфюрста Саксонського Йоганна вона в 1526 році відкрито заявила про свою підтримку нової віри.

Прихильницею нового вчення стала також її тітка Катарина, дружина герцога Генріха, рідного брата герцога Георга. У жовтні 1528 року три чорниці втекли із Фрайбурського монастиря Св. Магдалини, серед яких була князівська донька Урсула фон Мюнстерберг. До організації цієї втечі була причетна Катарина, яка розповсюджувала лютерівські книжки серед черниць. Підозри Георга щодо її лютерівської позиції були небезпідставними. У травні 1531 року під час перебування в Торгау Лютер виголосив ексклюзивну проповідь для неї і герцога Генріха. Невдовзі при дворі у Фрайбурзі почав служити лютерівський проповідник. У 1537 році в землях герцога Генріха було введено євангельське богослужіння. Курфюрст Саксонський Йоганн Фрідріх робив усе можливе, щоб Генріх пристав до протестантського військово-політичного Шмалькальденського союзу.

Члени союзу намагались створити умови, щоб син Генріха Моріц у майбутньому став курфюрстом. Своєю чергою, дрезденський двір робив усе можливе, щоб сини Генріха Август, Северин і Моріц залишились вірними папській церкві. Усіх трьох вони намагались прилаштувати на адміністративні служби при католицьких дворах й дати їм відповідне виховання.

У протистоянні Георга з Елізабет змішались особистісні, сімейні стосунки зі світоглядними розбіжностями, політичними намірами та інтересами. Невістка стала головним контрагентом тестя і з такою ж завзятістю, з якою він захищав папську віру, вона виступала захисницею євангельського віровчення. До того ж герцогиня була переконана в тому, що може діяти розумніше за чоловіків. Високу самооцінку знаходимо в одному з її листів: «Я жінка, а не доктор, щоб писати розумно, але те, що я пишу, написано не з телячої голови».

Примирення між Георгом і його невісткою відбулось лише на короткий час під впливом трагічних сімейних обставин. 1534 року померла донька Георга Магдалена, горе спричинило хворобу і смерть його дружини Барбари. Елізабет проявила глибоке співчуття горю Георга й намагалась усіляко втішити й підтримати його, що сприяло потеплінню в їхніх стосунках. Однак це лише на короткий час вгамувало сімейні чвари.

У сімейному конфлікті Елізабет скористалася зв'язками зі своїм братом, ландграфом Філіппом Гессенським, і курфюрстом Фрідріхом Йоганном Саксонським і робила усе можливе для переходу дрезденського двора до протестантського табору. Герцог Георг боявся, що під впливом невістки син, спадкоємець престолу, стане прихильником нового вчення. Черговим ударом для герцога став скандал навколо відмови Елізабет прийняти Причастя за старим обрядом. Свій вчинок непокірна невістка аргументувала тим, що надто зла на своїх ворогів і тому нечиста серцем. Для того, щоб знайти управу проти неї, Георг спробував діяти через сина, щоб той змусив дружину піти до Причастя. Свекор і невістка в намаганнях довести правоту своїх вчинків звертались до Біблії. Георг наполягав на тому, що у Святому Письмі сказано про повну покірність жінки батькам. Невістка, навпроти, знайшла там слова про те, що заміжня жінка має відійти від батька й матері й бути у всьому разом із чоловіком. Окрім того, чоловік має бути близьким дружині. А оскільки її чоловік був покірним батьку, вона не вважала своїм обов'язком слухатися його.

У літературі можна простежити значні розбіжності в оцінках стосунків Елізабет і Йоганна. Деякі стверджують, що вони зовсім не ладили, інші, навпаки, наголошують на тому, що в них було взаємне кохання. Докази для обох версій можна знайти в листах. Істина, мабуть, десь посередині. Те, що шлюб залишився бездітним, було для Елізабет не лише особистою, а й політичною проблемою. Йоганн опинився між авторитарним батьком і не менш владолюбною дружиною. Він захищав її, навіть тоді, коли Елізабет звинувачували в подружній зраді, і запевняв, «що має благочестиву дружину». У сімейному протистоянні герцогиня неодноразово зверталась до своїх протестантських патронів про захист, посилаючись на те, що свекор змушує її дотримуватись старого віровчення. Якщо відкинути політичну складову конфлікту, то проблема і для герцога, і для герцогині полягала в головному – спасінні душі через істинну віру. Герцогиня виступала за свободу совісті й неодноразово заявляла про те, що диктат і примус свекра завдають їй тяжких душевних мук і переживань.

Після смерті Йоганна в 1537 році стосунки невістки і свекра стали відверто ворожими. Справа дійшла навіть до спроб ув'язнення непокірної герцогині. Конфлікт набув широкого розголосу. Курфюрст Йоганн Саксонський, герцог Генріх Мекленбурзький, герцог Ернст Брауншвейзький звернулися з проханням до Георга про зустріч за участі ландграфа Філіпа Гессенського з метою улагодження конфлікту й полегшення становища невістки. Її покровителі боялися, що справа може дійти до отруєння й радили їй бути обережною з напоями та їжею.

Під тиском ландтагу і князів герцог погодився на щедре забезпечення її вдовиного життя: герцогині було надано у володіння місто Рохліц. Герцог Георг хотів обмежити її права як вдовиці, щоб перешкодити запровадженню в наданих їй землях Реформації. Як і очікувалося, герцогиня не стала розглядати місто і його територію лише як джерело її матеріального благополуччя, а повела себе як правителька й дала дозвіл на введення евангельського богослужіння в цьому місті.

Унаслідок ситуації, що склалася в князівському домі, найбільш гострим і драматичним для Георга стає пошук спадкоємця, який буде вірним папській церкві. У січні 1539 року

Герцог спробував упорядкувати релігійно-політичні справи у своїй землі й забезпечити статус-кво папської церкви в герцогстві. Втративши довіру до брата і його оточення, герцог мав ще надію передати правління молодшому сину Генріху, однак той внаслідок тяжкої хвороби був нездатним до державних справ. Усі добре знали, що «хворому принцу» не можна довірити владу. У пошуках виходу Георг вирішив одружити Генріха на графині Елізабет Мансфельдській (1517–1540) з надією на те, що має народитися онук, який може бути правителем із регенством ландтагу.

Рохліцька вдовиця вважала такий поворот досить небезпечним для протестантів. Вона не стала баритися з втручанням й звернулась до найближчого і найбільш впливового радника герцога Георга фон Карловіца, щоб той прояснив ситуацію. У січні 1539 року він повідомив, що за дорученням патрона серйозно займається одруженням молодого герцога¹⁵⁹. Одруження відбулося. Однак через два тижні після весілля, 26 лютого 1539 року, Фрідріх, якому виповнилося 34 роки, помирає. Така смерть стала справжнім ударом для герцога. Питання про спадкоємність набуває тепер драматичного фіналу. Він звертається до брата Генріха, дякує його за співчуття і висловлює глибоку занепокоєність щодо долі своєї «бідної землі». Він просить брата прибути до Дрездена для обговорення ситуації, що склалася. Для нього важливо, щоб спадщину прийняв спадкоємець, який буде вірним християнській церкві та імператору¹⁶⁰. Здавалось би, герцог готовий передати правління брату й гарантувати збереження вірності папській церкві під контролем із боку станів. У відчаї Георг натякає на можливу вагітність вдовиці його сина.

Навколо смерті Фрідріха розгорілися справжні страсті. Передусім поповзли чутки про його отруєння, що мимоволі кидало тінь на лютеранську опозицію. Закиди в підозрах могли бути й з іншого боку. Карловіц у листі до герцогині Елізабет Рохліцької спробував детально описати, за яких обставин помер герцог і спробував запевнити, що при дворі не розділяють підозр щодо отруєння. За його словами, сталося це тоді, коли Георг і Фрідріх 12 лютого супроводжували стару графиню Доротею до Майсена. Там Генріх поскаржився на погане самопочуття. Доктор Ауербак дав йому зілля. У наступні дні доктор декілька

разів давав йому цей напій, однак герцогу стало зле, він втратив свідомість і відійшов у вічність. Пліткували, що зілля доктора Ауербаха спричинило смерть герцога. Однак Карловіц нагадав, що герцог мав слабке здоров'я, про що усі добре знали¹⁶¹.

Пристрасті підігрівали інтриги навколо загадкової вагітності молодої вдовиці і, відповідно, можливих політичних наслідків. Першу скрипку у придворних інтригах навколо таких чуток продовжувала грати рохліцька герцогиня, яка робила усе можливе, щоб спадок дістався Фрайбургу, герцогу Генріху і його сину Моріцу. Елізабет залучила до цієї справи Карловіца. 11 березня 1539 року вона інформувала його про те, що Георг уже писав брату Фрідріху й висловив сподівання, що невістка його сина завагітніла. Закид про вагітність був скоріше ще одним засобом тиску на брата, щоб він дав запевнення, що збереже стару віру. Елізабет висловила підозру, що вагітність може бути інсценізована для того, щоб передати спадок чужій дитині, оскільки їй здається малоімовірним, що після чотирнадцяти днів шлюбу можна встановити вагітність. Вона просить Карловіца довести вдовиці, що, якщо та надумає інсценувати вагітність і пологи, то має відповідати за усе перед Богом.

Вагітність виявилася лише пліткою, а інтрига навколо спадкоємності набула нових обертів. Передати владу Генріху означало дати дорогу Реформації. Сини Генріха Моріц і Северин були малолітніми. Спроби виховати їх у католицькому дусі були ускладнені впливом на них з боку родини брата й зятя ландграфа Філіппа Гессенського. У відчаї старий і хворий герцог погрожував передати землі імператору. Це могло дійсно статися, оскільки до подій при дворі герцога була прикута увага імператора і його брата, короля і штатгальтера Німеччини Фердинанда. Саксонське герцогство стало нервовим вузлом тогочасного релігійного й політичного протистояння в Імперії.

Рохліц і Фрайбург у такій ситуації погрожували тим, що передача спадщини імператору може спричинити кровопролиття, оскільки кузени князя не будуть поводитися смиренно. Герцогиня Елізабет просила Карловіца в усьому цьому бути уважним, щоб герцог Георг не вчинив ніякої дурниці проти герцога Генріха, передавши землю імператору або іншим людям. Для обґрунтування небезпечності такого кроку вона посилається на хроніку, з якої відомо, що вже колись

сталося так, що землю Майссена було передано з порушенням прав законного спадкоємця, внаслідок чого земля й люди зазнали значної шкоди¹⁶².

Описані вище сімейні чвари – лише невелика частка з того, що відбувалося у складних стосунках герцога і його норавливої невістки. Але в них червоними нитками вплітались дві політичні лінії. Герцогиня Елізабет намагалась наполегливо торити дорогу Реформації, а її супротивник робив усе можливе, щоб не допустити цього. Історичні діяння персонажів заплутались у складних лабіринтах сімейної драми. Реформація і Реформа набували своїх особливостей, обумовлених суто людськими пристрастями, емоціями та світоглядними позиціями.



МОРІЦ САКСОНСЬКИЙ І КАРЛ V. ФІНАЛ ВЕЛИКИХ ЗАДУМІВ?

Політична діяльність герцога й курфюрста Моріца Саксонського вже давно перебуває в центрі уваги істориків і неодноразово ставала предметом їхніх дискусій. Відомий дослідник К. Блашке на основі багаторічних досліджень постаті князя назвав його одним із найвидатніших діячів Саксонії. Й. Германн, видавець і автор фундаментальної біографії, висловив нові підтвердження думки свого колеги. Огляд і аналіз багатої й різноманітної історіографічної традиції, присвяченої вивченню життя та діяльності саксонського курфюрста, подано в працях українського історика Сергія Карікова¹⁶³. Дійсно, не може не викликати захоплення те, як молодий князь у гострому політичному й військовому протистоянні зумів переграти як союзників із протестантського табору, так і Карла V, імператора Священної Римської імперії німецької нації, здобути статус імперського князя і стати одним із впливових правителів тогочасної Європи.

Про нього подекуди писали, що він безпринципний, холодний і прагматичний політик, який заради своєї влади не рахувався ні з родичами, ні з друзями, ні з союзниками. Не бракує також тверджень про його зради й підступність. «Авессалом мій син», – скаже про нього Карл V, натякаючи на

схожість біблійної історії повстання сина Давида проти батька. Однак так само могли сказати про саксонця і його батько, і мати, і його тесть ландграф Філіпп Гессенський, і тітка Елізабет Рохлицька, і курфюрст Саксонський Йоганн Фрідріх.

У такому разі постає запитання, як за умов, коли руйнуються усі сталі підвалини порядку й цінності, панування набуває цинічний і холодний розрахунок, людина зберігає свою особистість, у чому вона знаходить прихисток для своєї душі. Друге запитання: якою була головна ідея і мета його державної місії?

Формування світогляду принца відбувалось у той час, коли перше десятиліття реформаційної епопеї визначило вже увесь спектр ставлення політичної еліти до релігійного питання: сумніви в правильності старого й нового, фанатична відданість папській церкві, упевненість в істинності лютерівського віросповідання. В умовах становлення поліконфесійності для молоді генерації правителів релігія стає засобом реалізації політичних завдань. Нове політичне мислення було сформульоване Ніколло Макіавеллі на основі історичного досвіду. На німецькому ґрунті воно виникало із практичної політики, яка мала на меті досягнення й утримання влади всіма можливими засобами.

Кохання принца й політика

У складних релігійно-політичних переплетіннях і страстях, що кипіли в Саксонському домі, принц Моріц проходив школу вибору між вірою й політикою, між католиками і протестантами, коханням і династичними інтересами, між імператором і князями. У драматичних перипетіях саксонця можна знайти багато схожого з Гамлетом, принцом данським.

Майбутній курфюрст народився 1521 року, і можна вважати його ровесником героя шекспірівської драми. Гамлет навчався у Віттенберзі, слухав Лютера. Моріц юнаком також пройшов «віттенберзькі університети» і добре знав реформаційне вчення. Саксонський принц із дитячих років опинився в центрі релігійної дискусії й гострого конфлікту з родинним оточенням – батьки Генріх і Катарина були прихильниками Лютера, дядько Георг, прагнучи виховати племінника при

дрезденському дворі, осередку католицької ортодоксії. Ще одним місцем формування світогляду принца став двір ландграфа Філіппа Гессенського. Між цими двома полюсами, протестантським і католицьким, важко було визначити істинність віровчення, і саксонський принц змушений був постійно маневрувати між батьком і дядьком Георгом.

При дрезденському дворі була ще одна особа, яка опікувалась його вихованням. Для герцогині Елізабет, яка була бездітною, юний принц був свого роду втіхою, сином, якого вона завжди хотіла. Він знайшов у ній материнське тепло, якого йому не вистачало від рідної матері, герцогині Катарини. Елізабет разом із любов'ю намагалась привернути його до нової віри. У такій сімейній круговерті юнаку важко було розрізнити, скільки було щирої любові до нього, а скільки прагматичних династичних розрахунків.

Характер і неординарність принца знайшли свій прояв у справі його шлюбу, інтриги навколо якого заслуговують на окремий роман. У таких делікатних речах не обійшлося без герцогині Елізабет, яка вирішила одружити юнака на одній зі своїх племінниць, доньок ландграфа Філіппа Гессенського. «Човникову дипломатію» вона розпочала з перемовин із Фрайбургом, де отримала згоду Катарини та її чоловіка на такий шлюб. Після цього написала Філіпу про те, що була у Фрайбурзі, і там улагодила цю справу, не вистачає лише оглядин. Батько принца хоче, щоб усе відбулося за старим звичаєм і прагне переконатися, що наречена «до вподоби сину». Для цього вона радила скористатися тим, що герцогиня Катарина з сином одразу після Пасхи будуть на весіллі герцога Франца Лауенберга і дорогою додому через Гессен юнак може побачити в «приємному місці» майбутню наречену. Герцогиня радить видати заміж старшу доньку Агнес. Було взято, звичайно, до уваги те, що Агнес вже була обіцяна герцогу Еріху II Брауншвейзькому.

На початку усе складалося так, як було задумано. Знайомство молодих відбулося і Агнес не лише сподобалася принцу, а сталося так, що він закохався в неї. Однак надалі розпочалися політичні ігри навколо спадщини герцога Георга і шлюб опинився під загрозою. Після смерті свого сина Фрідріха герцог Георг мав намір видати молоду вдовицю графиню

Елізабет Мансфельдську заміж за Моріца, яка була на три роки старша за нього¹⁶⁴. У своїх запереченнях проти шлюбу принца з Агнес, донькою ландграфа, він посилався на те, що молодята близькі родичі й потрібен дозвіл Папи Римського.

Рохліцька герцогиня, як тільки почула про такі задуми, попередила Катарину про те, що Георг і його радники намагаються влаштувати шлюб із графинею, щоб вона, як «добра християнка», змогла відвернути його від нової віри. Від Моріца хочуть добитися обіцянки дотримуватись старої віри і зберігати монастирі. Елізабет боялась, що принц ще зовсім молодий і може дати себе умовити на такий крок. Вона просить Катарину бути обережною, оскільки мати вдовиці, «стара графиня думає непомітно причастити його приворотною стравою для зачарування, оскільки вона добре розуміється і знається у таких зіллях та інших подібних речах»¹⁶⁵. Для переконливості своїх слів вона посилається на те, що «могутній чоловік із Дрездена» (Карловіц) запевнив її в тому, що коли Моріц перебуватиме у Дрездені і матиме зустрічі з молодою вдовицею, то він не має ніякого сумніву, що стара графиня спробує закохати юнака у свою доньку. Елізабет переконана, що графиня вже взяла гроші за свої задуми й обговорила справу з радниками Георга. Рохліцьку вдовицю в цьому разі мало хвилювали інтимні стосунки принца. Вона боялась, що після такого шлюбу принц пристане до папської віри й піде проти своїх друзів із Шмалькальденського союзу.

Однак такому плану не судилося збутися. 17 квітня 1539 року помирає герцог Георг. Через рік пішла із життя й можлива наречена Елізабет Мансфельдська. Безперечно, принц не міг знати усіх інтриг навколо його одруження, але був добре обізнаний в тому, що рідних і близьких мало цікавили його особисті почуття. Династичні інтереси, придворні інтриги, змови й заколоти були справою звичайною. Однак на заваді одруженню принца постали нові неординарні обставини, під впливом яких його батьки змінили своє ставлення до шлюбу сина з Агнес.

Однією з причин зміни настроїв у Фрайбурзі став скандал навколо подвійного шлюбу батька Агнес ландграфа Філіппа, який без розлучення з дружиною взяв шлюб з іншою жінкою. Скандал навколо цієї події набув європейського масштабу, став

предметом широкого громадського обговорення, викликав бурю емоцій і, звичайно, осуд католиків, які звинувачували своїх опонентів протестантів у розпусті. Шлюбні справи були настільки чутливими, що могли стати причиною зміни віросповідання, як це відбулося із «захисником» католицизму англійським королем Генріхом VIII. На відміну від «скандалів» англійського короля, які супроводжувалися проблемами стосовно процедури офіційного й законного розлучення, випадок із ландграфом «влучив» у контекст дискусії навколо бігамії й полігамії. Іншими словами, він підігрів й без того палкі пристрасті навколо питань шлюбу, соціального статусу жінки, кохання й сімейного життя.

У випадках зі шлюбом принца Моріца з Агнес й одруженням ландграфа доволі чітко простежується конфлікт між династичними інтересами й інтимними почуттями, між коханням і обов'язком. Філіпп виставив себе як жертву династичного шлюбу: «...сімнадцятирічним мене одружили на Кристині Саксонській, коли я був зовсім не готовий до подружнього життя». Після сімнадцяти років шлюбу, коли в них було вже семеро дітей, він заговорив про те, що більше не може страждати й терпіти некохану дружину. Ландграф не соромився публічно допускати образливі висловлювання на її адресу, наголошував на тому, що шлюб без кохання призводить до подружніх зрад, звернення до послуг повій, венеричних хвороб, порушення заповідей. Він публічно скаржився на те, що відчуває себе нещасним: він не хоче порушувати законність першого шлюбу, права дружини й дітей, а водночас не може відмовитися від кохання до іншої. Новий шлюб, дійсно, не мав ніяких династичних, політичних чи матеріальних інтересів. Наречена не була принцесою, а належала до знатного дворянського роду. Знайомство ландграфа з нею відбулося знову ж не без участі його сестри Елізабет Рохліцької. Справа в тому, що мати нареченої Анна фон Зале була домоправителькою Елізабет і перша зустріч ландграфа з нею та її сімнадцятирічною донькою відбулася 1539 року під час відвідин сестрою резиденції брата в Касселі. Саме тоді він за спиною сестри розпочав перемовини з матір'ю нареченої, а також залагодження релігійних питань. Для ландграфа важливо було добитися теологічного обґрунтування законності такого подвійного шлюбу.

23 грудня 1539 року ландграф направив двох своїх уповноважених (сватів) до Анни фон Зале просити руки її доньки. Перед цим він уклав угоду з першою дружиною Кристиною про те, що та не буде нічого вчиняти проти нього та його другої дружини, а претендентом на престол буде старший син від першого шлюбу. Анна фон Зале готова була дати згоду, але заради захисту честі доньки просила зберігати перемовини в таємниці й одержати згоду теологів, курфюрста та інших високих осіб. Крім того, було улагоджено низку питань фінансового утримання нової дружини. Ландграф відмовлявся від будь-якого спадку батька першої дружини, герцога Георга Саксонського, й це мало заспокоїти принца Моріца, який був першим після батька претендентом на престол. На випадок, якщо принц запросить до себе Анну фон Зале, посланці доставили відповідну інструкцію щодо підтвердження його спадкоємності. Анна боялась можливого гніву Моріца та його братів, але покладалась у всьому на свою патронесу, герцогиню Елізабет. Врешті-решт «щаслива теща» була задоволена таким перебігом подій, заявила, що ландграф може зустріти наречену в Ротенбурзі, і просила заздалегідь прислати екіпаж, щоб доставити її із Рохліца. Особистісна, інтимна частина мелодрами була щасливо завершена. Ландграф добре розумів можливі серйозні політичні й релігійні наслідки свого шлюбу, але власні почуття виявились сильнішими: 4 березня 1540 року в Роттенбурзі відбулось весілля.

Як і очікувалось, невдоволення подвійним шлюбом висловили не лише католицькі князі, а й прихильники Реформації, зокрема курфюрст Йоганн Фрідріх. Серед тих, із ким Філіп мав улагодити справу, була його сестра Елізабет. Ландграф спробував поставити її до відома про шлюб через свого посланця, гофмаршала гессенського двору. Аудієнція гофмаршала 13 березня в Рохліці була досить бурхливою й емоційною. На повідомлення посланця вона почала «плакати і причитати з того, що її брат має дві дружини». Елізабет повела себе і як політик, вважаючи, що ця справа спричинить галас у всій імперії, і як моралістка, – з посиленнями на Святе Письмо вона висловила сумніви щодо аргументів теологів на користь подвійного шлюбу. Складність для неї полягала в тому, що саме Рохліц опинився в центрі скандалу, оскільки наречена й мати

була безпосередньо при її дворі. Усе таємне швидко ставало явним. 26 березня 1540 року Моріц писав бургомістру Лейпцигу, що начебто там видано таємну книжку Лютера з виправданням подвійного шлюбу. Елізабет писала курфюрсту, що вже понад тридцять чи сорок людей у Лейпцигу запитували в неї про те, що твориться у Рохліці. Найбільш допитливим вона відповідала, що «зараз Маргарет хвора і перебуває при матері, а коли одужає, то пояснить усе сама».

Після тривалих перемовин вона поставила умову, щоб шлюб залишався не публічним, Маргарет після смерті Кристини не мала права стати княгинєю, а її діти за будь-яких обставин не могли бути спадкоємцями. Ландграф улагодив справу з батьком Моріца Генріхом і дав відповідні запевнення, що ні він, ні його діти від другого шлюбу не будуть претендувати на спадок тестя, герцога Георга.

З князями, союзниками по Шмалькальдену, справу вдалося залагодити досить швидко – достатньо було натякнути на те, що він залишить їх і піде до імператора. Ідеологи Реформації Буцер, Лютер і Меланхтон у цій ситуації повели себе не як теологи-моралісти, а як політики. Ландграф був важливою постаттю в таборі князів-протестантів, і такий вчинок не викликав засудження з їхнього боку.

Ландграф поспішав улагодити питання зі спадком свого тестя і прискорив перемовини щодо одруження Моріца зі своєю старшою донькою Агнес. Уже на Пасху 1540 року його канцлер Файге й саксонський радник герцога Генріха Антон фон Шенберг провели зустріч з цього приводу й організували заручини. Насамперед це мало заспокоїти Кристину, що її спадок перейде до її доньки. Моріц на Трійцю прибув до Касселя й доброзичливо поставився до свого майбутнього тестя. Однак шлюб був під загрозою через незгоду батьків, які були обурені скандалом зі ландграфом.

Опинившись у вирії цього скандалу, Моріц мав переконатися в тому, що політичні інтереси вище за релігійні аспекти, навіть ті, які вважалися Таїнствами¹⁶⁶. Крім того, теологи заради своїх інтересів здатні виправдати речі, які, здавалось би, є несумісними з нормами традиційної моралі. У розколотому світі цінності й норми ставали відносними, такими, що могли бути пристосованими до будь-яких рішень заради інтересів можновладної особи.

За умов такої хиткості релігійних і соціальних устоїв єдине, що було щирим і надійним, це кохання. Принц зробив свій вибір, пішов проти волі батька й матері, одружився не з політичних міркувань, а за велінням свого серця: 9 січня 1541 року він взяв шлюб з Агнесою. На короткий час батько Моріца Генріх стає герцогом Саксонії. Того ж року сталася ще одна подія, яка змінила життя молодят: 18 серпня 1541 року Генріх вмирає і Моріц став правителем герцогства Саксонського.

Новим випробуванням для молодого правителя стає конфлікт із матір'ю. Герцогиня Катарина мала сильний і вольовий характер, прагнула бути регентом, посилаючись на те, що юнак не здатен правити самостійно. Однак у цій ситуації юний герцог знову проявив свою волю і став правити одноосібно.

Після смерті Генріха молода дружина переїхала до Дрездена. З цього приводу 27 грудня 1541 року було влаштовано пишній прийом. Інтимне життя молодої пари й надалі буде ускладнене військовими, політичними й державними справами.

Прикладом відвертості й щирості є зізнання Моріца своїй Агнес, коли він перебував на війні. В одному із листів у жовтні 1550 року він писав дружині: «Загалом, взимку я хочу бути біля тебе, хочу, щоб ми разом смажили груші, і коли вони сичатимуть, то ми з насолодою їх троцтитимемо, і з Божою поміччю будемо мати добре серце»¹⁶⁷. Можна навести чимало свідчень того, що такі почуття вони зберігали впродовж усіх років подружнього життя.

Тріумф і кінець великої мрії

Перш ніж перейти до епізоду загибелі Моріца, зверну увагу на деякі обставини й моменти його політичної й державної діяльності. Для її характеристики посилатимусь на дослідження С. Карікова. За його словами, час короткого правління герцога насичений важливими подіями, як-от: підготовка й ухвала Лейпцизького інтеріма, реформа державного управління, переговори з главами сусідніх державам, участь у бойових діях, укладання Пассауського мирного договору й урегулювання таким шляхом внутрішньополітичної ситуації. Не викликає заперечень також твердження історика про те, що спрямованість

його політики може бути визначена як курс на зростання політичної значущості курфюрства Саксонського, піднесення його до рівня держави, здатної відігравати активну й важливу роль у міжнародних відносинах¹⁶⁸.

Перші роки правління Моріца припадають на час загострення протистояння протестантських князів з імператором Карлом V. Мир, який було укладено, мав дуже хитку основу. Імператор намагався в будь-який спосіб відновити релігійну єдність, навіть силою. Активний діяч Шмалькальденського союзу, Моріц пішов на розрив із його лідером, курфюрстом Йоганном Фрідріхом, і залишив своїх спільників. Проте договір, який він мав із союзом, не обов'язково передбачав військову підтримку. Тому він не відчував жодного зобов'язання перед протестантами, а керувався лише своїми власними інтересами: імператор пообіцяв зробити його курфюрстом, якщо той підтримає його у війні проти саксонського курфюрста Йоганна Фрідріха.

1546 року разом із Карлом V Моріц виступив проти шмалькальденців. Наслідком такого кроку стає поразка протестантів на чолі з курфюрстом Йоганном Фрідріхом. Шлях до вищої влади було відкрито – 1548 року імператор надав йому достоїнства курфюрста Саксонського. Якщо врахувати ту обставину, що керівниками союзу були близькі родичі Моріца, то можна стверджувати, що політичні інтереси для нього були вище за родинні зав'язки.

Якщо в протистоянні з колишніми союзниками він порушував політичні зобов'язання, то в стосунках із герцогинею Елізабет переважав моральний чинник. Герцогиня, яка завжди опікувалась політичними справами, бачила, що назріває збройний конфлікт. У своїх листах вона закликала сторони до переговорів, але марно. Під час війни Рохліц також став одним із центрів військової і політичної комунікації. Елізабет писала листи, пересилала повідомлення, сподіваючись допомогти протестантам швидше перемогти. Вона розробила секретні коди, якими користувалися чиновники канцелярії, щоб ніхто інший не мав до них доступу. Рохліц також зазнав нападу та облоги військ Моріца. Історики дають суперечливі оцінки того, що відбувалося під час облоги. Деякі стверджують, що вона своїми жіночими чарами намагалась впливати на вороже

військо ї робила усе, щоб перемогли протестанти. Поразка протестантського союзу обернулася для неї переслідуваннями ї опалою.

Союз Моріца з імператором був недовгим – 1552 року курфюрст розпочинає війну протестантських князів проти свого вчорашнього союзника. Своїм успішним нападом на військо імператора під Інсбруком він змушує його звільнити з полону герцога Йоганна Фрідріха і свого тестя ландграфа Філіппа Гессенського. Шляхом укладення Пассауського мирного договору Моріцу вдалося добитися визнання лютеранства ї досягти компромісу з імператором.

В акумульованому вигляді головні життєві, державні ї політичні пріоритети знайшли свій прояв у момент його трагічної загибелі в битві проти імперських військ під Сіверхаузенем, що відбулася 9–11 липня 1553 року. Й. Герман детально простежив обставини загибелі князя, його останні дні¹⁶⁹. У цьому разі спробую виокремити заповітні розпорядження курфюрста, які він встиг дати перед відходом у вічність. У критичний момент життя відкривається ставлення до головних речей як особистісних, так і державних.

Одразу після тяжкого поранення, дев'ятого липня, курфюрст склав листа єпископу Вюрцбурзькому, у якому повідомив про перший день переможної битви і сформулював головну мету своєї діяльності: «У цьому нападі ми тримались так, як мали триматися перед навалою, постріл пройшов наскрізь через стегно, тому ми знесли; але усіма силами і з даною милістю Божою, ми мали виконати Божу волю ї здобути славу, оскільки тут ми протистояли ворогам країни, і ми жертвували своїм неспокоєм тоді, коли ми всіма своїми силами прагнули утримати мир, спокій і єдність Священної Імперії з тим, щоб один стан перебував у спокої і співіснуванні з іншими ї ніхто не наносив іншому підступної шкоди, не міг зжертви і захопити... Відтак, сьогодні, слава Богу, ми з усією хоробрістю утримали поле битви ї отримали криваву перемогу і з повним правом здобули честь і славу¹⁷⁰.

В останні години життя Моріца не хвилювали власні релігійні переживання, як це було для курфюрста Фрідріха Мудрого. У тяжких муках, смертельно поранений, він заповідав свій трон братові Августу. Для нього найбільш важливим було

бажання ще раз висловити слова кохання своїй дружині. Він просив Августа взяти вдовицю і дев'ятирічну доньку Анну під свій захист, встиг дати розпорядження щодо їхнього забезпечення. У записці своєму канцлеру, яку той мав передати брату і дружині, Моріц написав зворушливі слова: «Обручку, яку я носив на своїй руці, мій брате, передай моїй коханій дружині і при цьому скажи, що я ласкаво благословляю її й тішу себе надією, що нам Богом судилося на тому світі колись знову бути разом»¹⁷¹.

На другий день після битви, 11 липня, коли сонце піднялось у блакить, Моріц востаннє підняв руки до неба й промовив: «Господи Всемогутній, я прошу Тебе, прости ради Христа всі мої гріхи, які я вчинив проти Тебе і проти людей. Я прощаю своїх ворогів і мені повністю повернеться все до глибин мого серця». Його останні слова: «Бог прийде».

Після смерті курфюрста його урядовці у зверненні до короля і штатгальтера Німеччини Фердинанда наголошували на тому, що їхній володар мав шляхетну мету – досягти миру і єдності імперії: «Королю відомо, скільки він разом із Моріцем змушений був виступати на захист своїх земель і людей заради утримання миру у Священній Імперії німецької нації проти заворушень, учинених маркграфом Альбрехтом... Для курфюрста, коли він вступив у битву, не було вищої честі, ніж прийняти смерть у війні заради загального благополуччя й миру. Рання смерть засмучує тим, що курфюрст міг би принести багато користі своїй країні і всьому християнству в протистоянні туркам»¹⁷².

У зверненні до Фердинанда урядовці просили виконати останню волю князя – підтримати і взяти під захист його дружину й доньку: «Курфюрст Моріц ставився до короля зі слухняністю й дитячою любов'ю, довіряв королю і його синам. Король, своєю чергою, проявляв до його країни милість і сприяння у всьому. Король міг би показати, що означає смерть курфюрста для нього, і висловити співчуття дружині курфюрста [Агнесі] і доньці [Анні] і всій спільноті землі... Перемога курфюрста дає все ж таки добрий початок для завершення смуті, однак неспокійні люди можуть знову легко роздмухати полум'я... Король зі станами може підтримати мир у країні. Дружина курфюрста й донька мають бути належним

чином підтримані, а герцог Август після свого сходження на престол правити»¹⁷³.

Моріц був одним із перших державців, які відокремлювали політику від моралі й керувалися у своїх діях прагматичними підходами і принципами. Влада – постійний об’єкт завоювання й утримання. Водночас курфюрст мав чітко окреслену мету своєї місії: єдність імперії на основі оновленого християнства. У його листах і зверненнях фігурує назва «Імперія німецької нації», без слів: «Священна Римська». Важливим аргументом на користь посилення єдності у його баченні була необхідність протистояти Османській імперії.

Для герцога питання віри було політичним і конфесійним, а не теологічним. Релігійні почуття, переживання за свою душу, моральність і відповідальність перед Богом мали інтимний характер і не завжди були виражені публічно. Вони значною мірою стають автономними від церковної політики, конфесіональних справ тощо.

За умов глобального розколу світу на ворожі табори, краху сталих традицій і цінностей, інтриг і політичних чвар людина намагалась знайти затишок, втіху і внутрішній спокій у сімейному житті. У Моріца глибокі інтимні почуття взяли верх над династичними й політичними інтересами. Кохання, вірність дружині зберігали особистість в умовах розпаду всіх релігійних і політичних інститутів і зав’язків. Повертаючись до довільних паралелей із шекспірівською драмою, хочу нагадати про трагічну смерть його коханої дружини Агнес. В умовах інтриг, боротьби, підступності і протистояння вона гине, як і її коханий. Агнес ненадовго пережила свого чоловіка. 26 травня 1555 року вона взяла шлюб із герцогом Йоганном Фрідріхом II Саксонським, а через півроку померла при загадкових обставинах. Принаймні чуток і розмов про її отруєння було чимало.

Карл V. Епілог великої ілюзії?

Смерть Моріца викликала різні реакції: вороги раділи, друзі були засмучені. Гра проти наймогутнішої людини тогочасного світу, володаря Священної Римської імперії була завершена. Імператор дав найбільш лаконічну оцінку свого

колишнього соратника й супротивника: «Авесалом мій син». Для нього він залишився сином Давида, який повстав проти батька, «блудним сином», якого батько прощав. У цих трьох словах імператор мимоволі підбив сумний підсумок свого часу, коли син пішов проти батька, брат проти брата.

Політичні маневри Моріца, його перемоги дали йому можливість здобути владу над двома частинами Саксонії (альбертинською і ернестинською) і відкрити шлях до реалізації своїх амбітних намірів – перетворення саксонської держави на великого гравця на політичній мапі Європи. Смерть курфюрста, безперечно, стала ключовим моментом краху його замислів. Натомість його діяння й перемоги стали головним чинником руйнації іншого задуму – створення вселенської єдиної християнської держави, про яку мріяв імператор Карл V. Саме цей останній похід імператора до Німеччини обернувся для нього остаточним крахом його головної справи і втратою самого сенсу життя.

Час великих задумів є часом великих трагедій. Лютер у своєму програмному творі до християнської шляхти звертався до християнського правителя, юного Карла V. На нього він покладав надії стосовно реалізації свого масштабного, велетенського задуму щодо реформування всього християнства. Однак саме імператор стає його головним і найбільш послідовним супротивником. Молодий Карл мав свій не менш масштабний проєкт оновлення християнства, сутність якого полягала у створенні велетенської універсальної держави, основою якої мав бути католицизм.

Задум Лютера виявився далеким від свого завершення, створення нової конфесії супроводжувалось глобальним релігійним розколом і було підпорядковане князівським інтересам. Драму імператора посилювала його впевненість у тому, що коли він був за крок до реалізації своєї мети, усе обернулось розколом, ворожнечею й війнами.

Промова Карла на рейхстазі у Вормсі 1521 року стала публічним оголошенням його релігійно-політичної позиції. Головна ідея полягала в тому, що він має намір продовжити традицію Габсбургів і боротися за об'єднання християнства в католицькому дусі. Юний імператор дав тоді чітко зрозуміти, що не допустить релігійного розколу й залишатиметься вірним

династичному обов'язку і традиції, у душі якої він був вихований: «Після того, як ми учора почули жорстку відповідь Лютера перед усім нашим зібранням, я заявляю вам, що жалкую, що так довго вагався, щоб вжити заходів проти згаданого Лютера і його лжевчення; і я сповнений рішучості більше не чути його; окрім того, я хотів би, щоб якнайшвидше застосували проти нього усе згідно з формулюванням Едикту, щоб він з огляду на зміст тексту не міг вільно діяти... І, як я вже говорив вище, я сповнений рішучості поводитися (з ним) і діяти проти нього, як проти горезвісного єретика, але я прошу вас довести, що ви маєте бути добрими християнами в цій справі, ви зобов'язані робити так, як ви мені обіцяли».

Так починалося протистояння імператора з тим, хто став на заваді його головній мрії та ідеї: «Одна імперія, одна церква, одна віра». Варто додати при цьому одну важливу деталь: вормсську промову Карл написав власноруч, тим самим він демонстрував свою самостійність і своїми словами дав відповідь чоловікові, який писав найбільше, тобто Лютерові.

Імператор постійно відчував складнощі в управлінні імперією. Її простір буквально поглинав його й змушував бути в постійних мандрах. Відчуття небезпеки для життя й відповідальність за державу змушували складати заповіти з розпорядженнями щодо розподілу багатогої спадщини між сином і численними родичами. Перші заповіти видавались, так би мовити, на випадок небезпеки, тривалої морської подорожі, війни. У свої двадцять два роки він підготував свій перший заповіт під час свого шеститижневого перебування в Англії. Основу його складали династичні й релігійні компоненти, які будуть у різних варіаціях репрезентовані в наступних документах. Другий заповіт він написав 1529 року, коли покинув Іспанію і знову зіткнувся з можливими небезпеками. Його походи проти Тунісу в 1535 році змусили скласти третій заповіт. Лише через 15 років, у 1550 році, було написано четвертий заповіт, а п'ятий і останній було складено в Брюсселі 6 червня 1554 року, за 16 місяців до його офіційного зречення від престолу. У заповітах він проявляє себе як середньовічна людина, для якої церковно-релігійні засади є фундаментом особистості. У всіх документах були династичні елементи, розпорядження щодо спадщини. Водночас поступово набувають

ваги політичні мотиви: дотримання миру і збереження єдності християнства на основі католицького віровчення.

Поряд із заповітами імператор розпочав писати свої мемуари, у яких він осмислював своє життя і свої діяння. У спогадах він виступає як ренесансна людина, правитель, який добре обізнаний у новаціях своєї епохи. Посилання на античних авторів мали на меті додати аргументів до власних спостережень і висновків щодо політичного й державного життя. Повчання Еразма не пройшли даром, багато в чому він залишився еразміанцем.

Подією, яка остаточно перекреслила політичні амбіції імператора, став Аугсбурзький релігійний мир¹⁷⁴. Свої головні ідеї імператор висловив у промовах, якими він супроводжував своє зречення. Першу з них він виголосив перед своїм оточенням 25 жовтня 1555 року у великій залі Генеральних штатів у брюссельському палаці. Акт зречення був побудований за правилами драматургії, мета якої – показати велич й історичне значення цієї події. Точно так, як і на Вормсському рейхстазі, він власноруч підготував промову, у якій висловив свої релігійні, політичні погляди та бачення майбутнього. Виголошення промови було центральним моментом сцени перевтілення імператора у звичайну земну людину, стомлену тягарем влади, яка зізнається у власних душевних болях, сумує стосовно того, що не вдалося здійснити свої високі задуми і мрії. Саме в такий момент відкрився масштаб його утопії: створення великої, єдиної універсальної світової християнської держави. Драматизму додавало те, що він відчував себе за крок до втілення в життя свого головного задуму.

Під час свого звернення до присутніх імператор зізнається, що останні роки відчуває втому, погіршення здоров'я й наближення смерті. Він перерахував усі свої довготривалі відвідини різних країн Європи.

Карл підкреслював, що мир завжди був надзвичайно близький його серцю і він шкодує, що вів війни, виправдовуючи це тим, що до цього змушували надзвичайні обставини. У промові, як і в його спогадах і останніх заповітах, наскрізною була ідея єдності християнства. Імператор зізнається, що досягнення цієї мети було близьким, проте на заваді постали Франція і німецькі князі.

Фіналом сцени зречення в брюсельському палаці було зізнання у своїх помилках, які були зроблені через недосвідченість у молодості, самовпевненість у зрілому віці і слабкість у літньому. Він заповідає сину Філіппу бути послідовним захисником папської церкви й старої віри, дотримуватись миру і справедливості. Карл розумів неординарність свого вчинку – зречення престолу й передачі його спадкоємцям. У зверненні до сина Філіппа, якого він призначив новим правителем голландсько-бургундських територій, він наголосив, що його відмова від влади є свідомою і це дає йому надзвичайну радість і полегшення. На завершення розчулений імператор додав: «Прости мене, якщо в старого навернуться сльози». Знесилений, він опустився у своє крісло. Усі присутні були не менш розчулені такими словами. Прощання із владою нагадувало прощання з життям із визнанням своїх помилок, гріхів і проханням про прощення. Наведений нижче фрагмент цієї промови якнайкраще відображає душевний стан імператора і його зізнання в не досяжності головної мети його життя й політичної місії.

Дехто з вас сьогодні згадає той день, коли п'ятого січня сорок років тому, у цій залі, у свої п'ятнадцять років я прийняв від мого діда по батьковій лінії, імператора Максиміліана, верховну владу над бельгійськими провінціями. Незабаром після смерті мого діда по материнській лінії, короля Фердинанда Католика, мені було довірено опіку над спадщиною, якою моя мати внаслідок слабого здоров'я не могла управляти. У сімнадцять років, отже, я відправився морем, щоб прийняти у володіння Королівство Іспанія. У дев'ятнадцять років, після смерті імператора, я наважився заявити про свій намір здобути імператорську корону, при цьому не заради того, щоб розширити свої володіння, а винятково заради того, щоб мати можливість більш ефективно діяти на благо Німеччини та інших моїх королівств, особливо бельгійських провінцій, і в надії зберегти мир серед християнських народів і об'єднати їхні сили для захисту католицької віри від навали турків.

Повністю досягти цієї мети мені завадили почасти спалах німецької єреси, почасти ревнощі конкуруючих держав, але з Божою допомогою я ніколи не переставав чинити опір своїм ворогам і прагнути виконати місію, яка оволоділа мною. У кампаніях, які я здійснив, або для початку війни, або для укладення миру, я дев'ять разів відправлявся до Німеччини, шість разів до Іспанії, сім разів до

Італії, чотири рази до Франції, двічі до Англії і двічі до Африки, не враховуючи того, що я мав ще сорок великих подорожей та інших менш важливих візитів, які я здійснив з часом до моїх численних держав. Я вісім разів плавав Середземним морем, двічі Іспанським морем. Я не хочу згадувати подорож, яку я здійснив із Іспанії до Нідерландів, як відомо, з дуже серйозних причин. Моя частина відсутності у цих провінціях вимагала від мене довірити управління ними моїй сестрі Марії, яка тут присутня. Генеральні штати знають так само добре, як і я, наскільки сумлінно вона виконувала свої обов'язки. Хоча я брав участь у багатьох війнах, я не мав насолоди з жодної з них, і, прощаючись з вами, зазначу, що немає нічого болючішого для мене, ніж те, що я не зміг залишити вам твердий і непорушний мир.

Ще невдовзі перед моєю останньою експедицією до Німеччини, зважаючи на жалюгідний стан мого здоров'я, я вже думав про те, щоб зняти з себе тягар державних справ, але смути, яка охопила християнство, змусила мене відмовитися від свого плану в надії відновити мир; і хоча я тоді ще не відчував себе таким слабким, як зараз, я вважав своїм обов'язком пожертвувати добробутом свого народу з тим, щоб зберегти залишок моїх сил і життя. Я майже досягнув мети своїх зусиль, коли несподіваний напад французького короля і деяких німецьких князів знову покликав мене до зброї. Я зробив все, що міг, проти своїх ворогів, але успіх війни знаходиться в руках Бога, який дає перемоги або забирає їх так, як Йому угодно. Дякуємо Провидінню, що ми не оплакували жодної з тих великих змін і подій, які залишають незабутні сліди, а навпаки, ми здобули чималі перемоги, згадка про які буде приносити радість нашим дітям. Ідучи на спочинок, благаю вас бути вірними своєму государю й підтримувати добрі стосунки між собою. Передусім остерегайтеся тих нових сект, які вражають розорені землі, і, якщо єресі будуть проникати на ваші території, не вагайтеся нищити їх, інакше ви матиме нещастя. Я, зі свого боку, маю зізнатися, що дозволив собі вдаватися до різноманітних помилок, чи то з юнацької недосвідченості, чи то з гордості у зрілому віці, чи з якихось інших слабкостей людської природи; але я заявляю, що ніколи свідомо й навмисно не вчиняв кривди чи насильства, не закликав і не спонукав інших робити це. Якщо, тим не менш, подібні вчинки можуть бути небезпідставно приписані мені, я даю вам урочисте запевнення, що я вчинив їх неспівідомо і проти мого наміру, і прошу тих, до кого я поставився таким чином, тих, хто присутній тут сьогодні, і тих, хто відсутній, пробачити мені...

[Звертаючись до Філіппа]. Якби Ти прийняв у володіння ці провінції через мою смерть, то я за такий прекрасний спадок мав би справедливу претензію на Твою вдячність. Але тепер, коли я віддаю його Тобі добровільно, на користь Тобі ще до часу моєї смерті, то я очікую, що любов і турбота, яку Ти проявиш до свого народу, винагородять мене тією мірою, якою я заслуговую на це заради такого дару. Інші королі вважають себе щасливими, якщо вони можуть надіти корони на голови своїх дітей в годину своєї смерті; я хочу радіти цьому щастю ще за життя і бачити, як ти правиш. Мій вчинок знайде мало послідовників, оскільки таких прикладів дуже мало, але вони будуть високо оцінені, якщо Ти виправдаєш мою довіру, якщо Ти будеш зберігати мудрість, яку Ти з цього моменту маєш проявляти, і якщо Ти й надалі будеш ревним захисником католицької віри, закону і справедливості, які є силою і оплотом панування...

Через кілька місяців, 16 січня 1556 року, імператор передав правління іспанськими землями своєму синові. Цей крок він знову супроводив короткою промовою, у якій наголосив, що такий вчинок дає йому задоволення і він не має наміру втручатися в державну діяльність сина. Тепер настав час вирушити до місця омріяного спокою, відпочинку й роздумів.

У підсумках до обох попередніх розділів зазначимо, що душевний неспокій супроводжував кожного із державних і політичних акторів, які мали робити вибір між вчорашнім і майбутнім, між середньовічним і новим, невідомим. У критичний момент свого життя смертельно хворий курфюрст Фрідріх Саксонський гостро відчував свою беззахисність, слабкість і страх перед вічністю. Ці муки посилювались втратою довіри до інститутів папської церкви, до сили культу й церковних обрядів, а також невизначеністю щодо нового віровчення. Реформи, запекла боротьба герцога Георга Саксонського мали для нього трагічний фінал. Ідея оновлення і збереження віри батьків виявилась нездійсненною.

Спроби нащадків курфюрста Фрідріха Мудрого навести лад і порядок у землях, створити й відстояти нову конфесію призвели до численних конфліктів, запеклих релігійно-політичних воєн. Для курфюрста Фрідріха Йоганна, ландграфа Філіппа Гессенського вони обернулись поразкою, полонем і приниженням. Курфюрст Моріц, для якого церква й віра були інструментами політичної боротьби, ставив амбітне завдання –

єдність і мир в імперії. Тим самим він окреслив масштаби своїх владних претензій і державної місії. Натомість в умовах війни вони виявились занадто вразливими та крихкими й мали трагічний фінал. В умовах смуги й неспокою втіхою для курфюрста стало кохання, щастя подружнього життя.

До усіх цих пристрастей, людських доль, драм і трагедій була причетна головна дійова особа того часу – імператор Священної Римської імперії німецької нації Карл V. Можна цілком справедливо сказати, що великі задуми (мир і єдність імперії), яких прагнув досягнути Моріц, або світова єдина християнська держава, омріяна імператором, зазнали краху й виявились утопіями. Однак в історичній перспективі вони будуть спливати в спробах забезпечити «вічний мир» після чергових європейських воєн або об'єднати християнську Європу в протистоянні Османській імперії. Модернізувати імперію, трансформувати її у союз європейських держав усім вище названим персонажам так і не вдасться. Натомість ідея такого союзу буде століттями пробивати дорогу до свого втілення в життя.

Твердження про щирість декларацій Карла V й імперського князя Моріца про шляхетну мету свого правління і своєї діяльності аж ніяк не заперечує іншого пояснення. Можна припустити, що заяви про мир і єдність держави були виправданням воєн і тих жертв, які були принесені заради досягнення цієї мети. Великі утопії, які оволодівають сильними світу сього, через свою несумісність із реальністю, обертаються великими жертвами.

**КАНЦЛЕРИ І РАДНИКИ.
НОВІ ГРАВЦІ
НА ПОЛІТИЧНИХ ПОЛЯХ**

РЕФОРМАЦІЯ - СВІТАНОК БЮРОКРАТІЇ

**РАДНИКИ Й КАНЦЛЕРИ
САКСОНСЬКИХ ГЕРЦОГІВ**

**ГЕОРГ ФОН КАРЛОВІЦ.
У ВУЗЬКОМУ ТУНЕЛІ ВЕЛИКОЇ ПОЛІТИКИ**



РЕФОРМАЦІЯ – СВІТАНОК БЮРОКРАТІЇ

Глава держави перед своїми підданими мав бути могутнім, сильним, справедливим, милостивим, добрим, викликати у них шанобливе ставлення до нього як до помазаника Божого. Повсякденну рутинну роботу, менеджерські й адміністративні справи, податки, бюджет, громадський порядок повинні були виконувати чиновники, починаючи від простих клерків до міністрів. Вони мали вирішувати складні проблеми, давати поради главі державі й забезпечувати його позитивний імідж. Найбільша відповідальність за все покладалася на першого міністра, канцлера. Він мав готувати для глави держави пропозиції, давати поради й мати сміливість говорити йому неприємні речі, а також через бюрократичний апарат забезпечувати офіційну ділову комунікацію. Але перед країною і суспільством за усе мав відповідати глава держави. Тут доречно згадати слова англійського поета Рочестера про короля Карла I, страченого за часів революції:

*Як би король залишився живим,
Він зміг би бути чистим перед вами:
Слова мої були прекрасними словами,
А вся ганьба – помічникам моїм.*

Реформація прискорила формування модерної державності, утворення бюрократичного апарату, піднесення ролі й значення перших міністрів, радників і канцлерів. Слава окремих із них затьмарила постаті їхніх патронів. Вагома роль бюрократії полягала в тому, що на стадії свого формування вона виконувала функції посередництва між суспільством і владою. Піднесення німецьких канцлерів відбувалось завдяки їхній участі в комунікації з реформаторами та їхніми супротивниками. Вони мали відчувати настрої суспільства, лідерів громадського руху й при цьому не втрачати головного свого повноваження – забезпечити силу влади. Канцлерів, державних радників, перших міністрів без перебільшення можна назвати архітекторами абсолютизму.

Бюрократія не лише говорить від імені влади й доводить до підданих її волю, а й відіграє певну самостійну роль. Каста менеджерів, яка керує різними сферами держави, завдяки таким функціям і повноваженням стає владною силою. Вона постійно намагається розширити свій вплив на всі сфери життя суспільства. Навіть за абсолютизму чимало перших чиновників діяли на власний розсуд й утверджували своє бачення політичних і державних інтересів та справ.

Очільники урядів, перші міністри й канцлери в основному не могли похизуватись своєю родовитістю або заможністю. В епоху Реформації вихідці із міського патриціату, заможних бюргерів, дрібної й середньої шляхти були тим соціальним середовищем, із якого рекрутувались державні діячі. На тлі кризи старої системи, що базувалась на знатності, титулах і званнях, відкривалися широкі можливості для вертикальної соціальної мобільності людей, здібності й таланти яких могли забезпечити потреби державного управління.

Статус і статки батьків давали їм можливість отримати гарну освіту і здобути рекомендації для служби. Не випадково серед перших міністрів було чимало гуманістів з університетською освітою. Вони могли реалізувати себе і в республіканській, і в монархічній системі. Нікколо Макіавеллі мав просте походження й упродовж 14 років обирався секретарем Флорентійської республіки. Інший гуманіст, Томас Мор, онук лондонського купця, зміг досягти вершин державного управління й стати лордом-канцлером.

Перші міністри в королівському управлінні впродовж XVI – першої половини XVII століття були покликані вирішувати передусім релігійно-політичні проблеми, що потребувало спеціальної підготовки, обізнаності в теологічних і юридичних тонкощах. Особливе значення мало знання двох сфер права – світського й канонічного. Юридичний підхід до вирішення релігійних питань забезпечував можливість формалізувати теологічні положення, формулювати компромісні варіанти, які влаштовували протилежні сторони. Поряд із вирішенням складних і чутливих для тогочасного суспільства проблем релігійного й конфесійного ладу державні мужі прагнули до посилення самого інституту влади.

Довіра перших осіб була запорукою успіху високих посадовців. Доволі чітко такий принцип поведінки сформулював Ришельє. У 25 років він написав своєрідний кодекс чиновника при дворі. Така служба для нього була ще мрією, однак уже тоді він зазначив, що в усьому буде вірним государю й навіть за його неправильних дій він має говорити про його неперевершену велич, мудрість, розум. Слухняність, лестощі главі держави, навіть грубі й відверті, були своєрідним церемоніалом звеличення влади.

Володар держави мав бути впевнений у вірності свого урядовця, здатності успішно виконувати його доручення й волю. Ще один варіант успіху – давати результат у доручених йому справах. Складність служби полягала в наявності декількох центрів влади при дворі. Насамперед це – глава держави і придворна аристократія, яка мала доступ до персони монарха й не бажала поступатися високим чиновникам. Чимало перших міністрів і радників проходили випробування придворними інтригами, комплотами, зазнавали гонінь і опали, мали постійно маневрувати в лабіринтах дворів. В окремих випадках їм доводилося діяти в умовах ворожнечі в родині монарха. Яскравим прикладом може бути становище Ришельє під час «війни» між молодим королем Людовиком XIII і королевою-матір'ю. Завдяки вмінню маневрувати, діяти обережно, відчувати перебіг подій, молодому священнику вдалося стати єпископом, кардиналом і першим міністром.

Значні владні повноваження мали представницькі органи, парламенти, ландтаги, рейхстаги, сейми, генеральні штати. Урядовці змушені були рахуватися з ними й робили все, щоб мінімізувати їхню впливовість й навіть добитися припинення їхнього існування. Отже, вони торували дорогу до абсолютизму і його бюрократії. Навіть модерні революції змінювали форму влади, однак залишали бюрократичну державну машину.

Перші міністри й канцлери не були простими виконавцями волі своїх патронів. За умов релігійного хаосу й політичного протистояння для них важливо було бодай на інтуїтивному рівні передбачити можливий перебіг подій. За такої невизначеності чиновники використовували принцип, який стане одним із головних, – не поспішати, затягувати розгляд питань. Виправданням такого зволікання були посилення на необхідність додаткового вивчення, перевірки тощо.

Входження перших міністрів, канцлерів і радників до категорії найбільш впливових і самостійних осіб при дворі мало для них певні небезпеки й ризики. Під час зміни влади або в інших обставинах це могло мати навіть трагічні наслідки. Нікколо Макіавеллі поплатився за свою принципову відданість республіканським ідеалам. Повернення до влади клану Медичі ледь не коштувало йому життя. Приречений до смертної кари, він залишився живим завдяки амністії й надовго опинився у вигнанні. Розбіжності з монархом у релігійних переконаннях і справах за часів Реформації були найбільш небезпечними. Так, Томас Мор заявив про свою принципову незгоду з політикою Реформації короля Генріха VIII і був страчений.

Останній «призов» теологів-політиків на перші ролі відбувається на завершальних етапах релігійно-політичних воєн і формування абсолютизму. Надалі головним завданням бюрократичного апарату стає управління економікою, наповнення бюджету, раціональне ведення державних витрат.

Відтепер вища бюрократія рекрутувалась із тих претендентів, які знали на фінансових та економічних справах. До того ж можновладці активно користувались послугами комерсантів. Розплачуватись за такі послуги можна було посадами в державному апараті. Як приклад такого успіху можна навести кар'єру Жана Батиста Кольбера. Свій перший досвід чиновника він здобув на посаді управителя майна кардинала Мазарині, коли той перебував в опалі. Причому за свою службу він відмовився від платні. Повернення Мазарині до влади в ролі першого міністра відкрило неабиякі можливості для збагачення обох: і патрона, і його службовця. Кольбер, представник купецтва в четвертому поколінні, стає дворянином, бароном.

Однак така проста формула подальшого успіху не діяла автоматично. Король, навіть такий могутній, як Людовік XIV, був багато в чому залежний від свого чиновництва. Перші міністри були занадто впливовими особами, поводитися з якими треба було досить обережно. Їхня сила полягала в тому, що своє багатство вони здобували не самі, а завдяки своїй клієнтелі, яка допомагала їм у фінансових і торгових справах. Кожна така корупційна група налічувала від 50 до 100 осіб. Крім того, перший міністр міг надавати пенсії й субсидії придворним, посадовцям. Літератори, видавці, які могли забезпечити підтримку громадськості, також мали щедрі офіри.

Так, відсторонення від влади першого міністра Нікола Фуке для Людовіка XIV виявилась доволі непростою справою. Історія з його арештом набула загальноєвропейського резонансу. Кольбер, який претендував на його місце, зробив усе, щоб очорнити його як корупціонера, який довів державні справи до жалюгідного стану. На суді першого міністра звинувачували в тому, що його підлеглі, фінансисти, які збирали податки, швидко й незаконно здобули своє багатство. Фуке на такі закиди доводив, що він свідомо сприяв їхньому збагаченню, щоб користуватися їхніми кредитами. Він був переконаний у святості кредиту. Держава має бути впевненою у своїх фінансах, у власній надійності й платіжній спроможності.

Фуке представляв собою тип фінансиста й державного діяча, який вважав, що його багатство, зв'язки, третє покоління шляхетства й досвід є підставою для впевненості в майбутньому. Він був переконаний, що без таких, як він, влада не може обійтися.

Перші міністри, які прийшли із комерційної і банківської сфери, найкраще розуміли усі вади й слабкості державної фінансової системи й докладали зусиль, щоб закрити можливості для корупції. Ранній Модерн – епоха численних податкових експериментів, метою яких було створення надійної фінансової бази держави. Кольбер був першим, хто найбільш вдало реалізував прагнення абсолютизму поставити під контроль економічну й фінансову діяльність країни. Економічне зростання базувалось на політиці меркантилізму, метою якої було розширення експорту товарів, вивозу готової продукції. Це забезпечувало позитивний торговий баланс і сприяло фінансовій стабільності держави. За правління Кольбера було введено державний бюджет із чіткою фіксацією відповідних прибутків і витрат держави. Політика меркантилізму посилює регуляторну роль держави шляхом створення ефективної системи оподаткування.

За часів пізнього абсолютизму зростання витрат держави призвело до порушення бюджетної дисципліни. Міністри-фінансисти, навіть такі видатні, як Робер Тюрго або Жак Неккер не змогли вирішити фінансових проблем і не допустити зростання дефіциту державного бюджету. Їхні зусилля щодо стабілізації фінансової системи виявилися марними без реформи всієї політичної системи.



РАДНИКИ Й КАНЦЛЕРИ САКСОНСЬКИХ ГЕРЦОГІВ

На початку XVI століття одним із компонентів укріплення територіальної державності стає бюрократичний апарат. Піднесення ролі канцлерів і радників пов'язане передусім із Реформацією й релігійним розколом у німецьких землях. В умовах, коли державний апарат перебував у процесі свого формування, визначення функцій і повноважень, високий авторитет службовців не завжди був пов'язаний із посадою, чималу роль відігравали особистісні якості. Окремі з канцлерів були засновниками державного апарату німецьких князів. Так, Леонард фон Екк (1418–1550), покликаний 1514 року на службу до баварського герцога Вільгельма IV в ролі першого радника, канцлера, понад 35 років визначав політичне, релігійне й економічне життя герцогства. Він уперше сформулював засади, повноваження й функції уряду Баварії, виступав архітектором церковної політики, сприяв утворенню католицького союзу німецьких держав. Видатним державним діячем, провідником протестантської політики можна назвати канцлера ландграфа Філіппа Гессенського Йоганна Файге (1482–1543), якого було взято на службу ще за малолітства Філіппа. На цій посаді він перебував до 1542 року, майже до самої смерті.

Канцлери й радники німецьких земельних держав – люди кар'єри. Вони досягали високих чинів і титулів на службі, завдяки своїм здібностям, освіченості, комунікабельності, цілеспрямованості. Служба в ролі керманців відкривала широкі можливості для здобуття шляхетних титулів, звань, із відповідним геральдичним оформленням.

Спільною рисою цієї категорії можна вважати активну життєву позицію на всіх етапах їхнього життя. Після відставки вони продовжували посідати посади асесорів, судових чиновників, а також залишалися в колі близьких радників. Безперечно, такі посади були своєрідними синекурами за колишні заслуги. В окремих, як правило найскладніших, ситуаціях їх залучали до підготовки важливих документів.

Крім того, багато з них намагались реалізувати себе на ниві освіти й просвітництва. Можливо, давалася ознака ностальгії за своєю університетською молодістю. Після відставки Йоганн

Файге добився відкриття університету в Марбурзі. Канцлер саксонських курфюрстів Грегор Брюк після відставки осідає в Єні, де докладає зусиль для створення гімназії, працює професором права. Досвідчений адміністратор, він зміг утілити в життя задум герцога Йоганна Фрідріха щодо створення тут університету. Щоправда, відкриття його відбулося вже після смерті невтомного канцлера: 2 лютого 1558 року імператор Фердинанд видав грамоту про заснування університету. З 1544 року Кристоф Карловіц після служби канцлера у Моріца Саксонського продовжив свою діяльність в імперському правлінні й активно допомагав своєму другові Йоахіму Камерарію Старшому в реформуванні Лейпцизького університету.

На чому трималась влада бюрократії? На компетентності й здатності вирішувати складні релігійно-політичні питання часу. Успіх і впливовість перших радників і канцлерів були забезпечені вірністю і служінням своїм безпосереднім патронам. Саме вони зі своїм бюрократичним апаратом виступали архітекторами князівського абсолютизму й послаблення влади станових органів. Канцлер Йоганн Фейге послідовно відстоював права й інтереси Анни Гессенської в конфлікті з радою опікунів за часів її регенства при малолітньому Філіппові. Досвід такого протистояння був використаний ним надалі у формуванні одноосібного правління ландграфа. Не менш послідовно здійснював політику обмеження ландтагу в Баварії канцлер Леонард фон Екк. Відкрите протистояння з ландтагом, яке він розпочав, стало стрижнем його діяльності. Цілком справедливо німецький історик Едельгард Метцгер назвав його провідником і засновником ранньоабсолютистської Баварії¹⁷⁵.

Канцлери Гессена, Баварії діяли в умовах однозначного визначення церковної політики: Файге реалізовував протестантський курс ландграфа, Екк – католицький. У найбільш складній ситуації змушені були діяти канцлери саксонських дворів. Поділ Саксонського дому на дві правлячі гілки – Ернестинів і Альбертинів – позначився на їхній церковній політиці й посиленні протистояння між ними. Розкол серед князівської верхівки, зміни й часто невизначеність релігійно-політичного курсу, проблеми спадкоємності, боротьба за статус курфюрстів – усе це мали враховувати радники й канцлери. Вірність своїм патронам не завжди гарантувала успішну кар'єру. Обережність, уміння маневрувати, шукати компроміси, тонко відчувати зміни балансу

сил серед владних верхівок – усе це далеко не повний перелік характерних рис вищої бюрократії.

За своїм походженням і життєвим шляхом саксонські канцлери і радники досить схожі зі своїми колегами з інших земель. Радник і канцлер курфюрста Фрідріха Саксонського Грегор фон Брюк був сином голови невеликого містечка Брюк Георга Гайнса. Уперше під іменем Брюк він заявив про себе під час вступу до Віттенберзького університету зимового семестру 1502/1503 навчального року. Далі новоспечений бакалавр мистецтв продовжив навчання у Франкфурті-на-Одері й повернувся до Віттенберга в 1508 році. Через рік він був уже бакалавром обох прав, а згодом, у 1521 році, отримав ступінь доктора обох прав у Віттенберзі.

Службова кар'єра молодого юриста була досить стрімкою. 1519 року він обраний до міської ради Віттенберга, стає радником курфюрста Фрідріха Мудрого, а вже через рік канцлером брата курфюрста герцога Йоганна Саксонського. В умовах розгортання реформаційного руху його знання юриста й хист дипломата стали в нагоді для вирішення проблем релігійного й конфесійного життя. Масові виступи й протести містян у Віттенберзі в 1521–1522 роках показали небезпечність стихійного розвитку Реформації. Брюку було доручено вести переговори з головними учасниками заворушень – ченцями-августинцями, університетом, капітулом Замкової церкви, міською радою для недопущення радикалізації ситуації. Брюк швидко переконався в неефективності прямого адміністративного тиску на учасників релігійно-політичного руху. Сприяння розколу серед його лідерів, ізоляція за допомогою Лютера найбільш радикальних ідеологів на чолі з Карлштадтом дали перший досвід приборкання стихійного руху і спрямування його в річище політики курфюрста.

Після того, як його безпосередній патрон герцог Йоганн 1525 року набуває статусу курфюрста, Брюк стає його канцлером і впродовж чотирьох наступних років грає головну роль у прийнятті рішень, спрямованих на проведення Реформації в саксонських землях. Канцлер доклав усіх зусиль для реалізації цього завдання, зміг налагодити комунікацію і співпрацю з тими лідерами Реформації, реформаторські задуми яких відповідали інтересам князя. Він мав довірливі стосунки з Мартіном Лютером і Філіпом Меланхтоном, виступав посередником між ними і двором. У вирішенні релігійних питань

канцлер діяв як юрист, завдання якого – дати чіткі формулювання теологічних положень й організації нової конфесійної системи, а головне – встановити повний контроль князівської влади над церковним життям.

Канцлер забезпечував участь курфюрста в рейхстагах 1526 і 1529 років. До того ж він був автором тексту протестації – документа, що став основою для створення Шмалькальденського союзу. Він проводив успішні переговори з лідерами Реформації для створення широкого міжнародного конфесіонального антигабсбурзького союзу, до якого, крім Курсаксонії, були залучені Данія, Гессен, Баварія, Франція.

На піку своєї кар'єри, у січні 1529 року, Брюк передав посаду своєму молодшому колезі Крістіану Байєру. За часів свого перебування на посаді канцлера Брюк здобув собі настільки високий авторитет, що й після відставки відіграв роль неформального лідера за часів правління свого наступника Крістіана Байєра.

Брюк виступав як речник протестантських станів і водночас виконував функції посередника між шмалькальденцями та імператором, відносини між якими загострилися 1528 року і стали причиною релігійної війни, що тривала впродовж двох років. Досвідчений юрист, він брав участь у підготовці *Confessio Augustana*, документа, який визначив основні принципи релігійного життя того часу. Публічного впливу додавали його виступи від імені своїх патронів на станових зборах. Брюка можна назвати талановитим виконавцем волі своїх патронів, який шляхом дипломатичних ініціатив знаходив компромісні варіанти вирішення релігійних питань і водночас не поступався політичними інтересами курфюрста. Талант канцлера знаходив свій прояв у складанні державних документів так, щоб вони передусім відображали позицію його патронів.

Канцлери були впливовими особами при дворі герцога Георга Саксонського. Такими можна назвати Йоганна Кохлея, організатора Лейпцизького диспуту 1519 року, його наступника Пісторіса, який опікувався всіма сферами князівського правління. Піднесення значення окремих радників значною мірою залежало від важливості й актуальності доручень князя. Дипломатичний хист і висока обізнаність у релігійних справах Юліуса Пфлуга і Георга Вітцеля, забезпечили їм високий авторитет і вплив при дворі. Однак не лише освіченість і ділові

якості визначали статус при дворі, не менш важливу роль відігравала здатність здобути й зберегти беззаперечну довіру князя чи навіть особисту симпатію. Георг фон Карловіц, радник герцога Георга, був саме такою особою. Формально він мав статус радника, однак його авторитет, довіра князя дозволили йому стати фактично першою особою в управлінні і мати вплив на політику двора.

Свій шлях до головного радника князя він розпочинав із посад з управління окремими територіями й містами, зокрема Дрезденом, Пірною, Радебергом. Злет його кар'єри припадає на перші роки Реформації, коли він стає радником і активним провідником церковної політики герцога Георга Саксонського. У справах князівського дому він виступав посередником у конфлікті між герцогинею Елізабет і Георгом, між дворами Дрездена і Фрайбурга. Вирішення таких делікатних справ потребувало неабиякого хисту придворного лиса, уміння маневрувати й не загострювати стосунки з жодною зі сторін.

В останні роки життя герцога Георга діяльність Карловіца набуває особливого значення. Немічний, обтяжений сімейними й державними проблемами, Георг потребував поради в найскладніших ситуаціях. Карловіц виявив здатність до тонкої гри і зміг зберегти довіру свого патрона, а водночас, завдяки своїй далекоглядності й обізнаності в придворних баталіях заздалегідь розгледіти майбутнього володаря Саксонського герцогства. У тіні фанатичної прихильності Георга до старої віри Карловіц діяв як прагматичний і розсудливий політик, схильний до компромісів із реформаторами.

Уроки його політичної прагматики не пройшли даром для юного Моріца. У Франкфурті, де перебував ландграф Філіпп Гессенський, відбулась перша зустріч принца з Карловіцем, який прибув туди з посланням герцога Георга до ландграфа. Для принца він був справжньою легендою. Уже з першої зустрічі юнак отримав від нього поради в дусі Нікколо Макіавеллі. До речі, про італійського гуманіста було згадано під час цієї зустрічі. Досвідчений політик пропонував юнаку прибути до свого дядька Георга й показати свою прихильність до нього. Така зустріч мала розчулити старого, оскільки йшлося про спадщину й майбутнє герцогства. Карловіц продемонстрував своє «ділове» ставлення до питань релігії й політики. Він переконував юнака під час зустрічі з дядьком і відвідин із ним церковної служби не

йти до Причастя, щоб не видавати своєї прихильності до нового віровчення, а при обговоренні політичних питань наголошувати на своїй вірності імператору. У світлі таких рекомендацій релігійно-конфесійні справи виступали як важливий чинник досягнення й утримання влади.

Смерть Георга і прихід до влади герцога Генріха призвели до відставки всіх радників. Не став винятком і Карловіц. Натомість опала була недовгою. Спроби Генріха провести Реформацію викликали численні політичні проблеми. Тим більше, що релігійний розкол перейшов у «гарячу» фазу. Двору був потрібен досвідчений й обізнаний у державних справах радник. За правління Моріца Карловіц знову стає найвпливовішою людиною при дворі. Свій офіційний статус при дворі йому вдалося зробити спадкоємним.

Для вирішення справ він залучає свого племінника Крістофа Карловіца, який швидко увійшов у довіру до герцога. Крістоф обіймав канцлерську посаду не лише за протекцією дядька, а завдяки своїм неабияким здібностям і освіченості. Після навчання в Дрездені він, будучи студентом Лейпцизького університету, куди вступив 1520 року, пройшов гуманістичну школу Петера Мозеллянуса. 1527 року він продовжив навчання в Базелі, де відбулося його знайомство з Еразмом Роттердамським, з яким він підтримував тісну дружбу й листування впродовж життя. Після повернення до Дрездена в 1529 році він почав кар'єру при дворі герцога Георга. Рекомендації Еразма, протекція дядька, довіра герцога, знання мов, освіченість, уміння орієнтуватися в складних політичних маневрах того часу, виконувати різні дипломатичні місії сприяли успіхам здібного юнака. Першим випробуванням для нього стала участь в Аугсбурзькому рейхстазі 1530 року. Надалі він виступає головним радником дрезденського двору в релігійних і політичних справах.

Крістоф виявився талановитим політиком і державним діячем, демонстрував політичну кмітливість і вміння вести переговори. Він, як і його дядько, керувався розумінням того, що релігійне питання підпорядковане політиці, боротьбі за владу як всередині Саксонського дому, так і в імперії. Дипломатичний хист дозволив йому провести успішні переговори з імперськими урядовцями з метою досягнення союзу між Моріцем і Карлом V. Значну роль канцлер відіграв у наданні Моріцу статусу

курфюрста. З такою ж віртуозністю він забезпечував дипломатичну підтримку у протистоянні свого патрона з імператором і пошуку союзу з французьким королем Франциском I. Крістоф виявився готовим, як ніхто, до такої справи. Допомогло гарне знання французької мови. З приходом у 1553 році курфюрста Августа до влади він продовжує бути його радником, бере участь у переговорах, у підготовці Аугсбурзького релігійного миру 1555 року.

Перші радники й канцлери мали ранги високих державних осіб, з якими мали рахуватися можновладці. Ще один важливий принцип: служити й бути вірним владі. Головна лінія канцлерів була спрямована на посилення ролі свого апарату й нівелювання таких інституцій, як представницькі органи й придворна аристократія. У складних релігійно-політичних перипетіях формувався прагматизм канцлерів і радників, які мали враховувати передусім інтереси різних сил. Релігійне питання для них було одним із засобів досягнення політичних цілей і завдань.



ГЕОРГ ФОН КАРЛОВІЦ. У ВУЗЬКОМУ ТУНЕЛІ ВЕЛИКОЇ ПОЛІТИКИ

Курфюрст Саксонський Йоганн Фрідріх зумів створити широкий альянс протестантських князів. Натомість позиція саксонського князя, герцога Георга, який, як уже зазначалось вище, із реформатора став ярим ворогом Реформації, була слабким місцем саксонського дому. Утвердження протестантизму й тиск учасників Шмалькальденського союзу змусили герцога піти на участь у переговорах зі своїми противниками й дати дозвіл своїм радникам на проведення дискусій і обговорень релігійних питань. Фактично, його позиція полягала в тому, щоб зупинити Реформацію. Його найбільш близькі радники Георг фон Карловіц, Юліус Пфлуг і Георг Вітцель мали більш прагматичні підходи до вирішення релігійного питання з урахуванням реалій, пов'язаних з успіхами нового віровчення. Готовність радників до компромісів і проведення єдиної спільної реформи були зумовлені також можливими змінами в правлінні герцогством, приходом на престол герцога Генріха й тим, що деякі члени родини герцога Георга були прихильниками вчення

Лютера й висловлювали солідарність із курфюрстом Йоганном Фрідріхом.

Наскільки обережною, тонкою й вишуканою була закулісна політична гра Карловіца свідчать його стосунки з герцогинею Елізабет, яка намагалась використати його вплив на герцога Георга і схилити останнього для проведення реформ у дусі Євангелія, визнати герцога Генріха і його сина Моріца спадкоємцям герцогства та сприяти досягненню миру між протестантами й католиками. Листування герцогині й радника на початку 1539 року, напередодні та під час переговорів герцога Георга з протестантськими князями, дають можливість з'ясувати межі політичного впливу радників у релігійному питанні й досягненні миру.

У публічному просторі Карловіц, як і його патрон, демонстрував вірність папській церкві й висловлював гнівні філіппіки проти Лютера й протестантів. Однак за фасадом офіційної політики він проявляв схильність до компромісів, вів складну дипломатичну гру, підтримував контакти й закулісні перемовини з представниками адміністрації курфюрста Йоганна. Головним візаві й сильним суперником Карловіца в переговорах був Грегор Брюк.

В окремих випадках складається враження про подвійну гру Карловіца, що могло миттєво завершитися відставкою. Така самостійність була обумовлена декількома важливими обставинами. Передусім варто брати до уваги, що герцог Георг був прихильником церковної Реформи і противником Реформації. Межі Реформи не були чітко окреслені, що давало можливість маневрувати між двома полюсами й не перетинати «червоні» лінії, за якими починалась «лютерівська ересь».

У цій складній ситуації Карловіц поводив себе як тонкий політик, знавець деталей церковної політики в імперії. До того ж він відчував наближення змін у правлінні герцогством. У доволі м'якій формі він намагався схилити свого патрона до компромісу, встановив зв'язки з Філіппом Гессенським і підтримав зустріч із його представниками для обговорення питань реформи церкви, що відбулась у Лейпцигу на початку січня 1539 року. З ернестинської сторони в переговорах взяли участь Філіпп Меланхтон, канцлер курфюрста Йоганна Грегор Брюк, з гессенської – відомий теолог Мартін Буцер і канцлер Йоганн Файге. Від Альбертинів разом із Карловіцем учасниками

дискусії були відомий теолог та гуманіст Георг Вітцель і юрист Людвіг Факс. Переговори було побудовано так, щоб не загострювати ситуацію та знайти компроміс. Найбільш спірні питання, пов'язані з основами віровчення, обійшли. Це дало змогу дійти згоди й намітити конкретні заходи щодо проведення реформи богослужіння. Однак, як і припускав Лютер, який стежив за переговорами, герцог Георг відкинув цей узгоджений документ. Дискусія між протестантами й католиками залишила чимало принципових розбіжностей, обговорення яких було невдовзі продовжене в Мюльберзі¹⁷⁶. Радникам обох дворів, віттенберзького і дрезденського, вдалося сформулювати компромісний документ, адресований уже герцогу Генріху, який містив положення нового віровчення, спільне для обох конфесій.

Карловіц мав враховувати позицію герцогині Елізабет, яка не полишала активності в релігійному протистоянні й намагалася взяти на себе роль посередника між протестантськими й католицькими князями заради досягнення і збереження миру. Листи герцогині вирізнялися лаконічною. «Я не буду витрачати зайвих слів», – так вона окреслила характер і зміст своїх послань. Вона сподівається, що її кореспонденти, які майже винятково чоловіки, прислухаються до її застережень і будуть шукати порозуміння між собою.

Елізабет у своїх листах, датованих січнем 1539 року, пропонувала Карловіцу проявити сміливість і рішучість, а також використати свій вплив на старого й хворого герцога. У відповідь на такі пропозиції Карловіц дає знати, що йому складно діяти, оскільки герцог Георг, який раніше ставився до неї досить прихильно, хоче, щоб вона проявляла смиренність і змінила свій норов. Примирення в сім'ї мало важливе значення для досягнення релігійного миру. Радник запевняв, що Георг не хоче війни й не буде нічого вчиняти без імператора.

З приводу лейпцизького релігійного колоквиуму Карловіц доповів Елізабет, що він окреслив гессенському канцлеру Йоганну Файге і реформатору Мартіну Буцеру головні лінії розмежувань. На його думку, малоімовірно, що в питаннях меси й маєностей церкви можна буде дійти згоди. Однак він не проти продовжити обговорення. Від герцога Генріха Брауншвейзького він ніколи не чув, що той готовий до миру. Мир або

не мир – усе це залежить не лише від герцога Генріха. Варто думати, що «голодні вовки» ще не наполювались¹⁷⁷.

Напередодні чергового раунду переговорів у 1539 році Карловіц отримав листа, в якому вона просила його прибути до Фрайбурга й узгодити позиції з герцогом Генріхом. Радник відчував наближення кінця правління герцога Георга і приходу до влади його брата. У цій ситуації він проявляє максимальну обережність і просить герцогиню з порозумінням поставитися до його відмови прибути до Фрайбурга, оскільки герцог Георг дуже невдоволений, коли хтось без його відома «відправляється до місць, які для нього темні й налаштовані проти нього». Він скаржиться, що герцог «ставиться до мене підозріло» через те, що він буває незгодний із ним. Досвідчений радник у словах про недовіру герцога навмисно перебільшував, оскільки в цей час йому, а не комусь іншому, князь довірив складати заповіт. Водночас Карловіц запевнював герцогиню, що всі його поради і звернення до князів спрямовані на те, щоб шукати згоди в релігійному питанні. На його переконання, досягти цього можна лише за умов, коли князі відкинуть образи й тоді кожен може вільно, без підозр один до одного говорити відверто. Він згоден з Елізабет у тому, що без залагодження релігійного питання ніякого миру не буде¹⁷⁸.

Карловіц доводить, що має діяти як політик, який використовує різні обставини для досягнення миру. У відповідях на листи Елізабет він посиляється на те, що шукає моменту, коли «великі правителі», імператор і король, «будуть зосереджені на своїх справах в інших місцях». Це дасть можливість змусити їх рахуватися з волею князів. Для успіху, на його думку, варто використати особливість самої влади й правління імператора, які тримаються на «партіях». Для стійкого миру необхідно також врахувати позицію папського престолу, який ніяк не може зрозуміти, «чи ми прагнемо до диявола, чи до Бога, Господа нашого». «Якщо князі не досягнуть злагоди між собою в релігійному питанні, то вища влада не зробить більшого»¹⁷⁹. У цих словах радник виступає як справжній знавець політики на європейському просторі, який враховує наявність різних «партій», невизначеність позицій князів, інтереси свого патрона й таких неординарних придворних осіб, як герцогиня Елізабет, з її зв'язками з могутніми князями.

Питання миру залежало не лише від імператора і князів. Карловіц добре розумів, що важливий вплив на сильних світу сього мають реформатори. Він переконаний, що якби йому вдалося побути вісім днів із Мартіном Буцером, головним радником у релігійних питаннях ландграфа Філіппа Гессенського, то вони могли б узгодити позиції й підготувати основу для подальших кроків. За його словами, підозрілість заважає єдності. У таких справах він має діяти за мандатом двора. Його обурює те, що князі уникають розмов про справи миру. Він не розуміє, чому, коли Генріх Брауншвейзький був у Дрездені й вирушив потім до герцога Людвіга Баварського, у них не було навіть розмови про наявні розбіжності. Карловіц дійшов сумного, але далекоглядного висновку: «Кожен хоче твердого миру, але мало в це віриться»¹⁸⁰.

Герцогиня Елізабет була такої ж думки, хоча й не покладала зусиль для досягнення миру. Коли її брат Філіпп ледь не спровокував війну, вона переконувала князів, що він має мирні наміри й хоче вести переговори. Однак вона зізнається курфюрсту Саксонії: «Я зовсім не переконана, що Філіпп дійсно хоче миру, але тепер я написала всім про його мирні наміри, тому він має зберігати мир і вести переговори з князями». Вона знову і знову прагне залагодити непорозуміння дипломатичним листуванням. Її таємні листи, якими вона намагалася досягти рівноваги та спокою, були витлумачені її ворогами як шпигунство.

У подальших обговореннях питань миру з герцогинею Карловіц намагається підтримати дружні взаємини з нею, турбується про її здоров'я, відправляє до неї магістра Кунца з ліками. Водночас він уникає писати про політичні питання: «...поки що немає нічого нового. Маємо чекати»¹⁸¹.

У відповідь Елізабет, навпаки, знову ставить питання миру, виступає як досвідчений «політолог», пояснює потаємні механізми дії різних сторін, а передусім імператора. Як і Карловіц, вона чітко розмежовує питання віри й політики. За її словами, на відміну від нього, вона боїться війни з інших причин. Вона переконана в тому, що питання релігії повністю підпорядковане політичним інтересам: «Коли ми думаємо, що імператора й короля релігійне питання не так сильно хвилює, і нікого, крім нас, німців, особливо в цих краях, то ми так само себе дуримо». Небезпеку вона вбачає в посиленні влади

імперських чинів, «великих панів», які готові використати релігійний розкол для посилення своїх дворів і наближених до них князів, які до того ж мають матеріальні інтереси. На її думку, «відкрито і правдивіше буде сказати, що імператор і король мають своїх підлеглих, які для них є їхньою власністю, як і селяни в цих землях, які давно приймають Причастя під двома видами, тепер вони мають отримати свої феоди й повністю стати залежними від імператора і короля».

Герцогиня нагадує Карловіцу про його виняткову роль і здатність впливати на свого патрона, герцога Георга, а також просить провести перемовини в інтересах утвердження «істинної віри». За її словами, він та інші, «хто хоче миру в країні, мають допомогти володарям бути терпимими. Їм у землі Майссен краще триматися своїх сусідів, ніж покладатися на великих можновладців і відмовити собі у власному розумі». За її словами, треба шукати злагоди між собою, а не думати над тим, «а, чи не намалювати нам голову диявола герцогу Генріху Брауншвейзькому».

Поряд із політичними аргументами проти встановлення «папістського» панування у Дрездені, вона закликає керуватися істинною вірою, оскільки «мудрість усіх людей є бруд перед Богом, як сказав Павло [1. Кор. 3, 19]. Проте вони продовжують діяти проти Бога і Його Слова»¹⁸². Вона дорікає Карловіцу, що й він у своїх листах дотримується цієї ж позиції і переконує його наважитися на сміливий крок та використати свій авторитет і «змусити герцога слідувати Богу і Його Слово». Вона сподівається, що радник пристане до її намірів і разом вони могли б «знайти розумне рішення релігійного питання, якому має слідувати і ваш пан». Вона черговий раз наголошує на його здатності впливати на позицію герцога Георга: «Багато хто думає, що якщо Карловіц, канцлер [Пісторіс] і дехто з духовенства порадять Георгу інше, то буде далі усе по-іншому. Навіть якщо герцог Георг розсердиться, Бог виправить усе і не полишить тих, хто говорить правду».

Хто править країною: князь, чи його уряд? Фактично, герцогиня як придворна дама намагалась вбити клин між упертим ворогом Реформації Георгом і його радниками. Розрахунок полягав у тому, що в Саксонському домі наближаються зміни і службовцям варто бути далекоглядними у своїх діях.

Провину за те, що Фрайбург пристав до справи Євангелія, вона покладає на дрезденський двір, який постійно влаштовував інтриги і провокації. Ще одна причина розколу полягає у ворожому ставленні Дрездена до курфюрста Саксонського. Вона впевнена, що якби не така політика, то зараз їм би не довелося «повертати герцога Генріха та принца Моріца до їхньої релігії». За її словами, тепер марно «укотре спонукати Генріха та його дітей відступити від Божого Слова», оскільки це «обернеться новою бідною». Герцогиня легко оперує політичними аргументами, але провідне місце посідають її заклики слідувати істинній вірі і своїй совісті. На її переконання, покірність князів перед імператором незіставна з гріхом перед Богом: «...треба пам'ятати, що свою душу варто сповідувати лише перед Богом, а не слухати людей більше, ніж Бога»¹⁸³.

Отже, двір мав рахуватися з їхнім впливом на перших осіб і намагався використати його для реалізації своїх задумів. Відповідно, стосунки герцогині Елізабет і Карловіца дають підстави стверджувати про її намагання залучити впливових радників до залагодження династичного й релігійно-політичного розколу серед князів. Вона використовувала їхню певну самостійність, здатність впливати на прийняття найбільш важливих і принципових політичних і державних рішень.

У визнанні важливої ролі радників можна простежити перші ознаки автономізації князівського управління, перетворення його на модерний бюрократичний уряд. Попри свою впливовість канцлери й радники були обережними гравцями й маневрували в лабіринтах придворного життя. Головним орієнтиром для них було служіння й вірність главі держави, забезпечення його стабільного правління й перебування на троні. За умов релігійної й політичної турбулентності князівська бюрократія була зацікавлена в посиленні свого статусу через укріплення влади глави держави. Водночас вона ставала одним із осередків влади, який може існувати за умови зміни перших осіб держави й політичних режимів. Своїми діями і вчинками чиновники демонстрували прагматизм, політичну доцільність і ставились до релігійного питання як до одного із важливих чинників утримання й укріплення влади.

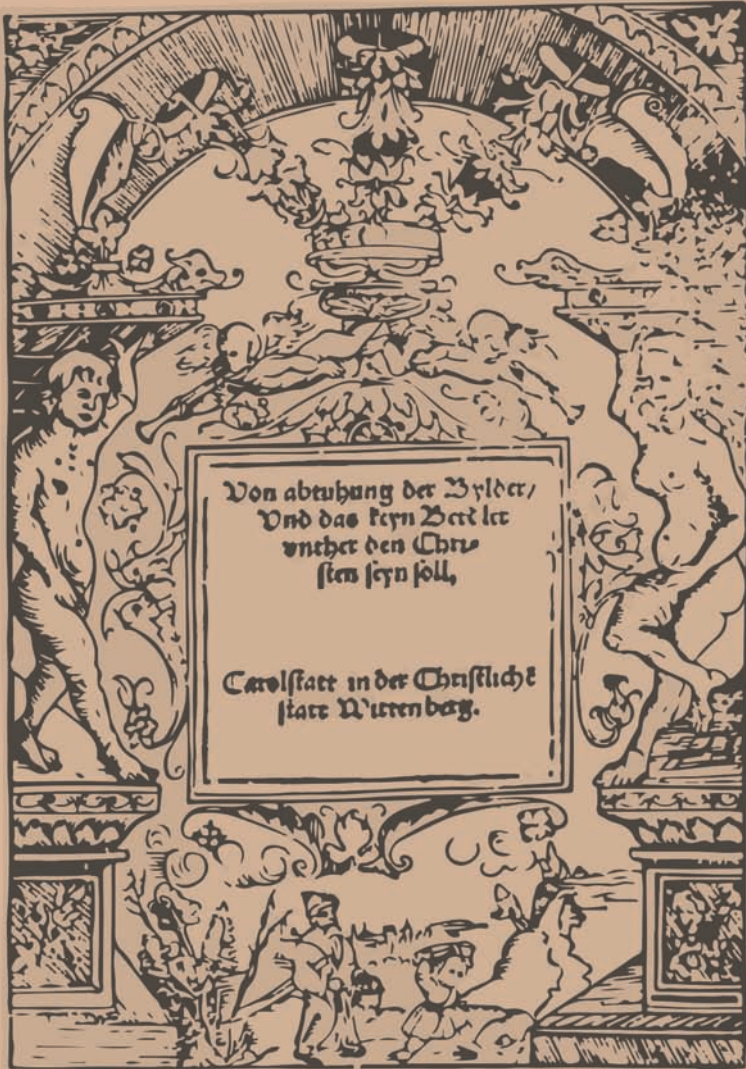
**МІСТО
В РЕФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ**

**«ХРИСТИЯНСЬКЕ МІСТО».
НЕДОВГИЙ ТРІУМФ НОВОГО МІФУ**

**ВІД СЕРЕДНЬОВІЧНОГО РЕСПУБЛІКАНІЗМУ
ДО МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ**

**ВІТТЕНБЕРГ ПРОТИ РИМУ.
ДУХОВНИЙ ЗАКОЛОТ**

**РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИЙ РЕГІОНАЛІЗМ
І ЙОГО ПРАКТИКИ**



Von abtuhung der Bylder,
Vnd das keyn Bildt ley
vnter den Chri-
sten seyn soll,

Carolstatt in der Christliche
statt Wirtenberg.



«ХРИСТИЯНСЬКЕ МІСТО». НЕДОВГИЙ ТРИУМФ НОВОГО МІФУ

В історіографії утвердилася думка про провідну роль міста в Реформації. Історики вважають, що вчення Лютера було найбільш близьким бюргерському світогляду й культурі. Дослідження міських рухів першої половині XVI століття в цілому підтверджують зазначені положення й концепти. Однак відкритим залишається запитання, чому міста так і не змогли реалізувати свої програми в національному масштабі й поступилися князям у справах конфесійного й політичного устрою. Безперечно, пошук відповіді на нього потребує продовження дискусії й подальших досліджень. У цьому розділі поставлено завдання з'ясувати появу й зникнення міфу про «християнське місто», еволюцію і трансформацію такого явища, як «міський республіканізм», протистояння столиці та провінції. Друга частина присвячена вивченню змін, що відбувалися в середовищі бюргерів, їхній самоідентифікації і ставленні до новацій в соціоекономічному й релігійно-політичному житті.

Після Вормсського рейхстагу й нездатності «християнської шляхти» провести перетворення реформатори покладають надії на іншу силу, яка швидко набуває статусу «міфологічного концепту», йдеться про «християнське місто». Міф про «християнське місто» виникає в річищі реформаційної пропаганди, яка сформулювала ідеальні, привабливі образи майбутнього, які зумовлювали динаміку й напрями масових виступів. Ідеологи Реформації ставили за мету досягнення «свободи», «братерства», «правди», «справедливості», «загального блага», «порядку». Такі слова ставали «магічними», тобто були своєрідними міфами, що посилювало їхній вплив на широкі верстви суспільства.

Віттенберг був першим із міст, які претендували на лідерство в Реформації. Саме тут уперше в реформаційній практиці починає фігурувати конструкт «християнське місто». Дослідженню змісту цього поняття у творах відомого реформатора Андреаса Карлштадта присвячена спеціальна стаття німецького дослідника С. Еміга¹⁸⁴. На основі аналізу трактату

«Про ліквідацію ікон і про те, що серед християн не може бути жебраків» (1522) та «Нового статуту» цього міста історик здійснив вдалу реконструкцію моделі «християнського міста». Висновок автора полягає в тому, що, згідно з концепцією Карлштадта, «християнське місто» – це не просто сукупність «християнських бюргерів», а єдина спільнота, релігійний і світський устрій, соціальні цінності та норми життя, побудовані на засадах нового віровчення¹⁸⁵. Ґрунтовне дослідження історика не потребує додаткових аргументів на підтвердження його висновків.

Однак постають інші запитання, як-от: чому в наступних творах і реформаторській діяльності Карлштадта концепт «християнського міста» зникає й замінюється іншими моделями? Навіть у ключових словах його творів та проповідей це поняття відсутнє¹⁸⁶. До того ж у проєктах інших реформаторів воно вживалося досить мало. Іншими словами, чому міф про «християнське місто» вмирає на стадії його зародження?

Ідея «християнського міста» як ініціатора й провідника реформ виникла спонтанно в ході масових заворушень у Віттенберзі у листопаді – грудні 1521 року. У перші роки Реформації протести антиклерикального характеру влаштовували студенти цього та інших міст. Відомий німецький дослідник Т. Кауфман небезпідставно визначає їх як окремий феномен – «студентська Реформація», яка дала поштовх розгортанню широкого релігійно-політичного руху в німецьких землях¹⁸⁷. Однак ні Карлштадт, ні інші віттенберзькі реформатори не розглядали університети та студентство як силу, здатну забезпечити системну підтримку релігійних перетворень.

Принципово новим явищем реформаційного руху стають самостійні виступи бюргерів Віттенберга, які виявились спроможними сформулювати свою програму перетворень, адаптовану до потреб міста. Ініціативи бюргерів, їхні масові виступи проти папської церкви, вимоги покінчити з церковними зловживаннями та готовність протистояти князівським заборонам перетворили місто на центр проведення реформ. Група радикально налаштованих членів університету та капітулу на чолі з Карлштадтом скористалась активністю містян і взяла на себе лідерство в масовому русі¹⁸⁸. За таких умов виникла дихотомія «християнського князя» і «християнського міста».

Курфюрст одразу відчув небезпеку нової сили й у грудні 1521 року заборонив проведення реформ у Віттенберзі до вирішення цього питання вищими церковними та імперськими інстанціями. Однак дії князя не змогли зупинити розгортання масового руху. Міська рада Віттенберга за участі реформаторів змогла розробити і прийняти 24 січня 1522 року «Новий статут міста». Модель «християнського міста», закріплена в цьому документі, була далека від утопії. Нова система передбачала побудову церковного життя на основі загального священства вірян, очищення храмів від зовнішньої атрибутики, передусім ікон, скорочення кількості священників. Друга складова стосувалась сфери соціальної підтримки бідних і викоренення жебрацтва. Для вирішення цього завдання створювались «громадська каса» і спеціальні служби; було передбачено нову систему початкової освіти, а обдаровані діти мали здобувати професійну й вищу освіту за підтримки міста. Важливою складовою нового ладу було встановлення контролю за моральною поведінкою містян, вводились суворі заходи, спрямовані на викорінення розпусти, проституції, пияцтва тощо¹⁸⁹. Отже, міська рада разом із громадою взяли на себе релігійні функції. Такий республіканський варіант теократії, в якому міська й релігійна громади виступали як єдине ціле, надихнув лідера реформаційного руху Карлштадта назвати Віттенберг «християнським містом», зразком і взірцем для інших міст¹⁹⁰.

Створенням такого образу Карлштадт продовжив традицію «похвал» та панегіриків на адресу міст, яка набула поширення напередодні Реформації. В умовах нової хвилі урбанізації, посилення економічної й політичної ролі міст у громадському дискурсі, передусім у творах поетів, хроністів, проповідників, відбувається своєрідне змагання в прославленні чеснот того чи іншого міста. Поряд із архітектурною красою, військовою могутністю, природними умовами, розташуванням міста ключову роль автори таких опусів відводили релігійному значенню, його «святості». Найбільш «святими» вважалися міста, в яких була велика кількість храмів, реліквій, місць паломництв тощо.

На тлі таких велетнів, як Нюрнберг, Кельн, Страсбург, Аугсбург, Віттенберг, маленьке місто на Ельбі, за словами

хроніста Фрідріха Міконія, виглядало «брудною діркою» й не могло похвастатися в жодній із категорій та шкалі оцінок. Переваги цього міста визначали два чинники – напередодні Реформації воно стає резиденцією курфюрста Фрідріха Саксонського, а у 1504 році тут було відкрито університет. Отже, ідея «християнського міста» в Карлштадта виступає в значенні опозиції «святим містам» доби Середньовіччя, які через призму нового віровчення виглядали як язичницькі.

Реформаційна пропаганда представляла «християнське місто Віттенберг» як центр істинної віри, «чистого Божого слова» і протиставляла його в цьому значенні християнській столиці – Риму. Карлштадт у своєму творі проти ікон та про подолання жебрацтва намагався представити Рим як джерело не лише релігійних, а й усіх соціальних негараздів. Навіть походження кріпосного права, заточення ченців та черниць у монастирях він пов'язує з практикою торгівлі рабами, яка існувала у давньому Римі. Римському праву, на основі якого чиниться несправедливість для «простої людини», він протиставляє Боже право, як істинне і справедливе¹⁹¹.

Реформаційна публіцистика використовувала образ «християнського міста Віттенберг», в якому живуть благочестиві й побожні бюргери, для спростування католицької пропагандистської версії реформаційних подій, у світлі якої він зображений як розсадник ересі, розпусти, злочинності й безладу.

Образ «християнського міста» виявився досить вдалим – у багатьох містах під впливом віттенберзьких подій розпочався рух за реформи. У великих містах, таких як Нюрнберг, Страсбург, Цюрих, а також у містечках, як-от Кітцинген, Лейсніг, були проведені релігійні й соціальні реформи на зразок віттенберзьких, створені «громадські каси» для бідних, вжито заходів щодо покращення моральної поведінки бюргерів¹⁹². Однак у цілому міста залишались далекими від «християнського міста», яким уявляв його Карлштадт. Отже, образ стає доволі розмитим, втрачає свої контури й вмирає, фактично, на стадії свого зародження.

Сталося так, що проєкт «християнського міста» у Віттенберзі залишився на папері. Курфюрст на початку лютого 1522 року вдруге заборонив проведення реформ у Віттенберзі та інших містах. На цей раз спротив волі князя загрожував

серйозними репресіями. Відомий дослідник У. Бубенхаймер доволі переконливо стверджує, що у віттенберзьких подіях 1521 – початку 1522 року центральне місце посідала боротьба за «єпископат»: кому мало належати верховенство в церковних справах – місту чи князівській владі¹⁹³.

У цьому протистоянні Віттенберг та інші міста виявились неспроможними відстояти свою релігійну автономію й поступилися князівській владі. Не випадково після віттенберзьких подій 1522 року знову активно пропагується образ «християнського князя». У цьому контексті красномовною є листівка того часу, на якій зображені курфюрст зі скіпетром, а Лютер із Біблією¹⁹⁴. Однак попри пропагандистські зусилля міфи про «християнського князя», «християнське дворянство» у громадянській думці стають другорядними. Критика князів, їхнього способу правління у творах Лютера межує з прагматичним підходом до визначення їхньої ролі в державному правлінні та їхньої участі в перебудові церковного життя.

Напередодні Селянської війни, у 1523–1524 роках, міф «християнського міста» зникає й витісняється іншими проектами та образами. Передусім від нього відмовляється його автор – Андреас Карлштадт. Наприкінці 1522 року він публікує свій твір на тему пророка Малахії. У назві трактату він знову вказує місце його написання – «у християнському місті Віттенберг»¹⁹⁵. Однак у цій і наступних публікаціях звучить інший мотив: істинний християнин і пастир – селянин. Він посилається на слова пророка Захарії: «...посоромлені будуть пророки оті, кожен видінням своїм, коли пророкував він, і не будуть одягати на себе волосяниці, щоб обманювати. І кожен скаже: «Я – не пророк, я – хлібороб»¹⁹⁶. Слова пророка про перетворення священників на хліборобів Карлштадт сприйняв як шлях соціального покаяння духовенства, його відродження до нового життя в ролі благочестивих мирян. Реформатор розвиває думку про соціальне приниження як шлях духовного відродження людини, у цьому разі йшлося про служителів кліру. Він знову звертає увагу на особливу духовну місію бідних: «Христос обирав простих, неосвічених рибалок і простих людей, митарів та інших, рівних їм, покликав їх і давав їм нові імена. Тим самим він принижував сильних світу цього, поважних і знатних»¹⁹⁷. Реформатор заявляє, що йому близькі слова Амоса,

які він сказав про себе: «Я не пророк і не син пророка, я був пастухом, вівчарем, який обрізав дикі смокви й обробляв сікомори»¹⁹⁸. Програма «нового мирянина» мала на меті перетворення священників на простих мирян, які поєднують селянську або ремісничу працю з проповідництвом.

Символічним можна вважати те, що проповідь на тему пророка Малахії була адресована із «християнського міста Віттенберг» селянству. Карлштадт тим самим передає естафету в проведенні реформ селу й надалі виступає як ідеолог народної Реформації, яка мала бути альтернативою революції. Г. Барге свого часу звернув увагу на той факт, що в регіоні, де діяв Карлштадт, не відбулося селянського повстання. Історик вважав це одним із доказів того, що реформаторські ідеї його героя давали можливість уникнути Селянської війни¹⁹⁹.

Для реалізації свого задуму реформатор переселився із Віттенберга до невеличкого тюрінзького міста Орламюнде, став священником тамтешньої парафії, до якої входило декілька прилеглих містечок та сіл. На особистому прикладі він намагався поєднати селянську працю зі службою пастора громади. В Орламюнде було введено євангельське богослужіння, храми очищені від ікон і вівтарів, організовано освіту й виховання нового благочестя через проповідь²⁰⁰. Перетворення тут були проведені за віттенберзьким взірцем. Однак постає запитання, чому в такому разі реформатор не представляв Орламюнде як «християнське місто» і цей образ більше не вживався в його трактатах, публіцистиці та проповідях?

Насамперед не стало зразкового «християнського міста» Віттенберга: тепер у ньому, за його словами, стали правити бал «гульвіси», «ідолопоклонники» і зрадники істинного християнства на чолі з «новим папою» – Лютером. Проте головна причина полягала в іншому – відбувалося зміщення реформаційного руху до села, з'являлися перші громади, які виступали за введення Божого слова й вимагали перетворень у душі Божого права. Парафія Орламюнде з її округою була переважно селянською, більшість населення міста і сіл займалося землеробством і мало нагадувало вільних містян. Створення тут зразкової християнської спільноти впиралося в комплекс складних соціальних проблем, які призведуть у кінцевому

підсумку до Селянської війни. У селах та містечках першочерговим було не перевиховання «розпусних осіб», введення жорсткого контролю за моральною поведінкою, а позбавлення селян від тяжких повинностей, панщини, десятини, зловживань землевласників²⁰¹.

У зв'язку з цим ключовим поняттям реформаційної програми Карлштадта стає вже не «християнське місто», а «християнська громада», яка об'єднує прихильників Євангелія, які керуються ним і перебудовують життя відповідно до Божих законів і заповідей. Громада, якою б вона не була, навіть крихітною, має право проводити перетворення, не чекаючи вирішення церковного питання світською владою або церковним Собором.

Головним чинником зміни міфологічного ряду стало формування широкої опозиції широких верств суспільства, яка заявила про свою готовність провести перетворення. Ідентифікатором такої спільноти стає «простий народ», який у масовій свідомості набуває ознак міфічного героя. Варто підкреслити, що напередодні та під час Селянської війни 1524–1525 років у творах Карлштадта це поняття стає одним із ключових²⁰². Він щиро вірив у здатність велетенських сил селян і простих бюргерів здійснити Реформацію. Лютер, який вкрай негативно поставився до права простолюду проводити реформи, також персоніфікує таку спільноту і називає її *Herr Omnes*, «пан Всі». Для нього «пан Всі» є носієм охлократії, хаосу та насильства.

Історики доклали чимало зусиль для точного визначення соціального статусу «простої людини». Хто така «проста людина»? У книзі під такою назвою німецький історик Р. Лутц спробував ретельно дослідити соціальний склад «простого народу», «третього стану»²⁰³, його ролі в революційних подіях Раннього Нового часу. Дослідження було здійснене в рідній концепції революції «простої людини» П. Бліккле, яка в 70–80-х роках минулого століття стала своєрідною сенсацією й новацією²⁰⁴. П. Бліккле доводив тезу про Реформацію і Селянську війну як революцію і виводив її за межі марксистської концепції як ранньої буржуазної революції. Мінливість соціального змісту поняття «простий народ», його вільне й розмите визначення в джерелах ускладнює точну характеристику цього феномену. Переважна більшість дослідників схильна визначати його як прототип «середнього класу», за межами

якого залишались вищі, привілейовані групи й найнижчі прошарки декласованої маси пауперів. Міфологізовану спільноту досить складно розчленити на соціальні складові. Міф про «простий», «рядовий» люд виникає з протиставлення цієї ефемерної спільноти її антиподу, яким для неї була аристократія, привілейовані стани, можновладці. «Проста людина» розглядає себе як жертву соціальної несправедливості, зловживань із боку влади, олігархів, знатних персон тощо. Революція «простого народу» завершилась поразкою. Відтепер долю Реформації знову вирішували «християнські князі».

Щоправда, ідеологи та ватажки лівого крила Реформації продовжували формулювати свої проєкти ідеального устрою, які вони намагалися реалізувати під гаслом «нового Єрусалиму». Утопічні проєкти варто розглядати не тільки як форму соціальних намірів, а й як протест проти зіпсованих багатих центрів, що експлуатують беззахисне сільське населення. За таких умов розповсюджуються уявлення про можливість утворення подалі від великих міст «райських» куточків на землі, де будуть панувати справедливість і гармонія. Ідеї та мрії про створення справедливого гармонійного суспільства в межах окремих територій пронизують релігійну й гуманістичну думку останньої третини XV–XVI століття. Популярною стає також ідея і практика створення «святих міст», які мали стати взірцем моральності та благочестя.

Ідея «християнського міста» народилася в річищі регіонального розвитку Реформації, утворення окремих, самостійних центрів, які претендували на роль взірця нового релігійного життя. Водночас конструкт «християнського міста» набуває ознак міфу й ідентифікує місто як спільноту, яка мала здійснити Реформацію. Міф про «християнське місто» формується на протиставленні іншим міфологізованим спільнотам та особам, як-от «християнський правитель», «християнське дворянство», «християнський князь». В умовах динамічного часу міф про «християнське місто» поступається місцем новим міфологізованим силам, які в масовій свідомості виступають як такі, що здатні провести Реформацію й побудувати нове суспільство. На тлі розвінчання попередніх міфів формується міф про «простий народ», «просту людину». Повстання «простого народу» обернулося трагедією, за проведення реформ взяли вже не міфічні, а реальні сили – земельні князі.



ВІД СЕРЕДНЬОВІЧНОГО РЕСПУБЛІКАНІЗМУ ДО МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ

За часів Середньовіччя соціальна й політична структура міста, його свободи, привілеї та автономія будувались на принципах, які багато в чому суперечили феодальному оточенню. З огляду на таку специфіку міського життя історики заговорили про комуналізм та республіканізм міста, які суперечили феодальному устрою. Реформація давала новий шанс для розширення міської автономії й нового піднесення політичного значення міських громад. Короткочасність міфу про «християнське місто» є свідченням обмеженості урбаністичної й комунальної революційності. За умов посилення територіальної державності місто намагалось адаптувати свої комунально-республіканські структури до нових реалій. Переважна більшість міських рухів була спрямована проти порушення міською елітою й патриціатом принципів комунально-республіканського устрою. Водночас міста намагались зберегти «старий міський республіканізм» у системі нової централізованої національної та регіональної державності. Однак такі прагнення дали скромні результати – абсолютистські зазіхання центральної влади призвели до інтеграції міського республіканізму до системи місцевого самоуправління.

Теорія середньовічного «старого європейського міського республіканізму» набула широкої популярності у 80–90-ті роки в історичній науці Німеччини, Англії, Франції в межах дискусії навколо концепції «комуналізму»²⁰⁵. У традиціях міського демократичного устрою й самоврядування історики намагались знайти противагу бюрократичній державі, яка із охоронця демократії перетворюється на її цензора. Поряд із такою «кон'юнктурною» метою ставилось також завдання за допомогою нових концепцій подолати обмеженість теорій і понять, таких як «феодалізм», «капіталізм», «абсолютизм», які

виявилися недостатніми для того, щоб досягти соціальний і політичний простір середньовічної й ранньомодерної Європи.

Концепція комуналізму, одним із провідних авторів якої є відомий німецький дослідник П. Бліккле, базується на ідеї про провідну роль і значення громади та громадського принципу в соціальному й політичному житті в період Пізнього Середньовіччя і Раннього Нового часу²⁰⁶. Своїми витокami вона сягає поглядів П. Гірке, який протиставляв принцип громадського устрою ієрархічній системі монархізму.

На думку П. Бліккле, комуналізм не можна ідентифікувати з республіканізмом, який характеризується високою мірою автономії й навіть повної політичної самостійності міської громади. Іншими словами, комуналістична система життя може співіснувати з монархічними й аристократичними надбудовами, а водночас бути основою республіканізму²⁰⁷. Фактично П. Бліккле спробував своєю концепцією комуналізму створити альтернативу теорії феодалізму, посилаючись на те, що комунально-громадські принципи переважали в соціально-економічному й політичному житті епохи Середньовіччя й відігравали не меншу роль, ніж васально-ленні відносини. На відміну від П. Бліккле, Г. Шіллінг дає більш широке тлумачення феномену «міського республіканізму» «старої» Європи, вбачаючи в ньому політичний ідеал міщанства, який воно прагнуло реалізувати в боротьбі з територіальними володарями й державною владою, загальний принцип, модель демократичного устрою, які в практиці міського життя ніколи не мали однакової й завершеної форми²⁰⁸. Дослідник цілком справедливо вважає, що республіканізм був притаманним не тільки вільним та імперським містам, які в політичних теоріях XVI – XVII століть ставились в один ряд із античними полісами, швейцарським міськими кантонами, італійськими ренесансними містами-державами, а й малим та середнім містами, котрі впродовж Пізнього Середньовіччя й Раннього Нового часу залишались підпорядкованим територіальним володарям²⁰⁹. Зникнення більшості міст із республіканської свідомості європейського суспільства, на думку дослідника, не означає, що вони не були активними учасниками змагань за демократичний, анти-монархічний устрій. Розширене тлумачення республіканізму

знайшло широке розповсюдження в сучасній урбаністиці, яка виходить із того, що певною мірою «республіканський устрій» був притаманний будь-якому західноєвропейському середньовічному місту.

В останні роки тема комуналізму і «старого республіканізму» набула свого нового дихання в річищі методологічного й дослідницького напрямку історії «знизу», представники якого намагаються, на противагу «державній» історії, показати механізми самоорганізації суспільства, довести здатність невеликих спільнот, зокрема міських і сільських громад, виконувати важливі функції організації економічного, соціального й політичного життя, правового регулювання²¹⁰.

Дослідники небезпідставно розглядають місто в значенні попередника сучасної публічної держави, оскільки тут соціальна спільнота охоплює велику кількість людей, а отже, у громадському й політичному житті міжособистісні взаємини відступають на задній план і не відіграють такої ролі, як у сільських громадах²¹¹. Густота населення, конфліктність міського співтовариства, інтенсивність соціального й економічного життя на відносно вузькому територіальному просторі, взаємне переплетення інтересів окремих осіб та угруповань, їхнє прагнення до автономії в панівному феодальному оточенні вимагали постійного регулювання усіх сфер життєдіяльності, забезпечення громадського порядку й захисту міщан²¹².

На відміну від пізньомодерної республіканської державності, об'єктом і суб'єктом якого стає індивідуум, громадянин, «старий» міський республіканізм базувався на колективістських підвалинах, на правах і свободах громад, соціо професійних співтовариств, корпоративних об'єднань. Його нормативні й цільові принципи, закріплені в міських конституціях і, зокрема, у магдебурзькому праві, полягали в забезпеченні внутрішнього громадського миру, злагоди, підпорядкованості приватних інтересів «загальному благу», утвердженні й захисті «привілеїв та вольностей», передусім права на життя й майно²¹³.

Магдебурзьке право було своєрідною ідеальною моделлю міського самоврядування, яка в реальному житті постійно зазнавала порушень, часто масового характеру, а також змін, доповнень і «реформацій»²¹⁴. Дослідження підтверджують

синкретизм міщанської правової свідомості: уявлення міщан про владу, право, суд, правосуддя базувались на складному переплетінні релігійних етнічних, правових поглядів, історичне походження яких досить різне.

На користь того, що міський суспільно-політичний устрій базувався на принципах республіканізму, свідчить те, що ідеї рівності щодо сплати податків і громадянських обов'язків, комунальних робіт, будівництва стін та укріплень, несення вартової служби та присяжного союзу міщан, були провісниками вчення про суспільний договір.

В ідеальному варіанті, сформульованому в міських конституціях, законах і статутах, принцип рівності розповсюджувався на міське правління. Натомість практично всі міста переживали тривалі або короточасні періоди олігархічного й авторитарного правління, порушення засад колегіальності, узурпації влади міщанськими елітами, що призводило до появи опозиції та опозиційного руху, у межах яких формувались і набували сили нові політичні угруповання.

В епоху Раннього Модерну спостерігається нова хвиля боротьби міст за автономію і зміцнення комунально-громадських підвалин соціального, економічного й політичного життя. Боротьба за участь у міських урядах, за їхню демократизацію мала найрізноманітніші форми та особливості й була характерною рисою міських соціальних і релігійно-політичних рухів.

Натомість постає запитання: як сталося, що нова хвиля комунально-громадського республіканізму завершується його крахом і відкриває простір для утвердження абсолютизму?

Відповіді на це запитання, на наш погляд, варто шукати в суперечностях, якими наповнене міське життя Раннього Модерну. Свої комунально-громадські засади міста активно обстоювали в релігійних, соціальних і політичних рухах XVI – XVII століть, намагаючись при цьому визначити своє провідне місце в системі монархічної влади або розповсюдити республіканські принципи на всю країну.

У країнах Західної і Центральної Європи боротьба за автономію міст, зміцнення комунально-громадських засад і демократизацію міського правління в цей час зливається із

релігійним рухом і стає важливою складовою європейської Реформації. Ідеї реформаторів про право релігійних громад визначати характер свого релігійного життя, обирати своїх пастирів, вимоги стосовно демократичного устрою нової релігійної організації були використані міськими громадами в боротьбі проти олігархічних угруповань. Ідентифікація релігійної та світської громад стає одним із каталізаторів розвитку міського республіканізму²¹⁵. Прагнення міст до повного демократичного правління та автономії в окремих випадках призводило до нестандартних рішень і активізації для досягнення мети релігійних ідей і перетворень, які здебільшого були співзвучні із утвердженням незалежності від територіальної та центральної влади. У таких випадках громадсько-товариський дух, носієм якого стає церковна громада й бюргерське самоврядування в галузі фінансів, складають основний напрям розвитку міста до республіканської автономії²¹⁶. Міські громади, керуючись ідеєю про те, що кожен мешканець, незалежно від свого соціального статусу і звання, має нести службу на благо всього міста, вели тривалу боротьбу за те, щоб духівництво, монастирі, дворяни, які мешкали на його території, виконували бюргерські обов'язки.

Натомість Реформація, посилюючи громадські основи міського устрою, вводить у нього руйнівний чинник: ідею особистої відповідальності людини перед Богом, її релігійну самодостатність, що дає їй право на емансипацію від будь-яких зовнішніх конфесійних і громадських структур. Тим самим закладався новий індивідуалістичний принцип побудови не тільки релігійного, а й політичного життя, який будуть згодом розвивати Просвітництво й новий європейський республіканізм. Індивідуалізм мав не тільки релігійне коріння. Найбільш послідовними його поборниками й теоретиками стають гуманісти, які формулюють ідею громадянина держави. Форма правління (монархія чи республіка) не мала при цьому особливого значення.

Трагедія комунально-громадського республіканізму полягала в його територіальній обмеженості та ізольованості: за умов розвитку підприємництва, ринкових відносин, несумісних із економічною автаркією, він нездатний був забезпечити й

захистити інтереси міщан. Бюргерська еліта прагнула подолати це шляхом здобуття міщанських прав тих міст, де були її економічні інтереси. Однак така практика була досить витратною, громіздкою й неефективною. Найбільш адекватно екстериторіальні інтереси могла задовольнити не міська громада, а регіональна або централізована держава. Ідея громадянина, підданого центральній владі, яка забезпечувала захист в економічних справах, ставала все більш привабливою, навіть незважаючи на те, що абсолютизм розглядав міщан не як громадян, а як своїх підданих, у чому варто вбачати прообраз формальної рівності перед владою.

Більш ефективною формою подолання обмеженості міського громадянства й укріплення владних функцій і повноважень міст стають міські союзи – напівдержавні об'єднання, які представляли серйозну республіканську альтернативу монархічно-ієрархічній державності. У межах таких об'єднань вирішувались питання спільної економічної політики, регулювання ринків збуту товарів, тарифів заробітної плати поденникам і робітникам, цехової солідарності в протистоянні підмайстрам. Найбільш потужні союзи ставили за мету вплив на політику імперської і князівської регіональної влади, формування свого «лобі» у станових представництвах. Окремі з них, зважаючи на свою специфіку, зуміли створити своєрідне соціокультурне поле, у межах якого формувалась бюргерська регіональна політика. Однак на початку XVI століття міські союзи, внаслідок аморфності свого управління і структури, починають усе більше йти в фарватері політики могутніх територіальних володарів або імперської влади, які показують свою дієвість і більшу ефективність у вирішенні не тільки економічних, а й соціальних проблем.

Місто впродовж Пізнього Середньовіччя й Раннього Модерну перебувало в конфлікті із зовнішнім владним оточенням, яке базувалось на ієрархічних васально-ленних відносинах, і намагалось посилити свій вплив на державні справи. Основою цього конфлікту було протистояння двох політичних культур: міської демократично-республіканської і феодално-ієрархічної, у межах якої існували свої станові демократичні принципи, на яких базувався регіональний,

повітовий республіканізм і станове представництво. Послаблення позицій міського республіканізму значною мірою обумовлене занепадом «повітової», «земельної демократії» та її інститутів, які поступово витісняла центральна або князівська бюрократія.

Міський республіканізм будувався на договірному принципі влади, у той час як ідеологи монархічного правління активно культивували ідею його Божого походження. За таких умов як на Заході, так і на Сході Європи утверджується ідея державного суверенітету, інтеграції міст у централізовану державу, а також ідея Божого, а не республікансько-договірного походження влади, авторами якої були Жан Боден і нідерландець Юстус Ліпсіус. Комунально-громадський республіканізм мав також своїх авторитетних теоретиків серед італійських гуманістів, публіцистів Голландії, Англії XVI–XVII століття, однак їхні програми виявились здебільшого на той час маргінальними.

Республіканізм набував прояву в завоюванні та захисті правових, політичних, податкових, економічних та соціальних привілеїв, у політиці широкої міської автономії, в утвердженні права на незалежність від центральної або регіональної влади навіть у питаннях зовнішньої політики. Це репрезентовано через практику договору, на основі якої міста й центральна влада визначали взаємини та права й виступали як партнери. Правова система чітко розмежовувала земельні міста й міста, що були підпорядковані центральній владі. Натомість на початковій стадії Раннього Модерну вони перебували на одному рівні й майже не відрізнялись один від одного. Згодом, в умовах утворення територіальних держав у XVI – на початку XVII століття, відбувається руйнація цього відносно єдиного бюргерського світу.

Релігійно-політичні суперечності й конфлікти, посилення соціальної нестабільності поглиблювали кризу «старого» міського республіканізму й сприяли утвердженню сильної централізованої влади, здатної навести порядок і вирішувати проблеми національного й екстериторіального характеру. Розбудова централізованого національного (Франція, Англія) або земельно-князівського правління, як це спостерігалось у

Німеччині, супроводжувалась посиленням контролю за фінансовою діяльністю церковних закладів, переглядом та оновленням старого права, обмеженням повноважень міських громад, усуненням паралельних органів управління, «чужих» прав у межах своїх територій. Посилюється боротьба за політичне об'єднання, визначення кордонів між сусідніми державами, загострюються суперечності навколо спірних територій та володінь.

Міський республіканізм упродовж століть сформував свою правову базу, основами якої були комунально-громадські принципи. За умов розбудови модерної державності та формування нових соціальних відносин відбувається відродження римського права, яке санкціонувало приватну власність, давало підстави для утвердження абсолютної влади власника над своїм володіннями, зокрема й над його підданими. Римське право, передусім відомий *Corpus juris civilis* імператора Юстиніана, набуває нових доповнень, інтерпретацій та коментарів із метою посилення влади, центральних органів управління, збільшення кількості чиновників, військових найманців, що потребувало додаткових коштів і, відповідно, введення нових податків. Централізація влади диктувалась необхідністю вирішення нових проблем в економічній сфері, пов'язаних зі становленням національних і світового ринків, розкладом середньовічного станового устрою, забезпеченням соціальної дисципліни нижчих верств населення. Усі ці проблеми були не під силу розпорощеним міським громадам, еліта яких першою вступає на шлях союзу із центральною національною або територіальною владою. До того ж римське право стало найбільш адекватною формою правового забезпечення приватної власності й індивідуальних інтересів.

У Ранній Новий час, коли бюрократична держава тільки починає формуватися, територіальні або державні володарі вбачали в містах носіїв певних владних функцій і змушені були погоджуватися на надання їм певної автономії, привілеїв та вольностей²¹⁷. Створення бюрократичних державних служб передбачало також визнання міста як носія інституційного розвитку, міських союзів із їхніми екстериторіальними інтересами, а водночас послаблення регіонального «повітового» та

міського республіканізму, зведення його до рівня місцевого самоврядування²¹⁸.

У Східній Європі та в Україні в XVI столітті разом із пересуванням локаційної хвилі із заходу на схід відбувається поширення нової організаційної моделі міст із наданням поселенням правової автономії, тісно сплетеної з імунітетом громад. Розвиток комунально-громадського республіканізму в цьому регіоні мав свої особливості.

В українських містах демократичний рух також мав своє релігійне забарвлення. Боротьба православного населення міст України за участь у міському самоврядуванні, за знищення переслідувань та обмежень в економічному, політичному та культурному житті набуває чітко окреслених форм протистояння католицизму. Релігійні війни й конфлікти в усіх регіонах Європи базувались на протистоянні «тиранам» і в багатьох випадках ставили за мету створення нового політичного устрою, який би не допускав утисків громади²¹⁹. Однак православ'я не культивувало громадського устрою своєї конфесії та емансипації особистості від церкви на зразок реформаційних вчень, а реформаційний рух протестантського гатунку в Україні не міг стати загальним і відігравати провідну роль. Відсутність сильного релігійно-громадського чинника, який, безперечно, послабляв республіканські змагання в українських містах, компенсувала участь міського населення в революційному русі середини XVII століття, а також прагненням до ліквідації іноземної влади, королівської й територіальної адміністрації, до утвердження нових демократичних принципів міського самоуправління й партнерських взаємин міст із державною владою²²⁰.

Прагнення до демократизації міського управління в Україні посилювалась національним чинником, боротьбою проти іноземної монархії, територіальних володарів та їхньої адміністрації, яка проходила різні стадії: від виступів проти окремих представників шляхти, воєвод, старостів і підстарост у XVI столітті до масових змагань за широку автономію й національне визволення в наступному столітті. З початком Української революції XVII століття навіть привілейована частина міського населення, яка раніше лояльно ставилась до

королівської адміністрації й територіальних володарів, починає активну боротьбу проти них²²¹.

У своїх загальних рисах український національно-міський рух за автономію можна порівняти з боротьбою нідерландських міст у XVI столітті проти іспанського панування. Провідну роль у Нідерландах відігравали дві сили: міста з їхнім республіканізмом і шляхта, яка тяжіла в тих чи інших формах до нового національного монархізму. Однак висока ступінь урбанізації цієї країни, економічна могутність міст сприяли встановленню тут демократичного республіканського правління на старих комунально-громадських засадах.

Особливість України полягала у відсутності як впливових, урбанізованих верств на західноєвропейський зразок, так і політично консолідованої шляхти. За таких умов провідну роль відіграє третя сила – козацтво з його військово-демократичним республіканізмом. Козацький і міський республіканізм XVI–XVII століть є двома різновидами старої європейської демократії, що базувалась на силі окремих спільнот, станів, громад, об'єднань, а також на захисті їхніх прав та привілеїв. Різноманітні форми міського самоврядування компенсували той очевидний факт, що стара шляхта й міщани були фактично усунуті від керівництва держави, яке залишилось у руках козацтва²²². Міста наполегливо обстоювали свої права і привілеї, прагнули поширити свою автономію в межах сильної козацької системи влади, інтереси якої часто розходились з інтересами міських громад. Наявність двох центрів республіканізму стає важливою перешкодою на шляху узурпації влади. До того ж, магдебурзьке право, попри різні його оцінки в історії української державності, мало значний вплив на законодавство, судовий устрій і життя козацької держави.

Натомість ця дихотомія створює значну небезпеку для існування незалежної сильної централізованої держави. За умов протистояння міст і козацької адміністрації, а також її втручання в справи міського самоврядування, містяни, користуючись широкими правами, що розповсюджувались на зовнішні відносини, шукали собі опори й захисту в московського уряду²²³. Вільні «государеві міста»²²⁴ в такому разі все більше ставали

елементами абсолютизму й централізованої держави і втрачали свій республіканський дух.

Усе вище сказане дає підстави стверджувати, що в епоху становлення й посилення централізованих держав, абсолютистських претензій центральної влади або територіальних володарів у роздрібнених країнах, а також формування бюрократичної системи управління старий європейський республіканізм зазнає глибокої кризи і зводиться до рівня обмеженого місцевого самоврядування. Драматизм державницького розвитку другої половини XVI – першої половини XVII століття полягав у глибокій суперечності між претензіями містян на вольності та незалежність і зростанням їхнього загального інтересу в централізованій, національній або територіальній державності.

В епоху кризи абсолютизму й революцій, ідеологічною основою яких стає Просвітництво, формується новий республіканізм, підвалинами якого були визнання автономії особистості, громадянина, суверенітету нації, утвердження ідеї суспільного договору й розділення влади на законодавчу, виконавчу й судову. Нові принципи були спрямовані не тільки проти монархізму, станової та політичної ієрархії, а й проти старого європейського міського республіканізму з його комунально-громадськими принципами й структурами, що знайшли свій розквіт у вільних містах, містах-державах або міських союзах. Просвітницький проєкт не відкидав традиції «старого» республіканізму, обмежуючи його функціями міського самоврядування, на які постійно зазіхала центральна або територіальна влада й бюрократія.



ВІТТЕНБЕРГ ПРОТИ РИМУ. ДУХОВНИЙ ЗАКОЛОТ

Францисканський чернець, один із кращих хроністів свого часу Фрідріх Міконій був вражений бідністю і жалюгідністю Віттенберга, центру Реформації й оновлення християнства. Відкриття тут у 1501 році університету, перенесення сюди резиденції могутнього і впливового курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого мало що змінило в зовнішньому вигляді «брудної дірки», як називали Віттенберг. «Скоріше це велике старе село, ніж місто», – робить висновок хроніст²²⁵. У такому разі немає нічого дивного в тому, що, коли Мартін Лютер у 1510 році прибув прочанином до столиці християнського світу – Риму, він був вражений його розкішшю. Для нього, молодого ченця із далекої саксонської провінції, «вічне місто» дійсно було центром істинного християнства, і можна вірити його словам про те, що, коли він ступив сюди, то впав на землю і в захваті промовив: «Нехай благословенним буде Рим, святе місто!». Провінціал, враження якого обмежувалися німецькими містами, невдовзі розчарувався Римом, його розпустою й зіпсованістю церковного життя. Висновок його був невтішний: «Рим, колись найбільш святе місто, став найбільш зіпсованим містом. У наші дні справи там такі ж, як за часів пророків, які виказували такі скарги (Іс. 1, 21): «Якою стала блудницею вірна столиця!»²²⁶. Зіставлення двох вражень підкреслює різницю й характер протистояння між двома теологічними й релігійними центрами. Три провінціали, майбутні великі «антиримляни» – Лютер, Карлштадт, Гуттен – відвідали столицю майже одночасно, напередодні Реформації, й винесли звідти однакові враження: Рим є ніщо інше, як новий Вавилон, центр негараздів християнства, а передусім Німеччини.

Світогляд, ціннісні орієнтири реформаторів, головних критиків Риму, формувались в умовах невеликих провінційних містечок, монастирів, глухих куточків Німеччини. Усі провідні реформатори Лютер, Карлштадт, Мюнцер походили із невеликих містечок й пройшли чернецьку аскезу.

У такому разі, як же сталося, що «велике село» стало центром нового духовного руху, який змінив християнство і європейський світ? Чому геній Лютера народився і сформувався не в сильних інтелектуальних центрах, а в маленькому містечку, у монастирі і в маловідомому на той час університеті?

Поставимо проблему більш широко: чи не є голос Віттенберга проти Рима протестом провінції проти могутніх владних і багатих центрів? Яку роль відігравала провінція в революціях Раннього Нового часу? Нарешті, у чому така потужна сила провінції, що вона могла протистояти велетенським владним центрам?

Західноєвропейське Середньовіччя не знало столиці, владні центри переміщувались разом із резиденціями королів, князів, імператорів і змінювались залежно від династичних змін, уподобань і інтересів владних родин. Католицька церква, базуючись на вченні про Папу як намісника Христа на землі, сприяла поділу християнського простору на столицю і провінцію зі своїми регіональними центрами. У другій половині XV – на початку XVI століття, коли Рим стає як ніколи могутнім, а папська церква набуває розквіту, відбувається моральне відчуження провінції, яка культивує християнське вчення про перевагу слабих, мізерних, а не багатих і могутніх. Стара ідея про те, що Бог відкривається на самоті, у пустельному місці, позбавленому від спокус світу, напередодні Реформації набуває неабиякої сили.

Рим в епоху Реформації був також духовною столицею Священної Римської імперії німецької нації й вважався, відповідно, носієм імперської ідеї. Відчуження його від провінції посилювалося тим, що він залишався центром великої європейської політики, імперських амбіцій Карла V, який ставив за мету коронацію саме в цьому місті. На той час імперія за своїми розмірами і впливом наблизилася до меж західного християнства. Універсалістські претензії імператора насправді були далекими від духовних потреб і запитів широких верств населення.

За умов становлення націй та національних держав Рим сприймався як «чужа», іноземна столиця. Особливість цього протистояння визначалася протестом проти елітності Риму,

його захоплення гуманістичними, «світськими», ідеалами й доведенням духовних переваг провінції.

Рим, центр християнської культури, церковної влади, де з'єднувались нитки, що зв'язували в єдине ціле церковне життя Південної, Західної, Центральної і Північної Європи, стає одним із осередків італійського Ренесансу. Провінційна паства і священники були невдоволеними, що Папи відступали у своїй поведінці від багатьох традиційних аскетичних норм життя, займались створенням і накопиченням власних багатств, захоплювались світською гуманістичною культурою. Можна цілком погодитися із думкою німецького дослідника Г. Брендлера, що на той час Рим перебував у культурному розвитку попереду свого часу²²⁷. Тут рано проросли найбільш передові духовні течії Відродження й гуманізму, які знайшли серед Пап Римських своїх щедрих меценатів.

У Німеччині гуманізм зародився певною мірою як мода на італійську культуру, яка знову ж таки сприймалась як результат негативного впливу Риму. Протест Реформації проти Риму був водночас і протестом проти гуманізму. Провінція усвідомлювала свою неповноцінність у порівнянні з цивілізованим світом, який уособлював Рим та італійські міста. Не тільки Гуттен як гуманіст, а й Лютер визнавав, що «віттенберзці живуть на межі цивілізації, якби їх ще трохи потіснили, то вони б опинились у центрі варварства»²²⁸. На порозі Нового часу, фактично, було сформульовано уявлення, яке стає характерним для модерного світогляду, про поділ світу на цивілізовані країни, з одного боку, і землі й відсталі регіони та народи, з іншого.

Протистояння Віттенберга й Риму – це протистояння двох стилів і способів життя, консервативного провінціалізму й столичної розкоші. Стихійний індивідуалізм, який складав сутність Ренесансу, був притаманним не тільки вищому кліру, а й імперським можновладцям, визначаючи їхню поведінку й уподобання. Крім того, формування ринкових відносин, розвиток підприємництва нерозривно пов'язані із появою нової особистості, світогляд і життєві орієнтири якої базувалися на індивідуалізмі, прагненні до вигоди, сміливості, авантюриності, прагматизму.

Комплекс своєї неповноцінності, бідності, забутості, мізерності провінція змогла, однак, перетворити на комплекс християнської духовності, який давав переваги над багатою й

гордовитою, а відповідно, й «гріховною» столицею. Теза про спасіння вірою відкривала шлях до незалежності людини від церковної влади, де б вона не перебувала. Підстави для звеличення й піднесення «бідної» провінції були закладені в християнському віровченні, настановах смирення, покори, праведної бідності. Бідний провінціал у такому разі вигравав перед багатим, гордовитим мешканцем столиці.

Провінційні побутові уявлення стають основою програми національного відродження. Критика Риму й столиці відіграла важливу роль у консолідації антикатолицьких сил й утвердженні національної ідеї в Німеччині. Ідеологи Реформації презентували її в контексті відмови від усього чужого, римського. Навіть передове на той час римське право викликає ненависть й супроводжується спробами замінити його «Божим» або традиційним німецьким правом. Наприклад, кріпосне право подавалось як наслідок давнього римського рабства. Рим зображувався як розсадник язичництва, на підґрунті якого виник зовнішній культ.

Тому такою актуальною для реформаторів стає спадщина ще одного великого провінціала й запеклого критика язичницького Риму, єпископа Августина Аврелія. Популярність його творів в епоху Реформації почасти пов'язана із антиримськими мотивами.

Процвітання Риму й великих італійських міст було використане реформаторами в контексті того, що оновлення християнства, досягнення єдності та піднесення Німеччини можливе лише за умов звільнення від римського рабства, від віковичного поневолення. На їхнє переконання, Рим існує за рахунок їхньої рідної країни. Враження Гуттена від побаченого були досить яскравими: «Напівзруйновані стіни Риму, понтифік, розкішний виїзд кардиналів, писарчуки та інші одягнені в пурпур нероби». Свої епіграми й діалоги проти Риму Гуттен будує на тому, що Рим існує за рахунок «Німеччини, що віддала себе в його ярмо»²²⁹. Римляни продають усе: Бога, реліквії, посади. Стрижень реформаційної програми – звільнення Німеччини від влади Риму.

Багатству й розкоші столиці був протиставлений світський аскетизм, за основу якого було взято образ життя бюргера з його невеликими достатками, скромним одягом, постійною важкою

роботою. Чимало реформаторів вбачали ідеал християнина в селянинові, який день і ніч працює й годує привілейовані стани. У всіх випадках ідеалізуються моральні якості і спосіб життя провінціала. Водночас, реформаційний задум відчуження від Риму, від універсальної ідеї не знайшов підтримки німецьких «олігархів», зокрема Фуггерів, Вельзерів, Гохштеттерів, торгово-економічні й підприємницькі інтереси яких мали загальноєвропейський характер.

Протистояння могутнім, гріховним центрам набуває прояву в утопічних проєктах, які варто розглядати не тільки як форму соціального невдоволення панівними порядками, а як протест проти зіпсованих багатством великих центрів, що експлуатують беззахисне сільське населення. За таких умов розповсюджуються уявлення про можливість утворення «райських» куточків на землі, де будуть панувати справедливість і гармонія. Ідеї та мрії про створення справедливого гармонійного суспільства в межах окремої території пронизують релігійну й гуманістичну думку останньої третини XV – XVI століття.

Реформація, на відміну від модерних соціально-політичних революцій, була своєрідним велетенським «антропологічним» переворотом. Вона починалась не із захоплення влади, соціальних і політичних перетворень, утвердження нового конституційного порядку, а з оновлення фундаментальних уявлень про сутність людини та її місце у світі. Проблема спасіння душі стає центром, відправною точкою перетворення суспільства, церковних, суспільних і політичних відносин та інституцій. Безумовно, такі питання можуть ставитися й вирішуватися в особливій соціальній і психологічній атмосфері, в умовах апокаліптичного сприйняття того, що твориться в центрах «розпусти» і «куртизанства», передусім у Римі. Для Риму й навіть для великих міст не було нічого дивного й страшного в захопленні світським мистецтвом, прагненні до насолоди життям, до чого закликали гуманісти. Провінція сприймала це зі страхом, як свідчення й ознаку наближення Страшного Суду, що загострювало почуття й переживання людей, спонукало до роздумів над долею світу.

За відсутності адміністративних важелів впливу, сильних економічних структур, організованої військової сили, провінція

сформулювала ідею «духовного заколоту», автором якої був Лютер. В історичній літературі програма «духовного заколоту» досить часто розцінюється як утопічна, оскільки вона відкидала насильницькі методи, збройну боротьбу. Натомість Рим досить швидко відчув її силу: ігнорування всієї системи папської влади фактично паралізувало можливості насильницького придушення антиримського руху. Сучасною мовою це можна назвати провінційним «саботажем» столиці, церковної й політичної еліти.

Реформатори не приховували своєї «адміністративної» слабкості, а також того, що вони «мізерні», «маленькі люди», які протистояють могутнім і владним силам. У всіх випадках спостерігається одна й та ж модель реформаторської місії: реформатор із невеликою групою своїх учнів або послідовників намагається шляхом проповідництва повести за собою людей, відкрити їм істину і вказати шлях до спасіння. Не важко помітити в цьому євангельський архетип Учителя та апостолів, які перетворюють світ. Усвідомлення цього давало реформаторам відчуття своєї величі і свого подвигу. Індивідуальне спасіння в такому разі було водночас спасінням світу, спробою вивести його з гріховного становища: залишитися має право тільки Боже, а все, що вигадане людьми, втрачає цінність і має бути відкинуте.

Питання, чи має право невелика група реформаторів здійснювати реформи усього християнства, було одним із центральних у Реформації. Головним аргументом церковної ієрархії проти Лютера було те, що питання перетворення церкви є прерогативою Риму, Папи й вищого кліру. Лютер і його послідовники, навпаки, важливою складовою «духовного заколоту» вважали особливу місію простих, «бідних» християн, передусім, обранців, кому Бог відкрив істину. Реформатори виправдовували це тим, що «споконвіку маленька, мізерна жменька проповідувала та сповідувала істину і так буде до скінчення світу. Оскільки Христос відкривав істину мізерним, нікчемним, бідним, простим, неграмотним людям, посилав їх у світ і тільки їм Він давав Божу мудрість, яку приховував від великих, знатних, розумних і мудрих світу сього»²³⁰. У цьому разі провінція спростовувала саму ідею ієрархічної, бюрократичної елітарності й протиставила їй тезу про вирішальну роль духовної еліти в розвитку суспільства. Реформатори вважали,

що політична верхівка формується на основі «служб» і «посад», які визначені певним соціальним і політичним устроєм, а отже, автоматично надають високий статус людині залежно від її місця в бюрократичній ієрархії. Відповідно, політична й церковна верхівка не може бути елітою, що має право на духовне лідерство.

Протистояння провінції й столиці полягало не тільки в опозиції Німеччина – Рим, а й в різному ставленні населення до реформаторів у межах Німеччини. Реформаційний рух починався в маленьких містах і містечках, а вже згодом охопив частину мешканців великих міст, передусім бідні верстви населення. Принаймні так це сприймалось сучасниками. Леонард фон Екк, баварський посланець у Швабському союзі, так характеризував загальну ситуацію в країні: «...великий розкол у містах. Лютерани, в основному це біднота, виправдовують селян. Нелютерани й ті лютерани, які є багатими, не виправдовують їх»²³¹. Лідери Реформації створювали центри свого руху саме в маленьких містах – Лютер у Віттенберзі, Карлштадт в Орламюнде, Мюнцер в Альштедті, Кальвін у Женеві.

У контексті конфлікту столиці та провінції, еліти й народних мас Реформацію можна розглядати як «моральну» революцію, яка заперечувала елітарність, що базується на владі та багатстві, як нехристиянське явище.

Протест консервативної провінції проти гуманістичної еліти, яка заклала підвалини майбутньої ліберальної модернізації Європи, мав позитивні наслідки для формування національної свідомості. Народ змусив інтелектуальну еліту заговорити рідною мовою, недосконалою, граматично несформованою, простакуватою, непристосованою до потреб науки. Навіть гуманістично налаштовані митці змушені були відмовитись від латинського пуризму й перейти до інтелектуального осмислення рідної мови, перетворення її на національну. Руїнація старих еліт призвела до утвердження принципів аскетизму, пуританізму, які були несумісні з розкішною можновладців. Натомість духовні еліти, що народились в процесі Реформації і гуманістичного руху, згодом були підкорені королівськими і князівськими структурами й поставлені на службу владі.



РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИЙ РЕГІОНАЛІЗМ І ЙОГО ПРАКТИКИ

Релігійний розкол Європи XVI століття, утворення нових протестантських конфесій призвели до поділу континенту на великі й дрібні конфесійні анклавні, які стали важливим чинником міжнародних відносин. Перехід європейського континенту в стадію поліконфесійності супроводжувався драматичною перебудовою світогляду, утвердженням принципів толерантності й віротерпимості, релігійними війнами, боротьбою військово-політичних союзів, добровільною й примусовою міграцією релігійних меншин.

Реформація сприяла формуванню національних централізованих держав, незалежних від папського Риму, а водночас посилювала регіоналізм, прагнення політичних еліт, окремих реформаторів, груп, сект до утворення «своїх» територій, де можна було повною мірою реалізувати свої програмні наміри, утвердити свою владу й автономію.

В історичній літературі вирішальна роль у релігійно-політичному поділі Європи відводиться політичним чинникам, утвердженню принципу «чия держава, того й віра». Церковно-конфесійна регіоналізація розглядається як складова загальноєвропейського процесу конфесіоналізації, сутність якої полягала у створенні союзу держави й церкви, перетворенні конфесій на різновид державної ідеології²³². Дискусії навколо концепції конфесіоналізації, утвердження методів мікроісторії помітно пожвавили інтерес істориків стосовно регіональної релігійності, форм і особливостей співіснування різних конфесій, угруповань, поліконфесійних сімей²³³. Такі дослідження відкривають складну світоглядну картину, яка не вкладається в річище спрощеної формули «чия країна, того і віра», й потребують корекції, а можливо, й докорінного перегляду теорії конфесіоналізації Європи. Певною мірою ця тематика торкається давньої дискусії XIX століття про те, що було основою й метою політики буржуазії: громада чи нація? Відповідь тоді була на користь нації, за винятком Швейцарії, де переважали комунально-

громадські принципи побудови країни²³⁴. В останні десятиріччя минулого століття в німецькій історіографії територіалізм почав розглядатися не як реакційний атавізм Середньовіччя, а як один із принципів становлення модерної державності²³⁵.

У дискусіях навколо питань про націоналізм, комуналізм, республіканізм, конфесіоналізм неодноразово поставало питання про регіоналізм радикальної Реформації. Історики підкреслюють екстериторіальний характер релігійних течій й залишають у тіні політико-географічні особливості цього процесу. Натомість у межах офіційно визнаних конфесій (католицизм, лютеранство, кальвінізм) виникало чимало опозиційних релігійних меншин або громад, яким на певний час вдавалося «завоювати» територію для своєї конфесії.

Тому цілком логічним є запитання: яку роль відіграла радикальна Реформація, її групи й секти в релігійній і релігійно-політичній регіоналізації?

Підвалини релігійно-реформаційного регіоналізму були закладені вченням Лютера про загальне священство вірян, право громад обирати священників, визначати зміст і характер релігійного вчення. Реформатор не міг передбачити того, що його доктрина призведе до глибокого релігійно-світоглядного суб'єктивізму, різного тлумачення Святого Письма, змісту й методів реформ. Уникнути тоталітарного регіоналізму Лютер намагався за допомогою ідеї «свободи християнина», толерантності, мирного співіснування старого й нового віросповідань у містах та селах, різних землях і державах.

Натомість принцип толерантності було атаковано як папською церквою й більшістю імперських і князівських сил, так і лідерами та ідеологами радикальної Реформації. Ідея «чистої» релігійної території без «єретичних» і «сектантських» елементів була притаманна в однаковому обсязі обом таборам. Прагнення до моноконфесійності простежується у програмах і маніфестах усіх релігійних угруповань, від поміркованих до екстремістських. Унаслідок таких підходів за часів Реформації формуються три типи релігійних анклавів: землі князів, які прихильно ставилися до лютерівського вчення й допускали його мирне співіснування з католицькою церквою до вирішення церковного питання на Соборі або рейхстазі; осередки радикальної Реформації, які намагалися завоювати собі територію для проповідництва й утвердження своїх доктрин; відносно «чисті»

католицької території, де напівлегальні або легальні реформаторські угруповання не відіграли помітної ролі.

На особливу увагу заслуговує при цьому регіоналізм радикальних реформаційних течій, ідеологами яких виступали Карлштадт, Мюнцер і Цвінглі. Вони першими порушили принцип нормативної лютерівської реформації, релігійного й теологічного центрування, сутність якого полягала в переході від неправильного до правильного віросповідання²³⁶. Ідея створення релігійно чистих територій «справжньої істинної віри», де життя організоване за принципами й нормами Божого Закону, була сформульована Андреасом Карлштадтом у 1521–1522 роках. Сутність її полягала в докорінній ліквідації інститутів і культу папської церкви, створенні євангельських громад, де «панують істинні християни».

Активна участь і підтримка простих мирян у 1521–1522 роках у реформаційному русі, «штурми ікон», знищення атрибутики католицької церкви, масове прийняття Причастя під двома видами давали надію на швидке створення території, де будуть панувати нові громади. Протест Лютера проти такого тоталітарного конфесіоналізму й репресивні дії саксонських князів призвели до тимчасового занепаду радикального реформаційного руху в Саксонії.

Регіоналізація радикальної Реформації набуває продовження в Тюрінгії в 1523–1524 роках. Карлштадту досить швидко вдалося створити тут своєрідний євангелічний анклав із центром в Орламюнде. Громади цього й навколишніх міст провели реформи відповідно до «Божих Законів».

Реформаторський успіх в іншому тюрінзькому місті, Альштедті, надихнув Мюнцера створити союз громад для боротьби проти безбожників і тиранів. Хоча такий союз виявився утопією, проте в Тюрінгії виник територіальний осередок, де панували радикальні реформатори, «швермери», фанатики, як їх називав Лютер.

Тюрінзький осередок радикальної Реформації мав вплив на антикатолицькі процеси в межах Німеччини. Європейське значення альтернативної Реформації було пов'язане з перемогою її в Швейцарії, де за умов відсутності князівської влади й наявності сильних міських громад Ульріх Цвінглі отримав активну підтримку демократичних принципів

побудови нової релігійної організації. Швейцарська Реформація фактично повторювала те, що Карлштадт спробував здійснити у Віттенберзі й Орламюнде. Незважаючи на те, що в історичній літературі й досі відсутні історико-порівняльні характеристики реформаційних програм Цвінглі й Карлштадта, проте є достатньо підстав стверджувати про виникнення єдиного радикального напрямку з двома значними центрами й регіонами – тюрінзьким і швейцарським. Вплив обох центрів був досить значним як у Південній, так і в центральній Європі, завдяки діяльності численних проповідників, які критично ставилися до поміркованої позиції Лютера. Розкол антикатолицького руху на німецьку і швейцарську Реформацію був обумовлений специфічною соціально-політичною ситуацією в Німеччині та Швейцарії.

Релігійний регіоналізм був також пов'язаний із особливим статусом окремих імперських та міст і зародженням нового республіканського мислення, яке визнавало співіснування різних релігійних громад. В окремих із них, передусім у Страсбурзі, співіснували реформаторські угруповання й радикальні анабаптистські секти поряд із парафіями католицької церкви. Натомість у більшості випадків міська церковна політика базувалась на принципах старого міського європейського республіканізму, основою якого були громада і громадське мислення²³⁷. Ідентифікація релігійної й соціально-політичної громади бюргерів була одним із засобів утвердження республіканських принципів побудови державності, опозицією князівському абсолютизму²³⁸.

Якщо в перші роки Реформації суб'єктивні чинники, пов'язані з діяльністю яскравих особистостей, відігравали провідну роль, то після поразки Селянської війни 1525 року і спаду народного руху вирішального значення набуває державна церковна політика. Ранній антикатолицький рух сформулював нові вчення й доктрини, втілення в життя яких відбувається в процесі конфесіоналізації, інституційного оформлення реформаційної програми. Відтепер територіальний розподіл конфесій, лютеранської і католицької, залежав від політичних союзів і угруповань, а також від князівської політики.

Державна конфесіоналізація супроводжується утворенням опозиції у вигляді релігійних угруповань і сект, які також

прагнули до територіального оформлення. З 1525 по 1529 рік у 500 містах та селах Німеччини, Швейцарії, Австрії утворилися осередки анабаптистів, виникли сотні їхніх громад²³⁹. Варто зауважити, що за умов відсутності інституціонального й конфесійно-догматичного оформлення нового віросповідання під назвою анабаптистів існувала велика кількість груп, котрі відрізнялись одна від одної своїми програмними вимогами й догматикою. Їх об'єднувало лише хрещення дорослих, яке вони позиціонували як символ та ознаку їхньої конфесійної приналежності. Заборона анабаптизму Шпаєрським рейхстагом 1529 року суттєво вплинула на програмні цілі й методи цієї течії²⁴⁰. Типовим для більшості місцевостей Південної Німеччини та Швейцарії було утворення угруповань, що були опозиційними католицизму, лютеранству та цвінгліанству.

Поширенню радикальних реформаційних громад, зокрема й анабаптистських, заважала їхня соціальна опозиційність – вони об'єднували переважно тих, хто був розчарований результатами Селянської війни 1525 року й невдоволений політикою держави, відчуженістю лютеранства і цвінгліанства від соціальних проблем²⁴¹. Вороже ставлення до держави, яку вони вважали продуктом зла, ігнорування ними «світу», прагнення до створення співтовариства «Божих обранців», підготовка до Судного Дня²⁴² ускладнювали їхні взаємини з «гріховним» оточенням, прирікали їх на нелегальну діяльність і на створення замкнених територіальних громад. З боку держави й суспільства до анабаптистів формувалося ставлення як до релігійних меншин чи нових маргінальних субкультур²⁴³.

В основі утворення радикальних реформаційних угруповань була ідея наближення Царства Божого на землі, яку сповідували Томас Мюнцер і Ганс Гергот. Громадський принцип побудови церкви й держави, висловлений Герготом у його творі «Про нове перетворення християнського життя», не тільки не заперечував, а й передбачав перехід від локальних замкнених громад до світової держави. Згідно з його задумом, структуру майбутньої держави складає громада, «Божий дім», на чолі якої стоїть обраний керівник. Декілька громад утворюють «землю», володаря якої обирають від «Божих домів»; дванадцять країн складають «чверть», а з трьох чвертей формується світова держава²⁴⁴. В основі такої ідеології повністю відсутній

національний принцип побудови релігійної й державної системи, а за мету ставиться універсальна держава. У контексті такого підходу кожна громада є центром, навколо якого утвориться світове царство Божих обранців.

Розповсюдженню уявлень про можливість утворення «райських» куточків на землі, де буде панувати соціальна гармонія, сприяла публікація німецькою мовою в 1524 році «Утопії» Томаса Мора²⁴⁵. Ще одним із джерел такого утопічного регіоналізму були трактування радикальними реформаторами, передусім Еберліном фон Гюнцибургом, біблійних понять про «Божий народ» і його державу. Ідеї та мрії про створення справедливого суспільства в межах окремої території пронизують гуманістичну думку останньої третини XV–XVI століття. Утопія – різновид мрії, що втішає людину, форма опозиції до панівної дійсності. Водночас вона є поезією, літературною творчістю зі своїми канонами і сталими елементами. Гуманіст, автор утопії, діє в реальному житті зовсім інакше, за правилами й законами більшості. Конрад Цельтіс у поетичній формі створив образ фантастичної країни Лапландії, де люди живуть у гармонії з природою: тут ніхто не зіпсований зловживаннями вином або розкішшю; ніхто не страждає від гордині, ніхто нікого не вбиває заради золота; ніхто з юристів не спотворює права, а лікар не вдається до кровопускання, і не існує будь-якого покарання людей²⁴⁶. Літературні мрії про прекрасне співтовариство, братську громаду породжують численні варіації на цю тему й стають основою ідеології утопічного регіоналізму, яку підхоплюють радикальні реформатори і, на відміну від гуманістів, прагнуть реалізувати її.

Переслідування німецьких і швейцарських анабаптистів, котрі не бажали відмовитися від своїх релігійних переконань, призвели до утворення в межах інших країн невеликих територіально замкнених громад. До них належала група анабаптистів, яка прибула восени із Швейцарії в Моравію, у містечко Нікольсбург (Микулов) й утворила там свій осередок. Прихильне ставлення до них формувалось під впливом сепаратистських настроїв місцевих аристократичних родин. Після чергового розколу частина анабаптистів (близько 200 сімей) переселяється в Австерліц (Славков) і утворює тут гутерівське братство, в якому утверджуються принципи спільного майна й

колективної праці, які вважалися передумовами для істинно християнського перетворення життя²⁴⁷. Спільне ведення господарства розглядалося анабаптистами як прояв братської любові, щоб у їхньому ордені ніхто не знав нужди²⁴⁸.

Забороняючи «Божим обранцям» покору світським властям і структурам офіційних конфесій, анабаптизм прагнув до створення своєрідного чернецтва, у чому небезпідставно його звинувачували протестантські опоненти²⁴⁹. Із середньовічним чернецтвом анабаптистів зближала ідея повної відданості і служіння Богу, побудова життя за релігійними законами й настановами, суворе дотримання аскетичних норм і статутних вимог. Новим для анабаптистського чернецтва було розчинення у світському середовищі або створення громад із специфічними соціальними й політичними відносинами. Заперечення середньовічного чернецтва не означало розриву з цією традицією, а призводило до пошуків альтернатив у вигляді нових товариств, братських об'єднань, у середовищі яких панує справедливість, порядок і гармонія. Ідея нового чернецтва набуває відродження в гуманістичній літературі й виступає часто як різновид замкненої спільноти, якій вдалося ізольюючи себе від нещасливого й хиткого існування, подібно до того, як це зробили мешканці Телема, створеного фантазією Рабле.

Релігійний регіоналізм мав тенденцію до переходу в політичну площину з метою утворення в окремих етнічних територіях нових державних утворень. Радикальний реформатор і лідер повсталих тірольських селян та гірників Міхаель Гайсмайер намагався перетворити альпійське князівство Тіроль на самостійну республіку на зразок сусіднього Швейцарського союзу²⁵⁰. Такий релігійно-політичний регіоналізм варто розглядати як специфічний прояв Селянської війни 1525–1526 років у Німеччині, окремі лідери якої намагалися створити суспільство на основі соціальної справедливості, не заперечуючи при цьому поділу на багатих і бідних²⁵¹.

Антикатолицькі настрої місцевої знаті Східної Фрісландії сприяли утворенню у 1528–1530 роках анабаптистських територій на півночі Європи. Завдяки підтримці тамтешнього графа Єнно, відомий анабаптистський проповідник Мельхіор Гофман організував тут один із найбільших центрів анабаптизму, куди

прибувала більшість анабаптистів із Німеччини та Нідерландів²⁵².

Найбільш яскравим проявом регіоналізму й міського громадського руху стає Вестфалія, де у 1534 році утворилась Мюнстерська анабаптистська комуна. Поступова радикалізація реформаційного руху відбувалась тут під впливом зовнішнього чинника: сюди прибували анабаптисти із Нідерландів, спіритуалісти із Юліх-Клеве, проповідники із Вассеньєрга²⁵³.

Мюнстерська комуна – приклад схильності радикально налаштованих релігійних груп до створення, а ймовірніше, відродження «біблійних царств», «Нового Єрусалиму», «Нового Сіону». Утвердженню тут замкненої релігійної спільноти сприяло те, що на заклики Яна Маттіаса до нового хрещення, підготовки до того часу, коли вогнем і мечем світ буде звільнено від невірних, відгукнулись не лише соціальні низи, а й колишні ченці й черниці, клірики ремісники й патриціат. Головною метою громади була підготовка й очікування близького кінця світу. Вони полишали свою професійну діяльність, продавали золото й прикраси й готувались до зустрічі з Господом. За таких умов лише невелика кількість, близько ста осіб, залишила місто і звернулась до єпископа з метою відновлення в місті порядку. Для анабаптистів Мюнстер, куди вони стікалися із різних куточків Нідерландів, стає нічим іншим, як «Новим Єрусалимом». Г. Шілінг цілком справедливо розглядає утворення автономної анабаптистської громади в межах міста та його округи як результат старого міського республіканізму, спрямованого проти територіальної влади. Однак, на його думку, намагання відтворити давні заповітні моделі та ідеали державності віддаляли «новий обраний народ Ізраїля» вестфальського міста від суспільних і політичних традицій європейського бюргерства²⁵⁴. Радикальний розрив із політичними й суспільними традиціями призвів до повної ізоляції Мюнстера, проти якого об'єдналися як католицькі, так і лютеранські сили Вестфалії. Крах Мюнстерської комуни, не традиційність її реформ послабили сили радикального релігійного регіоналізму.

Конфесіональну регіоналізацію посилює кальвінізм, який успадкував від ранньої Реформації комунально-громадський принцип. В умовах загострення релігійно-політичної боротьби

Кальвін піднімає на щит ідею безкомпромісного ставлення до католицизму й інших конфесій, що передбачало створення «чистих» реформаторських територій. «Справжні християни там, де вони панують, не можуть терпіти... ідолопоклонників» – це формулювання Карлштадта повною мірою реалізується в кальвіністських громадах. Прикладом тоталітарного релігійного устрою стає Женева, де Кальвіну вдалося реалізувати свою програму і принцип церковного устрою. У подальшому ідея кальвіністського номіналізму набуває поширення в Європі як у державно-територіальному варіанті, так і у вигляді окремих громад з обмеженою конфесійною територією.

Регіоналізм релігійних громад базувався на принципі захисту людини громадою, колективом «братів», ізоляції їх від «безбожників», світських спокус, «диявольської» держави. Есхатологія, очікування кінця світу, характерні для радикальних релігійних меншин, давали надію на колективне спасіння «Божих обранців», подолання страху й самотності напередодні головної події світу.

Важливу роль у регіоналізації конфесій, створенні невеликих територій відіграли великі міста, які обстоювали республіканські принципи державного устрою й намагалися посилити свій вплив у межах князівських держав. В окремих регіонах, наприклад Ганзейському, міста відігравали вирішальну роль у проведенні Реформації й визначали особливості релігійно-конфесійного розвитку²⁵⁵. Утворення замкнених реформаторських комун в імперських містах, а також їх існування в католицькому оточенні суттєво впливали на загально-конфесійний ландшафт Європи.

Регіоналізм відкидав національний принцип побудови церковної організації і продемонстрував тенденцію до інтернаціоналізації, створення громад, розпорошених у різних частинах Європи. Радикальна Реформація, соціальною основою якої були переважно нижчі верстви населення, орієнтувалась на соціальні завдання. Політика релігійного регіоналізму була притаманна також німецьким князям і по-сепаратистськи налаштованим територіальним володарям інших країн Європи. Така політика князів, їхні намагання побудувати територіальну державність усупереч тенденціям до національної централізації і прагнення нижчих верств вийти за межі державного поля

ускладнювали процес формування національних держав. Спроби подолання імперського універсалізму й середньовічної політичної роздробленості наштовхувались на новий територіальний соціорелігійний ізоляціонізм. Провідники національної ідеї, що рекрутувалися із кіл гуманістичної інтелігенції, були позбавлені опори як серед низів, так і серед політичної еліти. Релігійно-політичний регіоналізм мав своє коріння в громадському принципі й старому європейському республіканізмі, який ставив демократичні принципи вище за національні. Модерна державність, опираючись на офіційні конфесії, торувала шлях як через національні принципи, так і через територіально-регіональні. Радикальний релігійний регіоналізм практично в усіх випадках заперечував національні принципи і світську державність, підміняючи її теократією.

**ЛЮДИНА
У ПОШУКАХ ЩАСТЯ**

**БЮРГЕР І БУРЖУА.
ЛУКАС КРАНАХ І АНДРЕАС КАРЛШТАДТ**

**БЮРГЕРСЬКЕ ЩАСТЯ ВОЛЬФГАНГА
ВІНЦЕНЦА ІЗ БРЕСЛАУ**

**«ПРОСТА ЛЮДИНА»
У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ЄВРОПИ**

28.

Primo Octobrio: 1550. 105 10 7 10
Herr Jacob Pögger kam
aus S. Peter 1517 verpöbber
wönder



19 iax 8mo: 8tag



БЮРГЕР І БУРЖУА. ЛУКАС КРАНАХ І АНДРЕАС КАРЛШТАДТ

Долі творчої інтелігенції в епоху гуманізму та Реформації сповнені драматизму та трагізму, пошуків самореалізації в розколотому світі. Посилення політичної ролі двору вимагало створення ореолу величі та значущості князя, його економічної могутності та інтелектуальної привабливості. Реформація з її яскраво вираженими комунально-громадськими, республіканськими прагненнями виявилася серйозною протидією та альтернативою абсолютистським претензіям князівської влади.

Художники та вчені опинилися перед складним вибором у політичному та культурно-інтелектуальному змаганні двору та міста. У цьому контексті доречно поставити запитання, яким чином дихотомія двору та міста позначилася на змісті їхньої творчості, на уявленнях про роль двору та міста в культурному та політичному житті? Як це позначилося на їхніх долях та відобразилося під час розв'язання проблеми особистої соціалізації та ідентифікації в умовах змін у станових відносинах, втрати колишньої рангової «чистоти»? Які моделі відносин двору та інтелігенції виникали в період Відродження та Реформації?

Спроба відповісти на ці запитання зумовила вибір двох відомих постатей епохи Відродження та Реформації – художника Лукаса Кранаха Старшого (1472–1553) та вченого, реформатора Андреаса Карлштадта. Обидва вони відрізнялися різнобічною творчою діяльністю, характерною для людей епохи Ренесансу, а також стали учасниками драматичного протистояння між двором та містом у період Реформації.

Поява й кар'єра Кранаха й Карлштадта у Віттенберзі пов'язані з масштабними задумами курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого щодо будівництва нової резиденції, яку він намагався перетворити на центр політичного, інтелектуального та духовного життя у своєму князівстві.

У здійсненні церковної політики особлива роль була відведена поетам, художникам, інтелектуальній еліті, зосередженій в університеті та в капітулі Замкової церкви. Кранах і

Карлштадт виявилися найяскравішими представниками цієї когорти. Кранах був запрошений курфюрстом Фрідріхом Саксонським Мудрим в 1505 році як придворний художник із високою платнею в розмірі 100 гульденів рік. У цей час сюди прибув Карлштадт із метою зробити кар'єру в новому університеті. Його імениті земляки Крістоф Шерль, Лукас Кранах та Георг Спалатін сприяли входженню молодого вченого до когорти тих, хто користувався заступництвом курфюрста, а також забезпечили добру репутацію та стрімку церковну та університетську кар'єру²⁵⁶.

Творчість Кранаха і Карлштадта розвивалася під впливом інтелектуальних та естетичних запитів курфюрста та оточення, яке прагнуло підтримувати славу князя як покровителя наук та мистецтв. Курфюрст, як зазначалось вище, підтримував нові гуманістичні тенденції, які набирали сили в Німеччині. Для нього та двору це було даниною «італійській моді» та засобом подолання провінційності, яка відрізняла Віттенберг. Чутливість курфюрста до новацій, однак, не заважала йому залишатися прихильником старих усталених норм у релігійному та політичному житті того часу. Ця суперечливість позначатиметься на формуванні складу викладачів університету: сюди були запрошені італійські поети, вчені, які представляли різні течії схоластики, гуманісти, які відкрито закликали до реформи університетської освіти. Складними переплетеннями традицій та новацій позначені естетичні уподобання князя, що суттєво вплинуло на творче «замовлення», яке виконували придворні живописці. Кранах став «головним» придворним художником і людиною, з якою у князів склалися досить довірливі стосунки. Часті відвідування курфюрстом та герцогом Йоганном його майстерні, обговорення з ним задумів та готових творів дають підстави говорити про те, що він був точним та тонким виразником запитів та естетичних уподобань двору²⁵⁷.

У багатій і різноманітній творчості художника досить чітко простежується прагнення до створення ореолу величі й могутності курфюрста. Це притаманно розписам і картинам палацу, у яких поєднуються сцени полювання, придворного побуту, сюжети життя античних героїв. Ще одне замовлення двору – ілюстрування «Хроніки Саксонії та Тюрінгії». Книга, написана Спалатіном у дусі гуманізму, доводила видатну роль

династії Веттінів і курфюрста Саксонського в політичному житті Німеччини. Дослідники творчості художника звернули увагу, що більшість сюжетів на античні теми, зображення князів в оточенні античних героїв розміщувалися в замку, в особистих покоях курфюрста й були доступними для придворної еліти та високопоставлених відвідувачів княжої резиденції²⁵⁸.

Інший напрям творчості художника, навпаки, передбачав звернення до широкої публіки, до всіх підданих князівства та мешканців інших німецьких територій. Йдеться про релігійні твори, безпосереднім замовником яких виступав курфюрст. Найважливішою справою Кранаха та його майстерні було створення книги віттенберзьких реліквій, ілюстрованого опису різних предметів, пов'язаних із життям святих, місць паломництва. Кранах протягом багатьох років із старанністю виконував замовлення курфюрста і прославляв його унікальну колекцію реліквій²⁵⁹.

Рання творчість Карлштадта також нерозривно пов'язана з церковно-теологічними запитами двору. Прихильність до традиційного благочестя, а водночас, пошуки нової теології, подолання схоластичних догм, звернення до біблійних сюжетів, споріднювали його з Кранахом. Можна стверджувати, що художник і теолог були близькі за духом у своїх релігійних пошуках, цілком співзвучних із настроєм їхнього головного патрона – курфюрста Фрідріха Мудрого.

Карлштадт як вчений намагався не тільки виконувати запити кафедри, завданням якої було вивчати та подавати студентам основи томізму, а й дотримуватися смаків двору. Гуманістичні мотиви знайшли свій прояв у його поетичних описах, які він намагався поєднати з теологічними текстами. Його твори рясніють хитромудрими пасажами, літературними образами, віршованими вставками з текстів античних авторів. Наскільки міцно увійшли до його творчості гуманістичні ідеали можна судити з його виступу на захист відомого гуманіста Йоганна Рейхліна²⁶⁰.

Заслуга вченого перед двором, безперечно, була в тому, що він прославив університет своїми теологічними працями, заслужив схвальні відгуки європейських вчених. Однак «король теології», як назвав його Шерль, зробив свій внесок у створення іміджу курфюрста як покровителя мистецтв, наук, ревнителя

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ

побожності та благочестя. Так само, як і Кранах, він постарався прославити церковну політику курфюрста, а насамперед її духовно-ідеологічну складову.

Молодий учений присвячує курфюрсту свій твір про томізм. Поетичне посвячення було написано сапфівськими строфами з невеликими доповненнями давньогрецькою та давньоєврейською мовами. Для Карлштадта курфюрст є творцем чудового палацу, який вражає своїм блиском і красою, покровителем талантів, мистецтв і наук. Головну заслугу князя він бачить у тому, що він –

*«Творець видатний, великий і щедрий дарувальник,
Небом посланий на ниву справжньої побожності»²⁶¹.*

Уславлення духовних подвигів князя проходить через усю посвяту. Замкову церкву у Віттенберзі автор порівнює з храмом Артеміди в Ефесі, захоплюється багатством її внутрішнього оздоблення, яке спрямоване на зміцнення віри, зібранням старовинних унікальних святинь, пов'язаних із подвигами святих. Автор запевняє, що всі вони впливають на вірян, зміцнюють їхню віру і не лише несуть у собі Божественну силу, а й передають кожному частку дивовижної мудрості князя²⁶².

У своєму панегірику Карлштадт створює ідеал князя, «духовного пастиря» своїх підданих, запевняє, що Замкова церква з її «реліквіарієм» і є центром істинного християнського життя. Очевидно, не випадково його присвята була визнана придворними, зокрема й поетами, найбільш гідним зразком поезії. Такий успіх можна пояснити тим, що, на відміну від своїх попередників, які писали поетичні опуси князю на замовлення, він зробив це цілком самостійно та щиро.

Неважко помітити, що всі вихваляння за створення зібрання реліквій, красу та пишність палацу і храму можна легко віднести до Кранаха, який своїм талантом створював те, що принесло славу курфюрсту і стало предметом уваги автора мадригалу. Карлштадт чудово усвідомлював роль художника при дворі. У 1509 році він посилає свою промову Шерлю з посвятою Кранаху, в якому порівнює його з античними художниками, пише захоплені рядки про його твори: «...усе створене ним сяє у всьому блиску і пишності»²⁶³. Однак Карлштадт навіть не згадує головного, що зробив митець, – його

релігійних творів, а передусім книги реліквій. Головну цінність він вбачає в гуманістичному змісті творчості свого «земляка»: «...через перспективу він пише людину й дотримується цього завжди. Чудове мистецтво! Писати треба лише так»²⁶⁴. Карлштадт був добре знайомий із промовою Шерля на честь Кранаха, в якій той також майже нічого не сказав про релігійну творчість художника, про його внесок у розвиток масової побожності, яку так старанно культивував двір.

Чим пояснити таку розбіжність у змісті похвал двору та художнику? Очевидно, Карлштадт і Шерль наголосили на тому головному, що мало сподобатися кожному з адресатів. Послання Шерлю та Кранаху, вірші, поеми, вивчення римських та грецьких авторів допомогли Карлштадту створити ореол слави модного інтелектуала, теолога нового покоління, гуманіста, різнобічного вченого, який поєднує вчені заняття із витонченою словесністю. Відмінності в похвалах князю та художнику викликані скептичним, навіть зверхнім ставленням інтелектуальної еліти до народної релігійності, захоплення зовнішнім культом. Не варто відкидати й кон'юнктурного моменту – славослів'я на адресу князя та двору написані під час підготовки чергових кар'єрних зльотів. Присвяти, мадригали та поеми були потрібні не тільки їхньому авторові, а й двору, що високо цінував похвали на свою адресу від іменитих учених та поетів²⁶⁵.

Творчість майстра і вченого напередодні Реформації дає підстави говорити про те, що вони перебували в системі координат, центром якої залишався двір із його патронатом над університетом та церковними інститутами Віттенберга. Їхні ідеологічні, інтелектуальні, естетичні пошуки не викликали глибокої внутрішньої напруженості, запити двору, гуманістичні мотиви перепліталися з традиційним, середньовічним благочестям та схоластичною теологією.

До Реформації художні замовлення міста були порівняно скромними. Тематика, пов'язана з міським життям, займала маргінальне місце у творчості художника та вченого. У 1510 році Кранах написав масштабне полотно для міської ратуші на тему десяти заповідей. Сюжет був підказаний Карлштадтом, який був стурбований проблемами падіння моралі та моральності в міському середовищі й був переконаний у необхідності введення до правової практики суворих норм Декалога. Варто

наголосити, що і для Кранаха, і для Карлштадта проблеми суперечностей міста та двору як двох центрів влади та життєвих просторів у цей час не існує.

Така ідилія у взаєминах художника та вченого з двором тривала ще й у перші роки Реформації. Кранах та Карлштадт зблизилися на ґрунті нової теології та першими розпочали реформаційну пропаганду за допомогою ілюстрованих листівок²⁶⁶. Публікації не викликали осуду з боку курфюрста та його радників, що може бути ще одним свідченням того, що творчість вченого та художника відповідала церковній політиці двору.

Різкі зміни у ставленні Кранаха й Карлштадта до двору та міста відбуваються після Вормського рейхстагу 1521 року. Перехід Реформації у стадію масового релігійного та соціально-політичного руху помітно вплинув на творчість та позицію їх обох. У цей час відкритими стають претензії бюргерів на посилення їхньої ролі у вирішенні церковних і політичних питань розширення автономії міст у системі князівської державності. Усе це, безсумнівно, породжувало спокуси теологів, публіцистів, проповідників, художників, які генетично пов'язані з міським середовищем, щодо підтримання таких настроїв та устремлінь. Вітгенберг, завдяки своєму становищу княжої резиденції, напередодні Реформації переживає своєрідний економічний злет. Однак князівський двір із його інститутами, університетом та капітулом, придворними, непідвладними міській раді, викликав роздратування та невдоволення містян, що створювало ґрунт для відкритих конфліктів.

Карлштадт пішов на відкритий розрив із двором і почав пропаганду нової естетики, принципи якої він сформулював у творі «Про усунення ікон», що побачив світ наприкінці січня 1522 року. У трактаті простежується заперечення всієї церковної атрибутики, предметів культу, прикрас, найбагатші зібрання яких перебували в Замковій церкві.

Карлштадт виступив проповідником аскетичної естетики, супротивником образності, одухотвореності предметів релігійного мистецтва. За його словами, «ікони – тупі та німі, у них немає нічого, крім дерева та каменю, вони не здатні передавати Істину». Краса заступає образ Божий. Різкі випадки реформатора проти «творців ікон», «іконописців», «майстрів ідолів», їхньої

марності та зав'язків із дияволом безпосередньо стосувалися його друга Кранаха. На протипагу художній релігійній творчості, він наполягав на дієвості лише Слова та, по суті, ставив під сумнів справу художника. Випади проти ікон та їхніх творців супроводжувалися закликами покінчити з «ідолами», силою викинути їх із храмів²⁶⁷.

Антипридворна спрямованість такої естетики знайшла свій прояв у тому, що наступ проти ікон та релігійного культу Карлштадт почав із міста. Перший «штурм ікон» було влаштовано в міській церкві Віттенберга. Реформатора надихало те, що прості бюргери вороже ставилися до церковної розкоші й відгукнулися на його заклики. Спустошення міської церкви створило пряму загрозу повторення такого сценарію в Замковій церкві, художньому дітищі Кранаха та його майстерні.

Якщо порівняти текст згаданої вище посвяти курфюрсту і трактат «Про усунення ікон», можна побачити різкий контраст між колишніми та новими поглядами Карлштадта. Панегірик змінюється на прокляття усього того, що так щиро вихваляв він колись. Розрив реформатора з папською церквою, придворною та церковною естетикою торкнувся також його гуманістичних захоплень. Відтепер із римської спадщини він обирає все те, що навіть побічно вказувало на негативні явища в церкві та суспільстві. Витоки кріпосного права, чернечих обітниць він вбачає в римському рабстві, а панування егоїзму, зловживання у сфері соціально-економічних відносин пов'язує із утвердженням римського права²⁶⁸. У реформаційних творах зникають посилення на античних авторів, колишня любов до них змінюється ненавистю до всього римського.

Іконоборство Карлштадта, його радикалізм призвели до розриву дружби з художником. Кранах разом із віттенберзьким ювеліром Християном Дерінгом виступили рішучими противниками іконоборства, яке не визнавало цінності мистецтва. Кранах відстоював ідею компромісу між бюргерським світським аскетизмом та придворним живописом, між запереченням ікон та посиленням дидактично-ілюстративної пропагандистської ролі живопису. Іконоборство Карлштадта стає демаркаційною лінією, за якою для Кранаха починалася загибель мистецтва.

І все ж таки місто з його бюргерським аскетизмом і релігійними запитами вплинуло на творчість художника, яка втрачає

риси придворної і стає більш демократичною і за сюжетами, і настроями. Сцени полювання, життя аристократії з розкішним одягом, церемоніями поступаються місцем міському ландшафту. У творах цього періоду можна простежити компроміс між двором з його естетикою та містом із його новими претензіями. Різкі зміни відбулися в релігійному живописі: головними героями сюжетів Кранаха виступають вже не святі, а Христос, євангельські й біблійні персонажі. Стиль, форми та зміст його творів орієнтовані не на придворне оточення, а на широку публіку. Реформація значною мірою потіснила гуманістичні захоплення та тенденції в Німеччині. Однак Кранах і тут пішов шляхом компромісу – релігійно-реформаційна тематика його творчості перепліталася із гуманістичними сюжетами.

Чим можна пояснити дистанціювання художника від придворних уподобань та запитів, охолодження до колишніх сюжетів? Очевидно, далися взнаки загальний підйом реформаційного руху в містах, активізація різних верств бюргерства. Дар підприємництва, відчуття кон'юнктури не підвели і цього разу – робота на запити широкої публіки виявилася вигідною справою та приносила не менші прибутки, ніж виконання князівських замовлень. Можна погодитися також із думкою Е. Ульмана, що успішний бізнес забезпечив художнику незалежність від князів²⁶⁹.

Однак навряд чи варто перебільшувати ступінь його відхилення від придворної естетики. Його позиція не суперечила церковно-релігійній політиці курфюрста. Необхідно зважати, що в середовищі бюргерської еліти з'явилося чимало тих, хто виступав замовником його творів і слідував у своїх запитах смакам придворної аристократії.

Поразка комунально-громадської Реформації різко послабила позиції та роль міста у релігійному та політичному житті. Кранах реагував на ці зміни з властивою йому тонкістю та точністю. Пропагандистські мотиви поступаються місцем «канонізації» нової лютеранської євангелічної конфесії (портрети реформаторів, ілюстрації до сповідальних книг). Суворість і стриманість живопису цього напрямку близькі естетичним смакам бюргерів, вони різко контрастують із придворним живописом, до якого звертається Кранах. Декоративність, пишність та барвистість одягу, блиск прикрас відрізняють його

придворну тематику, яка знову починає домінувати в його творчості. Причому це не просто повернення до колишніх манер і техніки роботи в перші роки появи у Віттенберзі. У маньєризмі Кранаха дослідники небезпідставно вбачають його звернення до стилю придворного мистецтва кінця XIV – початку XV століття²⁷⁰.

Незалежно від Кранаха, перебуваючи у вигнанні у Швейцарії, Карлштадт також пережив еволюцію в бік консерватизму та поміркованості. Релігійні твори знову рясніють посиланнями на античних авторів.

У сферу культурних та естетичних уподобань обох земляків активно втрутилася політика. Яблуком розбрату, поряд із проблемою ікон та значення художньої творчості, виявилось питання про роль двору та міста в проведенні реформ, а отже, і в суспільно-політичному житті.

Кранах був серед тих членів міської ради, хто підтримав реформаційні ініціативи Карлштадта та прийняття в січні 1522 року «Нового статуту Віттенберга», в якому було закладено основи євангелічної громади. Однак для розбудови релігійного життя на нових принципах був потрібен час. У місті залишалося чимало прихильників папської церкви, не була до цього готова і більшість членів капітулу Замкової церкви. Крім того, курфюрст Саксонський, побоюючись загострення конфлікту з імперським правлінням, заборонив подальше проведення реформ. У цих умовах реформатор став апелювати до права громади самостійно проводити реформи, нехтуючи заборонами князя та його двору. Кранах разом із членами так званої «малої ради» став на бік рішучих супротивників самостійного проведення реформ. Проте більшість ради виступила за право міста самостійно визначати церковний та соціальний устрій міста. У Бубенхаймер цілком справедливо зазначає, що Кранах представляв інтереси тієї успішної частини бюргерства, яка була тісно пов'язана з князівським двором і намагалася здійснювати реформи в союзі з ним. Позиція Карлштадта імпонувала тим міським колам, які виступали за розширення автономії міста в системі князівської державності²⁷¹.

Розкол міської еліти знайшов свій прояв під час виборів нового бургомистра Віттенберга на початку лютого 1522 року. Кранах разом із ювеліром Християном Дерінгом домоглися

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ ~~~~~

обрання на цю посаду князівського ставленика Християна Байєра і тим самим сприяли проведенню політики курфюрста у справі реформ.

Що призвело Карлштадта до конфлікту із двором? Впевненість в істині, твердість переконань, що були притаманні теологу. Активна участь містян у перетвореннях дала підстави для здійснення Реформації «знизу». Відчуття лідерства, духовної влади над масами стали основою тріумфу і трагедії честолобного реформатора. У реформаційних перетвореннях Карлштадт повівся як доктринер, якому важливо реалізувати свою ідеальну модель, втіленням якої мало бути «християнське місто».

Зміна співвідношення сил двору та міста, їхні культурні розбіжності помітно позначилися на особистих долях наших героїв, породили складні колізії їхньої соціалізації та ідентифікації. Обидва з моменту появи у Віттенберзі освоювали життєвий простір міста. Художник оцінив і можливості двору, зацікавленого в його таланті, і хиткість становища придворного службовця, його залежність від примх князя та його оточення. Більш міцним і надійним видавався бюргерський світ, у якому формувався прошарок підприємців, успішних, ділових людей. Для виконання замовлень двору, як-от оформлення Замкової церкви, розпис княжого палацу, він створює велику майстерню, в якій під його керівництвом працювали представники всіх видів образотворчого мистецтва. За характером своєї організації та діяльності вона нагадувала ринкове підприємство. Створення такої майстерні забезпечило йому монополію на всі види художніх робіт при дворі та в місті.

Він придбав земельні ділянки у Віттенберзі, розкішний будинок, найбільший у місті, за яким закріпилася назва «будинок Кранаха». Художник виявився удачливим купцем, займався торгівлею фарбами, прянощами, вином. Успіху в торговельній та підприємницькій діяльності допомагала його активна позиція в місті, входження до складу міської ради. Не менш важливою для нього була підтримка двору, який, зокрема, забезпечив йому привілеї та монополійні права в прибутковій аптекарській справі.

Для заповзятливого художника Реформація виявилася вигідним бізнесом. Після першого шоку іконоборства, він

сповна скористався замовленням на ілюстрацію листівок, публіцистики, тонко та швидко вловив кон'юнктуру та можливі вигоди на новій ниві. Під час Реформації різко зріс попит на книжки, брошури, листівки. Спроби князів та папських ієрархів заборонити друкування та торгівлю «єретичною» літературою лише підігрівали інтерес до творів Лютера та інших реформаторів. Кранах відреагував на запити публіки і за підтримки двору в 1523 році придбав друкарню, яка принесла йому нові прибутки.

Дуалізм – придворний службовець і бюргер – значною мірою породив проблему соціальної ідентифікації. Наскільки складним виявилось для нього це питання, показали студентські заворушення першої половини 1520 року, коли художник і його майстерня опинилися в центрі гострого конфлікту з університетом. Приводом до цього стала та обставина, що після сутичок студентів із бюргерами Віттенберга курфюрст заборонив носіння зброї. Проте, як виявилось, член міської ради Кранах та його оточення проігнорували цю вимогу. У цьому конфлікті помітно проступають його претензії на особливий статус бюргера-патриція. Така поведінка викликала гнів і обурення студентів і спричинила «заколот» у лютому та в липні 1520 року. Дуже показовим є те, що призвідниками та лідерами виступів були студенти шляхетного походження. У документах йдеться навіть про «шляхетну спільноту». У зверненні до курфюрста студенти вказували на провокаційний характер поведінки Кранаха, його зловживання своїм статусом придворного живописця. «Заколотники» були обурені тим, що «окремі бюргери, Кранах та його товариші», незважаючи на заборону, демонстративно, «на противагу шляхтичам носять зброю». У зверненнях і скаргах студентів тема станової нерівності, зневаги бюргером шляхетної гідності посідає центральне місце: «Лукас художник та інші бюргери не повинні носити зброю і тим самим височіти над шляхтою, щоб не викликати подальших виступів та протидії, які можуть бути вчинені нами»²⁷². Поведінка Кранаха була характерною для успішного прошарку бюргерів того часу, які прагнули своїм способом життя, одягом, поведінкою бути рівними шляхті.

Конфлікт підігрівало те, що студентів підтримали ректор університету та частина викладачів, люди, які входили до двору,

що ускладнювало позицію княжої адміністрації. Чому князівська адміністрація виступила на захист художника та придушила студентський бунт? Справа, очевидно, не тільки в його особливому статусі та дружніх стосунках із князями. Занепокоєння курфюрста викликав сам факт масового непослуху шляхти, «заколоту» як засобу вирішення питань та тиску на двір. Лютер також рішуче засудив «заколот», побачивши в ньому небезпеку насильства у вирішенні світських та релігійних питань²⁷³.

Визначаючи місце Кранаха в системі «двір – місто», можемо дійти висновку, що попри зовнішні атрибути шляхетства він залишався людиною міської культури. Однак варто наголосити на тому, що він представляв нову генерацію бюргерів, яку можна визначити як буржуа, активних підприємців, для яких влада, наближеність до високих персон були засобами успішного бізнесу. Герб, подарований йому курфюрстом, він перетворив не тільки на предмет честі та високої гідності, але й зробив його своєю торговою маркою. Для нього місто було не просто місцем проживання, а сферою головних інтересів та його справи. Поеднання статусу придворного службовця та бюргера-патриція принесло Кранаху зміцнення його позицій у місті, сприяло успіху його бізнесових справ. Його активна діяльність у Віттенберзі, політика союзу двору та міста виявилися вигідними для курфюрста.

Урбанізм Карлштадта до початку Реформації, на відміну від Кранаха, виражений досить слабко й реалізувався через бюргерський статус його близьких і родичів²⁷⁴. На той час він чітко окреслив свій соціальний статус, зробивши вибір на користь духовного сану та посади університетського професора теології. На початку 1522 року його протест проти придворної естетики та проповіді про провідну релігійно-політичну роль міста загострюють проблему особистої ідентифікації. Реформатор зрікається свого статусу доктора теології та канонічного права, університетського професора, доводить марність академічної, насамперед теологічної освіти. Він закликав студентів залишити навчання, повернутися до своїх батьків та зайнятися «корисними справами», наприклад ремеслом, торгівлею, гірськими промислами. Карлштадт ледь не зруйнував дітище курфюрста: тисячі студентів відгукнулися на його

заклик та залишили місто, що поставило університет на межу закриття. Окрім того, досить рішуче він йде на розрив із капітулом Замкової церкви, залишає службу в архідияконаті і стає простим парафіяльним священником у тюринзькому місті Орламюнде. Усе це призводить до нового протистояння із двором, створює загрозу руйнації найважливіших придворних інститутів – капітулу та університету, важелями проведення церковної політики. Коли всі спроби курфюрста й герцога Йоганна повернути норавливого реформатора у віттенберзьку «сім'ю» були вичерпані, його вигнали за межі князівства.

Вчинки та діяльність Кранаха та Карлштадта демонструють дві різні моделі соціальної поведінки. Кранах намагався відстоювати свій шлях індивідуального піднесення, набуття особливого патриціанського бюргерського статусу, близького до стану дворянства. Якщо Кранах стає буржуа, бізнесменом, то для Карлштадта традиційний середньовічний тип бюргера є, навпаки, зразком моральності та благочестя, символом переваги над привілейованими станами²⁷⁵. Для нього першочергове значення мав статус «простої людини», яка своєю працею, дотриманням цехових норм і правил досягає успіху. Він послідовно відстоював ідею «моральної економіки», яка передбачала «чесний» прибуток, категорично відкидав лихварство, монополні права та привілеї, тобто усе те, чим успішно користувався Кранах завдяки своїй наближеності до княжого двору.

Реформатор почав «свою справу» в надії шляхом наполегливої праці та торгівлі домогтися добробуту та достатку й дати приклад «нового мирянина», який успішно поєднує проповідництво з господарською діяльністю. Замість успіху, він прирік себе на поневіряння, усі його селянські та бюргерські справи зазнали невдачі, маєток дружини пішов за борги. Пізніше він знову спробує зайнятися сільським господарством та торгівлею в Кемберзі і знову зазнає невдачі: із професора не вийшло успішного підприємця²⁷⁶.

Приклад Кранаха й Карлштадта дає підстави говорити, що підприємництво на той час, успішна й масштабна господарська діяльність багато в чому залежали від підтримки князівської влади.

Характер взаємин із двором залежав не лише від ідеологічних і культурно-естетичних настанов, а й від характеру персоналії. Сучасники залишили чимало свідчень про кожного з них. Кранах вирізнявся дружлюбністю, комунікабельністю, схильністю до компромісів. Крістоф Шерль підкреслив досить цікаву деталь у ставленні князів до художника: бажання спілкуватися з ним автор пов'язує не тільки з його майстерністю, високим художнім смаком, необхідністю обговорення задумів та робіт, а й тим, що в спілкуванні він – «доброзичливий, товариський, розкутий, веселий і кмітливий». У посланні до Кранаха гуманіст описує таку модель спілкування художника й государя як ідеальну, подібну до кращих античних зразків: «Нашому князю ти не менш приємний, ніж Апеллес Олександрю, а герцогу Йоганну ти настільки люб'язний, як Протоген Деметрію»²⁷⁷.

Норовливий характер Карлштадта часто ставав причиною конфліктів із придворними інститутами та князями. Коли він, молодий доктор теології, у 1516 році виявив бажання здійснити паломництво до Риму з метою продовжити освіту й стати доктором канонічного права, штафт Усіх Святих відмовився підтримати цей намір, вбачаючи в ньому кар'єристські задуми. Не менш прохолодно поставилися до прохання курфюрст. Карлштадт висловив твердий намір виконати свою, як він висловився, «обітницю» і пригрозив звернутися за допомогою до Папи Римського. Така поведінка викликала обурення курфюрста, який у своєму листі нагадав про все те, що він зробив для вченого. Паломник переконував, що робить це заради слави, честі князя та його університету. У своєму зверненні він висловив образу стосовно того, що «всупереч поширеній думці, ніколи не був обласканий князем і не отримував від нього щедрої милості». Норовливість і наполегливість молодого вченого проявилися в тому, що він вирушив у дорогу, не дочекавшись дозволу. І все ж, намагаючись не загострювати ситуацію, курфюрст дав згоду на поїздку, яку паломник отримав уже на шляху до Італії. Присвята курфюрсту чергового теологічного трактату допомогла зняти напруженість у відносинах із двором. Ця історія є дуже показовою для біографії Карлштадта. Історики небезпідставно вбачають особисті мотиви в подальших численних конфліктах реформатора з його соратниками, представниками університету та капітулу.

Отже, долі та творчість Кранаха та Карлштадта відзначені печаткою неординарності та яскравості їхніх характерів, особистої харизми. Перший – удачливий, підприємливий художник, бізнесмен, який тонко відчував кон'юнктуру та запити часу, другий – учений, доктринер, романтик, який намагався перебудувати життя відповідно до своїх планів та задумів. Усе це, поза сумнівом, багато в чому визначило їхні життєві шляхи. Їхні особисті долі виявилися дуже чутливими до змін суспільно-політичного та релігійного життя того часу. Ідеалом реформатора був бюргер, який забезпечує своє благополуччя тяжкою повсякденною працею, дотримується усталених моральних норм і правил.

Кранах ставився до життя як буржуа, прагматик та реаліст, якого не захоплюють утопічні проєкти та ідеї. Він реально оцінював силу князівської влади та її можливості, яких не мало місто. У дихотомії двору та міста він зумів правильно визначити співвідношення сил між ними й уникнути особистих трагедій, які спіткали його друга та опонента.

Творчість Кранаха побудована на компромісі придворної та міської культури, насамперед у релігійній сфері. Заперечення зовнішнього культу папської церкви за такого підходу передбачало збереження багатого культурного комплексу двору, переорієнтування естетики на запити масового реформаційного руху. Навпаки, влаштований Карлштадтом «штурм» масового благочестя, руйнував як церковну політику двору, так і основи придворної культури. Боротьба реформатора проти академічної освіти та придворних церковних структур – найважливіших інструментів церковної політики курфюрста – підривала цілісність двору як центру політичної та духовної влади князя. Ідеї аскетизму, заперечення цінності візуальних засобів впливу на вірян були використані реформатором для зміцнення громадсько-комунальних засад організації релігійного життя, боротьби бюргерства проти розкоші світських та церковних еліт.



БЮРГЕРСЬКЕ ЩАСТЯ ВОЛЬФГАНГА ВІНЦЕНЦА ІЗ БРЕСЛАУ

XVI століття – епоха «плачу і страху» (Ж. Делюмо), релігійного розколу, воєн, соціальної нестабільності, тривожних очікувань. Аналіз досвіду бюргерського життя того часу дає підстави стверджувати, що люди навіть за часів нестабільності знаходили професійні й життєві радощі, долали відчуття того, що історія розвивається від «добрих часів» до поганого майбутнього.

В останні два десятиліття в історичній літературі помітно посилюється інтерес до біографії й автобіографії персоналії доби Ренесансу. Значною мірою він пов'язаний з проблемою становлення особистості й індивідуалізму в Ранній Новий час. Історики здебільшого розглядають автобіографію як інструмент самоствердження й самоідентифікації особистості, яка прагне усвідомити своє місце в суспільстві, позначити координати свого подальшого розвитку. Дослідницький інтерес спрямований переважно на вивчення ролі і значення автобіографій державних діячів, відомих представників гуманізму, художників, поетів, письменників, реформаторів Пізнього Середньовіччя та Раннього Нового часу. Усе це, безсумнівно, дає можливість окреслити роль біографій і автобіографій у розвитку ренесансного світогляду, шляхи ідентифікації й самоідентифікації, ролі в цьому процесі гуманізму, релігії, Реформації та рекатолизації.

З огляду на той факт, що дослідники переважно зосередили увагу на вивченні біографій «елітарної» частини суспільства, доцільно простежити Его-історії «простої людини» того часу. Саме так назвала цю частину суспільства еліта, і саме так ідентифікували себе бюргери й селяни.

Автобіографії «простої людини» епохи Відродження дають можливість відповісти на запитання, наскільки сильним було проникнення ренесансної ідеології й культури в середовище

міських ремісників. Цей аспект дослідження важливий у контексті верифікації досить стійкої тези про елітарність культури Відродження. За підрахунками німецьких дослідників, переважна більшість гуманістів були вихідцями із бюргерського середовища. У період з 1460-тих по 1560-ті роки 300 найбільш відомих гуманістів у Німеччині, взяті як об'єкт дослідження, були вихідцями з міського середовища: близько 46% – діти простих бюргерів, 12% – патриціїв. Ще більш «бюргерським» було походження реформаторів: із такої ж кількості 66,4% були бюргерськими дітьми.

У цьому контексті дуже важливим є вивчення середовища, яке породжувало носіїв нових ідеологій і нового світогляду, а також визначення, як воно засвоювало гуманістичні ідеї та ставлення до життя.

Відповіді на ці запитання може дати вивчення автобіографії родини Вінценців, яка опублікована під назвою «Хроніка ювеліра. Пригоди поважних ювелірів Мартіна і Вольфганга, а також Петера Вінценца», що була написана у вигляді нотаток з 1534 по 1583 рік²⁷⁸. Безперечно, «Хроніка» є важливим джерелом з історії ремесла, дає цінні відомості про цехову систему, економічні й ділові зв'язки підмайстрів і майстрів. Сім'я Вінценців представляла один із давніх ювелірних цехів у Бреслау. Названа автобіографія, як і більшість подібних творів, є різновидом сімейних хронік, наповнених повчаннями власним дітям і майбутнім поколінням загалом²⁷⁹.

Останнім часом з'явилися роботи, у яких ставиться питання про правдивість окремих фрагментів «Хроніки». Можна зробити припущення, що видавець, представник фірми Вінценц, із кон'юнктурних міркувань вніс свої доповнення в текст автора. В умовах відсутності наукового, вивіреного тексту не зайве проявити обережність у використанні опису подій, свідком яких не міг бути автор. Свого часу, у 1954 році відомий дослідник цехової й промислової культури В. Фішер виділив і опублікував ті фрагменти «Хроніки», які є записами автора Вольфганга Вінценца про особисті враження, переживання, зустрічі з людьми, які оточували його. Це «особисте», автобіографічне можна вважати серцевиною твору, яка введена в

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ

контекст подій, що відбувалися в німецьких та інших європейських землях²⁸⁰.

Варто взяти до уваги ту обставину, що робота ювелірів мала свою специфіку, адже вона була і ремеслом, і мистецтвом. Утім, за часів Середньовіччя в цьому не було нічого дивного, оскільки ремесла мали присмак творчості. Особливості полягали в тому, що ювеліри мали справу із багатими замовниками, «шляхетним станом», знаттю й патриціатом.

Автобіографії великих політичних діячів, відомих вчених, творчої еліти є осмисленням історичного процесу через призму свого життя. Автобіографії «простих людей» націлені на особисту й соціальну самоідентифікацію, пронизані бажанням визначити своє місце у світі, з'єднати в єдине ціле минуле й майбутнє свого роду та своєї справи. Найбільш важливе значення для усвідомлення своєї соціальної ролі мала професійна діяльність. Завдання таких творів – осмислити й передати наступним поколінням свій професійний і життєвий досвід, вберегти їх від помилок, вказати на справжні цінності; допомогти подальшому самоствердженню свого роду завдяки його чеснотам і заслугам.

Автор «Хроніки» позиціонує себе як людина цеху й корпоративної культури: «...цех ювелірів суворо дотримується старовинних звичаїв й не приймає до свого колективу того, хто є незаконнонародженим або чия поведінка суперечить поняттям честі, сумлінності та доброчесності». У записах дуже ретельно прописані правила поведінки ювелірів, порядок виготовлення та продажу виробів. Головне при цьому – висока якість товару, дотримання традицій цеху.

Чим викликаний такий ретельний опис «цехового» життя, тривалих мандрів, навчання в майстрів різних країн та міст? Книга адресована нащадкам, продовжувачам сімейної справи, і цілком зрозумілим є бажання передати тонкощі майстерності, досвід кращих ювелірних цехів Європи. Важливим також є прагнення автора показати, наскільки складний і важкий шлях він пройшов до звання майстра.

Автобіографія Вольфганга дає уявлення про особисте щастя, яке невіддільне від професійного успіху, радощів бюргерського життя, складовими якого є рідне місто, будинок,

дружина, діти. Найбільш гостро щасливі хвилини життя він відчуває після небезпеки, негараздів, довгої розлуки з рідними й близькими. Доволі повно такі почуття передає його опис повернення додому після мандрів містами Європи: «І ось, нарешті, живим і неушкодженим я повернувся на батьківщину: сонячні промені, здавалося, у тон моєму настрою грали на вежах і будинках Бреслау, а перед будинком мого батька я побачив трьох дівчат: Магдалену, дочку Ганса Букінга, Ніонель і Дебору, дочок доктора Ганіша. Вони годували білих голубів; коли вони мене побачили, то привітали й побажали щастя. Наступного дня в майстра Ганса мене чекав теплий прийом».

Уявлення, наскільки тісно професійні успіхи й особисте щастя пов'язані між собою, дають одкровення Вольфганга про підготовку до випробувань на звання майстра. Переживання були настільки сильними, що він опиняється на межі нервового зриву. Йому снилося, що тричі невідомі нападали на його будинок, однак він врятувався за допомогою свого пронизливого крику, настільки сильного, що його вороги зникли. Тлумач сну, «старий доктор Ганіш», заспокоїв його, пославшись на свій особистий досвід, який він пережив 27 років тому.

На тлі «страшного часу» люди радувались життю, намагались подолати свої печалі святами і сміхом, влаштували веселі вистави й карнавали. Церковні й родинні свята відмічались часто з таким розмахом і веселоцями, що викликали стурбованість владних кіл, ставали причиною появи відповідних регламентів і обмежень. У повсякденних radoцax і турботах «маленьких» людей «великі» питання й трагедії світу відступали на другий план. Навіть у часи кульмінації європейської драми, напередодні зречення імператора Карла V від свого престолу, підмайстер пише не тільки про «труднощі війни, що відчувались усюди», а й про те, що найбільше бентежило його душу. Цей рік запам'ятався йому тим, що, як ніколи, стояла чудова погода, усе було наповнене радістю. Усе це щасливе й веселе оточення зайвий раз підкреслювало його тривоги: «У цьому році, коли настав місяць травень, у садах зацвіло багато квітів, так що жінки щодня приносили їх у світлиці; рано цвіли липи і співали пташки. Весна була такою прекрасною, що всі люди раділи кожному дню. Але в мене в цей час душа була не на

місці від страху через те, що мене можуть не допустити до звання майстра, як на цей час неодноразово траплялося»²⁸¹.

В епоху Відродження «виходили на життєву арену нові люди, все більше цінувалися особиста ініціатива, ділові якості, а не родовитість і знатність». В автобіографії Вольфганга Вінценца можна простежити і прагнення викликати повагу до ділових якостей, і бажання підкреслити наявність славного родоводу. Для нього родовід, біографія ділової людини, репутація мають важливе значення для успіху ремесла й торгівлі. Він намагається відновити історію цеху, досягнення своїх попередників, показати їхні переваги. Він оминає навіть випадкові негативні й погані «плями» династії. Іншими словами, родовід є своєрідною візитівкою й маркою цеху, він складається винятково із заслуг, чеснот, славних справ. У цьому контексті автобіографія виступає як важливий елемент самоідентифікації людини, усвідомлення її приналежності до роду й відповідальності перед ним.

Не менш важливу роль біографія з її докладним описом цехового життя відіграла в утвердженні цехової організації ремесла. Автор залишається вірним традиції, захищає цехові статuti. Іншими словами, у цьому він залишається людиною Середньовіччя з її ставленням до ремесла й торгівлі. Він з обуренням пише про порушення цехових правил, недоброчесну поведінку. Усе те, що можна назвати елементами вільного ринку, автор рішуче засуджує й закликає суворо карати «недобросовісних торговців».

Порушення цехових правил і традицій автор вважає проявом недоброчесної діяльності. Він докладно описує дрібні шахрайства ювелірів, коли «золотий пил прилипав до рук» або залишався на столі майстра. Він ідентифікує себе як людину цеху й колективу з його правилами, звичаями та певними вадами.

Водночас виникає запитання, наскільки Вольфганг Вінценц відчуває себе особистістю, усвідомлює свою унікальність і цінність як художник? Він наполегливо намагається підкреслити, що, пройшовши складний і тернистий шлях до звання майстра, він опанував вищі таємниці своєї професії й може виконати вишукану річ. Але при цьому свою індивідуальність

він обмежує цеховою ієрархією, позиціонує себе як представник своєї корпорації. Самосвідомість індивідуального художника йому чужа – він усього лише чудовий ремісник, золотих справ майстер. Для нього важливіше підтримати не власну репутацію, а репутацію свого цеху й роду.

Навіть в описі побутового життя підмайстрів він намагається прославити й продовжити традицію поведінки і братерського життя цієї категорії. Корпоративність світогляду, прихильність до старих цехових порядків і правил легко вкладаються в русло середньовічної традиції і можуть бути позначені як феномен «довгого Середньовіччя». Водночас корпоративне мислення ставало частиною нової підприємницької культури, яка дорожить маркою і якістю «фірми», «торгового дому». У такому разі гідність і авторитет цеху в умовах модернізації стають важливим капіталом. Не випадково, «Хроніка» була опублікована в період глибокої соціальної й політичної кризи, «важкого часу», який переживала Німеччина на початку ХХ століття. Автори публікації, представники роду Вінцеців, розглядали її як засіб свого самоствердження в нових історичних умовах.

Ще одне покликання автобіографічних заміток – це прагнення до утвердження ще одного важливого колективу – родини. Вольфганг пише свою частину сімейної хроніки. Власне, він продовжує справу батька, який створив книгу про власне життя й життя цеху. У його уяві сім'я – це частина цеху, її цінності визначаються християнськими нормами й традиціями.

Розглядаючи процес становлення особистості в західній цивілізації епохи Середньовіччя, Жак Ле Гофф зауважив, що «час розвиненої індивідуальності ще не настав, вона стане надбанням нового часу – Відродження. Цей важливий, але проміжний етап названий відродженням XII століття. Кожна людина усвідомлює себе через певний суспільний стан, через професійну групу, частиною якої вона є, через ремесло, яким вона займається, а значить, представником якого вона є». Можна без перебільшення сказати, що самоідентифікація автора, визначення свого місця у світі відбувається в традиційних, середньовічних формах і видах соціалізації.

Процес становлення індивідуальності відбувається переважно на межі, яка відділяє цехову культуру від багатого й різноманітного світу, який намагається досягнути ремісник. Автобіографія виступає як важливий інструмент усвідомлення й засвоєння нових явищ у сфері культури й релігії.

На світогляді автора «Хроніки» і його сімейного оточення помітно позначилися нові гуманістичні віяння в галузі культури й мистецтва. Для Вольфганга і його братів зразком людини нової культури був батько. Універсальність його знань, ерудиція, прагнення до пізнання нового, а головне, володіння мистецтвом слова – усе це захоплювало Вольфганга. За його словами, батько в юності побував у Нюрнберзі, Кельні, Брюсселі, Антверпені, «знав багато чудового про ці міста». Він із гордістю пише, що батько був учасником реформаційного руху, «розкрив великий обман попів із мощами в Кельні, де зберігалися різки, якими сікли Христа».

Варто наголосити, що автор особливу увагу приділяє тим знанням батька, які вписуються в образ людини гуманістичного світогляду. Захоплення батька словесністю й латиною полягало в тому, що він усі події «ретельно описував у своїй книзі». У хроніці не наведено назву книги, не вказано, чи була вона видана. За словами Вольфганга, «якби він не був хорошим ювеліром, то, ймовірно, став би хорошим літописцем». Батько докладно записував відомості про торгівлю, спосіб життя людей, події попередніх років, різні труднощі й перипетії, хоча і не надавав цим записам особливого значення». Вольфганг зазначає, що «у старості латину він розумів вже мало й часто шкодував про те, що не міг читати книги з історії давнини, мистецтва, торгівлі, які незбагненні для людської думки, адже написані цією мовою».

Винятково важливу увагу він приділяв навчанню й вихованню дітей, оскільки не раз помічав, «що з переписувачів і студентів виходили правителі світу». Під впливом і безпосереднім керівництвом батька в сім'ї здійснювалося навчання грамоти, «шляхетного мистецтва листування». Поряд зі знаннями «граматики й рахунку» магістр Чіло «повідав нам про поезію, до якої моя голова була менш придатна, ніж у брата Петера. Коли Петер писав листа, іноді навіть латиною, для батька це була величезна радість».

Тут варто підкреслити, що ремісничче середовище продукувало освічену частину суспільства. Зокрема, за наполяганням батька брат Вольфганга Петер отримав університетську освіту в Грайфсвальді. Батько був щасливий, що Петер був присутній при його кончині вже у званні магістра. Частина таких освічених бюргерів залишалася у своєму цеху, була своєрідною його прикрасою. Водночас багато з них продовжили університетську або чиновницьку кар'єру, займалися освітою й наукою.

Особливе місце в нотатках посідає тема Античності, її культури й мистецтва. Цей інтерес викликаний почасти цілком професійними мотивами – ювеліри мали справу із замовниками, багато з яких мали гуманістичну освіту і вважали мистецтво Давньої Греції та Риму зразковим. За словами Вольфганга, «є такі пани, які цінують шляхетну роботу і яких поважають самі ювеліри. Вони добрі знавці каменів і їхні розважливі розмови слухають охоче. Це одне задоволення розмовляти з такими людьми про стару й нову роботу ювелірів, про мистецтво Риму і Греції, про картини й радісні роботи різьбярів по каменю...».

Вольфганг згадує про те, що у винарні слухав бесіди старого майстра Забальсуса, досвідченого й начитаного в науках давнини. Він розповідав про те, що в давнину у ювелірів роботи було набагато більше й цінувалася вона значно вище. В уявленні майстра й самого Вольфганга Античність – це «золоте століття» їхньої професії. Автору здається, що «стародавні язичники виготовляли для своїх мармурових ідолів в Римі й Греції штучні очі зі смарагдів, гіацинтів, сапфірів і бурштину. Очевидно, серед стародавніх язичників було багато шляхетних гуляк, які свої кубки для пиття прикрашали лише смарагдами». Але інтерес до Античності був викликаний не тільки прагненням отримати професійні знання. Дружба зі старим майстром була скріплена тим, що, за визнанням Вольфганга, «я з ним охоче йшов туди (до винарні) через його величезні знання язичницьких книг».

Колективна ідентичність підмайстрів знаходила свій вияв у бажанні створити коло спілкування своїх побратимів по цеху. Прагнення бути в оточенні цікавих людей було важливою частиною самоідентифікації автора. Вольфганг пише, що в Нюрнберзі він познайомився з хорошим підмайстром на ім'я Михайло Байер, який прибув із Франції, щоб знайти тут роботу.

Автобіографічне сприйняття великої політики стає частиною персоніфікації, усвідомлення її впливу на приватне життя і світогляд. Показовим у цьому контексті є сприйняття й оцінка Реформації – ключової події європейського суспільства XVI століття. Сім'я Вінценца прийняла й підтримала вчення Лютера і сприяла утвердженню нового віросповідання. Для автора хроніки Реформація дала свободу, яка стала однією з переваг німців.

Автор «Хроніки» відчуває переломний характер часу, йому шкода, що руйнуються підвалини старого укладу життя, молодь забуває традиції своїх батьків, порушуються усталені моральні норми економічного життя, набувають сили прагнення до наживи, жадібність і корисливість. На завершення Вінценц висловлює думку, що «найкраще, коли молодь виховується в дусі поваги до старих людей, щоб піти після їхньої смерті проторованим ними шляхом»²⁸². Проте таке твердження звучить із певним присмаком песимізму, який додає відчуття загибелі «старої» Європи, утвердження нових цінностей і норм життя, яких намагається дотримуватися нове покоління.

Лейтмотив записів в останні роки життя – скарги на утвердження нових порядків у ремеслі і стосунках людей. Безперечно, подібні висловлювання можна сприймати як звичайний віковий консерватизм, ностальгію за роками молодості. Але Вінценц досить точно підмічає, як на його очах зникає бюргерський уклад життя, який існував споконвіку. Гонитва за наживою, прибутками, конкуренція, ігнорування цехових регламентів, правил і традицій, утвердження нових цінностей – головні ознаки таких змін. Іншими словами, головним конкурентом цехового бюргера стає підприємець, бізнесмен, буржуа. Історики визначають цей процес як генезу капіталізму. Імператор і курфюрст тяжко переживали крах своїх надій на побудову єдиної християнської держави. Парадокс полягає в тому, що у простого бюргера життєва катастрофа більш масштабна, ніж у імперських володарів. Йдеться насамперед про розклад «старого» укладу життя, руйнацію усталених основ справедливості і правильного устрою.



«ПРОСТА ЛЮДИНА» У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ ЄВРОПИ

В умовах об'єднання Європи на сьогодні все більш актуальними стають питання про національну й культурну ідентичність людини, її світовідчуття в єдиному просторі наднаціональної державності. У контексті таких підходів особливої актуальності набуває запитання: як почувалася людина в європейському просторі на різних етапах історичного розвитку? Особливий інтерес при цьому представляють Пізнє Середньовіччя й Ранній Новий час, коли Європа ще не знала чітких національних кордонів, а конфесійна диференціація й релігійні суперечності ще залишали надію на збереження християнської єдності. Водночас це період посилення соціальної мобільності, міграційних процесів, масових переселень унаслідок релігійної ворожнечі, економічної нестабільності. Незважаючи на новації і зміни, що закладали підвалини модерної цивілізації, Європа продовжувала зберігати основи середньовічного ладу та укладу життя.

Відповідь на поставлене запитання, звичайно, буде залежати від того, кого ми обираємо в значенні об'єкта нашого дослідження: Фуггера чи звичайного бомжа. Для першого Європа – це простір, у якому він створював власну економічну імперію, до кола якої входили імператори, королі, князі, ділові люди високого рангу, які мали владу і впливали на хід подій у світі. У другому випадку ми маємо справу із жебрацьким існуванням і міграцією людини в пошуках кращої долі, спілкуванням із людьми інших субкультур, що не визнавалися офіційним суспільством. Натомість є третій варіант – дослідити «середню», «просту людину», звичайного бюргера, який через особливості свого ремесла мусив і мав можливість мандрувати європейськими шляхами, спілкуватись із людьми різних країн, спостерігати за їхнім життям.

Автобіографія Вінценца дає можливість реалізувати, з'ясувати сприйняття бюргером європейського простору, його історичного, етнічно-національного, культурного різнобарв'я. Вінценц завдяки особливостям своєї професії мав можливість

мандрувати й відвідувати різні європейські країни. Мандрі давали змогу не тільки вивчати ремесло, встановлювати ділові зв'язки із цехами інших міст і країн, а й були важливим засобом обміну інформацією, спілкування, розширення знань про «чужі» краї. «Наші підмайстри, – скаржився у 1538 році майстер лейпцігського цеху ковалів, – мають таку шкідливу звичку: коли приходить до міста чужий підмайстер, вони усі залишають роботу і поспішають посидіти разом із ним часто до десятої або більш пізньої години ночі...»²⁸³.

Майстер із Бреслау належав до людей, які на той час представляли Європу ділову, тобто до людей дрібного і середнього бізнесу, для яких першочергове значення мало розширення економічного простору, ринків збуту, зокрема ювелірних виробів. У цей період завдяки великим географічним відкриттям, формуванню світового ринку, глибоким внутрішнім змінам у країнах Європи, змінюється характер торгівлі, посилюються інтеграційні процеси та зв'язки між різними регіонами континенту, закладаються підвалини нових ринкових відносин. Значною мірою торгівля спрямована не тільки на задоволення безпосереднього замовлення на готові товари, а й на постачання партій товарів на ринок.

У своїх подорожах і мандрах Вінценц відкривав для себе Європу багатоетнічну, різнобарвний простір етнонаціональних і культурно-психологічних особливостей. Поведінку й спосіб життя багатьох груп населення в цей час визначав розвиток міжнародної торгівлі, який сприяв мобільності купців, підприємців, їхніх довірених осіб, створенню добре налаштованої системи взаємозв'язків. У цьому контексті подорожі і знайомство з культурою інших народів стають звичайними явищами.

Для Вінценца Європа – єдине ціле, що складається з різних територій, які відрізняються одна від одної своїми етнокультурними особливостями. У нього є уявлення про «закордон», однак у всіх описах його мандрів немає згадок про перетинання кордонів, про таможні й перевірки – предмет уваги тих, хто буде згадувати про свої подорожі в ХІХ або ХХ століттях.

Етнонаціональна картина Європи того часу в описах Вінценца виглядає різнобарвною й багаторівневою. З одного боку, він називає «великі нації», з-поміж яких вказує італійців, німців, французів, а також відомі країни – Чехію, Польщу, Угорщину, Фландрію, Брабант, Англію, Францію. Однак

важливого значення набувають здебільшого характеристики невеликих етнорегіонів, земельних етнічних груп у межах великих «політичних» і «монокультурних» націй. Так, шлезвігці, про яких він часто говорить, відрізнялись особливою ретельністю й сумлінністю в роботі, за що їх із радістю брали всюди на роботу²⁸⁴.

Особливості етнічної свідомості і поведінки на побутовому рівні автор «Хроніки» відчув за часів перебування в Болоньї, куди він прибув оволодівати ювелірним мистецтвом. Він звертає увагу, що тут із великим задоволенням беруть на роботу вихідців із Шлезвігу, навіть тих, котрі були «нелегалами», оскільки місцеві підмайстри й майстри мають схильність красти золото із майстерень, особливо під час шліфування. Німецького або шлезвізького підмайстра брали на роботу без перешкод, однак це не застерігало від ускладнень у взаєминах із місцевими мешканцями. Причини напружених стосунків автор вбачає в гордовитості валійців, які вважають, що «Бог нагородив їх мудрістю, а німцям дав лише глупоту, і усі науки й мистецтва, що існують на землі, походять від них». На побутовому рівні дискусії про переваги одного народу над іншим були явищем звичайним і призводили часто до відкритих сутичок. Автор «Хроніки» згадує: коли «німецький підмайстер скромно відповідає, що на його Батьківщині теж добре жити, там ніхто не боїться прелатів і ченців, про все можна висловлюватися вільно й відкрито, а «стрий імператор» не один раз давав їм, італійцям, жару», то одразу починається справжня буря: вони сердяться, зляться і кидаються в бійку²⁸⁵.

Підкреслюючи чесноти німців, автор водночас визнає той факт, що в італійців чимало справжніх майстрів, які будують чудові палаци, виготовляють зброю, а також великих малярів, які прославились на увесь світ.

У цій ситуації ми маємо справу з відлунням великих історичних подій і явищ, глобального протистояння, яке позначилося на побутових взаєминах італійців і німців. Німецькі гуманісти сприйняли нове вчення з Італії, однак активно використали його для утвердження власної національної свідомості й історичних уявлень, просякнутих патріотичними ідеями і спрямованих проти папського Риму. За взірць також бралися італійські пам'ятки історичної думки. Однією з таких праць була ілюстрована історія Італії Флавіо Біондо, що

побачила світ у 1474 році і стала зразком для Конрада Цельтиса, який намагався видати подібний твір з історії Німеччини. Щоправда, більший вплив на формування гуманістичних уявлень про історичне минуле мали твори античних авторів, а передусім – «Германія» Тацита, надрукована у Венеції 1470 року, а трьома роками пізніше – у Нюрнберзі. Відтепер німецькі гуманісти мали переконливі докази, що їхні пращури були не варварами, а мали велике й славне минуле. Відкриття відомостей про перемогу Армінія над римлянами 9 року н.е., про яку нічого не знали впродовж усього Середньовіччя, сприяло доведенню, що предки німців ще в давні часи здобували перемоги в битвах проти славетних римлян. Реформація помітно посилила антиримські настрої в Німеччині і, безперечно, нові протестантські конфесії негативно сприймалась в Італії, де панівні позиції продовжувала зберігати католицька церква. Літературні змагання про першість і переваги суттєво відрізнялися від вирішення цих проблем у повсякденному житті, коли люди говорили про них, дивлячись в очі один одному.

Вінценц, нагадуючи італійцям про перемоги «старого імператора» Карла V, подає приклад того, як Італійські війни позначилися на національній свідомості німців й утвердженні в них патріотичного духу. До канви дрібних сутичок на національно-етнічному ґрунті вплетені також наслідки Реформації, утвердження релігійної свободи.

На побутовому рівні етнічні відмінності і взаємини реалізуються переважно в площині морально-психологічних характеристик. У своїх враженнях від мандрів до Венеції, Тіролю, австрійських земель Вінценц відмічає, що тут «більше добрих людей, ніж у Вельшланді». Проте ці слова ймовірніше відображають його психологічний стан, відчуття ним свободи після тривалого навчання і стомленості від напружених побутово-етнічних відносин. Він у захопленні від міст, які він відвідував, від багатства Аугсбурга, благочестя Базеля. Саме тут починається його знайомство з «побожною» Європою. Його тепло зустріли поважні майстри ювелірного цеху із Базеля, які один одного називають братами, серед них було чимало поважних священників і ченців, які дотримуються семи Дарів Святого Духа: мудрості, побожності, милості, пізнання, поміркованості, богобоязливості й щирої любові. Усі вони для нього – «добрі, благочестиві люди»²⁸⁶.



Хроніка ювелірів

Пригоди поважних ювелірів-старост Мартіна й Вольфганга, а також Петера Вінценца

1534 рік

Цех ювелірів суворо дотримується старовинних звичаїв і не приймає до свого колективу того, хто не є законнонародженим, або чия поведінка суперечить поняттям честі, сумлінності та доброчесності. Також кожен ювелір-майстер має працювати у своїй лавці і стежити за якістю свого товару, щоб у місто не потрапляло фальшиве срібло. Якщо чиєсь срібло не буде достатньо чистим або не пройде по третьому сорту, то лавка такого власника закривається, майстер стає учнем, у нього відбирається все майно, а його робітників звільняють. Уже був випадок з одним майстром, який через одного шахрая мало не розорився. Робота майстрів у Бреслау завжди була рівноцінна роботі майстрів з Аугсбурга, Нюрнберга й Кельна.

Справа ювеліра може процвітати лише тоді, коли вироблені товари високоякісні. Коли організовується цех, майстру необхідно більше здійснювати обходів та й самому бути зайнятим, щоб ніхто не дорікнув йому. Робота ремісників із Бреслау відразу ж стала відомою і цінувалася закордоном, що приносило майстрам вигоду.

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ *////////////////////////////////////*

Якби скупники постачали незаконний товар із фальшивими дорогоцінними каміннями закордон, то таких речей у Бреслау більше б не купували, що приносило б збитки майстрам. У цеху заборонено виконувати роботу, непередбачену законом. За цим стежать спеціально призначені наглядачі, щоб срібло було всюди 4-ї проби, щоб майстри чеканили правильні знаки. Якщо в когось товар неякісний, то він має відшкодувати збиток за збут. Якщо який-небудь іноземець або місцевий здає ювеліру золото на обробку, то його проба має відповідати стандарту й не викликати підозр.

Зараз ювеліри прагнуть знайти клієнта для збуту своєї вишуканої роботи. Раніше приїжджали пани з Пруссії, Литви та Росії в Бреслау, вони купували страви, барила, кубки для вина, срібні чаши, ложки й ножі, срібні свічники. У Бреслау виробляють витончені пояси, прекрасні піхви, дорогі великі гурти і столові святкові прилади. Якщо раніше панове на бенкетах сиділи за хорошою рибою та уельським вином, то це було вигідно ювелірам. Зараз на бенкетах і танцях молоді пані та панове хочуть показати свої коштовності: ланцюжок, перстень або перли. На ці вироби у ювеліра йде менше зусиль, ніж раніше. Ходять чутки, що в деяких цехах ювеліри виробляють дрібні товари забороненим шляхом на основі домовленості з клієнтом.

По-перше, обов'язком старших майстрів є випробування срібла шляхом підігрівання його на вогні, щоб бути впевненим, що воно 4-ї проби. Водночас потрібно задобрити наглядачів певною сумою, відзвітувати за роботу перед ними.

По-друге, уся робота має бути позначена міською та цеховою емблемами, інакше справа не піде. Якщо старший майстер виявить підробку, то він має право розбити цю емблему, дотримуючись при цьому права виправдання та рівності.

По-третє, потрібно сказати кілька слів про штрафи. Майстер, який порушив статут, принаймні має сплатити штраф у розмірі 0,5 угорського гульдена; якщо його застануть на місці злочину, то стягується штраф - один угорський гульден, згідно зі статутом і новим порядком, який є привілеєм ювелірів в пам'ять про високоповажного імператора Зигмунда та наших предків.

Закінчено в 1539 році.

1543 рік

У цьому році батько здійснив останню свою поїздку і в жовтні помер. Коли він помітив, що настає його остання година, він благословив усіх нас на прощання. До останнього свого подиху він тримав мою руку в своїй. Отже, батько відійшов у блаженну вічність до своїх родичів, обмінявши тлінність земного життя на вічний спокій. Але його повчання живуть у наших серцях до сьогоднішнього дня. Особливим втіхою для нього було те, що Петер був поруч із ним після закінчення вищої школи в Грайфсвальді й отримав звання майстра. В юності батько бував у Нюрнберзі, Кельні, Брюсселі, Антверпені й чудового знав про ці міста. Він розкрив великий обман попів із мощами в Кельні, де зберігаються різки, якими сікли Христа, і кістки 11 тисяч святих дів та 3-х святих королів, що є об'єктом загального поклоніння. У той час батько змайстрував ящик для кісток, розрахований на 70 святих, знав всі щиколотки, волосся, лахміття, криваві плями, колючки, цвяхи та інші залізяки, розташовані в відсіках ящика. Обман незабаром був розкритий, і батько ретельно описав цю подію у своїй книзі. Якби він не був хорошим ювеліром, то, ймовірно, став би хорошим літописцем. За його чесність і вміння мовчати йому багато довірялося під час розмов із панами. Батько докладно записував усі відомості про торгівлю, про спосіб життя людей у минулому, про різні труднощі та події, хоча і не надавав цьому особливого значення. Але одного разу до нього прийшов один чоловік, який бажав дізнатися про історію Бреслау. Тут у ті часи зустрічалися люди, які високо цінували мистецтво витончених оповідань. У нашого батька були широкі пізнання в гірничій справі, які він здобув в Італії, але від того мало користі. У старості по-латині він розумів мало й часто шкодував, що не міг читати книги, написані латиною, з історії давнини, мистецтва, торгівлі, про досягнення людської думки. Він завжди радів, коли бачив сумлінність дітей у навчанні, про що писав у своїх творах; він не раз помічав, що з переписувачів і студентів виходили правителі світу. Моя мати померла, коли я був школярем. Тоді я мав вчитися, тихо сидіти, читати по складах, заучувати напам'ять цитати, а згодом опанував шляхетне мистецтво листування.

Батько зазвичай сидів вечорами між нами. Петер – по ліву сторону, а я – по праву. Поруч сидів юний Мартін Штретер із Позена, який навчав нас граматики та арифметики. Потім майстер Ганс Чіло повідав нам про поезію, до якої моя голова була менш схильна, ніж у брата Петера. Коли Петер писав додому листи, іноді навіть

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ *////////////////////////////////////*

латинською мовою, для батька це була велика радість. Деякий час потому батько віддав мене в учні Вольфгангу Вайстермалу, чудовому майстру золотих і срібних поясів, витончених ланцюжків, прикрашених перлинами. Коли батько прощався з нами, я вперше подумав про те, як добре, що я багато чого навчився під його керівництвом. На третій день мого учнівства мій майстер сказав: «Вибирай золотий пил і збирай його на магніт, потім поклади в тигель з сіллю і поташем». (Я бачив це у мого батька, як робив це один з підмайстрів). Майстер хотів було переплавити вміст, але я, випередивши його, додав туди солі й вийшло золото. Треба сказати, що у майстра на золото було надзвичайно гостре око. Коли одного разу прийшов підмайстер і приніс роботу, то він схопив його за руку, яка була волога. На це майстер сказав так: чистоти золота не буде, якщо він буде нести золотий пил з майстерні в мокрій руці. Але розкрив обман підмайстра, оскільки зважив золото до початку роботи й перевірів залишки його після роботи, які поверталися йому в спеціальному гаманці. Був відомий ще й інший спосіб очищення старого золота, чистота якого необхідна під час плавки: для цього золото потрібно розігріти на селітрі так, щоб мідь випарувалася. Це мистецтво старі майстри важко опановували, оскільки коли вони плавили золото, то мали лише три різних для нього грузила. І взагалі в той час із грузилами було туго.

Згідно із записами мого батька, у цей рік домашнє господарство батька обійшлося досить дорого й коштувало:

- 154 гульдени – їжа на 5 осіб;
- 26 гульденів – пиво й напої для прислуги;
- 7 гульденів – вино;
- 23 гульдени – на подорожі;
- 44 гульдени – на новий одяг;
- 4,5 гульдени – на ліки;
- 6 гульденів – на книги.

1547 рік

Це сталося до того, як я через матір і молодшого брата повернувся на батьківщину з Вельшланда. Тоді був я в далеких краях, у Болоньї, у майстра Гіасано. Мене називали «бокка» і платили маленьку зарплату. Це робилося навмисно, щоб німецьким підмайстрам було важко зібрати достатньо гульденів для повернення додому. Хоча Болонья – прекрасне місто з красивими палацами і провулками, з дивовижно високими вежами, відомими школами, хорошим вином і розвагами, але там не подобається жодному шлезвізцю або валлійцю. Та й мені там було незатишно.

Вельшландські майстри охоче беруть підмайстрів та учнів із Шлезвіга, навіть якщо вони спритні. Справа в тому, що свої робітники так і хочуть украсти золото з майстерні, особливо під час його шліфування, і їх важко зловити на гарячому. Особливо великі крадіжки трапляються в обробників срібла. Якщо майстер суворий, то може підкинути цинку в плавку і тоді доводиться виконувати роботу заново. Беручи німецького або шлезвізького підмайстра на роботу, майстри ставляться до нього дуже прискіпливо, стежать за тим, щоб він не почав пити чи не загуляв з місцевою дівчиною з прислуги того ж будинку, яка все доповідала своєму господареві, навіть про те, що її дружок планує на майбутнє.

Між сторонніми підмайстрами й уродженцями Вельшланда відбувається багато сварок і мир між ними ніколи не буває довговічним. Місцеві тримають себе гордо і висміюють нас, помилково вважаючи, що Бог лише їх наділив мудрістю, а німцям дав лише дурість, а всі науки й мистецтво, яке існують на землі, нібито походять від них.

Але якщо німецький хлопець скромно їм відповість, що в нього на батьківщині теж добре, там ніхто не боїться розбецених прелатів і ченців, що ми все можемо висловлювати відкрито й вільно, що старий імператор та його придворні кілька разів дали італійцям жару. Ой! Як вони відразу скипають, сердяться, ніби ось-ось лопнуть. Місцеві хлопці лише тоді сміливі, коли вони можуть зі спини напасти на німецьких підмайстрів або учнів. Але серед них є люди похилого віку, які дуже вправні у своїй справі: хто в ковальстві, хто в збройовій справі, у будівництві палаців, написанні портретів, у кресленні.

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ *////////////////////////////////////*

Учителі місцевих вищих шкіл, як кажуть про те люди, мають панське виховання, дуже пихаті й нерівня нашим вченим. У деяких ремеслах місцеві майстри погано обходяться зі сторонніми німецькими підмайстрами: у кінці квартала майстри, не бажаючи виплачувати зарплату, усіляко її затримують, умовляючи почекаати, а коли термін закінчується, дають лише половину. Якось один німецький підмайстер хотів цю справу передати до суду. Але це означало очікування зарплати до тих пір, поки він не помре з голоду. Але таким майстрам, що підраховують свої нечесно нажиті доходи, жорстоко мстяться. Німецькому підмайстру найкраще працювати там, де багато своїх земляків, там у нього більше прав і він може за себе постояти.

Отже, у Болоньї я обмірковував, як би знайти друзів – хороших підмайстрів з Німеччини, щоб йти разом. Потім я зібрав свої пожитки і під час прощання з майстром Глакомо бачив, як йому було сумно, значно сумніше, ніж мені.

Знову я вирушив у мандрі. На цей раз до Венеції. Далі мій шлях пролягав через цю фортецю папської влади, через Возен, Віншгау, Фюзен, Кадор, Інсбрук, де більше добрих людей, ніж у Вельшланді. Крім того, там можна купити дешеве вино. Високі гори минув я благополучно, хоча там гине багато в снігу подорожніх. Потім я знову, вдруге, вирушив до Аугсбурга.

Що це за веселе місто! Там пан Фугер, який заробив на міді в Бреслау багато грошей, має свої крамниці. У гостях у нього бувають королі, графи, які приїжджають попросити в нього грошей. В Аугсбурзі я побував у пана Крістофа Кеплера, золотих справ майстра, що прийняв мене як рідного сина, хоча і був надзвичайно зайнятий. Я вдячний цим людям, які так тепло мене прийняли. У Базелі їх називають братами. Бачив я там і шанованих священників і ченців, які благочестиво служать Богу і проповідують Сім дарів Святого Духа: мудрість, побожність, розуміння, сміливість, пізнання, помірність, богобоязливість і дитячу любов. Усі вони хороші, благочестиві люди. У майстра було одне писане правило, в якому говорилося, що для благочестивого брата, як для риби вода, необхідно багато знань.

Я зупинився в одного майстра з власної волі і був у нього з радістю чотири місяці: я відразу відчув різницю між німцями й недоброзичливими валлійцями.

Зі мною з Венеції прийшов Вольф Райшар, художник по склу, який бував в Сієні, працював у Римі, де особливо любляють німецьких художників по склу; там займаються цим видом ремесла стільки ж німців, скільки й уельсців та інших майстрів, в основному з Брабанту та Фландрії. Вольф був сином одного майстра з Базеля і з'явився під знаком риби на світ. За характером він був флегматичним, холодним, але багато в чому знав толк. Ми з ним подружилися і ще довго підтримували дружбу листуванням.

Мені було весело серед підмайстрів; там я зустрів багато досвідчених і добропорядних людей, які перебували вільними членами в братстві Страсбурга. Познайомився я також із хорошими музикантами, що грають на лютні. Вони принесли з собою до Аугсбурга та Ульма майстерно виконані кубки від справжніх майстрів-ювелірів Франції. Там проводилися ці кубки, які виглядали кумедно: великі за розміром, але майстерно виконані у вигляді «півників», «курочок», вигнутих ріжків, сов, лебедів, левів і ведмедів, кораблів, млинів, бочок у вигляді ченців і попів. Підмайстри, які приходили з прирейнських районів і Страсбурга, приносили також вино.

Однак я дуже сумував за Бреслау, за своїми рідними краями. Майстер Кепплер зі свого добросердя обдарував мене одним золотим гульденом. Колись він, будучи ще молодим підмайстром, прийшов із Рейну й одружився з удовою майстра. Він і його дружина, через своє щастя й задоволення життям, робили добро деяким підмайстрам. Я продовжував свій шлях, у якому милостивий Бог не раз рятував мене в небезпечних ситуаціях, допомагав мені у всьому.

І ось, нарешті, живим і неушкодженим я повернувся на батьківщину: сонячні промені, здавалося, у тон моєму настрою грали на вежах і будинках Бреслау, а перед будинком мого батька я побачив трьох дівчат: Магдалену, дочку Ганса Букінга, Ніонель і Дебору, дочок доктора Ганіша. Вони годували білих голубів; коли вони мене побачили, то привітали й побажали щастя. На наступний день у майстра Ганса мене чекав привітний прийом. Так вийшло, що, поки я працював в Аугсбурзі, звідти прийшло нове мистецтво роботи по золоту - шляхом припаювання тонких пластинок, ниточок, голочок (до сих пір це мистецтво вважається секретним). Верстат у майстра Ганзена став мені дорогим і я полюбив його, на ньому можна було робити корисні і красиві вироби, які чарували панів із Бреслау та Шлезвігу. У цей час у Бреслау замовники стали дуже прискіпливі, та й вони були нечисленні. Більшість панів купують речі з дорогоцінних металів під час своїх поїздок до Нюрнберга, Аугсбурга, і лише деякі з них купують

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ *////////////////////////////////////*

вироби у бреславських майстрів-ювелірів, хоча знають, що ті роблять найкрасивіші й найкоштовніші речі. Але замовляють вони все-таки мало, з невеликою кількістю дорогоцінних каменів. Великі, красиві дорогоцінні каміння надходять до Бреслау рідше, ніж раніше; вони довго лежать у крамницях майстрів, які не знають, чи будуть вони в наступному році дорожче або дешевше. Тому в руки майстрів із Бреслау потрапляють великі красиві камені, а нові алмази, що надходять із Брюге, рідко зустрінеш у Шлезвігу. Якщо хто-небудь отримував рідкісні камені, то робота над ними була трудомісткою: з їх оправою нелегко було впоратися. В Аугсбурзі жив один фахівець із оправи дорогоцінних каменів, який працював швидко. Його звали Йоганн Гартіг. Він і навчив мене з власної милості працювати з верстатом. Для великих оправ він міг підібрати кілька різних невеликих каменів, навіть скло могло бути різного кольору. Також він міг змусити виблискувати і бліде каміння. У цьому полягав його професійний секрет. У нього були золоті руки, які виконували чимало роботи: він міг встановити так каміння різного забарвлення і величини, що в результаті вони виглядали чудово. Усе залежить від спритності рук: у кого рука в цій справі недостатньо вправна, той не може оправити каміння без виступу або зазору. Хороший майстер може так підігнати каміння в оправу, що буде мати гарний виторг за свою бездоганну роботу.

А на цій думці я зупинюсь.

1548 рік

У 1548 році від Різдва Христового і в наступному році, під час зборів рейхстагу в Аугсбурзі, про який так багато говорилося й писалося, там і в багатьох інших містах скаржилися на обман і фальсифікацію в торгівлі; те, що ці скарги оминули Бреслау, було ознакою того, що торгівля ведеться тут чесно й порядно. Зате був прийнятий указ проти ювелірів. Рада за наказом короля заборонила носіння золотих ланцюжків, дозволивши лише родичам радників, а решта громадян мали право носити лише срібні ланцюжки й по дві обручки, також були заборонені срібні піхви для кинджалів. Здавалося, поважна рада зовсім забула, що чудові золоті великі ланцюжки були вже придбані предками й носилися як скарби, а за потреби служили для обміну їх на гроші. Однак ця божевільна заборона діяла недовго, і все-таки вона не змогла заборонити продавати їх із великою вигодою тим, які від предків успадкували золоті ланцюги. Що ж, час вчить.

1551 рік

У цьому році я був у Празі, Нюрнберзі й кілька разів у Франкфурті-на-Майні, оскільки я знав, що мені потрібно ще кілька років чекати до звання майстра, тому що в Бреслау вже було повно ювелірів і деякі жили досить бідно. Мій двоюрідний брат Мерген подарував мені гарну оленячу шкуру для дорожньої куртки, він був майстер-шкірник. Вона була особливо впору, оскільки в таких мандрах зустрічається чимало лиха, особливо, коли поле - твоє ліжко, а нічне небо - твій дах у лісах, де водяться вовки. Я йшов у компанії хороших хлопців підмайстрів, які були вже навчені й досвідчені. Серед них був навіть один майстер із кулачного бою й один фехтувальник. Мені пощастило: ми зустріли біля церкви старого друга батька, Ганса - ювеліра, який прийняв мене з радістю.

Потім я рушив із двома іншими підмайстрами через Чехію на Егер, але нічого особливого зі мною в цій подорожі не сталося. Далі я вирушив до Франкфурта-на-Майні. Там був якраз знаменитий ярмарок, куди з'їхалися купці з Чехії, Польщі, Угорщини, Фландрії, Брабанту та Англії. Навіть з Італії та Франції приїхали величезні фури. Це місто було переповнене іноземцями, купцями та їхніми слугами. Але мені випала величезна удача - я попав до майстра Філіппа Муслера, знаменитого ювеліра. Він відразу ж захотів знати, як йдуть справи в моєму мистецтві малювання, чому любий батько

мене навчив ще в юності, а потім майстер Вольф в Бреслау. Я з радістю взяв до рук картини, ганчірки, гуртки, фігури, а мій гордий майстер із посмішкою в серці спостерігав за роботою і наказав залишитися. Цей майстер потребував молодих підлеглих, які б зі старанністю ставилися до роботи; його дружина Діттель була єхидною, але зазвичай пристойною і лагідною жінкою. Отже, в цьому будинку було чудово. У майстерні роботи було багато, а свят мало. Ювеліри у Франкфурті мають шанувальників їхнього мистецтва, але в Аугсбурзі все по-іншому. Багаті пани, які їдуть до Вельшланда, купують там клейноди і срібні ключі без торгу. До того ж, іноземні купці є чудовими покупцями у ювелірів і закупають таку кількість речей на ярмарку, що деякі ювеліри за один ярмарок мають виручку понад тисячу гульденів; там кожен ювелір знає, що пан з Угорщини, Польщі чи Фландрії хоче що небудь придбати. Брабантці купують небагато, вважаючи, що їхні ювеліри в цьому більше розуміють. І це правда, оскільки шляхетне, дороге каміння привозять в достатній кількості в Анторф і носять їх брабантські дворяни на обідах і бенкетах. Угорці вважають за краще купувати вироби з золота, чехи беруть вироби з величезними каміннями, жителі прирейнських областей вимагають великих срібних ключів і винних кухлів; англійці – кухлів для підносів, а жителі Страсбурга, Любека і Гамбурга беруть витончені вироби з фігурками.

Я також часто думав про те, що якби в Бреслау прибувало багато людей із такими ж гаманцями й бажанням придбати товар! Я також зустрічав людей із Бреслау і Горліца і дізнавався, як вдома йдуть справи; вони запитували в мене, скільки в мене часу залишилося для досягнення звання майстра, тому що в місті вже 19 ювелірів. Купці з Шлувіла купують зараз на ярмарку, але менше робіт ювелірів з Аугсбурга та Нюрнберга, оскільки кращими є вироби кельнських і страсбурзьких ювелірів. Серед поціновувачів ювелірного мистецтва виділяються три групи людей:

- ті, що з радості від шляхетної ювелірної роботи і блиску каменів, мають бажання їх мати;
- другі, які роблять це з розкоші та прагнення до досконалості;
- треті, які дарують прикраси жінкам.

Три види замовників було в мого майстра. Шляхетні вироби переважно вивозилися в Аугсбург і там їх любили носити; для людей із Франкфурта прикраси мали бути неодмінно показними, великими, щоб блиск каменів було краще видно. Також наш майстер був обізнаний із уельським мистецтвом: він міг дешевий червоний топаз вкласти в золото і спритно обхопити його, так що найбільш знатні люди

приймали його за рубін; і хоча за таку роботу оплата проводилася при каганці, але купували такий виріб через його розмір і блиск досить охоче. Навпаки, є такі пани, які цінують благородну роботу і яких поважають самі ювеліри. Вони добрі знавці каменів, і їхні розважливі розмови слухають охоче, одне задоволення розмовляти з такими любителями про стару й нову роботу ювелірів, про мистецтво Риму та Греції, про картини й веселі роботи різьбярів по каменю і навіть про глибокі таємниці світла каменів, про різницю між смарагдами й неповторністю вогняного рубіна. Я тоді дивувався таким величезним продажам за такий короткий час у винному погребі старого майстра Забальсуса, який був досвідчений і начитаний у науках сивої давнини, мені розповідали, що в давнину у ювелірів роботи було більше й коштувала вона дорожче, оскільки стародавні язичники виготовляли для своїх мармурових ідолів в Римі та Греції штучні очі з смарагдів, гіацинтів, сапфірів і бурштину. Крім того, серед стародавніх язичників було багато шляхетних гультаїв, які свої кубки для пиття прикрашали лише смарагдами. Цей старий магістр був одного разу в Бреслау і знав деяких людей звідти. Він був веселою людиною і в нього була звичка брати мене з собою, причому за вино платив він. Я з ним охоче йшов через його величезні знання з язичницьких книг.

По всій країні відчувалися труднощі війни. Тому я рушив до Рейну через багаті красиві міста й села, пожив трохи в старого скупого майстра, який спеціалізувався по сріблу і робив ланцюжки, їв там погану кашу, проте випив кілька кучолів хорошого вина. Цьому старому проїдисвітові я мав спочатку показати прийом, як зробити срібло максимально твердим і ковким, коли срібло під час плавлення буває чистим і дозволяється додавати перевірену, найкращу мідь у маленькі шматочки. Потрібно було зробити трубу досить теплою, потім срібло гарненько кувати. Але цього не зміг витерпіти майстер. Потім я вирушив до Нюрнберга. Там панував маркграф Альбрехт зі своїми розбійниками. Багаті села були спустошені й чимало людей не мали більше сліз в очах через нещастя, оскільки ландскнехти, які приходили в будинки, нікого не щадили, виганяли з будинків хворих, розбивали дитячі ліжка. Куди б вони не проходили, усюди панувала бідність. Тому я подумав, що в цей недобрый час у Нюрнберзі я навряд чи знайду хорошого майстра, тим більше, що попереднього разу мені не пощастило потрапити до хорошого майстра. Однак я згадав, що мені говорив брат Петрус: перед моїм поверненням на батьківщину потрібно добре спочатку подивитися Нюрнберг, який він полюбив із тих пір, як став навчатися в латинській школі. Оскільки у мене був

рекомендаційний лист із Аугсбурга, то мені пощастило вже на третій день здобути прихильність майстра на ім'я Хофман. Спочатку я мав виконати різні прості орнаменти. Така спеціалізація була фактором, який просував роботи: для майстра це було добре, коли кожен підмайстер робив свою одну роботу. У такому разі він міг швидше виготовляти ланцюжки та інші предмети і скоро мав запаси для ярмарку у Франкфурті. У Нюрнберзі деякі майстри охоче дозволяють своїм підмайстрам робити часткову роботу, але про це не можна говорити нікому, оскільки люди будуть говорити, що ці майстри заробляють собі дохід нечесно, а таке ремесло ганебне, рада ж накладе на них стягнення у вигляді догани та певного штрафу. Мій добрий майстер був щасливим ювеліром, працював він свого часу в Австрії, Фландрії і Франції, добре знав різні мистецтва. Майстер Хофман швидко звільняв підмайстрів, що не були старанними. Але я користувався його прихильністю, оскільки міг робити найміцніший золотий дріт шляхом сплаву металів. У його майстерні я бачив чудові свинцеві моделі для красивих виробів, яких не зустрічав ще в жодного майстра. Майстер придумав і зробив різні види ваг, які збирали великі шматки золота, спочатку найважчі, це була його таємниця, один твердий і два середніх, два м'яких і зовсім м'який. Майстер зберігав свою таємницю плавлення металів; він умів вирізати герби й печатки і лити вправні фігурки; такому не можна навчитися лише дивлячись на процес роботи. Цей дар у майстра був від природи. Він є одним із кращих ювелірів, членом магістрату.

З давніх часів серед кращих ювелірів вважається найвищим мистецтвом робити все: від дорогого срібного посуду до найкрасивіших прикрас для підносів і столів для гостей. З усього цього я бачив гарні нові вироби на ярмарку у Франкфурті, але в торгівлю вони надходять дуже мало, оскільки вони в основному робляться на замовлення для іноземних панів у Нюрнберзі.

Усі бреславці, які приїжджають до Нюрнберга, добре знають, яким він є багатим містом, куди прибуває багато людей з усіх земель. Коли вдається молодому підмайстру так багато побачити й почути, то він може розгубитися в такому розмаїтті і швидко втратити своє мистецтво. Я познайомився там із хорошим підмайстром на ім'я Міхаель Байєр; він приїхав із Франції до Страсбурга, щоб знайти роботу, і багато чого вже спробував. У нього був голос - бас, а за натурою він був не буркотун, але твердий, розумний підмайстер, який вивчав мистецтво малювання і став підмайстром у Нюрнберзі в хорошого майстра Юрга Пенса. Намалювавши на обідніх столах

біблійні образи, святих і красивих язичницьких жінок, він помер у бідності. У цього старого майстра вивчився Міхаель Байєр мистецтву розмальовувати красиві прикраси так, що, здавалося, сонце по-справжньому відбивалося в його розмальованих ланцюжках і склянках. Я б дуже хотів познайомитися з його старим майстром, якби він був живий, оскільки сам Альбрехт Дюрер хвалив його розмальовані тарілки. Мене радували чарівні картини цього художника, але сам він підсміювався над своїм мистецтвом і, бувало, говорив, що найменший ювелір мав більше хліба, ніж художник без служби на панів. У Нюрнберзі вже минули ті часи, коли художник міг заробити багато золотих рейнських гульденів, як вдалося Альбрехту Дюреру, який після своєї смерті залишив шість тисяч золотих гульденів. Зараз дують уже інші вітри, минули часи, коли було все так, що більшість людей витрачало гроші на оплату будинків, а справжні багатства витрачались на розкішні речі, а не на розмальовані полотна, оскільки їх не можна було поміняти на гроші, як це можна було зробити з винними кружками і чашками.

Особливо цікаво було те, що Михайло був музично обдарованою людиною і зібрав навколо себе декілька молодих музикантів. Він мав звичку співати! У молоді роки він здобув у цьому хороший досвід у Базелі. Там існувало таємне братство, в основному вчені голови, які виступають за зміну життя на помірковане і праведне, пропагують мистецтво й науки, а також ненавидять папських священників. Було вирішено зібратися за можливості в лісі, де було багато просік, що залишилися після маркграфа Бренніле. Туди ми ходили всі разом і це було справжнє братство, в якому перебували ювеліри, гравери, ливарники, писарі та студенти, бухгалтери і друкарі. Ми виходили рано вранці в неділю і йшли натопном зі співом та іграми, потім ми сідали в саду за склянкою грушевого вина. Усі були мирними й дотримувалися порядку; якщо ж хтось заносився, його просто виставляли з компанії. Багато хто хотів приєднатися до нашого товариства, але це було можливе після певного іспиту на надійність. Сюди не потрапляли ні буркотуни, які шукачі лише своєї вигоди, ні ті, які були брехунами.

Отже, до нас приходили лише ті, які добре уживалися з іншими й були у злагоді з ними. Сварки не траплялися. У неділю ми ходили вечорами в винні погребі з піснями та іграми, пили вино й залишали ці заклади знову з піснями. Навіть інші підмайстри в Нюрнберзі заздрили нам, оскільки наш брудершафт і спільні походи кидалися їм в очі, і вони хотіли нам перешкодити. Ці походи викликали

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ

невдоволення в магістраті, і посадовці намагалися знайти в цьому будь-які приховану підготовку до бунту або порушення порядку. Один писар магістрату таємно повідомив нам, що нам доведеться постати перед судом, на якому розженуть наше братство. Ми все обговорили і звернулися за порадою до Міхаеля, мовляв, чи потрібно нам захищатися. Але це не підходило, оскільки щодо нас збиралися застосовувати силу. Ми вирішили відстоювати ту точку зору, що неunki не вступали до нашого братства Святого Йоганна, що всі ми дотримувалися Євангелія і хотіли бути один для одного добрими братами. Ми хотіли, щоб суд звернув на це увагу. Окремі з суддів визнали це за нами, і ми посилили нашу скромність. Отже, ми знову вечорами робили скромні прогулянки - відправлялися спершу до будинку одного члена магістрату, де жили його дві гарні дочки, там ми виконували ніжну музику. Наша музика була такою ніжною, що всі в цьому провулку виходили її послухати. Член магістрату, ймовірно, ламав собі голову, чому так відбувається. Ми ж говорили: ми так дякуємо за те, що Нюрнберг красиве й благочестиве місто, а життя тут прекрасне, і що ми вирішили грати таку музику панам з магістрату для їхньої розваги. Його дивувало те, що існують такі милі звичаї братства, і він обіцяв іншим разом запросити нас у свій сад. Отже, результат: через обох прекрасних дочок, які позитивно відрекомендували нас своєму батьку, а той – магістрату, влада поставилася до нас прихильно.

1553 рік

Після того, як я повернувся на батьківщину, мене незабаром прийняв майстер Яків Бергер. Я із задоволенням виконував роботу в його майстерні, оскільки трохи побоювався, що цей цех не дасть мені звання майстра. Я згадував, що в Нюрнберзі майстри деяким підмайстрам підкладали свиню, коли ті хотіли стати майстрами. Я нікому не наслідювався говорити, що збираюся бути хорошим ювеліром. Не сказав цього навіть своїй коханій, вірній Магдаліні, яка приїхала в місто і яку я хотів взяти за дружину. Я помітив після двох місяців роботи, що мій покровитель був до мене прихильний. У нього до цього підмайстром був чех, але одного разу він додав чогось у золото під час плавлення й воно під ударами молота розлетілося на шматки. Майстер помітив, що я шукаю вигоди передусім для нього і тому виявляв знаки подяки за те, що я робив. Але в деякі дні в мене було мало роботи.

1554 рік

У цьому році, коли настав місяць травень, цвіло багато квітів у садах, так що жінки щодня приносили їх у світлиці; рано зацвіли липи й співали пташки. Весна була такою прекрасною, що всі люди раділи кожному дню. Але в мене в цей час душа була не на місці від страху, що мене можуть не допустити до звання майстра, як в цей час часто бувало. Я вважав, що вони не зарахують мені попередні роки мого перебування в Бреслау в ролі підмайстра. Так було з деякими, які потрапляли в цю пастку. Хоча вони добре розбиралися в роботі, їх не допускали стати цеховими майстрами, не дозволялося мати ні учнів, ні підмайстрів, ні лавок; тому я мало радів весні. У цей час мені наснився рідкісний сон, який довго залишався в моїй пам'яті. Старий доктор Ганіш сказав мені, що цей щасливий сон є передвістям майбутніх змін у моєму житті. Подолання уві сні небезпеки говорило про те, що це станеться в реальності. Відтак, я заспокоївся – початок був гарний.

Тоді я почав роботу над своїм твором на звання майстра, як годиться над чашею, а після неї – над клейнодом із листям і квітами та сьома каміннями, три з них – смарагди, три – алмази й один темний сапфір, які використовувати для роботи взагалі не дозволялося. Але за клопотанням старійшин мені пішли на поступки. Потім була обручка з каменем для мого брата Петера. Він був чудовий і як коваль, і як художник. Він надіслав мені свою картину, на якій був напис: «Вікторія Вінсенті Глорія»; на вершині колони грецького зразка була встановлена напівоголена фігура: у правій руці – вінок із лаврових гілок, а ліва піднята. Це я встановив в обручку й вирізав у камінні. Згідно зі статутом мені було доручено виготовити печатку. Моя робота на звання майстра не тривала і трьох місяців, як я отримав це звання, і старійшини доручили мені доглядати за порядком цеху, сприяти просуванню товару, а головне – не відлякувати покупців, а навпаки, залучати їх, не бігати по домівках і замках, але наймати жінок, щоб вони виконували цю роботу.

Я отримав батьківські інструменти в хорошому стані. Нижче наводжу їх інвентарний список:

- 1 новий верстат;
- 1 новий волочильний верстат для дроту;
- 3 ковадла, колодки, гачки;
- 7 молотків для кування, інструменти для карбування;
- 4 молоти для кування із загостреним стрижнем.

А також інші різновиди молотів; волочильні дошки, пуансон і фасонне залізо, залізо для ланцюгів, щипці для кування й паяння, тиглі

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ

для печаток, ланцюгів і дроту, кувальні плити для форм, штампи для ядер і куль, ножиці, напильники, свердла, циркулі, зубила, різці, маленькі пилки, інструмент для полірування, до того ж новий інструмент для виробництва оправ для благородних каменів; юстувальні, загострені з плоскими наконечниками різці, пробні відбитки, козлові бабки, мій інструмент з Аугсбурга для плавлення, маленькі ліхтарики, ваги та гирі, пробірне каміння, тиглі та ливарні коновки, сільнички й перечниці, пробні голки (32), скляні кульки, один набір пробійників, щіточки й рукавиці.

Потім стала необхідною нова піч і покриття для підлоги, аптекарські ваги в дерев'яній коробці зі скляними віконцями з усіх боків. Отже, моя майстерня була чудово обладнана. Незабаром мені потрібна була домогосподарка - дружина. 25 листопада я одружився з коханою Магдаленою. Це було веселе, красиве весілля. Проповідь під час вінчання була на тему весільного бенкету в Кані Галілейській, коли Господь перетворив воду на вино. Бог обдарував нас своєю милістю.

Коли я все оглянув у своїй майстерні, то захвилювався з приводу того, щоб добрий початок мав успішне продовженням роботи, з'ясовував для себе, чи все на місці. Але моя кохана дружина, дивлячись на мене сяючими очима, відігнала від мене турботу, нагадала мені про удачу, яку я мав на чужині. Вона також стверджувала, що Всевишній мені цю удачу поверне. Її батько вже помер і вона отримала спадок у 200 гульденів:

- 2 срібні чашки;
- 1 срібний пояс;
- 2 срібних браслети;
- 4 красиві, дорогі обручки з камінням;
- 5 маленьких обручок для дівчат;
- 1 срібний ланцюжок на шию;
- 1 кораловий ланцюжок;
- 1 перлове намисто;
- 1 срібна аптечка;
- 6 олов'яних кухлів, 12 тарілок, 4 підсвічники, а до того ж мідний чайник і різне кухонне приладдя, як-от: тази, мірні чашки, різний посуд, скрині, красиві лавки.

Так само принесла вона чудове павичеве пір'я для письма.

Моєю першою роботою стало виготовлення перлинної тасьми для волосся доньки пана Утмана, а до неї витонченого намиста з підвіскою, з красивими вишуканими перлинами, які продаються на ярмарку у Франкфурті або Нюрнберзі.

1564 рік

У цьому році я побудував свій будинок у провулку в Бреслау; до цього там стояв старовинний будинок, який належав старій Греті, вдові. Вона жила там зі своїми трьома дітьми. Наймолодшому було не менше 60, а матінці перевалило за 90; деякі вважали її відьмою через її сумні очі. Коли я купив цей будинок, то сплатив деякі борги, які над ним висіли. Потім я поговорив із Яковом, старшим сином, який вважався в раді головним майстром-каменярем. Він виконав для мене креслення нового будинку на замовлення муніципалітету; згідно зі статутом будівельників, будинок був оновлений і описаний за всіма даними: циркуляція води, висота й ширина. Це виявилось не так просто, як я думав, до того ж це вимагало чималої писанини і сплати податків, поки в усьому не було досягнуто згоди й отримано на все дозвіл.

Будинок мав ще дві квартири, що здавалися в оренду. Майстерню я наказав зробити великою і світлою. Оскільки лавка розташовувалася на першому поверсі й мала небагато світла з вікон на повороті провулка, то кожен міг зазирнути в майстерню з вулиці. Також був зроблений гарний підвал на випадок пожежі. Коридори я зробив широкими, світлими, де б могли грати діти. За сходами був прибудований міцний, захищений невеликий підвал. Там зберігалося золото й срібло; на кухню вела драбинка, так що звідти можна було потрапити в сад, який розташовувався на задньому кінці двору; там ми зробили акуратну альтанку, щоб сидіти вечорами. Усе це я обговорив до найдрібніших подробиць зі старшим майстром. Він наказав своєму писареві намалювати так, щоб все виглядало якнайкраще.

1565 рік

Цього року ювеліри Бреслау нарешті придумали, як можна зменшити різні зловживання. Давно потрібно було ввести новий порядок у цехах, але нічого не робилося. Так, ювелірам із Лейпцига, які хотіли ввести старий статут бреславських ювелірів, було відмовлено в проханні надіслати перелік товарів. На сьогодні кожен новий ювелір у Бреслау знає, що інші хочуть занадто великого прибутку, але кожен має певну репутацію. Одні озиралися на роки своєї юності, на своїх майстрів і копіювали красиві вироби для майбутньої роботи, інші замовляли відлити з воску красиві вироби, треті привозили вироби з ярмарок у Франкфурті до своїх лавок і з цього робили собі прибуток. Деякі купували хороші вироби за дешеvu ціну, потім покращували їх і ними ж торгували. Старий Тоблас робив лише срібні ложки й чашки. Через такі відмінності з'явилася заздрість, різні оцінки й недоброчи́ливість, що призводило до розбіжностей, суперечок і пліток.

Один майстер не видавав своїх таємниць, оскільки він здобував їх шляхом власних роздумів і старанності, водночас інший майстер, який мав вправного підмайстра, зважаючи на його старанність, навпаки, хотів навчити його, щоб це мистецтво служило в майбутньому. Однак зараз рідкісними стали вправні підмайстри, чимало з них в ці часи є неспо́кійними й непосидючими; у них немає постійного місця проживання; як тільки настава́ла весна, вони йшли до інших міст. Для ювелірів давні часи були значно кра́щими, адже тоді більше багатих людей приїжджало до Бреслау. Тоді цінувалася краса́ва, майстерна робота, був попит на вироби з камінням. У наш час брацлавські ювеліри змагаються за замовлення покупців, оскільки дружини багатих панів хочуть мати, як і дворяни, шийні ланцюжки, браслети та обручки. Тому для кра́щої роботи від ювелірів вимагають дорогоцінного каміння.

Нарешті, 5 грудня 1565 року був ухвалений, затверджений і проголошений статут.

Спочатку про пробну роботу на звання майстра: молодим претендентам дозволялося замість чаши, через яку було багато суперечок, зробити посудину для пиття. По-друге, про наймання робітників: оскільки це суперечить заповіді любові до ближнього, то заборонялося іншому відчувувати своїх найманих робітників; один підмайстер, який працював в Бреслау, лише з відома попереднього

майстра може бути прийнятий до іншого. Якщо учень втече навмисно, то цех не має права його знову прийняти на навчання.

По-третє, проти фальшивої роботи: усі вироби, чаші, глечики та ключі виготовляються з міді та латуні, посрібленої й позолоченої, через що трапляються махінації, які заборонені, оскільки це суперечить принципам чесності і християнської любові, старим привілеям цеху. Якщо ж хтось ж буде спійманий на цьому, то старійшини мають відібрати товар за допомогою міської охорони.

По-четверте, із приводу чужої роботи і крадених товарів. Якщо до будинку потрапить багато виробів, які не відповідають бреславській пробі, або позолочених поза цехом, то старійшини мають право їх вилучати й доставляти в магістрат. Те, що офіційно продається на ринках і не відповідає тутешній пробі, також вилучається. Ці вироби необхідно знищити. Так, згідно з новим статутом, треба вести справи в Бреслау.

1583 рік

У цьому році цех знову мав підставу для невдоволення в ставленні до магістрату, оскільки він не хотів рахуватися з труднощами ювелірів. Правда, у деяких старих майстрів зараз справи йдуть набагато гірше, оскільки до цього було багато роботи для панів, різні вироби з срібними скриньками й кухлями, із гербами, із золотими печатками. З усього цього мало чого зараз залишилося. Вони більше не дивляться на красу й майстерність роботи, і часто так трапляється, що в результаті втручання кустарів-самоучок зі своїми виробами ціни на товари падають і деякі майстри, як-от Ганс Якопс і Пауль Нич, отримують за прекрасну роботу дуже мало.

Окрім того, вийшло так, що деякі ювеліри відмовлялися від справи. У магістраті продовжують попередню політику, і якщо так піде далі, то вони будуть носити чужі уельські вироби, хоча й доведеться за це більше платити.

Мистецтво ювеліра було значно поважнішим в роки моєї юності, ніж сьогодні. Тому зараз хороший майстер подекуди залишається незатребуваним. Усе більше молодих ювелірів хапаються за роботу на звання майстра, роблять погані вироби й тягнуться з ними на малі

ЛЮДИНА У ПОШУКАХ ЩАСТЯ *////////////////////////////////////*

ринки як «продавці сонця». Чимало ювелірів не хочуть вивчати деякі старовинні справжні мистецтва, адже їм не вистачає терпіння: вони віддають перевагу торгівлі іноземними виробами. У мистецтві ювеліра все має бути бездоганно організоване: пиляння, рубання, полірування, свердління – це все є результатом вправності і старанності.

Єдине, що тепер стало загальним правилом, так це те, що молодість від старості не хоче чогось навчитися, помилково вважає, що сама вивчить всі премудрості і правила, однак це або вдається наполовину, або зовсім не вдається.

Однак я сподіваюся, що обидва мої хлопчини, коли вони стануть дорослими, а також мої онуки, при Божій помочі, будуть схожі на своїх предків. Це найкраще, коли молодь виховується поруч зі старшими людьми, щоб піти за ними після їхньої смерті заданим і второваним шляхом.

Тепер мої думки слабшають, а думки юності вже майже зникли. Нове покоління мало цінує досвід попередників, тому я турбуюся про те, щоб мої діти взяли якомога більше вигоди з того, що я знаю.

РЕФОРМАТОРИ Й ГУМАНІСТИ НА ПЕРЕХРЕСТІ ЕПОХ

ЧАС ВЕЛЕТНІВ. РЕФОРМАТОРИ.
«ПРОРОКИ Й АПОСТОЛИ»

ЛЮТЕР. РЕВОЛЮЦІЙНІСТЬ І КОМПРОМІС

РЕФОРМАТОРИ Й ГУМАНІСТИ.
ДРУЖБА В ЛАБІРИНТАХ ТЕОЛОГІЇ

ВІЙНА ТЕОЛОГІВ В АНТИЧНИХ ТОГАХ



CHRISTOPHVS SCHEVRVS IV D

NATVS ANNO 1528

FORTELVS - FORTVNA - FORMIDAT

SE SCHEVRVS DIE NOTVS MATR
QVVS SCHEVRVS MACVLATAM
FRONS HIE

A 28 A 30



ЧАС ВЕЛЕТНІВ. РЕФОРМАТОРИ. «ПРОРОКИ Й АПОСТОЛИ»

Звернення до минулого відіграло винятково важливу роль у реформаційному дискурсі. Реформатори вели боротьбу не з минулим, а зі своєю дійсністю, із сучасним станом справ у церкві й суспільстві. Церква в реформаторському світобаченні виглядала як «блудниця», яка відійшла від своїх витоків, зрадила ідеали. У перехідні епохи, коли суспільство перебуває в стані нерівноваги, стрімкого руху, динаміки, швидких перетворень і хаосу, народжується велика кількість альтернатив, проєктів та програм, спрямованих на перетворення дійсності й створення гармонійної системи, яка виглядає як сучасність, що позбавлена вад, або як антисвіт. Відбувається процес самоорганізації суспільного організму, утворення в ньому нових структур і форм життя, які долають хаос та безладдя. З минулого люди беруть різноманітні ідеї та цінності й намагаються відтворити їх у нових умовах.

Життя людини базується на принципі рівноваги, дотримання й збереження «звичних», сталих обставин не тільки у сфері виробництва, а й у її свідомості. За часів реформ і перетворень порушення цієї рівноваги приводить у дію механізми внутрішньої відповіді на нову ситуацію, у процесі якої по-новому оцінюється й засвоюється попередній досвід. Людина намагається зрозуміти сучасність і майбутнє за допомогою відомого. Використання досвіду стає можливим, адже до констант людини належить певна здатність до абстрагування, до порівняння між старим і новим станом речей, застосування старих положень для пояснення нових обставин. Духовні механізми мають неабиякі можливості для упорядкування та формування і діють так, що нову ситуацію люди опановують шляхом навчання і пристосування до неї. Внаслідок цього формується здатність до подолання несприятливих обставин, а попередні аналогії втрачають свою необхідність²⁸⁸. Водночас ставлення до минулого вирізняється вибірковістю,

намаганням «відшукати» той історичний час, зміст і сенс якого дали б тверду опору для адаптації і «правильного» перетворення сучасного стану суспільства. Опозиція, поки вона не прийшла до влади й не стала панівною в суспільстві, відчуває себе пригніченою і у своїй боротьбі звертається передусім до репресованих традицій минулого.

Панівна культура не визнає того, що вступає в суперечності з нею, й намагається різними засобами репресувати й спростувати ідеї та ідеали, що суперечать їй, або дати їм своє тлумачення, інтегрувати їх у безпечному для себе вигляді. Реформація легалізувала й протиставила папській церкві традицію європейської культури й релігійної думки, які були неофіційними й маргінальними упродовж усього Середньовіччя. Передусім це раннє християнство, єретична спадщина, античний антропоцентризм і раціоналізм, капіталізм, римське право.

Люди були впевнені, що справжня віра похована вищими ієрархами під зовнішнім культом, і завдання Реформації не створити, а відтворити й відродити істинну віру, звільнити з «вавилонського полону» церкву, очистити справжню християнську культуру від нашарувань і гніту. Реформатори звертаються до репресованої, «єретичної» культури з метою доведення своїх ідей, викриття зловживань із боку панівної системи. Опозиціонери папської церкви намагалися відшукати своє коріння й традиції, освятити критичне ставлення до сучасності старовиною, ввести «золоте минуле» до нової системи. Звернення до витоків християнства поставили питання щодо актуальності й «сучасності» того, що було визначене ще в далекі біблійні часи. Реформаторів така часова відстань не лякала, оскільки вони сприймали це в історичному вимірі «Божого часу», акцентуючи, що для Бога тисяча років як один день.

Намагання підкреслити давність своєї історії обумовлено характером середньовічного світобачення, коли цінувалися не новації, а традиції, старовинні ідеї та цінності. Істина була відкрита в Святому Письмі раз і назавжди. За словами Я. Гуревича, «Термін *modernitas* («модернізм») мав у Середні віки негативний зміст: усе нове, не освячене часом і традицією, викликало підозру». Реформаційні новації трактувалися як повернення до витоків, до істинного канону, спотвореного

папською церквою, відтворення того, що було за часів Христа та апостолів.

Реформатори визнавали ідею аскетизму, вірного служіння Богу лише в її ранньому християнському варіанті. Реальна практика чернецтва, за винятком її початкової стадії, сприймалася ними як відхилення від «правильного» шляху й доброго задуму. Тут можна погодитися зі словами А. Бергера, що протягом Середньовіччя продовжувала жити, просякнута духом Св. Бернарда і почуттям глибокого каяття Ансельма Кентерберійського, культура, яка вважала найважливішим християнським обов'язком не нижчі, а вищі духовні форми аскетизму – відречення й смирення, терпіння й самовіддану любов. За релігійним ентузіазмом Пізнього Середньовіччя з його зовнішнім культом посилювалось глибоке відчуття людської гріховності й відповідальності перед Богом. Ідея чернецького аскетизму була поширена на світське життя й визнана реформаторами як найвища цінність для християнина.

Більшість істориків схильна стверджувати, що реформаторські зміни готувались протягом тривалого часу й мали глибоке історичне коріння в різних сферах життя. К. Хаген одним із перших спробував довести, що вже на зламі XII – XIII століть зароджуються елементи опозиції католицькій системі: поширюються ідеї повернення до раннього християнства, посилюються протести бюргерів проти зловживань церковного кліру, занепаду моральності, догматизації вчення Христа, починається критика схоластики²⁸⁹.

У сфері світських відносин також визначаються лінії протистояння панівних і репресованих цінностей. Так, капіталізм упродовж тривалого часу стримувала й репресувала цехова система. Л. Февр звернув увагу на цікаве спостереження А. Піренна: капіталізм у Середні віки існував, зокрема і в Ранньому Середньовіччі. Він проявляв себе з енергією, силою і свободою, про які й не підозрюють історики. А доказом цього є те, що з XIII до кінця XV століття людські колективи вдавалися до численних і ретельних регламентацій, щоб захиститися від капіталізму. Не будуть же захищатися від того, чого немає і що є небезпечним? За часів Реформації у створенні нового суспільства важливу роль відігравали уявлення про минулі, «золоті часи» ремісників або інших соціальних груп.

Католицький культ із його складною символікою й догматикою, концентрованою силою архетипів, був магічним захистом проти страхів, що приховувалися в людських душах. У традиційному суспільстві символи, що відповідають психологічним і соціальним настроям, створюють упорядкований внутрішній космос людини. У такому світі людині легко жити, усе розташоване на своїх місцях, має мету й сенс. «Магічна стіна» символіки була найбільш міцним захистом усього середньовічного макрокосму. Інтелектуали, гуманісти першими визначили її як залишок язичництва, марновірства, які перешкоджають шляху до Істини.

Суспільством оволодіває відчуття невідворотності близької катастрофи, яка посилюється християнською есхатологією, згідно з якою людство очікує Страшний суд. За умов зростання тривожних настроїв люди намагаються знайти твердий ґрунт у переконанні, що їх врятує віра. Передреформаційний час – це час, коли за допомогою пам'яті й певної цілі (покращення християнства) намагаються оволодіти минулим заради формування майбутнього.

Знаковою рисою часу стають ідеї, які вказують шлях до майбутньої соціальної й духовної гармонії. Їхнє широке розповсюдження, різноманітні варіації сюжетів на ці теми, активна пропаганда і проповідь створюють упевненість у реальності ідеалу, можливості втілення його в життя в найближчому майбутньому. Оскільки ідеал виявляється в далекому минулому, у ранньому християнстві або в Античності, то в суспільстві відбувається рух, спрямований на його відродження. У такому світобаченні тисячолітній шлях, що відділяє «золотий вік» від сучасності, визначається як хибний, як такий, що привів суспільство в глухий кут. Визнаються лише подвиги й заслуги окремих постатей, які цінуються переважно за те, що вони намагалися протистояти офіційній Церкві. Відродження втраченого християнського ідеалу сягає апогею в Реформації й поступається місцем новим утопічним проектам гармонійного суспільства на засадах, невідомих для людства.

Сприйняття суспільством Реформації як відродження ідеалів давнього християнства позначилося на поведінці і світогляді реформаторів, які прагнуть наслідувати в усьому біблійних пророків або апостолів. Себе і своїх послідовників

Лютер ставить в один ряд із великими пророками – Ісайєю, Ієремією, Даніїлом, а також апостолами Павлом і Петром: «... дар такого пророцтва маємо й ми, хоча він є не таким яскравим, як у апостолів, оскільки ми в наших пророцтвах виходимо тільки зі слова Божого». Реформатор був впевнений у видатній ролі особистості в історії й саме з цих позицій оцінював свою місію в реформуванні християнства. За його словами, Бог завжди зберігає свою Церкву за допомогою окремих особистостей, таких як Адам, Енос, Енох, Ной, Сім, Аврам, Мойсей. Серед цих великих він називає також Августина й себе.

Лютер розумів свою творчість і свою діяльність як відповідь на виклик свого часу й тих сил, які він вважав небезпечними для християнства. Саме так він пояснює своє протистояння католицьким князям: «Оскільки безчинства таких дурнів ведуть до знищення віри, до викривлення Божого слова, до знущання над величчю Бога, то я не хочу більше спокійно дивитися на моїх немилостивих государів і розгніваних дворян. Я маю супротивитися їм хоча б словом». Він знову підкреслює, що в нього немає страху перед усім світським: «Я не побоюся їхнього ідола, Папу, який грозив забрати у мене душу й Небо, то я повинен також дозволити собі показати, що не побоюся панів і блиску зброї тих, котрі погрожують забрати у мене тіло і землю». У цій ситуації Лютер виступає як пророк, який, за словами Л. Февра, знає тільки свою істину, що наповнює його. Він не бачить нічого, крім неї. Відповідно, треба або покійно слідувати пророку, або стати його запеклим ворогом у разі незгоди з його поглядами і з його істиною. Не лише сам реформатор, а й його оточення створювали з нього образ нового апостола і пророка. Таке ставлення викликало критичні виступи не лише з боку католицьких теологів, а й з боку прихильників його вчення. Так, герцогиня Елізабет Рохліцька, переконана послідовниця його справи, сформулювала лаконічну й виразну характеристику Лютера: «Він людина, а не Бог, і коли він пише про Євангеліє, я славлю його, а коли він лається як стара баба, я не підтримую його».

Уподібнення своєї особистості великим християнським подвижникам і місіонерам, що було проявом честолюбства, позначилося на прагненні багатьох реформаторів довести свою першість у відкритті реформаційних істин. Ульріх Цвінглі у

своїх програмних «Поясненнях і основах 67 висновків» відверто заперечував першість великого віттенбержця: «Я раніше, ніж будь-хто в наших землях, почув про Лютера, почав проповідувати Євангеліє Христа у 1516 році». Реформатор далі заявляє, що він «пізнав вчення Христа не від Лютера, а безпосередньо зі слова Божого»²⁹⁰. Інший реформатор, Андреас Карлштадт, вів боротьбу проти таких земних велетнів, як Папа Римський і «новий віттенберзький папа» Лютер, і був впевнений у тому, що осягнув Божу істину і що Вона перебуває в ньому.

Не менш яскраво впевненість у своїй великій місії простежуються в діяльності Томаса Мюнцера. У полеміці з Лютером 1524 року він підкреслює свою зверхність тим, що Святий Дух зійшов на нього й перебуває в ньому. Він вважає себе часткою Христа, його посланцем, який відмовився від удаваного пастиря Лютера і слідує тепер за справжнім пастирем Христом. Мюнцер вказує на спільність своєї й Христової долі і вбачає її зокрема в тому, що він скривджений Лютером так, як у свій час Христос фарисеями-книжниками. Він проводить аналогію своєї місії з подвигами біблійних героїв, зображаючи себе у світлі біблійної топіки як справжнього борця за Істину. Він впевнений, що його покликання в тому, щоб просвітлити народ, розкрити йому Божу істину і Божу волю й оновити усе християнство. Співвідношення світоглядів і самооцінок Лютера й Мюнцера свідчить про те, що Лютер взяв за зразок місію апостола Павла, а Мюнцер – Христа.

Релігійний індивідуалізм реформаторів, який був не меншим, ніж індивідуалізм діячів Ренесансу, стає поживним ґрунтом для появи різноманітних «пророків» і нових апостолів, які створювали свої секти, що претендували на провідну роль у християнському світі. Реформатори щиро вірили, що лише очищають християнський канон від пізнішої скверни й відкривають його у всій повноті. Оригінальність та новизна, а водночас індивідуальність полягали в максимальному наближенні до канонічної норми, у відновленні давньої християнської чистоти віри. Переслідування, гоніння, відмінність від більшості посилюють у них почуття своєї правоти. Засуджуючи деспотизм, вони породжують власний деспотизм, прагнення будь-яким шляхом нав'язати свої ідеї людям.

Натхнення реформаторів подвигами апостолів, переконаність у тому, що вони володіють Божою істиною, базувалися на книжкових знаннях, у контексті яких відстань між давніми часами й сучасністю спростовувалась, втрачала своє значення. Книжкові знання й інтуїтивне сприйняття Божої істини були невід'ємною частиною переживання подій «своєї» сучасності, власного життєвого досвіду.

Впевненість і авторитарність посилювались також жорстким і безкомпромісним протистоянням між католицизмом і прихильниками Євангелія. Гуманісти не ставили завдання ліквідації церкви як інституту, їхня критика зачіпала лише окремі аспекти життя кліру й не передбачала боротьби до повної перемоги. Натомість реформатори вважали головним завданням знищення підвалин церкви й папської віри.

Поживним ґрунтом для самозвеличення реформаторів було відчуття причетності до грандіозного релігійного й суспільно-політичного руху, який мав надзвичайне значення для долі усього світу. Вимір часу набував всеосяжного характеру, а вся історія вміщувалася в один день: «наближається Царство небесне», «Великий суд», «Страшний суд», «Божий суд». У такому світобаченні епоха Середньовіччя розглядалася лише як проміжний період, що не мав великої цінності. Сучасність – це лише прелюдія до великого і близького майбутнього.

Епоха релігійного й суспільного зламу породжує тип активної людини: вчорашні ченці, священники, університетські професори й міські писарчуки стають відомими і претендують на лідерство в масштабах від міста до всього християнського світу. Утвердження нової лютеранської церкви, поразка радикального руху, його маргіналізація після Селянської війни 1525 року повертають на авансцену інший тип людей – скромних церковних службовців, які покійно дотримуються нової догматики. Щоправда, настає час подвигу для тих, хто зазнав поразки в Реформації, для нових «святих» і борців за істинну віру, які починають Контрреформацію.

Реформація породила тип авторитарного, харизматичного лідера, який намагався оволодіти масами, переконати їх у правильності своєї доктрини. Авторитетом для значної частини суспільства стає не церква, не її глава – Папа, а проповідник, лідер масового руху в місті чи регіоні.

Отже, Реформація задіяла широкий арсенал традицій, архетипів попередніх століть із метою доведення правильності ключових положень, проповідування й утвердження власної легітимності. Лютер та його послідовники апелювали до ранньої християнської традиції, вчення Отців Церкви, патристики, які представляли собою «класику» християнства. У протистоянні з офіційною церквою особливого значення набуває середньовічна католицька традиція, представники якої культивували внутрішню релігійність, віру, містику, що існували не лише в єретичних ученнях і рухах, а й у межах офіційної церкви.



ЛЮТЕР. РЕВОЛЮЦІЙНІСТЬ І КОМПРОМІС

Теологія та програма реформатора мали чітко окреслений модернізаційний вектор і були спрямовані на руйнацію підвалин середньовічного суспільства, спростування його світоглядних засад. Вчення реформатора містило в собі чимало утопічних моментів, які не могли бути реалізовані на той час. Натомість у своїй діяльності реформатор виступає як людина, яка сформувався у традиціях середньовічної епохи, що позначилося на результатах його реформ. Варто врахувати розуміння ним політичних і соціальних обставин та реалій того часу. У цьому контексті можна говорити про вимушений консерватизм реформатора, що призводило до збереження ним у реформованій церкві багатьох середньовічних інституцій та елементів. Необхідно врахувати ще одну лінію континуїтету й дисконтинуїтету Середньовіччя й Реформації, яка проходила через особисте, приватне життя Лютера. У його побуті, поведінці, сімейних відносинах переважав бюргерський традиціоналізм. Безперечно, усі три складові – вчення, діяльність і приватне життя – взаємопов'язані, однак зміни в цих царинах відбувалися різними темпами й шляхами.

Лютер сформулював ідеї, які визначали принципи побудови модерного релігійно-церковного та соціально-політичного життя європейського суспільства. Радикальний розрив із Середньовіччям у вченні реформатора полягав в ідеї спростування старого віровчення, ліквідації інституту та культу папської церкви й побудови нової євангельської релігійної організації на принципах загального священства вірян.

Твердження істориків, що він не був послідовним прихильником автономії релігійних громад, не мають під собою підстав. Особливе значення для визначення ступеня радикальності його вчення мають 1523–1524 роки. У цей період він сформулював концепцію, у якій чітко розмежував функції світського й духовного правління, визначив основні принципи, які будуть покладені в основу європейської модерної державності. Реформатор заявляє про право громади обирати пастиря, тлумачити Святе Письмо, визначати форму і зміст богослужіння, самостійно вирішувати усі релігійні питання²⁹¹.

Лютер сформулював чимало ідей, які призвели до трансформації соціально-економічних засад європейського суспільства. Як приклад, можна назвати формування нової комунально-громадської системи соціального забезпечення й підтримки бідних. Програма й публіцистика того часу містили в собі ідеї та пропозиції, які згодом увійдуть до практики соціальної держави. Водночас реформатор визначив межі політичних і соціально-економічних перетворень. Обережність реформатора викликала шквал критики не лише з боку радикальних ідеологів, а й з боку вчорашніх послідовників. Прикладом може бути серія діалогів відомого поета й публіциста Ганса Сакса, герої яких критикували Лютера за те, що той обмежується переважно церковно-релігійними питаннями й ігнорує інтереси простих людей²⁹². Однак, як це не парадоксально, критики Лютера переважно виступали з консервативних позицій, ставали на захист традиційного укладу життя.

Історики доклали чимало зусиль для визначення принципів відмінностей теології Лютера від вчення й доктрини середньовічної папської церкви. Однак серед цього розмаїття розбіжностей варто передусім назвати ідею реформатора про відповідальність людини перед Богом за своє

спасіння і за свою долю. Її можна без перебільшення вважати стрижнем модернізації європейської цивілізації в цілому. Подібну ідею окреслили гуманісти, які також наголошували на відповідальності людини за свою долю, за своє місце в суспільстві. Однак, на відміну від реформаційної доктрини, гуманістичний антропоцентризм передбачав свободу волі людини, її відповідальність перед спільнотою, перед законом тощо. За умов релігійної масової свідомості в період Раннього Нового часу лютерівське вчення мало значно більший резонанс і вплив на формування нового світогляду.

Спрямованість Реформації на утвердження нового гармонійного «християнського» суспільства знайшла своє відображення у спробах виховати нову людину, яка була б вільною від усього старого, середньовічного. Віра в можливість за короткий термін виховати нову людини стає в той час настільки сильною, що майже кожен із провідних реформаторів спробував дати своє бачення проблеми сутності людини. Лютер неодноразово підкреслював подвійну природу людини, вказував на різницю між старою й новою людиною, у якій відбувається боротьба між страхом і надією. Це не означає, що сутність людини визначається тільки цими двома особливостями. Існування кожної персоналії пов'язане з наявністю «двох людей»: стара людина – це страх, а нова – надія на спасіння. Християнин є водночас і грішником, і особою, відкритою для спасіння. Однак позбавлення від гріха не змінює природи людини – вона залишається в основі своїй грішною, а водночас цілком виправданою, врятованою через Христа. Лютер висловлює сподівання на відродження людини, проте він ніколи не ставив завдання щодо виховання ідеальної людини, яка має тільки позитивні якості. Він не прийняв ідеї «антропологічної революції» – за короткий термін сформувати нову людину й на цій основі здійснити перебудову суспільства. Він рішуче виступив проти теології Андреаса Карлштадта, який не лише запропонував програму «нового мирянина», а й на своєму власному досвіді спробував жити по-новому: стати селянином, поєднувати працю з проповідництвом, дотримуватися в повсякденному житті християнських заповідей, норм і правил життя.

У цілому вчення Лютера можна кваліфікувати як революційне, тобто таке, що руйнувало середньовічний уклад життя.

Водночас реформатор залишав відкритим шлях до компромісу з католицизмом і його релігійною доктриною. Ключове значення для діалогу з папською церквою мало його вчення про Таїнства. Спростування Лютером культу святих, чудодійності ікон, будь-яких інших предметів культу та обрядів мало своє продовження в десакралізації радикальними реформаторами (Андреасом Карлштадтом, Ульріхом Цвінглі) Таїнств, зокрема Таїнств Причастя і Хрещення. На відміну від них, Лютер виходив з того, що віра – дар Божої милості, який дається кожному, зокрема й немовлятам. Зусилля розуму в осягненні віри нічого не значать. Він вважав Хрещення Таїнством, у результаті якого на немовля в таємничий спосіб сходить Божественна благодать і змінюється його природа. Реформатор доводив реальну присутність тіла й крові Христа в Причасті. У Марбузькому диспуті 1529 року віттенберзькі і швейцарські реформатори досягли згоди практично з усіх спірних питань реформаторського віросповідання. Однак пункт про Причастя засвідчив непримиренність позицій обох таборів, саме тому швейцарська й німецька Реформація пішли своїми, багато в чому різними шляхами. Непоступливість Лютера в питанні про Таїнства, окрім теологічних аргументів, передбачала збереження можливості досягнення компромісу з імператором і папською церквою. Реформатор добре розумів доктринальне значення цих положень, радикальне трактування яких призводило до розколу й унеможлиблювало проведення єдиної церковної Реформи.

Взаємодія середньовічного й модерного – так можна визначити модель поведінки і вчинків Лютера. Історики справедливо наголошують на тому, що Лютер з огляду на різні політичні й соціальні обставини відступив від своїх початків задумів щодо побудови нової релігійної організації. Консерватизм Лютера був зумовлений не лише політичними й соціальними обставинами, а й мав цілком природні підвалини. Лютер сформувався в межах церковних інституцій, традицій і звичаїв, які панували в той час у суспільстві: чернецькі переживання й турботи про своє спасіння, тлумачення текстів Святого Письма в межах своїх вчених і професорських занять в університеті, диспути на захистах дисертацій. Окрема історія – оприлюднення 95 тез проти індульгенцій. Напередодні 500-річного ювілею дискусія навколо теми їх прибивання знову

активізувалася. Символізм цього акту є очевидним, адже для світової історії особливого значення спосіб їхнього оприлюднення не має значення: чи були вони прибиті, чи Лютер розіслав їх для диспуту в традиційній для Середньовіччя манері.

Дискусія істориків спрямована передусім на з'ясування характеру самого акту: був він за своєю формою традиційним, тобто передбачав підготовку й розсилання тез для диспуту, чи все-таки вони були оприлюднені в новий, незвичний для Середньовіччя спосіб – прибивання їх на дверях собору. Іншими словами, Лютер вчинив як новатор чи як середньовічний професор і чернець. Можливо в тому, що історикам складно достовірно встановити спосіб оприлюднення тез 31 жовтня 1517 року, є свій символізм – він свідчить про переплетіння в ранній Реформації новаторства й традицій.

У перші роки Реформації, з 1517 до 1520 року, події розвивалися в традиціях Середньовіччя, про це свідчать університетські теологічні диспути Лютера і прихильників його ідей з іншими теологами, умовляння папських легатів відмовитися від «єретичних» положень. У процесі такої «сварки ченців, як назвав ці події Ульріх фон Гуттен, поступово Лютер формулює нову теологію і програму перетворень. Оприлюднення такої програми відбувалося також у дусі пізньої середньовічної традиції: реформатор представив її у вигляді трактату-звернення до імператора й «дворянства німецької нації». Подібні трактати-програми мали місце задовго до нього – «Реформація імператора Зігмунда», «Реформація імператора Фрідріха III».

Винятково важливу роль у проведенні реформ Лютер відводив традиційним церковним інститутам, передусім Собору. Навіть у Віттенберзі, головному центрі Реформації, він тривалий час переконував капітул Замкової церкви провести реформу богослужіння. Такий шлях боротьби свідчив про те, що реформатор змушений був рахуватися з церковними інститутами, їхнім впливом на широкі верстви населення. Реформи «зверху» давали можливість уникнути, з одного боку, «загального заколоту», масових заворушень і повстань, а з іншого – наступу католицької реакції.

Реформатор використав середньовічну практику візитацій парафій для побудови нової релігійної євангелічної організації.

Ю. Голубкін висловив цілком обґрунтовану думку, що поїздка Лютера в серпні 1524 року в міста Тюрінгії з метою вгамування активності радикальних угруповань відбувалась у формі візитації²⁹³. Пізніше практика візитацій стане головним інструментом проведення реформи церкви і створення нової євангелічної організації. Вибір Лютером середньовічної практики був обумовлений тим, що вона була звичною для парафіяльних священників, давала можливість уніфікувати структуру церкви й богослужіння.

Компроміс середньовічного й модерного у вченні й діяльності Лютера найбільш чітко простежується в його ставленні до звичаїв і традицій людей того часу. Він рішуче виступив проти спроб радикальних реформаторів швидкими темпами провести релігійні перетворення й не брати при цьому до уваги настрої «слабких вірою», їхню неготовність прийняти нове віровчення. Реформатор переконував своїх радикально налаштованих прихильників у тому, що зміна світогляду примусовими методами є утопією й може обернутися важкими наслідками для Реформації. Більшість людей, на його думку, не готові досягнути сутності та істинності нового віровчення, і для повернення «слабких вірою» до Євангелія потрібен час. Реформація Лютера передбачала тривалий період проповідництва, публікації масової літератури, розповсюдження Святого Письма рідною мовою, роз'яснення положень нового віровчення. Лютер виступив як політик, який враховує консерватизм суспільства, а передусім «простого народу». У цьому релігійному компромісі Реформатор сформулював ключове для модерного часу положення щодо толерантності в релігійних справах, про яку не могло бути й мови в середньовічному суспільстві й церкві.

Вченням, що заперечувало celibat духовенства й наголошувало на інституті сім'ї, Лютер відкрив шлях до принципових змін у соціально-демографічному розвитку європейського суспільства. Реформатор вчинив як нова людина: одружився, став вести сімейне життя. Нова патріархальність приватного життя – так можна окреслити його сімейно-шлюбні відносини, що базувалися на засадах середньовічної бюргерської та селянської сім'ї.

Показовими для підтвердження сімейного традиціоналізму Лютера були його «застольні бесіди», побудовані за зразком спілкування членів сім'ї або великої родини, у якій наставником виступав батько, господар. Ідея релігійної сімейної громади висловлювалась і проповідувалась уже в перші роки реформаційного руху й фактично набула свого інституціонального оформлення за часів формування лютеранської церкви. Прообразом такої мікрогромади була патріархальна селянська сім'я, у якій батько виступав у ролі вчителя.

Сім'я Лютера дотримувалась також університетської традиції, за якою в домі професора мешкала група студентів, які платили йому за харчування й мали можливість спілкуватись із ним у такому «сімейному» колі. Професори запрошували на такі трапези молодих гостей для того, щоб покращити свої фінансові справи, а головне – для більш тісного спілкування, створення своїх шкіл.

До столу в домі Лютера запрошувались студенти, окремі з яких давно вже вибули із цього віку. Це була велика честь розмовляти із знаменитим метром Реформації й мати можливість ставити йому запитання. Трапезу, як правило, починали мовчки. Іноді Лютер мовчав увесь час за столом, що було характерно для ченців, і ніхто не мав права порушити тишу. Однак у більшості таких трапез він починав бесіду сам із запитання про новини. На перше звернення ніхто не наважувався відповісти й тільки після повторного звернення хтось із старших говорив. Молодші слухачі сиділи мовчки й шанобливо слухали, оскільки за звичаями і правилами селянських сімей це було б розцінено як прояв неповаги до старших²⁹⁴. Після таких чергових «звітів» Лютер починав говорити про те, що він вважав на цей момент головним, важливим і потрібним. Повелося так, що слухачі взяли за звичай записувати бесіди одразу після трапези. Із цих записів і з'явилися знамениті «Застольні промови» великого реформатора.

Можна навести чимало прикладів дотримання Лютером у повсякденному житті принципів традиційного бюргерського життя. Однак і в ньому можна побачити те, що глава сім'ї був людиною з новим світоглядом, що, однак, не відкидало м'якого традиціоналізму в його ставленні до середньовічних речей. Показовим у цьому аспекті є дослідження Б. Меллером історії

священної реліквії, ограненої склянки Св. Лізавети, доньки угорського короля, пізніше ландграфині Тюрингської. Як уже зазначено було вище, у зібранні «віттенберзьких святинь» курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого вона вважалася головною реліквією. Дивним шляхом, очевидно, як дарунок курфюрста Йоганна Фрідріха, склянка опинилася в домі Лютера. Той факт, що реліквія дома Веттінів стала реліквією Лютера, містить певний символізм у контексті континуїтету Середньовіччя й Раннього Модерну. Лютер відкидав середньовічний культ святих, однак шанобливо поставився до Св. Лізавети й називав її «наша свята». Б. Меллер на основі цієї історії дійшов висновку, що ми маємо справу із зіткненням двох епох. На бенкеті в домі Лютера гостей пригощали із колишньої реліквії, за часів Середньовіччя це виглядало б як святотатство, а в новій ситуації дорогий кубок лише підкреслював святковість і урочистість застілля²⁹⁵.

Усе розглянуте вище дає підстави стверджувати, що континуїтет і дисконтинуїтет Середньовіччя й Реформації відбувалися різними темпами і шляхами на рівні вчення, практичних перетворень і приватного життя. Для підтвердження доцільності такого формулювання питання пошлюся на висловлювання самого реформатора. Розбіжності між програмними задумами й реальними справами викликали шквал звинувачень на адресу Лютера з боку його радикальних адептів. Уже після перших нововведень у богослужінні та релігійному устрої Лютер змушений був відповідати на ці закиди: «Їм хочеться говорити, що ми живемо не так, як вчимо, і не маємо такого духу, який приносить відповідні плоди. Доводиться тільки шкодувати, що вони так стверджують, оскільки при цьому відчувається, що вони це говорять не з хороших духовних намірів. Ми розуміємо це самі, і немає потреби звертатися для цього до небесних голосів і до вищих духів через те, що ми, на жаль, не все робимо те, що маємо робити. Навіть Павло, Галатам 5, зауважив: ніколи не відбувається все так, як треба, оскільки дух і плоть існують разом і борються на землі»²⁹⁶.



РЕФОРМАТОРИ Й ГУМАНІСТИ. ДРУЖБА В ЛАБІРИНТАХ ТЕОЛОГІЇ

Гуманістичний рух із його критикою церкви, зловживань вищого кліру, зовнішнього культу й індульгенцій підготував підґрунтя для Реформації. Гуманісти утверджували принципово нові підходи до реалізації особистості в суспільному й культурному житті. Дружба інтелектуалів, яку культивували гуманісти, мала на меті підтримку об'єднання розпорошеної інтелектуальної опозиції церковній і схоластичній ортодоксії. Крім того, вона була спрямована не лише проти церковної ортодоксії, а й проти базових, «братських» основ середньовічних взаємин, які культивувала церква. Братство як вищий прояв християнської любові було характерним для взаємин ченців, священників, членів ремісничих цехів. Гуманістична дружба активно підтримувалася риторикою листів, трактатів, промов в зібраннях тих, хто практикував *studia humanitatis*.

Гуманісти здебільшого вітали перші виступи реформаторів, їхні наміри та ідеї щодо оновлення церковного життя. Натомість спроби гуманістів об'єднати сили Реформи і Реформації зазнають краху вже при перших кроках. Дружба гуманістів і реформаторів виявилась занадто слабким механізмом для створення широкого суспільного реформаторського руху. Гуманістична дружба розбилась об теологію. Першим кроком на такому шляху став Лейпцизький диспут 1519 року.

Диспут мав значний вплив на розвиток реформаційного руху не лише в Німеччині, а й в інших європейських країнах²⁹⁷. Головними дійовими особами цієї великої історичної події були Мартін Лютер, Андреас Карлштадт та їхній опонент Йоганн Екк. Постать нюрнберзького гуманіста Христофа Шерля (1481–1542) на тлі цих велетнів виглядає досить скромною, він відігравав закулісну роль, яка зводилась до того, щоб примирити опонентів й не допустити ворожнечі між ними. Свої зусилля він умотивовував тим, що диспут може призвести до масштабного релігійного й церковного розколу, гострого та тривалого громадянського протистояння. Він сподівався, що дружба

видатних теологів допоможе консолідувати сили, орієнтовані на проведення реформи церкви й оновлення її теологічного арсеналу.

Питання про можливість примирення ідеологічних противників на основі їхніх дружніх стосунків виходить за межі подій п'ятисотрічної давнини. Особистісний чинник, міжперсональні взаємини, від дружніх до родинних, завжди проходять випробування в часи розколу суспільства на ворожі стани. Вивчення позиції Шерля в контексті лейпцизької драми дає можливість з'ясувати особливості гуманістичної дружби, її ролі в суспільному та культурному житті того часу.

В історичній літературі доволі докладно висвітлено перебіг і наслідки Лейпцизького диспуту 1519 року, позиції кожного з його учасників²⁹⁸. Христоф Шерль згадується переважно в контексті його посередництва між ними. Досить складним виявилось завдання з'ясувати ставлення нюрнберзького гуманіста до Реформації та його позицію в релігійно-політичному розколі того часу. Переважна більшість істориків намагається визначити ступінь прихильності його до полярних сил – католиків та лютеран. Ф. Ф. Штрайт у дослідженні, присвяченому гуманістичній та адміністративній діяльності Шерля в ролі юрисконсульта міської ради Нюрнберга, намагався всіляко показати його як прибічника вчення Лютера, незважаючи на те, що формально він залишався католиком²⁹⁹. В. Граф наголошував на тому, що нюрнберзький гуманіст часто змінював свою позицію залежно від політичних обставин та особистої кар'єри адміністратора й дипломата³⁰⁰. Б. Хамм акцентував на тому, що серед нюрнберзької еліти він виступав послідовником відомого теолога Йоганна Штаупіца з його ідеями поміркованої реформи³⁰¹. На думку У. Шток, Шерль під час Лейпцизького диспуту і в наступні роки опинився між двома полюсами: «віттенберзькими друзями», з одного боку, і «другом Екком», з іншого, що викликало осуд в обох сторін³⁰². До 500-річчя з дня народження Шерля в нюрнберзькому виданні побачила світ стаття про життя та діяльність відомого земляка, в якій також ця проблема постала в центрі уваги. Е. Менде, автор зазначеної розвідки, доводив, що він залишався гуманістом і був прихильником поміркованих реформ у межах католицизму³⁰³.

«Ідеальний гуманіст»³⁰⁴ – таке визначення стосовно Шерля німецької дослідниці А. Ландоїс є цілком справедливим. Освіту він здобув в університетах Італії, де в 1506 році став доктором права. Мандрі цією країною, захоплення працями італійських гуманістів, знайомство з образом і стилем їхнього життя сприяли формуванню його поглядів. Він не лише пройшов італійську гуманістичну школу, а й усіяко намагався привити нове вчення в інтелектуальних колах своєї країни. Після повернення в 1507 році до Німеччини за рекомендацією нюрнберзького патриція Антона Тухера він стає професором права Віттенберзького університету³⁰⁵. Подальша кар'єра була досить стрімкою: молодий доктор стає ректором цього університету, проводить його реформу, сприяє створенню тут гуманістичного осередку. Після повернення в 1512 році до свого рідного міста Нюрнберга він стає поважним чиновником, юристом міської ради, однак не полишає при цьому своїх гуманістичних студій, видає низку трактатів, написаних латиною, у яких щедро цитує античних авторів.

Визначаючи його місце в гуманістичному русі того часу, наголошую на тому, що він мав особливий дар – дар дружби. Приналежність до еліти імперського міста, відсутність будь-яких станових, релігійних упереджень давали змогу мати друзів і знайомих із різних інтелектуальних кіл і груп. Уявлення Шерля про дружбу вчених сформувались переважно під впливом італійських гуманістів. Щоправда, раніше від нього німецький гуманіст Дітріх Райзах після повернення в 1498 році з навчання в Італії до Інгольштадтського університету написав невелику книжку «Похвала дружбі», в якій, посилаючись на Цицерона, використовує поняття *amicitia* для визначення дружби як вищої цінності й чесноти³⁰⁶. У листуванні Шерля з його друзями також фігурує це поняття.

Гуманістична дружба попри своє розмаїття передбачала спільні літературні, освітні та ідеологічні уподобання, відчуття приналежності до окремої інтелектуальної спільноти³⁰⁷. У всіх видах міжперсональної комунікації вона виконувала функцію підтримки й конституювання гуманістичного руху й статусу самих гуманістів. У процесі цього формувалась комунікативна спільнота, яка здобула назву *respublica literara*³⁰⁸. Листування гуманістів як неодмінний елемент їхньої дружби передбачало

підтримання групової спільності, забезпечення потреби в спілкуванні³⁰⁹.

Щедрі похвали один одного, обмін книгами, ідеями, думками були важливими чинниками самоутвердження особистості в суспільстві. Усі учасники майбутньої лейпцизької історії у своїх листах, а передусім Шерль, буквально змагаються у красивих зверненнях, завіряннях у дружбі, братерстві, вірності. Для характеристики такого стилю доречно скористатись іронічним висловлюванням Л. Баткіна: «...гуманісти наперебій вправлялись у взаємних риторичних компліментах і впродовж півтора століття встигли в десятках тисяч листів нагородити один одного такою кількістю епітетів, що історику, який цінує скромність, краще було б зайнятися якоюсь іншою епохою»³¹⁰. Риторичність епістолярій, краса й вишуканість стилю були розраховані на те, що тексти можуть претендувати на публічність. Отже, можна говорити про умовно літературну форму такого листування.

Стратегія дружби Шерля визначається його гуманістичними поглядами, на основі яких він намагався сформувати й підтримувати широке коло інтелектуалів, противників ортодоксальної схоластичної теології. У цьому разі вона ідентифікувала й зміцнювала розпорошену опозицію церковній і схоластичній ортодоксії. Створення *respublica literara* передбачало наявність односторонніх і друзів у різних центрах та інституціях, які мали вплив на формування суспільної та релігійної думки. Така спільнота з її потужним просвітницьким та інтелектуальним потенціалом, на переконання Шерля, мала здійснити оновлення теології і на її основі забезпечити проведення реформ. У період Пізнього Середньовіччя гуманістична думка перебувала в тісному поєднанні з релігійністю, ніхто із гуманістів не ставив під сумнів зв'язок релігії та науки³¹¹. Опозиційність гуманістичної дружби була спрямована не лише проти церковної ортодоксії, а й проти базових, «братських» основ середньовічних взаємин, які культивувала церква. Братство було характерним для взаємин ченців, священників, членів ремісничих цехів, воно вважалось вищим проявом християнської любові. У період Пізнього Середньовіччя широкого розмаху набуває братський рух серед мирян.

Культурно-ідеологічна дружба гуманістів не виключала також суто особистісних взаємин і симпатій. Серед «віттенберзьких друзів» Шерль на перше місце ставив гуманіста, професора граматики Отто Бекмана, якому він адресував найбільшу кількість листів із Нюрнберга³¹². Теплі дружні стосунки залишились між ними на все життя. У цьому разі особистісний чинник цілком збігався з гуманістично-ідеологічними інтересами та уподобаннями.

«Вторгнення» гуманістів у сферу церковного життя було обумовлено тим, що без змін у цій царині не можна було провести перетворень в усіх інших сферах суспільства. Христоф Шерль був одним із тих гуманістів, які намагались поєднати дружбу світських і церковних інтелектуалів, і в такий спосіб впливати на церковну систему. Надію на таку можливість давало те, що серед теологів панувало захоплення гуманістичною «модою». Шерль тоді не підозрював, що гуманістична дружба стане заручником теології. Тривалий час гуманістична риторика виступала фасадом, який прикривав серйозні розбіжності серед теологів, які прагнули до новацій і подолання схоластики.

Особливе місце в стратегії дружби Шерля посідав Віттенберзький університет. Тут у нього склалися дружні взаємини з групою колег, серед яких був його земляк із Франконії, майбутній учасник Лейпцизького диспуту Андреас Карлштадт. Шерль мав значний вплив на формування гуманістичних уподобань «строногого томіста», яким був Карлштадт. Зокрема, він першим дав приклад панегіриків на адресу як окремих осіб, так і певних інституцій. Ці похвали він складав на античний манер. Так, у 1508 році він оприлюднив промову на пошану нюрнберзького гуманіста Сікста Тухера та його родини³¹³. Промова Шерля з прославленням Віттенберзького університету з присвятою його другові художнику Лукасу Крапаху 1509 року стала своєрідним взірцем похвали в дусі гуманістичної риторики³¹⁴.

Не без його впливу Карлштадт також захопився гуманістичною риторикою й намагався демонструвати своє знання давніх мов, вводити до теологічних текстів античні образи, писав присвяти в поетичні форми на зразок античних поетів. Під враженням від промов свого колеги він складає і виголошує поетичний панегірик на адресу своїх друзів – Шерля

й художника Лукаса Кранаха, який завершує зізнанням щодо своєї дружби з двома «славетними мужами», – «пісня складена другом друзів» (*amicos amicissimos*)³¹⁵. Гуманістична форма мала на меті показати освіченість і ліберальне ставлення до античних авторів, що, безперечно, сприяло самоутвердженню автора. Текст панегірика було віддруковано в Лейпцизі, що зайвий раз засвідчувало публічність і риторичність цієї дружби. Шерль не забарився з відповіддю й невдовзі, після появи теологічних трактатів свого земляка, називає його одним із видатних теологів свого часу, прикрасою Віттенберзького університету.

У Віттенберзі Шерль увів ще одну новацію – дружні застольні зустрічі зі своїми близькими колегами, які відбувались у дусі гуманістичного спілкування, із поєднанням урочистості й вільного дозвілля. У розкутій атмосфері учасники зібрання висловлювали свої похвали один одному, а особливо господарю. Наскільки ці зустрічі були серйозними свідчить трапеза у зв'язку із від'їздом Шерля 23 березня 1512 року із Віттенберга до Нюрнберга. Карлштадт, оскільки не зміг бути на цій зустрічі, у листі висловив жаль і вибачення з приводу своєї відсутності³¹⁶.

В імперському місті Нюрнберг ще до Шерля сформувався гуманістичний осередок, на чолі з видатними гуманістами того часу. Тісні зв'язки з товариством підтримували найбільш відомі і впливові представники патриціату та інші «поважні люди», переважно купці та підприємці цього міста. Шерль після повернення стає активним учасником гуманістичного гуртка й навіть застольного товариства, до якого в той час входили представники міської еліти. Практику такого товариства започаткував його попередник гуманіст Сікст Тухер, автор статуту таких трапез. Зустрічі й застілля відбувались у різних місцях, зокрема в августинському монастирі. Шерля було обрано маршалом цього товариства, в обов'язки якого входила організація зустрічей, ведення засідань і переговорів.

Нюрнберзьке товариство, яке на гуманістичний манер називали *sodalitas*, функціонувало на зразок гуманістичних гуртків, які були поширені в Італії. Вони об'єднували людей, які займались гуманістичними студіями, або намагались організувати дозвілля, яке не лише давало б задоволення від інтелектуального спілкування, а й було б корисним для ділових зв'язків. Можна без перебільшення стверджувати, що Шерль

стає одним із ідеологів нюрнберзького патриціату, ядро якого складала представники великих торгових компаній, які мали представництво на рейхстагах і впливали на імперську політику³¹⁷.

Особливу роль в ідеологічному спрямуванні нюрнберзьких інтелектуалів і гуманістично налаштованих теологів відіграла дружба Шерля з наставником Лютера, генеральним вікарієм августинського ордену Йоганном Штаупіцем, знайомство з яким розпочалося ще в Італії і продовжилось у Віттенберзі. Пізніше Шерль зізнається, що завдяки Штаупіцу він знайшов в августинців своїх «братів по духу»³¹⁸. Напередодні Реформації одним із головних центрів духовного життя Нюрнберга стає тамтешній августинський монастир із його настоятелем, майбутнім реформатором Венцеславом Лінком. Гуманістів і представників нюрнберзького патриціату теологія Штаупіца приваблювала своєю орієнтацією на утвердження провідної ролі внутрішньої віри в спасінні душі, укріплення моральності, поширення просвітницького проповідництва³¹⁹. Шерль докладав чимало зусиль для популяризації ідей августинця, які були близькими молодому гуманісту, далекому від намірів глибоко занурюватися в складні теологічні питання. Прихильність нюрнберзької верхівки до вчення Штаупіца, зближення його з августинцями свідчили про посилення реформаторських настроїв в імперському місті, а гурток набув назви *sodalitas Staupiziana*³²⁰.

У такому разі постає питання, чому юрист, який за своєю посадою опікувався переважно світськими справами й був далекий від теологічних тонкощів, взявся об'єднати теологів? За особистими симпатіями до ліберальних теологів простежується його власна ідея – об'єднати і спрямувати їхні зусилля в річище гуманістичної реформи церкви. Гуманізм, який сповідував Шерль, передбачав поміркованість, без радикальної руйнації церковних інституцій. Для визначення позиції Шерля в теологічному й церковному питаннях важливо врахувати твердження німецької дослідниці А. Ландоїс про переплетіння гуманістичної вченості з інтересами патриціату імперського міста³²¹. Отже, зусилля Шерля з консолідації прихильників поміркованої реформи виходять за межі особистісних прагнень

та завдань. Об'єднати нюрнберзьких штаупіціанів і віттенберзьких теологів було нескладно – усі вони прагнули до оновлення церкви і віровчення³²².

Особливу роль у зусиллях Шерля з консолідації ліберальних теологів відігравав Інгольштадтський університет. Тут також не обійшлося без особистісного чинника – тривалий час професором тут був його покровитель, відомий гуманіст, радник імператора й Папи Сікст Тухер. Після його смерті в 1507 році окрасою університету стає молодий і амбіційний професор Йоганн Екк. Епістолярна дружба Шерля з маститим теологом розпочалась у жовтні 1514 року. Гуманіст по-справжньому пишався дружбою з європейською зіркою того часу. Вражала стрімка кар'єра Екка: у 14 років – магістр, у 19 – ліценціат теології, у 24 – доктор і професор теології. Його захоплення гуманізмом додавало вишуканості теологічним студіям.

Шерль відвідав Інгольштадт для зустрічі з Екком, де висловив йому вдячність за допомогу у вирішенні деяких юридичних питань. Інгольштадський професор справив на нього сильне враження своїми знаннями, обізнаністю в церковних і теологічних справах, своїм критичним ставленням до стану справ у церкві, його обурювала низька інтелектуальна підготовна священників, зловживання ієрархів. Обох зближувала ідея проведення реформ, які б підвищили авторитет церкви. Е. Штрайт у своєму дослідженні цієї зустрічі висловив думку, що Шерль у своєму захопленні постаттю яскравого теолога не помітив певних вад, поверховості суджень, нездатності вийти за межі застарілих схоластичних догм³²³.

Інтерес Шерля до оновлення теології й церковного життя спонукав його до пошуку дружби з Лютером, який ще до свого виступу з тезами проти індульгенцій набув високого авторитету серед теологів і гуманістів. Поштовхом для встановлення контактів стало чергове перебування в грудні 1516 року Штаупіца в Нюрнберзі. Вікарію було влаштовано теплу зустріч, учасниками якої були члени застольного товариства штаупіціанів, поважні люди імперського міста. Одразу після цих зустрічей, 2 січня 1517 року, Шерль звертається з листом до Лютера, написаним у дусі гуманістичного пієтету перед видатною людиною. Він пише про те, що багато чув про нього,

а його наставник Штаупіц не знаходив слів, щоб висловити свої враження від його мудрості, здатності вільно мислити, критично ставитися до схоластики³²⁴.

Якщо Екк і Карлштадт із легкістю відгукнулись на його гуманістичну риторичку й завіряння в дружбі, то у випадку з Лютером він несподівано зустрівся з принципово іншим ставленням до дружби. Шерль отримав відповідь від Лютера, датовану 27 січня 1517 року, яка нагадувала лапідарний трактат на тему дружби. Віттенберзький теолог попереджає його, що дружба з ним може принести багато шкоди й небезпек: «Знову ж, чому ти пишеш із жалем, якщо ти шукаєш моєї дружби, і заради цього мене нагороджуєш марнославними титулами? Я не хочу, щоб ти став моїм другом: оскільки моя дружба не піде тобі на славу, а загрожує небезпеками, оскільки правильно сказано в поговорці: «У друзів усе є спільним». Отже, те, що є моїм, через дружбу стає твоїм, так що ти не матимеш [від мене] нічого доброго, крім гріха, вбогості й ганьби. Оскільки це також є моїми речами, які ти удостоїв назвати (як написано) іншими словами. Однак я знаю, що ти по-християнськи налаштований і скажеш: я захоплююсь не тобою, а християнським у тобі. Водночас це є вищою безцеремонністю, представити так те, що має бути житлом Христа, і надати таку славу, якої не удостоїлись навіть апостоли. Я ціную тебе й щасливий, що ти в цього чоловіка, нашого отця [Штаупіца], маєш дружбу й довіру. Однак пожалій свою честь, якщо що ти не зневажаєш моєю дружбою, незважаючи на те, що ні достойного отця, ні моїх плодів і небезпек не прославляєш і говориш: я ціную Христове в тобі, і мушу твердо вірити»³²⁵.

Лютер доволі чітко заявляє про принципову відмінність гуманістичного й теологічного розуміння дружби. Для нього вона невіддільна від віри, від тяжких випробувань, які не кожен може витримати: «Однак це сувора віра. Оскільки в цьому житті є тільки горе й нужденність, то, чим більше таких хвалителів і друзів, тим більше вони завдають шкоди, як написано: «...людина стане ворогом своїм товаришам», і ще до цього: «...ті, що присягалися в похвалі, тепер проти мене»; і ще: «...друзі та родичі мої повстануть проти мене». Чим більше людської пошани до нас, тим менше пошани Бога. Тому Бог хоче бути лише самотнім і не бути другом нікому»³²⁶. Віттенберзький

теолог доволі чітко визначає принцип – віра вище за дружбу й тим самим прогнозує найбільш чутливі лінії майбутнього розвитку в суспільстві.

Для Лютера завіряння нюрнберзького гуманіста в дружбі, повазі, панегірики на його адресу – не більше як риторика. Він не довіряє красивим словам, а ставить запитання, наскільки гуманіст готовий слідувати за ним у боротьбі за Божу справу й розділити незгоди та небезпеки. Відповідь Лютера Шерлю – це відповідь релігійного проповідника ритору-гуманісту. Індивідуалізм Лютера відрізняється від індивідуалізму гуманіста, оскільки перший турбується про спасіння, про свою внутрішню віру й не приймає «людського», тобто марнославства й гордині. Високі вчені звання, вченість для нього не мають значення в справі спасіння: «Я пишу тобі так, любий Христофе, що начебто хочу зневажити твоє добре і благородне серце, насправді я передусім турбуюсь про мою смиренність. Ти робиш так, як належить благочестивій християнській людині, яка нікого, крім себе самого, не зневажає, однак я мушу також прагнути, щоб я був християнином, як і ти (якщо матиму дружбу), це означає, що я маю бути тим, хто зневажає самого себе. Тому то не християнин, який поважає людину за її вченість, чесноти, святість, її покликання (так роблять язичники й балакучі поети, як вони назвали себе в наш час), а той християнин, хто любить нужденного, бідного, вбогого й нещасного грішника; як сказано у Псалмі: «блажен, хто бачить» не вченого, освіченого, святого, благополучного, а бідного, вбогого, нещасного»³²⁷.

Шерль зрозумів, що на цей раз він має справу з релігійною безкомпромісністю. У наступних листах до Лютера він пише лаконічно, без літературних прикрас та пафосної риторики. Очевидно, він сприйняв міркування Лютера про дружбу як риторику ченця, який має бути стриманим і проповідувати справу спасіння. Змінивши стиль і тактику спілкування він не полишає при цьому головного – добитися дружби між Екком і Лютером. Зокрема 1 квітня 1517 року він знову звертається до Лютера з листом, у якому закликає його до дружби з «видатним Екком» заради спільної справи – оновлення теології й церковного життя. Він переконує Лютера в тому, що Екк прагне дружби з ним, високо цінує його теологічні студії й передає йому примірник своїх тез. Шерль висловив надію на те, що Лютер

«сердечним чином» напише Екку, і той відповідь йому своєю дружбою³²⁸.

Для того, щоб переконати віттенберзького професора, він звертається з листом до свого давнього друга Георга Спалатіна, який на той час був не лише духівником курфюрста, а й бібліотекарем. У притаманній йому риторичній манері він прославляє Екка не лише як теолога, а як справжнього вченого, книголюба, із захопленням пише про ораторську майстерність свого інгольштадського друга, його гуманістичні студії, знання давніх мов. Звернення до Спалатіна було обумовлене тим, що в того були довірливі взаємини з Лютером.

Така активність і залучення в ролі посередника Спалатіна виявились плідними – Лютер відповів на лист Шерля з вдячністю за його літературні твори, за підтримку Штаупіца та його теології. Він надсилає йому тези Карлштадта, просить сприяти розповсюдженню їх серед нюрнберзьких вчених, а головне – повідомляє, що виконав його прохання й «доклав усіх зусиль», щоб написати «нашому Екку» сердечного листа. При всій розбіжності поглядів, Екк і віттенберзці на чолі з Лютером були опозиційно налаштовані до ортодоксів-схоластів і ретроградів. Лютер вважав Екка найбільш видатним теологом, який в умовах догматичного безладу того часу зумів вибудувати чітку стратегію оновлення теології й тим самим здійснив своєрідну революцію в цій сфері³²⁹. Такої платформи було достатнього для того, щоб у них склалися дружні взаємини.

Успіх гуманіста в об'єднанні різних теологічних центрів багато в чому був забезпечений його особистими якостями, умінням щиро шанувати вченість, сміливістю мислення, заслугами. Він добре відчував значущість своїх друзів і постійно декларував свою повагу до них як до видатних особистостей. Своєю чергою, амбітні теологи (Карлштадт, Лютер, Екк) прагнули до публічності, виходу за межі церковних кіл, шукали підтримки можновладців та посадовців, їм лестила також дружба з молодим юристом із впливової родини імперського міста, із його діловими зв'язками, високою освіченістю, адміністративним досвідом.

Диспути 1516–1517 років за участі Екка і Лютера свідчили про розбіжності в їхніх поглядах, однак вони не викликали загострення взаємин і не виходили за межі офіційної церковної

доктрини. Екку, з його ліберальним ставленням до протистояння теологічних «партій», вдавалося зберігати дружбу з теологами, які належали до різних «партій» і схоластичних течій. Гуманістична дружба сприяла об'єднанню новаторських сил серед теологів для оновлення церкви та освіти. Однак Шерль не підозрював, що завдяки його зусиллям він сам і його друзі опинились у вузьких лабіринтах теологічних доктрин, із яких вони вийдуть ворогами.

Оприлюднення Мартіном Лютером 31 жовтня 1517 року «95 тез», викликало бурхливу реакцію Екка. Свої емоційні заперечення теолог виклав у невеличкій книжці під назвою «Обеліски», основу якої складала приватні листи до єпископа Айхштетського. Лютер відповів йому в тому ж стилі своїми нотатками, що побачили світ під назвою «Астериски».

Так розпочалась полеміка, апогеєм якої стане диспут, що відбудеться в Лейпцигу наприкінці червня – на початку липня 1519 року. Втручання Шерля в їхнє протистояння із закликами до примирення й збереження дружби виявилось на перших порах досить вдалим. Лютеру хотілось, щоб знаменитий теолог був його союзником. Тим більше, що на той час йшлося лише про позбавлення церкви від зловживань і застарілої догматики, а не про руйнацію її підвалин. Лютер і Екк ще раз заявили про свою дружбу і примирення.

Крихкий мир порушив Карлштадт. Його позиція полягала у формулі: Екк – мій друг, проте істина дорожча, і він, аби залишитись «нашим другом», має прийняти нову теологію. Ще задовго до зустрічі в Лейпцигу, упродовж 1518–1519 років, усі її головні учасники, зокрема Лютер, Карлштадт і Екк, публічно оприлюднили свої погляди в тезах та трактатах. У листах ніхто з них докладно не писав про сутність предмета дискусії, не викладав аргументів на користь тієї чи іншої позиції. Для всіх трьох листування було своєрідною розминкою перед битвою, йшлося переважно про організацію диспуту, адресати звинувачували один одного в боягузстві, ставили різні умови проведення дебатів і залякували поразкою свого візаві³³⁰.

Шерль неодноразово звертається до всіх учасників дискусії і пропонує в дружньому й тривалому діалозі шукати прийнятний варіант перетворень на краще. Він не приховував, що в цій полеміці він на боці своїх «віттенберзких друзів» й

переконує «свого Екка» підтримати їхні ідеї. У листі від 5 квітня 1518 року він відверто пише Екку: «...заради нашої дружби хочу схилити Тебе до того, щоб Ти не тільки не закривався від тісної дружби із віттенберзцями, а й сам докладав зусиль для її [зміцнення]. Я багато їм у чому зобов'язаний і турбуюсь про те, щоб вони відчули Твою дружбу. Тобі здається дивним, але Тебе люблять, усі твори Екка сприймаються серйозно, і, оскільки Тобі ніколи не бракувало моєї доброї волі, я не сумніваюсь, що за наявності добрих намірів усі окремі питання можна буде залагодити достойним чином, до того ж князь і всі вчені [Віттенберга] є однодумцями Мартіна й, очевидно, Рейхліна»³³¹.

Через місяць він знову завіряє Екка у своїй вірності та дружбі й пропонує стати ще ближчими й відмовитися від традиційних реверансів у зверненнях один до одного: «Я дуже прошу Тебе, відмовмося від титулів і не користуймося ними більше. Можливо, інші через захоплення словами моляться на них, а серед нас, якщо я належу весь Тобі, панує інше – істинна любов, взаємна приязнь, справжнє братерство, які не можна розірвати й відкинути. Ти можеш у всьому покладатися на мене і мою службу»³³². На початку цієї полеміки дружба між ними здавалась непохитною й такою, що сприятиме примиренню обох сторін. Однак у наступних листах Екка гуманістичний флер зникає і на перший план виступає теолог, який подібно до своїх опонентів готовий переступити поріг дружби заради істини.

Екк відверто висловив невдоволення з приводу того, що Шерль пристав до віттенберзців, і дав знати, що він не має наміру відступати від істини, й дорікає своєму другові за небажання заглиблюватися в сутність дискусії. Відповідь Шерля від 18 лютого 1519 року можна вважати досить типовою для гуманіста, який не прагнув занурюватися в теологічні тонкощі: «Якщо я ваші дискусійні твори не читав або не розумію того, що відбувається, так це – не «моя сцена», що мені з цим вдіяти? Коли ж я вас прошу використати ваші наміри на благо обох, то мої зусилля виявляються марними»³³³. Він хоче допомогти своєму другові уникнути публічної поразки й критики з боку суспільства: «Ти виходиш із того, якщо я не помиляюся, що готовий викликати на себе всю ненависть і заздрість еразміанців,

рейхлініанців, вільних студентів, а також «модерних» теологів»³³⁴.

З наближенням диспуту, якого вже не можна було уникнути, Шерль прояснює свою позицію й заявляє про свою «середню» лінію – не допустити розколу суспільства й небезпечного протистояння теологічних «партій». Тривожні очікування були притаманні не лише Шерлю. Професори теологічного факультету Лейпцизького університету, до яких звернувся Екк із пропозицією бути арбітрами в дискусії, попереджали свого патрона, герцога Георга Саксонського, про те, що цей диспут може призвести до «смути й повстання»³³⁵. Лейпцизькі теологи особливо були стурбовані тим, що в диспуті може постати питання про священство Папи³³⁶. У листі до «великого теолога» Екка від 10 квітня 1519 року Шерль відповідає на його докір в упередженому ставленні до нього: «Ти думаєш, я схиляюсь до партії Лютера? Якби це було так, то я був би одним серед більшості. Ти думаєш, що я переважно стою на Твоєму боці? Усвідом, же ось що! Домініканцями я був вихований, в августинців я потім зростав, з ними я подався до Віттенберга й жив серед них у великій довірі з ними». Він заявляє, що пишається дружбою з Лютером: «Мартін сам не зневажав дружбою зі мною»³³⁷.

Водночас він завіряє інгольштадцю: «З Екком я знову ж таки поєднаний не тільки дружбою, а й братерством. Ти завжди бажаний у моєму домі. Щодо попередніх Твоїх відвідин, ніколи Ти не знав невиконаної послуги Тобі, тим самим я засвідчую повагу, гостинність, на яку може розраховувати видатний муж, якого високо цінують наші патріції». Звернення до колишньої ідилії в дружбі свідчило про те, що лінія фронту в релігійно-політичній боротьбі починає поширюватися на сферу особистісних взаємин. За таких драматичних обставин Шерль хапається за дружбу і сподівається, що вона врятує від ворожнечі й небезпечного розколу: «Я покладаюся на Вас обох, на Вашу дружбу й планую зміцнювати її, аби не сказали: їх тримався й нікому нічого не заподіяв, що в очах інших може означати основну цінність. До вас обох я відчуваю дружність, обом вам бажаю добра, аплодую й хочу, щоб усе це було й від інших. Я буду сподіватися, що ви візьмете із цієї вашої суперечки більше користі, ніж того, що ваша ненависть лише примножиться! Ваші

суперечки, дебати, розбіжності в думках мені не до вподоби. Я був провісником ваших переваг, зігрітий вашою дружбою. Я нічого більше так не бажаю, як зміцнення вашої колишньої дружби. Якщо це не вдасться, мені буде боляче³³⁸. Інші можуть слідувати вашим помилкам, інші будуть ставитися з глузуванням до моєї приязності. Важко ставитися схвально до таких гучних голосів суперечки. Я сам живу за принципом – не шкодити вірності. Тому, поважний батьку, я прошу відкинути свої погані думки про мене, оскільки вони будуть несправедливими, я буду виступати й надалі, з вашого погляду, посередником у вашій справі. Однак будь переконаний, що я Твій постійний, лояльний і вірний друг»³³⁹.

Посередницька позиція гуманіста не була почута «друзями». Надалі Шерль із гіркотою пише Екку про втрату колишнього дружнього ставлення до нього через неприйняття його позиції. Натомість завіряє інгольштадтського професора: «Я буду передусім дотримуватися цього [дружби], навіть якщо Ти діятимеш проти моєї позиції. Зі свого боку я завжди стану Тобі в нагоді, оскільки я перед Тобою в боргу, якщо я Тобі буду корисним у якійсь справі – то я до Твоїх послуг, як Твій друг і брат»³⁴⁰.

19 квітня 1519 року Шерль пише своєму віттенберзькому другові Отто Бекману про те, що зі страхом чекає на диспут. За його зізнанням, він боїться втратити дружбу з Екком через те, що того дратує «моя прихильність до віттенберзьких друзів». На завершення він з сумом констатує: «... дружба з Екком завершена. Усім вам, моїм [віттенберзьким друзям] я бажаю всього найкращого»³⁴¹. Отже, втрата дружби викликала в гуманіста не менше переживань, ніж громадський резонанс і наслідки великої історичної події.

Після диспуту історія політика й посередника набула свого продовження в одруженні Шерля з донькою нюрнберзького патриція Фютрера. За регламентом весілля, складеним 6 серпня 1519 року на 18 сторінках, було розписано всі деталі цієї події від запрошення до завершення всіх обрядових речей, які мали продовжуватися декілька днів. У регламенті значилося, що «24 серпня маємо честь приймати Йоганна Екка, доктора і професора із Інгольштадта, пана Ульріха Дінштетдта, доктора і духівника із Віттенберга»³⁴². Тим самим Шерль намагався

задовольнити нюрнберзьку еліту: як прихильників Лютера, так і тих, хто залишався на позиціях старого віровчення.

На основі аналізу переплетінь гуманістичної дружби й теологічних позицій напередодні та під час Лейпцизького диспуту можна зробити певні висновки. У Лейпцигу Екк проявив себе як видатний теолог і полеміст – він розгледів у тезах Лютера ту точку опори, з якої можна перевернути усю будівлю церкви. У боротьбі за її збереження він готовий був жертвувати дружбою й особистісними взаєминами. Не менш радикальну позицію зайняли Лютер і Карлштадт, дороги яких розійдуться і вони стануть ворогами. Невдовзі після диспуту Карлштадт у трактатах звертається до матері, родичів і друзів, у яких, посилаючись на слова із Євангелія, заявляє, що віра та істина вище за будь-які родинні й дружні зв'язки та взаємини. Друзями можуть бути лише побратими по боротьбі³⁴³.

Заслуга Шерля полягала в тому, що він передбачив катастрофічні наслідки дискусії, яка перетворить друзів на ворогів. Свої прогнози щодо розгортання подій після диспуту він висловив у листі своєму вірному другові Отто Бекману: «Усе буде прекрасно, Отто, щоправда, до цього нам треба буде пройти через кривавий морок»³⁴⁴. Нюрнберзький гуманіст докладав зусилля для того, щоб запобігти розколу й великого заколоту, спрямувати енергію в річище не Реформації, а Реформи, яка б призвела до оновлення і збереження церкви. На цьому мирному полі він виглядає скромною постаттю, яка не мала сил, щоб зупинити катастрофу. Однак це не вдалося зробити головному ідеологу християнського гуманізму великому Еразму Роттердамському. Дружба інтелектуалів, які демонстрували свою зверхність над ортодоксами-схоластами та церковниками, виявилась слабким механізмом для утримання єдності в умовах загострення церковного питання й появи радикальних проєктів його вирішення, вона не знайде виходу із лабіринтів теології. Після Лейпцигу усі учасники опинилися в різних таборах, а їхня дружба залишиться в минулому.

Епілог лейпцизької історії: на початку 1540 року Екк звернеться до нюрнберзького гуманіста з проханням написати про візит до Нюрнберга штатгальтера Німеччини, брата імператора, короля Фердинада. У відповіді від 13 лютого 1540 року Шерль пише йому, «брату і другу», так, начебто не було до цього

довгих років відчуження між ними. Лист нагадує невеликий трактат із детальним описом очікуваного візиту. Докладність і ретельність відповіді можна розцінити як бажання найкраще виконати прохання колишнього друга. У ньому вже немає мажорної гуманістичної риторики, давався взнаки досвід минулих літ, втома від чвар спонукала до спокійної тональності. На завершення Шерль делікатно відповів на колишнє звинувачення Екка в тому, що він пристав до ворожого, лютерівського, стану, такими словами: «...із католицького та імперського міста Нюрнберг»³⁴⁵.

Лейпциг став для них апогеєм оптимізму, пафосу перебудови, тривоги і творення майбутнього. Тепер прийшов час підбивати підсумки й готуватись до вічності. Шерль та інші учасники диспуту належали до одного покоління. Карлштадт розпочне мартиролог: 1541 року він піде з життя на чужині. Через рік не стане нюрнберзького гуманіста, а ще через рік – його друга Екка. Замикає цей сумний список у 1546 році головна дійова особа того часу – Мартін Лютер.



ВІЙНА ТЕОЛОГІВ В АНТИЧНИХ ТОГАХ

Вивчення античних образів та риторики в теологічній полеміці дає можливість зрозуміти особливості формування громадської думки в умовах релігійного розколу в Німеччині на початку XVI століття. Крім того, в історичній літературі дискусійним залишається питання про ступінь «втручання» гуманістичних підходів у вирішення теологічних проблем Реформації. Не менш цікавим є запитання, як «словесна війна» підготувала «гарячу» фазу суспільно-політичного протистояння.

У підготовці до Лейпцизького диспуту Карлштадт першим починає формувати образ війни, насичуючи його античними символами та іменами: «Я для себе вирішив, що краще прийняти війну й витримати тиранічний натиск проти себе, ніж

помилковий погляд на Святе Письмо. При цьому мені все одно, що буде зі мною». Карлштадт демонструє царську великодушність і готовність до миру, якщо його противник готовий визнати істину: «Але мені хотілося б жити з тобою у мирі, якщо ти цього забажаєш. Я люблю Тебе від усього серця. Я був би нещасний, якби я побажав Тобі смерті або якихось негараздів». Карлштадт позиціонує себе як соратника та друга Лютера: «Хай живе наш Мартін, який пішов на це, (на захист Писання – В. Д.) і, який несе в собі зерно Божественного Закону»³⁴⁶.

Пафос листа, насиченого римськими риторичними прийомами, покликаний підкреслити урочистість, історичну значущість моменту. За словами Карлштадта, настав час виступити за істину, занедбану в «нашому столітті», та визначитися в розколі, що виник між теологами. «Хто не з нами, той ворог», – такий лейтмотив цього послання: «Хай живе Екк, якщо він хоче бути нашим другом. Але хіба він наш друг? Нехай же буде готовий стати гідним борцем за істину!»³⁴⁷.

Баварський професор потрібен був у ролі видатного суперника, над яким важливо було здобути перемогу, оскільки це давало шанс для власного піднесення і слави. Про це його візаві пише з усією відвертістю: «Я хотів би мати в ролі супротивника не впертого дикого або домашнього вислюка, а благородного лева, красномовного Марка Тулія Цицерона. Думаю, мені піде лише на користь, якщо я, маючи справу з елегантністю Твого стилю й логікою Твоїх думок, вдосконалю свою елегантність»³⁴⁸. Дійсно, Карлштадту потрібен був не мізерний Тетцель, якого усюди зображували як вислюка, а лев – символ баварських герцогів та Баварії. Логіка боротьби вимагала пошуку більш значущого й великого противника, про головного з яких, Папу Римського, зараз намагались не говорити. Порівняння Екка з Цицероном досить ясно свідчить про намагання вивести полеміку на рівень великих історичних подій, поставити її головних дійових осіб в один ряд з героями Античності.

Карлштадт незабаром «переводить» Екка зі статусу «противника» в статус «ворога». 28 серпня 1518 року він пояснює, що став на захист своєї честі та істини, в чому не може бути примирення. Боротьба за християнську істину обрамляється в античну оправу й риторику. Віттенбержець першим

кидає виклик Екку: «Не вірю, що цей «скандал» (як Ти це назвав) за допомогою істини здолає всі непорозуміння, набагато краще буде, коли замість миру з цього приводу розгориться війна й дозволить нам укласти не удаваний мир, а призведе до праведної війни. «Скандал» виник цілком закономірно, так що дозволь випробувати нас істиною, а не ненавистю. Будь здоровий і люби тих, хто тебе зробив своїм ворогом, а не кидає тобі в спину списа»³⁴⁹. Ворожнеча, безкомпромісність виправдовувалися посиленнями на те, що істина, слідування Христу дорожче й важливіше, ніж особисті зв'язки, родинні відносини, дружба. У руслі такої логіки перемога над ворогом виглядала як прояв справжньої шляхетності, істинної любові до ближнього, спасіння його від помилок і гріха.

У листі від 20 вересня 1518 року Екк намагається ще раз переконати Лютера стримати войовничий запал Карлштадта, підкреслюючи неприпустимість такого тону в розпочатій дискусії. Йому нічого не залишалося, як вказати на свою миролюбність, бажання спокійно шукати й доводити істину. У суперечці Екк підкреслює свою скромність, «про яку говорять багато дуже відомих людей», «дуже вчені мужі схвалюють мою скромність, що надихає мене, інші щиро дивуються, оскільки не впізнають у мені колишнього запалу». Екк дає зрозуміти, що Віттенберзьких колег мало цікавить його думка стосовно будь-яких питань, оскільки їм потрібен скандал, «війна». Він висловлює готовність до відкритого бою: «З приводу того, що Карлштадт відновив суперечку й починає нову війну зі мною: я зовсім не Терсит, я власне нічого не боюся, оскільки я сам давно хотів бойової зустрічі. Він повинен вийти на арену, зустрітися зі мною й довести, чи читав я схоластичних теологів, юристів чи Отців Церкви. Але оскільки він не хоче виходити, а хоче, як стара діва, маніритися і шукає схвалення в неосвічених і недосвідчених, то я краще почекаю і, сподіваюся, що він вчинить так, як личить добропорядній людині». Вводячи образ Терсита, одного з персонажів «Іліади» Гомера, який був відомий як фізично немічний хвалько, Екк підкреслює свою готовність бути сміливим і хоробрим воїном, який приймає виклик супротивника. Одночасно Екк створює собі образ мудрого античного філософа, який готовий порушити своє «піфагорійське мовчання», щоб захистити свою честь, як це було в усіх ситуаціях

до цього. В іншому листі у відповідь на принизливі оцінки Лютера й Карлштадта Екк порівнює себе з біблійними та античними героями: «Для Лютера і Карлштадта я витончений софіст, псевдотеолог, схоластик-аристотелівець, більше ніж сам Аристотель, буквоїд і неук. Тільки вони самі всі можуть усе знати». Себе баварець називає «малим інструментом» християнства, «крихітним Голіафом, другим Геркулесом»³⁵⁰.

У жовтні 1518 року Екк звертається до віденського гуманіста, видатного юриста й дипломата, історика й письменника Куспініана з проханням зрозуміти його позицію у «війні», яку, за його словами, без жодних на те підстав почали проти нього «віттенберзці». У Відні Екка добре знали не лише завдяки його творам – ще за два роки до цього в диспуті у Віденському університеті він завоював симпатії багатьох інтелектуалів. Екк висловлює характерну для багатьох гуманістів думку, що він підтримує Лютера в його виступі проти індульгенцій, але не поділяє його положень про Таїнства і покаєння: «Не стану брехати, що з індульгенціями пов'язані великі зловживання. Тому я схвально ставлюся до Лютера в цих речах, у яких він заслужив загальну похвалу. Однак те, що він заявляє про Таїнство й покаєння, я рішуче називаю брехнею й заперечую, слідуючи вченням Отців Церкви». Свій вихід «на стежку війни» він виправдовує тим, що до цього його схиляють багато теологів.

Образ війни, який формували учасники теологічної дискусії, підтримується античними образами воїна, солдата, легіонера. У своїй войовничій риториці і прагненні залякати й деморалізувати один одного Екк і Карлштадт звертаються не до лицарської практики захисників християнства, а до античних образів воїна, солдата.

Війна передбачала театр воєнних дій, пошук місця генеральної битви, у цьому випадку йшлося про вибір місця зустрічі. Не будемо описувати всіх деталей підготовки міста та університету, де мав відбутися диспут. Важливо зазначити, що підготовка місця зустрічі була наповнена войовничою риторикою в дусі римської традиції. Визначення місця диспуту затягувалося, і Екку вдалося створити враження, що Карлштадт боїться його. Насправді ж йому хотілося викликати на дуель Лютера, до цього його підштовхували теологи з табору ортодоксів і представники папської курії. Карлштадта обурило

чергова «підступність» баварця. Наприкінці квітня 1519 року в листі Екку він з обуренням пише: «Ніде в моїх творах, які я видав проти цих пустомель, не знайти того, що начебто я уникав судження Римського університету або будь-яких інших вчених. Однак Екк робить усе, щоб підступним способом показати, ніби я противник думки церкви й бунтівник»³⁵¹.

Карлштадт добре усвідомлював, що Лейпциг, який було обрано для диспуту, є центром католицької ортодоксії, що перебуває під патронатом герцога Георга Саксонського. Однак подальші переговори про вибір місця зустрічі були не на його користь, і він дає свою згоду: «...докторів Лейпцизького університету, яких я завжди шанував як своїх старших колег, я також хочу бачити в ролі слухачів на наших дискусіях, але тільки для того, щоб суперечка тривала до тих пір, поки ми не зуміємо висвітити глибини Святого Письма. Для нас важливо, щоб обговорення наших спірних моментів тривало й надалі, оскільки я знаю, що ти будеш нести єресь і все те, що суперечить Святому Письму».

Отже, вибір був не на користь Лютера і його прихильників. Карлштадта зачепило за живе те, що його опонент намагався виставити його дезертиром: «Але для чого знадобилося Тобі виставити мене як «боягузливого солдата» й тим самим прикрити свою нікчемність? Це ганебно так грубо прикривати брехнею свої лихі витівки». Карлштадт не залишається в боргу і, своєю чергою, дорікає Екку, що той, як «боягузливий солдат», ховається за бруствер і не хоче виходити для відкритого бою³⁵².

Битва передбачала відкритість, публічність, наявність глядачів, які ділилися на «партії». У такому випадку в полеміці виникає образ античного форуму з його ареною, на якій противникам судилося помірятися силою. Цей образ стає центральним для всіх трьох учасників майбутнього диспуту. Вони активно вдаються до нього у своєму листуванні. Екк запропонував провести зустріч у Лейпцизі. Пропозиція була з обережністю сприйнята Карлштадтом, що відразу ж було розцінено Еком як прояв малодушності й боягузтва його опонента: «І коли я йому запропонував прибути до кордону його землі, він хотів перед боротьбою натиснути на мене й окопатися у своїй цитаделі; він поводить як деморалізований і переляканий солдат»³⁵³.

У відповідь Карлштадт у листі до Екка від 26 квітня 1519 року писав: «У Відні нікчемний крикун став скаржитися. Його серце абсолютно поранено від уколів, які завдають йому противники; тільки мовою, якою він зализує рани, він відповідає противникам. Після того, як він із бруду арени битви знову встане й виступить, він знову себе хвалитиме в переможному гімні й потішиться недосяжною перемогою і виголосить похвалу тим, які перебувають за сотні миль від місця подій. Підкреслюючи підступність Екка, Карлштадт вдається до римської приказки: «Лис змінює хутро, але не свою сутність»³⁵⁴. Тут же він подає ще один символ підступності, зради й боягузтва – історію вбивства Цезаря й поведінку його дружини, «безбожної Кальпурнії».

Битва на арені передбачала наявність «партій», від яких залежав результат битви. Обидві сторони намагаються домовитися про кількість і підбір слухачів та суддів у цьому диспуті, наявність просторої зали тощо. Але формування «партій» відбувалося в загально-німецькому й навіть загально-європейському масштабі. Наприкінці листопада 1518 року Шерль пише Екку, що чимало відомих людей налаштовані проти нього й симпатизують більше Карлштадту. Вибачаючись за свою «необережність», він наводить деякі «пасажі» на адресу Екка, про які він дізнався з листів Ульріха фон Гутена іншому гуманістові – Піркгеймеру. За його словами, Гуттен висловився в такій формі: «Екк образив Карлштадта, мого земляка, справжнього теолога; і якщо він сам веде війну з Лютером, то Лютер – з безліччю [ворогів]». У висловлюванні Гуттена відчувається зловтіха з приводу «гризні» теологів: «Так, теологи озлобляються один проти одного у своїй сварці. Екк наслідує багато в чому Еразма, у якого він запозичує свої міркування (та й хто став би чинити інакше?)». Шерль цитує також невтішні висловлювання Філіппа Меланхтона, який заявив студентам, що «Логічні вправи» Екка «придатні лише для віслюків і собак». Цитування неприємних висловлювань знадобилося Шерлю для того, щоб показати своєму «другові», що в гуманістичних колах симпатії на боці віттенберзців і йому краще бути більш обережним і поступливим.

Він попереджає Екка, що Карлштадт серйозно готується до диспуту, веде консультації з відомими юристами й теологами з

Ерфурта, «схоплює на льоту часто дуже відверті судження про Екка від всяких недоброзичливців». Головне ж полягає в тому, що він має намір вести диспут так, щоб «ретельно записувати кожне слово». На завершення Шерль підбадьорює Екка перед майбутніми баталіями: «Я хотів, щоб Екк залишався таким, яким хочуть бачити його друзі: усе, що задумано, так тому і бути»³⁵⁵.

У середині лютого 1519 року Шерль намагався умовити свого адресата визнати помилки й не соромитися цього. У м'якій манері, посилаючись на думку віттенберзького теолога Амсдорфа, він дорікає своєму адресату, що світ усе ще керується Томасом, Скоттом і Тартаретусом, а не наближається до Отців Церкви. На його думку, вчення Отців Церкви й Лютера ґрунтовне, чисте, католицьке й непорушне. «Якщо ж Екк бачить у ньому загрозу істині, то він має ґрунтовно писати або ж замовкнути», – підсумовує Шерль. Дорікання Шерля викликані тим, що «його друг» із ненавистю ставиться до гуманістів і до нових теологів, у яких з'являється все більше прихильників і послідовників: «Мені здалося, якщо мені не ввижається, ти ставишся із заздрістю й ненавистю до всіх гуманістів, еразміанців, рейхліністів, волелюбних студентів, а також до «нових» теологів». Шерль пише про широку популярність Лютера, книгами якого всі зачитуються³⁵⁶.

Незважаючи на ці застереження, Екк прийняв рішення диспутовати, оскільки нове вчення Лютера в багатьох аспектах відступає від істини. Свою позицію він знову намагається вписати в античну традицію боротьби за істину: «Я спробую власне судження представити на суд вчених мужів, думку яких я готовий прийняти, і скористаюся ним, оскільки в знанні «самозакоханість – мати всіх помилок, а самотність веде до висот», як сказав Бернард, і ще: розумним не вірити – це дурість, як свідчить Боецій»³⁵⁷.

Поряд із посиленнями на висловлювання давніх філософів, що звеличують мудрість, Екк вдається до зневажливих порівнянь своїх супротивників з античними лжегероями, прикрашаючи свої тексти античними приказками. За його словами, «Лютер обурений, коли я погодився диспутовати в Лейпцигу з Боденштайном, спрямовуючи проти нього свої нападки; оскільки він сам у своїй покірності виглядає справжнім

Олібріусом, він може тільки додати, він «нічого не розуміється у жабах і мухах»³⁵⁸.

У завоюванні прихильників Карлштадт виявився винахідливішим, ніж його баварський опонент. Він порушує правила академічного диспуту і поряд із тезами латинською мовою публікує листівку німецькою. Добре розуміючи силу мистецтва в завоюванні широких мас, він замовляє в лютому 1519 року в Лукаса Кранаха картину «Колісниця небесна і колісниця пекла», яку супроводжує докладними коментарями. На цей раз теологічна суперечка була представлена в образі двох колісниць. Антична символіка використана Кранахом для того, щоб визначити два шляхи розвитку християнства. Колісниця схоласта Екка веде до пекла, а колісниця віттенберзьких теологів слідує небесним шляхом.

Лейпцизький диспут став не лише змаганням розуму та ідей, але і складною грою емоцій та амбіцій їхніх учасників. Диспут показав, що в боротьбі за утвердження нового вчення важлива не тільки істина, яку намагалися довести опоненти, а й форма, методи, комунікативні та медійні засоби формування громадської думки. Листування, що передувало диспуту, свідчить, що його учасники передусім дбали про войовничу риторику, привернення громадської думки на свій бік. Учасники дискусії, насичуючи полеміку популярними на той час гуманістичними підходами та прийомами, намагалися демонструвати свою ерудицію, прагнули виглядати «сучасними» вченими. Гуманізм був не тільки заняттям і світоглядом інтелектуалів, але й модою, захопленням.

Античність виступала як красивий орнамент, літературне оформлення теологічної суперечки й не зачіпала суті його предмета та об'єкта. Однак, залишаючись формою, антична образність і риторика зробили вирішальний вплив на розвиток подальших подій Реформації. Вони стають елементом публічності, відкритих виступів, звернення до широкої аудиторії. У полеміці противники вдаються до далекої від академічності лексики, використовують у своїх зверненнях арсенал античних образів. Підготовка до диспуту й сам диспут виступали як своєрідна гра з античними образами. Спочатку йшли запевнення в дружбі, пишномовні слова про велич один одного, потім усе це переходить у войовничу риторику, погрози,

створення образів битви на арені, звинувачення один одного в підступності, боягузтві, слабкості. Перевдягаючись у тоги античних трибунів і ораторів, потім у броню римських воїнів, теологи розігрували драму, яка мала змінити християнство. Античність виступила в ролі служниці в теології.

Кристоф Шерль, намагаючись примирити обидві сторони, першим зрозумів, що ця літературна гра, войовнича риторика розраховані на широку публіку і призведуть до реальної кривавої драми. Для теологів Античність – усього лише флер, який прикриває їхню непримиренність. Різниця в поглядах для гуманістів не була перешкодою для дружби. За войовничою риторикою, за образами війни, битви «партій», арені для бою гуманіст побачив наближення кривавої драми Німеччини. Після диспуту в Лейпцигу, побачивши, як поглиблюється розкол у суспільстві і формуються протиборчі табори, він доходить висновку, що тепер усе буде вирішуватися силою.



Листування Христофа Шерля, Йоганна Екка, Мартіна Лютера і Андреаса Карлштадта напередодні Лейпцизького диспуту 1519 року

1. Христоф Шерль – Екку. 05.04.1518

Доктору Йоганну Екку.

З Христом відродимося до вічного життя!

Достойний муж, поважний брате, через те, що пишу Тобі за допомогою секретаря, мені подумалося, що сам лінуюся, ще й Тобі завдаю чимало клопоту писати мені, однак я завжди готовий бути Тобі [до послуг] у всьому.

Те, що я Тобі часто пишу і зловживаю тим самим Твоєю дружбою, викликане моєю любов'ю до Тебе, оскільки мені хочеться знову скористатися Твоєю чуйністю, Твоєю добре всім відомою доброзичливістю з бажанням відповісти добром і ні в якому разі не обмежуватися лише завіряннями в любові.

Між іншим, учора ввечері із Франкфурта до мене надійшли [книги] «Перемовини між Рейхліном і Гохтраттенном», його «Апологія» і «Скарги темних людей». Однак, незважаючи на те, що я з пристрасстю все це читаю, я все-таки вирішив, що неодмінно із любові до Тебе буду шукати okazji, щоб вони належним чином потрапили до Тебе, так я буду знати, що віддячив Екку за його величезну роботу. Я надішлю Тобі не все, з деякими речами я не погоджуюся і залишаю їх поки непрочитаними, однак, оскільки вони надіслані, то їх треба дивитися самому. «Апологію» Еразма і наші «Вибачення», які я відправив Тобі, надішли, будь ласка, назад.

А тепер про те, із якими настроями і про що пишуть часто мені мої друзі з Віттенберга: «Твій Екк, Твій Екк має ставитися більш дружньо до доктора Мартіна [Лютера], оскільки він [Екк] сам у Відні за різних обставин неодноразово дискутував, й, між іншим, йому вартобільше піклуватися про Істину, ніж самоутверджуватися. Як

може той, хто ще зовсім не знайомий з основами вчення Мартіна, не слухав цього чоловіка, його ганьбити?»

Я хочу заради нашої дружби схилити Тебе до того, щоб Ти не тільки не закривався від тісної дружби із Віттенбержцями, а й сам докладав зусиль для її [зміцнення]. Я багато їм у чому зобов'язаний і турбуюсь про те, щоб вони відчули Твою дружбу. Тобі здасться дивним, але Тебе люблять, усі твори Екка сприймаються серйозно, а оскільки Тобі ніколи не бракувало моєї доброї волі, я не сумніваюсь, що за наявності добрих намірів усі окремі питання можна буде залагодити достойно, до того ж князь і всі вчені [Віттенберга] є одностайними Мартіна й, очевидно, Рейхліна. Більше про ситуацію у Віттенберзі Ти дізнаєшся від ліценціата Паулюса із Фельдкірха, нашого помічника, такого ж маленького, яким він був завжди. Він мандрує до Мюнхена й має повернутися з Твоїм листом. Його старанна права рука передасть рекомендацію до Тебе.

Будь здоровий, любий брате, у взаємній любові; передай найкращі побажання пану Францу Буркхарду.

Нюрнберг на день Черниць, квітень 1518.

Христоф Шерль, доктор.

2. Шерль – Екку. 15.05.1518

Доктору Йоганну Екку вітання!

Я анітрішки не сумнівався, мій люб'язний, у тому, щоб Екк комусь би не відповів добром, оскільки немає жодного іншого такого, кого я давно знаю і хто був би людяніший за нього. Це тим більше важливо для Тебе, адже Ти мені можеш завжди виставити рахунок за все Твоє життя, а детальні, різноманітні листи, що надсилають Тобі друзі, Ти не тільки сприймаєш із невдоволенням, а й відповідаєш на них одразу й досить пунктуально. Спасибі Тобі за це.

І я дуже прошу Тебе: давай відмовимося від титулів і не будемо більше користуватися ними. Можливо, інші через захоплення словами моляться на них, а серед нас, якщо я належу весь Тобі, панує інше – істинна любов, взаємна приязнь, справжнє братерство, які не можна розірвати і відкинути. Усе, на що Ти можеш сподіватися від мене і

моєї служби, будь упевнений, не буде забуто. Я, дякуючи Божій щедрості, маю довірливі стосунки з багатьма такими ж видатними мужами. Серед найвидатніших – Екк, чия особа має особливий ранг: я звертаюсь до Тебе в усьому, я вірю Тобі, я довіряю Тобі, віддаю себе Тобі, переконаний у тому, що наша справа є спільною. Найбільше, чого я боюсь, так це те, щоб не розчарувати Тебе, не опинитись на задвірках або не піти в тінь. Щоправда, досить про це.

Переходжу тепер до Твого листа. Ще раніше я дізнався, що Бернард Адельман повідомив нам, що Ти висловив свої думки про Мартіна експромтом. Як діють місцеві Августині – мають судити інші. Вони самі в Гейдельберзі підтримали «Естеріски», які він [Лютер] приніс під оплески, інші взяли й тримали настільки міцно їх у своїх руках, що мені, незважаючи на настійні прохання, не вдалося одержати жодної копії.

Я чув, до того ж, про це дуже багато говорять, що Мартін [Лютер] Тебе «буравить єднанням» і чудово захищається. Я спостерігав це з висоти й з власної ініціативи й у справах служби листуюся з віттенбержцями, з якими нас пов'язують довірливі взаємини. Тому всі піднімають галас, про який я хотів би, щоб Ти знав: «Так, так, Твій Екк, Твій Екк!» О, скільки передчасних думок, скільки скороспілих суджень! Що серед них думає мій Спалатін, де що прояснює його лист до мене, якого я Тобі надсилаю разом із тим самим Мартіном як додаток. Тільки не треба його відправляти назад, а видавати його за непрочитаний, таким же чином обійтися із захистом Мартіна; очевидно, скоро вони Тобі його перешлють. Отже, я ніскільки не сумніваюсь, що розкриються Твій розум і цілісний [погляд], і Ти як керманіч і суддя продумаєш і зважиш також усі деталі. Вчини так, оскільки я нестримно реагую й готовий буду прийняти всі докори, якби мої зусилля до примирення (якщо Бог не завадить) зупинили б серед вас, моїх друзів, суперечки, напругу та все погане.

Далі я чув, що наші книгодрукарі здійснили переклад листів Гохштратена до папи й імператора. Від Тебе я чекаю на Твої думки про цю книжку, якщо з Твоїх теологічних позицій тут немає недоліка в тому, що йому варто відплатити співчутливими оплесками. Між тим, другий суддя Нюрнберга, мій родич і люб'язний друг Ієронім Ебнер, приязно поставився до книжки про покаєння, яку нам Тобою було подаровано. Можливо, він напише Тобі сам, він заслужив на Твою прихильність.

Цими днями, рік тому, коли я перебував в Аугсбурзі, на підставі моїх серйозних занять із Твоїм єпископом фон Штадіоном, я привітав його тоді листом, однак він не відповів: можливо, йому зашкодили справи його поважного єпископства. Із задоволенням разом із нашим другом Ебнером ще раз висловлюю йому найкращі побажання. Знову розмовляв із Твоїм другом Фабіанусом Філадельфенсом у монастирі Гнаденберг. Мене дуже вразили його вченість, обов'язковість, поважність, я також звернув увагу на те, з якою повагою він говорив про тебе – ми багато, довго і довірливо говорили про нашого спільного друга Екка – приємно дізнаватися про свого друга децю добре, поважне й правдиве. Довірливість із ним, яка існує вже понад чотири роки, я хотів би примножити Твоєю рекомендацією.

З особливим задоволенням бажаю Тобі благополуччя і щоб наша взаємна любов продовжувалась і надалі.

Хр[истоф] Ш[ерль], доктор.

3. Екк – Карлштадту. Інгольштадт. 28.05.1518

Поважному пану Андреасу Карлштадту і ні в якому разі не мізерному доктору мистецтв, теології, архідиякону Віттенберга, своєму, з його дозволу, особливому другу, Екк висловлює свої щирі вітання.

До мене дійшли [відомості], високовчений Андреасе, що Ти і Твої віттенбержці збентежені Екком, оскільки я про погляди нашого спільного Мартіна Лютера написав у приватному порядку своєму єпископу, покладаючись на те, що судження вчених мужів ніколи не матимуть наслідком такі злі жарти. Оскільки ця [публікація] зроблена руками мого єпископа й опинилася у вас, я можу тільки засмучуватися, однак ніяк не можу позбавитись, уникнути докорів сумління. Якби я міг передбачити наслідки, то не писав би нотатки експромтом і без допомоги книжок, посилаючись лише на пам'ять. Як тобі добре відомо, усі ми більші розкуті, коли пишемо щось приватне, ніж коли готуємо те, що передбачається оприлюднити для громадськості. Тому я був дуже здивований, коли Ви через Ваше «Ми» настільки загорілися проти Екка. Мовляв, Екк лише глузує над честю Твоєї особи. Однак Ти знаєш, що Екк – та людина, яка ніколи не

займалася глузуванням. Спитаї усіх, хто знає Екка, вони підтвердять, що Екк не розуміє, чому він має йти когось на поступки. Я думаю, нічого б не сталося, якби я точно знав, що вдіє єпископ, а при добрій нагоді [наскільки я знаю] від цього випадку можна мало чого чекати.

Далі про те, що Ти підготував проти Екка «Мономаххію». Я не можу в це повірити! Однак, якщо Ти це робиш із ненавистю, мене це дивує, чому ти не повстав у ярості проти Твоїх сусідів у Франкфурті на Одері або проти начальника єретиків Тетцеля, які сто разів у друкованих й опублікованих листівках стверджували те, що Мартін помиляється й постійно говорить дурниці.

Однак я стою на тому, що наша відновлена дружба буде мати продовження, тому те, що сталося, доречно обміркувати з іншим настроєм і те, що Ви задумали проти невинного Екка, стерти ганчіркою. У жодному разі я не хотів скривдити Мартіна. Однак Вам варто хоч трохи подумати про дружбу з Екком, і я впевнений у тому, що він віддячить нею, я не можу і не хочу нічого писати проти Вас. Натомість Ваш обов'язок зберігати довіру до Екка, коли Ви хочете що-небудь публікувати проти нього. Якщо я дізнаюсь про Ваші наміри й задуми проти Екка, то я спробую захищатися за допомогою вчених і друзів із солідних університетів християнського світу, щоб це сприяло [встановленню] істини. Що стосується Тебе, то варто було б спочатку дізнатися [в чому справа], а потім приступати до діла.

Будь здоров, щиро бажаю при цьому благополуччя.

Із Інгольштадта, досить поспішно, 28 травня у рік Милості 1518.

Пробач за поспішний і варварський стиль: поштовий посланець мусить хутко відправлятися.

4. Карлштадт – Екку. Віттенберг. 11.06.1518

Достойному і знаменитому пану Йоганну Екку, доктору святої теології, професору й проканцлеру [університету] Інгольштадта, настоятелю собору в Айхштетті, моєму, як він сам так вважає, другові і покровителю.

У будь-який час завжди Твій Андреас Карлштадт.

Я отримав, мій високовчений Екку, твого вишуканого листа, на що Тобі коротко відповідаю.

Я не буду приховувати того, що мене дуже засмутили Твої неправдиві твердження, які Ти висловив моєму Мартіну Лютеру й усім вченим. Ти для нього набагато гірший і підступніший злочинець, ніж образник царського титулу, оскільки це – ересь і схизма. Ти назвав його твердолобим богемцем і цей [ганебний] вчинок здійснив публічно. Хіба ні?

Письмово засвідчую й викладаю згідно зі своєю думкою про [Дунса] Скота про відповідність речей їх сутності. Ти це зробив. Зручний спосіб викласти заперечення, які Ти не тільки не запропонував, а й показав їхню вимушеність. Так сталося, що я «Мономанію», або краще «Апологію», видав супротив Твоїх висновків, і зараз усюди після видання у Віттенберзі можна купити її. Щодо Твоєї знаменитої людяності, то я все ж таки сумую через те, що Ти змусив мене долучитися до суперечки.

Яким чином можна було б зняти те, що сталося? Для мене краще було б, аби ми спокійно й терпляче, замість суперечки, подолали звинувачення. А те, що я жертвою такої суперечки обрав Тебе, а не якогось неграмотного інквізитора Тетцеля або когось іншого, подібного йому противника, то я виходив не зі злих намірів проти Тебе, а враховував вишуканість Твоїх висловлювань, Твою ретельність, гостроту Твого слова й особливо святість Твоєї душі й народу.

Я все ж таки сподіваюся, що ти пристанеш до наших поглядів. Я вірю в те, що Ти із Савла перетворишся на Павла. Принаймні я хотів би мати супротивником не впертого дикого або звичайного віслиюка, а шляхетного лева, красномовного Марка Тулія Цицерона. Принаймні я думав, для мене було б набагато корисніше, якби я на основі Твого вишуканого стилю й побудови твоїх думок збагатив власну вишуканість.

Прошу пробачити, якщо я Тобі зробив боляче. Однак Ти повинен мати на увазі, коли мене надалі скривдиш. Дивись, якщо Тобі більше до вподоби бути ворожим і людям, і святому Письму. Я для себе вирішив: мені краще прийняти війну й тиранічне свавілля проти себе, ніж фальшивий мир на шкоду Святому Письму. Для мене це остаточне рішення без страху щодо того, що зі мною станеться. Натомість я готовий бути з Тобою в дружбі, якщо Ти цього забажаєш. Я люблю Тебе всім серцем. Я був би сам не свій, якби я бажав Тобі смерті або негараздів. Однак на чому я хочу наголосити, так це на тому, що скоро Слово Боже, яке в нашому столітті так безсоромно загнане в підпілля, зазвучить солодко, ясно й блискуче. Хай живе наш Мартін, якому вдалося звільнити внутрішнє зерно Божого закону. Хай живе також

Екк, який хоче бути нашим другом. Однак якщо він наш ворог? Все-таки він може стати серйозним борцем за істину!

Ці думки я хотів викласти зараз і побажати Тобі всього найкращого.

Будь щасливий!

Написано поспіхом у Віттенберзі 11 червня 1518.

Пробач мені, оскільки я хочу пробачити Тобі.

Пробач мені, навіть якщо Ти думаєш, що я ніщо.

Скажу так: Тобі буде прощено за помилку, а не за.

Заради нього [Слова Божого] я навіть готовий піти в небуття і нічого не значити.

5. Карлштадт – Екку. Віттенберг. 28. 08.1518

Знаменитому пану Екку висловлюю свої вітання!

Не з моєї власної волі сталося так, високовчений Екку, що Ти мені і високій школі [Віттенберга] надсилаєш дорікання й колочки. Захищаю свою честь, оскільки Твої глузливі слова, які ти висловив, виглядають настільки різкими, що схиляють мене до думки про необхідність захищати Істину з тими, хто допоможе нам знайти її. Не можна не помітити, що я не нападав на Тебе; я завжди хотів боротися з ворогами Божої істини. Тому я вирішив: Божу істину, яку інші не можуть правильно збагнути, наскільки вистачить мені сил [виступити] проти твоїх еквілібристичних тез, з Божою допомогою примусити Тебе, щоб Ти цілком усвідомив, що Ти мені закинув десять хибних висловлювань тільки щодо моєї особи. Хіба що я децю пропустив і Ти у своїх тезах вдався до інших, цілком неприйнятних письмових висловлювань. Натомість, якщо ми залишимося неспроможними й запросимо третейських суддів, ми будемо вже «ловити» «м'яча», і нас об'єднують думки, які всі будуть ґрунтуватися на Святому Письмі заради миру.

Я не вірю, що цей «скандал» (як ти його називаєш) неправильно сприйняли. Усі негаразди можна подолати за допомогою Істини; їх буде набагато більше, якщо замість миру, замість «справедливої війни» батьків розпочата війна завершиться «фальшивим миром».

Скандал буде сприйнятий правильно. Нехай нас об'єднає Істина, а не ненависть.

Благополуччя й любові тим, кого Ти зробиш своїми ворогами, замість кидання в їхні спини списами.

Віттенберг, 28 серпня 1518.

6. Карлштадт – Екку. Віттенберг. 14.09.1518

Ученому Йоганну Екку.

Привіт, мій високовчений Екку, повернімося до твоїх аксіом.

Першого й другого разу я нічого раніше не публікував, як і те, що було в моїх руках. Дарую при цьому твоє уважне, ретельне ставлення до Отців церкви!

Те, що підступно побачить світ (не дай Бог), повернеться назад. Зі свого боку буду справді прагнути до покращення, однак не ручаюся за прощення з боку моїх затятих прихильників.

Будь щасливий у Христі.

7. Екк – Лютеру. Інгольштадт. 20.09.1518

Екк – брату Лютеру, августинцю, [бажає] всіляких гараздів у Христі. Достойний Мартіне, я одержав Твого листа, в якому Ти звертаєшся до початкової стадії тієї суперечки зі мною. Скажу одразу: як відомо, кожна людина буде сліпою, якщо вона буде робити судження, керуючись власними висновками. При цьому я сам захищав у вірі свої судження, і лише в цьому перейшов межу.

Однак дивись, мій Мартіне, як я слідую своїм намірам. Повертаю Тобі Твої закиди, оскільки Ти (справа твого колеги Карлштадта анітрішки не стосувалася) виходиш в істині зі власної справи. Водночас в інших, дуже видатних мужів, я знаходив продовження моїх рішень. Так, для того, щоб висловити тобі Істину, багато вчених мужів будуть частково сподіватися на мою рішучість, що вона безпосередньо схильна до смирення, частково вона дивна, оскільки наповнена моєю молодечою запальністю. Однак Твоє судження я знову

прочитав у нашому листуванні, і що я відносно цього побачив, у моєму наступному листі Ти відкрито від мене почувеш, оскільки стрімкий від'їзд посланця, написання численних листів, заважають мені це зробити.

Я читав також Твою «Відповідь на діалог Сильвестра Прієратасу». Скажу Тобі правду: якби я його глибоко не осмислив, то я був би іншої думки про нього. Однак я Тебе добре знаю: як мало значить для Тебе, коли Екк або хтось інший висловлює свої судження. [Тепер] про те, що Карлштадт відновив спір і починає нову війну проти мене: я не Терсит, я не боюсь нічого, оскільки вже давно бажав бойової сутички. Він має вийти на арену, зустрітися зі мною й дізнатися, чи читав я схоластів, теологів, юристів або Отців церкви. Однак оскільки він не хоче виходити, а як стара діва вередує у відповідь на нове запрошення й шукає підтримки в неграмотних, неосвічених, то я краще зачекаю того, хто це зробить як добропорядний муж. Тому справа, без сумніву, матиме добру розв'язку. Оскільки він хоче бути добропорядним мужем, я не повинен мати ніякої турботи, як «слон» не реагує на шуриання «миші».

Однак Всесильний Бог допоможе, що цей літературний спір, який розгорівся між нами, колись знайде свій кінець на славу Його Імені та Істини, теологічні студії (які до цього були занедбаніми) розгорнуться, й тоді розквітне релігія і справжнє благочестя народу.

Про все залишається просити, мій Мартіне, живи і здрастуй у Христі.

Інгольштадт. 20 вересня, у рік милості 1518.

8. Лютер – Екку. Віттенберг. 15.11.1518

Довершеному теологу й філософу Йоганну Екку, проканицлеру вищої школи в Інгольштадті, хай перебуває у Христі.

Ісус.

Вітання.

Мій Йоганне Екку, пана Андреаса Карлштадта влаштовує, щоб ми перетнулися в Аугсбурзі й щоб ви в Лейпцизі або Ерфурті зустрілися й чесно дискутували для того, щоб знайти Істину, щоб завершити цей спір і писання книг [на цю тему]. При цьому я прошу, щоб Ти визначив термін, який би був зручним для Тебе, а також місце,

одне з двох названих. Він [Карлштадт] Тобі віддає право визначення, оскільки хоче врахувати, щоб були прийнятними для Тебе можливості щодо далекого переїзду і Твоєї завантаженості роботою. Зроби так, щоб я Карлштадта не прискорював, навіть якщо наші супротивники сподіваються на те, що теологи завжди тільки сперечаються й ніколи не приходять до єдиної думки.

Будь здоровий. [Написано] коротко й серед купи клопотів.
Вівторок, після Мартіна, 1518.

Твій Мартін Лютер.

9. Шерль – Екку. Нюрнберг. 24.11.1518.

Доктору Екку.
З братерською вірністю!

Поширюється «Збірка вибраних листів» Еразма, в якій серед інших також лист Еразма до Екка і знову ж до неназваного «щиро люб'язного» друга, де він характеризує відому книжку про його вчення й радить автору «писати у власній ученій манері». Ніхто не сумнівається, що ця книжечка вийшла з друкарні Екка.

Між іншим, [Ульрих] Гуттен в одному з листів, в якому він описує Віллібальду Піркгеймеру своє життя, висловився так: «Екк, – так пише він, – глузує з Карлштадта, мого земляка, істинного теолога; він веде з Лютером війну сам, а Лютер – із багатьма. Так, теологи поглинають один одного у своїх власних суперечках. Екк запозичує багато чого в Еразма, у якого він дещо переосмислює (хто б робив інакше?)».

Філіпп Меланхтон, родич Рейхліна, пише у своєму новому творі для віттенберзьких студентів про логіку так: «Тепер про логіку: до сього дня ми вчимося за Тартаретусом, шкідниками Бриготом, Екком із його «логічними вправами», які написані для Монтанівської бурси й підходять для віслиуків і собак». Далі [слідують] подібні вирази.

Хоча, я думаю, про віроломні лекції тобі напишуть усі.

Я також чув, що Карлштадт пітніє під потрійним пресом, а Ти тільки під подвійним, оскільки він був в Ерфурті в будинку префекта Генніга Года – якого я, між іншим, знаю – знаменитого юриста, тому Карлштадт сподівається, Ти будеш скоро туди запрошений і

дискутуватимеш за такими правилами, щоб кожне слово при цьому записувалося. Між іншим, він хапається за все, дуже сумнівається, усім недобррозичливим друзям висловлюється про Екка так: Екку варто побажати читати разом з Еразмом більше Августина, про якого Екк не знає навіть, хто він такий.

Я не хочу знову зловживати Твоєю дружністю, оскільки не хочу мати в Тобі тільки кредитора. Однак я хотів би, щоб у Екка було так, як йому бажують його друзі: усе збудеться, кожному дістанеться своє!

10. Шерль – Екку. Нюрнберг. 18.02.1519

Доктору Йоганну Екку.
Братні вітання!

Ти завжди поспішав до мене в Айхштет, наскільки дозволяли Твої публічні зобов'язання. Мене завжди тишила Твоя прихильність великої людини до мене. Те, що Ти без поради з друзями не хочеш нічого публікувати поспіхом, похвально для Тебе, оскільки у власних питаннях ми сліпі, тому часто оглядаємося на чужі речі. Тому Ти не зовсім зважаєш на наші поради, поради Твоїх найближчих друзів, Ти маєш повне право робити так, про що й маєш знати.

Якщо я ваші дискусійні твори не читав або не розумію того, що відбувається, так це – не «моя сцена», що мені з цим вдіяти? Коли ж я прошу вас використати ваші наміри на благо обох, то мої зусилля виявляються марними.

Ті [віттенбержці] глузують із мого Екка, як із їхнього залятого ворога; Екк знову роздратований тим, що я пишу про те, що Унзінген врешті-решт визнав свої помилки, оскільки він не соромився їх визнати. А я слідую разом із багатьма моєму Амсдорфу, який у листі до мене скаржиться, що увесь світ спокушається Скоттом і Томасом, ще й Тартаретусом, однак не слідує за Отцями церкви. Їхнє вчення і [вчення Лютера], якщо скористатися їхніми словами, «фундаментальне, чудове, католицьке, непохитне, непорушне».

Однак, якщо, як Ти пишеш, Тебе хвилює не ганьба й глузування, а християнська істина, яка, на твою думку, перебуває в небезпеці, то вирішуй: чи маєш Ти виступати зі спокійно виваженими творами, чи мовчати. Ти виходиш із того, якщо я не помиляюся, що готовий

прийняти на себе всю ненависть і заздрість еразміанців, ерїхлініанців, вільних студентів, а також «модерних» теологів.

Нещодавно я визначив деякі поважні єпископства, де є великий прошарок лютерівців. Йдеться про те, що клірики досить прихильні до нього: галки і шпаки сліднують за його вченням «руками й ногами», вони з ним згодні, нагороджують оплесками, благословляють.

У Шпайєрі Лютер представлений масово: вони його дуже люблять, читають його перед обідом, пишуть йому вночі. Там уперше нам показали книги Лютера, всі вони побачили світ у Німеччині, навіть у знаменитих друкарів у Базелі. Натомість я тривалий час читав «Апологію» Карлштадта проти Екка, проти (як вони сказали) «справжнього софіста». Біль був настільки сильним, що я схилиюсь до Твоєї відповіді.

Знову я дізнався, що жартівливі посилення викликають сміх, особливо вони кумедні із занадто жартівливим Прієрасом.

Нюрнберг, 18 лютого 1519.

11. Екк – Лютеру. Інгольштадт. 19.02.1519

Видатному теологу і філософу Мартіну Лютеру, Поліфему, професору Віттенберга, який величністю своєю перевершує Екка.

Вітання в Господі і мудрості Христовій.

Оскільки для вчених мужів вищої школи Лейпцига досить обтяжливо слухати нас (що мені дуже сумно), то я навіть не знаю, чим у цьому випадку можна зарадити. Однак йдеться про те, що милостивий князь герцог Георг Саксонський дав у відповідь на моє звернення згоду на його вищу школу [у Лейпцизі]. Я одержав сьогодні цього ділового листа поважного князя, листи від університету й теологічного факультету. Я повинен 27 червня приступити до першої частини диспуту. Однак 26 червня має зібратися теологічний факультет, який визначить, хто буде опонентом на першому засіданні.

Оскільки Карлштадт є твоїм протагоністом, то Ти головний дискутант, оскільки Твоє вчення розповсюджується по всій Німеччині, моє незначне й несильне судження виглядає для Тебе слабким і помилковим, то цілком правомірно, щоб Ти прибув туди сам і захищав свої положення або відкинув інші. Мені краще, аби Ти виклав

свої положення й у всіх речах був покірним папському престолу [папи] Лева X, представника Христа, і шукав не дрібниць, а дотримувався думки докторів в істинному знанні, оскільки Христос свою церкву (як Тобі відомо) не полишив у її помилках. Ти зможеш із нотаток до диспуту побачити, що я не дуже хочу виставляти свої тези ні проти Боденштайна [Карлштадта], ані проти Твого вчення.

*Будь здоров і дозволь молитися, аби нам було легше.
Із Інгольштадта,*

*19 лютого в рік народження Діви 1519.
Дуже зобов'язаний Екк.*

12. Шерль – Екку. Нюрнберг. 10.04.1519

*Доктору Екку.
Вітаю, великий теологе!*

*Ти думаєш, я схиляюсь до партії Лютера?
Якби це було так, то я був би одним серед більшості. Ти думаєш, що я переважно стою на Твоєму боці? Усвідом же ось що! Домініканцями я був вихований, в августинців я потім зростав, з ними я подався до Віттенберга й жив серед них у великій довірі з ними. Ми знаємо, що багато з них поєднували велику справедливість із книжною вченістю. Мартін сам не зневажав дружбою зі мною. Його, саксонця, дуже високо цінують і при дворі [курфюрста Фрідріха Саксонського Мудрого] і у вищій школі [Віттенберга], з останньою мене пов'язує велика приязнь.*

З Екком я знову ж таки поєднаний не тільки дружбою, а й братерством. Ти завжди бажаний у моєму домі. Щодо попередніх твоїх відвідин, то ніколи Ти не знав невиконаної послуги Тобі, тим самим я засвідчую повагу, гостинність, на яку може розраховувати видатний муж, якого високо цінують наші патриції. Ти, однак, завжди виказував нам пошану, про що через свою гарячковість я не міг навіть мріяти.

Тому я щодо цього вирішив сподіватися від Вас обох на Вашу дружбу і зміцнювати її, аби не сказали: їх тримався і нікому нічого не заподіяв, що в очах інших може означати основну цінність. До вас обох я відчуваю дружність, обом вам бажаю добра, аплодую й хочу, щоб усе

це було й від інших. Я буду спостерігати, що ви візьмете із цієї вашої суперечки більше користі, ніж того, що ваша ненависть лише примножить! Ваші суперечки, дебати, розбіжності в думках мені не до вподоби. Я був провісником Ваших переваг, зігрітий Вашою дружбою. Я нічого більше так не бажаю, як зміцнення Вашої ранньої дружби. Якщо це не вдасться, мені буде боляче. Інші можуть слідувати вашим помилкам, інші будуть ставитися з глузуванням до моєї приязності. Важко ставитися схвально до таких гучних голосів суперечки. Я сам живу за принципом «не шкодити вірності».

Тому, поважний батьку, я прошу відкинути свої погані думки про мене, оскільки вони будуть несправедливими, я буду виступати й надалі, з вашого погляду, посередником у вашій справі. Однак будь переконаний, що я Твій постійний, лояльний і вірний друг. Я буду перш за все дотримуватися цього, якщо Ти навіть діятимеш проти моєї позиції. Зі свого боку я завжди стану Тобі в нагоді, оскільки я Тобі винен добро; якщо я Тобі буду корисним у якійсь справі – то я до Твоїх послуг, як Твій друг і брат.

Будь здоровий!

І шукай з Твоїми супротивниками волі нашого Господа, Ісуса Христа.

Подано в Нюрнберзі 10 квітня 1519.

Я думаю, Ти знаєш мене з часу смерті мого батька. Хай Бог буде милостивим до його душі. Я посилаю вам його молитву!

Тисячу разів вітай доктора Франца Буркхарда! Твій Міхаель Кнаб із Божою допомогою одужав.

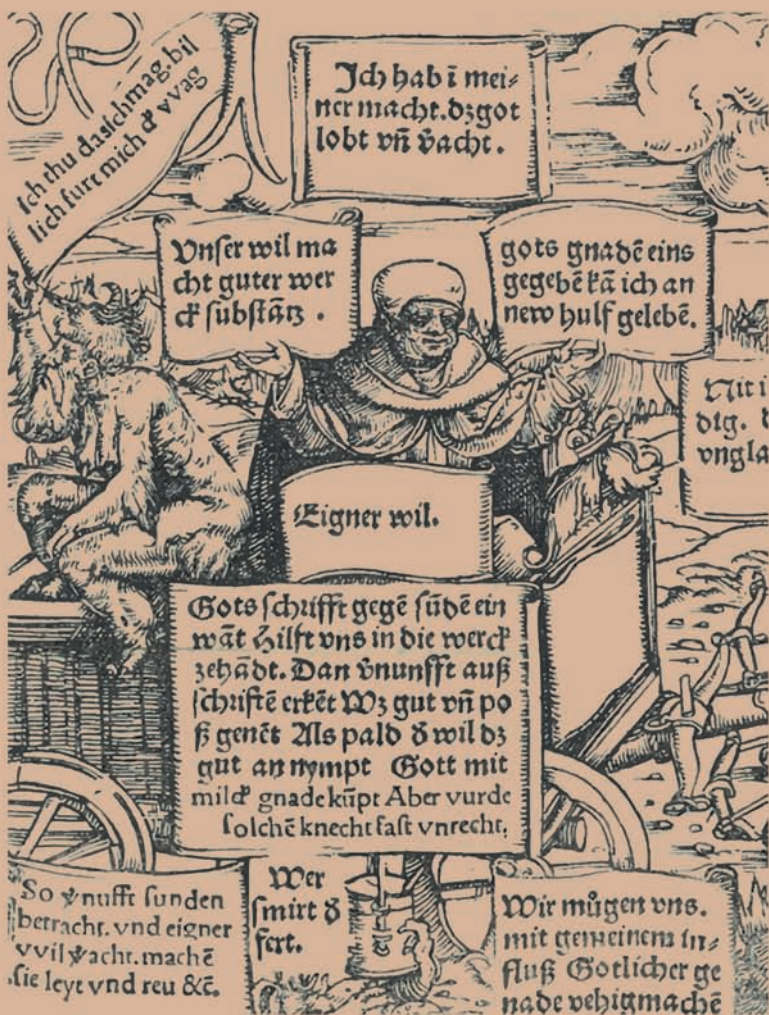
ПРАКТИКИ РЕФОРМАЦІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ

ОБРАЗИ ТЕОЛОГІВ
У ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

ДІАЛОГ «БАТЬКІВ І ДІТЕЙ» В РЕФОРМАЦІЇ

РЕФОРМАЦІЯ
У ПОВСЯКДЕННІЙ КОМУНІКАЦІЇ
(НА ПРИКЛАДІ ЗАСТОЛЬНИХ БЕСІД)

ІДЕЯ ПОРЯДКУ В СОЦІАЛЬНИХ
І ПОЛІТИЧНИХ ПРАКТИКАХ
РЕФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ



Ich thu das ich mag, bil
lich fure mich & vrag

Ich hab i mei-
ner macht. dz got
lobt vn vacht.

Vnser wil ma-
cht guter wer-
ck substanz .

gots gnade eins
gegebē kā ich an
nero hulf gelebē.

Wie i
dig. i
vngla

Eigner wil.

Gots schufft gegē sūde ein
wāt Hilft vns in die werck
zehādē. Dan vnunfftē auß
schufftē erkēt Wz gut vn po-
ß genēt Als pald d wil dz
gut an nympt Gott mit
milē gnade kūpt Aber vurde
solchē knecht fast vnrecht.

So vnufft sunden
betracht. vnd eigner
v vil vacht. machē
sie leyte vnd reu &c.

Wer
smirt d
fert.

Wir mügen vns.
mit gemeinens In-
fluß Gotlicher ge-
nade vehig machē



ОБРАЗИ ТЕОЛОГІВ У ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

У реформаційному русі вперше в історії було продемонстровано силу і владу нових комунікаційних засобів і важелів впливу. Консервативні католицькі угруповання програли битву за душі людей не тільки через соціальні й політичні тенденції, що набирали силу в суспільстві, а й внаслідок намагань подолати старими цензурними методами розповсюдження реформаційних ідей. Протистояння новим медіа в окремих випадках призводило до справді драматичних колізій між владою й суспільством.

Поразки противників Реформації мають багато причин, серед яких не останнє місце посідає їхня неспроможність створити власну розгалужену систему інформаційного забезпечення своїх дій в умовах «гутенбергівської революції». Надії на адміністративні заходи, на стару сеньйорально-васальну систему влади втрачали ефективність в управлінні інформаційними потоками й напрямками.

Одне з головних завдань Реформації – привернення на свій бік суспільства, боротьба за масову аудиторію простих ремісників і селян. У публіцистичній літературі ці категорії визначаються узагальненим поняттям «простий народ», «простолюд».

У вивченні суспільно-політичної боротьби історики схильні підкреслювати вирішальну роль економічних, політичних та релігійних чинників і суттєво недооцінюють їхнє морально-психологічне підґрунтя, словесно-етичне оздоблення й забарвлення. У такому разі постає запитання, яким чином у пропаганді нових ідей відбувається взаємодія вченої й народної культури. Наскільки є правомірним стверджувати про формування специфічної комунікативної культури, яка перетворює складні теологічні формули на прості та зрозумілі широкому загалу поняття?

У вирішенні цього завдання доцільно розглядати комунікацію як самостійний феномен, який визначає динаміку

соціально-політичних і релігійних процесів, створює провокаційні ситуації, загострює протистояння й готує підґрунтя для силових методів вирішення проблем. Традиційний підхід передбачає логіко-детерміноване пояснення того чи іншого явища, встановлення їхніх причин, рушійних сил, інтересів, а також відповідних наслідків і результатів.

Пропагандистська комунікація з її багатим арсеналом засобів переконання широких мас у правильності тих чи інших ідей та задумів ламає логічний розвиток подій, створює непередбачувані ситуації, призводить до некерованості релігійного й соціально-політичного процесу, робить його непідвладним лідерам і можновладцям. Ключове значення в комунікативних практиках мають слово й образ.

Із академічних аудиторій до широкої публіки – так можна визначити еволюцію полемічного дискурсу часів Реформації. Реформатори рекрутувалися із інтелектуального середовища, вчених-теологів, проповідників, священників, які мали вищу освіту. Реформація починалась у межах традиційної середньовічної дискусії навколо тез для диспуту. Перші теологічні дискусії, перемовини, видання теологічних і програмних трактатів тривалий час відбувалися в межах церковно-академічного й теологічного дискурсу, були предметом обговорення серед теологів і папських посланців. Лейпцизький диспут 1519 року виводить реформаційну ідею за межі академічної дискусії в площину суспільно-політичної полеміки й реалізації програми церковних і соціально-політичних реформ.

Поєднання друкованого тексту з ілюстраціями, візуальними образами забезпечило комунікативну дієвість полемічних творів. Ілюстрована листівка з лаконічним текстом, адресована широкій публіці, мала набагато сильніший вплив, ніж його теологічні трактати. Виникає своєрідна «мода»: лаконічні тексти почали супроводжувати яскравими та виразними, як правило, сатиричними текстами. Літературний жанр листівки із зазначеної проблематики означав перетворення реальних комунікативних ситуацій у певну систему, коли спроби боротьби із конкретними випадками втрачають сенс, оскільки починає діяти принцип «про це говорять усі». Утворення певного «живого» інформаційно-комунікативного комплексу унеможливило спроби його знищення.

Реформація передбачала перехід від візуальності до вербальної комунікації, основу якої складало Святе Письмо. Парадокс полягав у тому, що такий шлях пролягав через сплеск візуальності. Причина в тому, що формування масової свідомості на основі євангелічних текстів вимагало доступних і простих форм пропаганди, зрозумілих широкому загалу. Найбільш дієвими, як показала практика реформаційної боротьби, виявилися візуальні образи. Прості люди були виховані на «прочитанні» та сприйнятті візуальних текстів, насамперед ікон. Релігійний розкол, протистояння, розпад суспільства на ворожі табори супроводжувалися уявленнями про наближення хаосу, плутанини, світ ставав занадто складним для розуміння й пояснення. Візуальність у концентрованій формі давала можливість створювати прості та доступні образи того, що відбувається.

Популярними стають тексти та ілюстрації, у яких подається зображення всесвітньо-історичної християнської епопеї. У соціально-релігійних комунікаціях, зокрема й на побутовому рівні, формувався образ всесвітнього перевороту, радикального перетворення світу, загибелі, здавалося б, непорушних та вічних інститутів, особливо таких, як папство та церква.

При цьому зображення за своїм змістом виступали не як прямі ілюстрації, а як алюзії. Тексти листівок чи трактатів були приводом та поштовхом для художника дати своє бачення того, що відбувається. Ілюстрації мали часто абстрактний, образний характер на теми біблійної історії, античної міфології. Образи колісниць, казкових та міфічних істот мали сформулювати негативне чи позитивне ставлення до тих чи інших явищ поточного моменту.

Особливе місце в публіцистиці посідають прогностичні листівки. Багато ілюстрацій подавалися в космічно-астрологічному вимірі. Загибель старого світу, церкви зображувалася у вигляді астрологічного пророцтва. Такі прогнози супроводжувалися візуальними образами, тексти були лаконічними, що посилювало алегоричність зображення. Головне в таких пророкуваннях – передати відчуття тривоги, очікування великих і надзвичайних подій. Соціальні, релігійні та політичні рухи, протести, повстання виникали, як правило, на основі не раціонального, а емоційного сприйняття дійсності.

Важливе місце в реформаційній публіцистиці посідали ілюстровані тексти з описом реальних подій. Серед них – Лейпцизький диспут, спалення Лютером папської булли, Вормсський рейхстаг 1521 року та інші. У таких творах автори намагалися зберегти «історичну достовірність», дати реальний опис і візуальний образ події, показати велич Лютера та його соратників, довести поразку та безпорадність папських ієрархів.

У публічному просторі протилежні сторони переходять до образливої лексики й звинувачень. Емоційність дискусії, насичення її гострими й грубими словами закривали шлях для примирення й посилювали вороже ставлення один до одного. Війна памфлетів, пасквілів, метафор, алегорій вербальних і візуальних актів урешті-решт переросла в силове протистояння з його трагічними наслідками.

Створення образів стає елементом літературної гри, проявом фантазії, творчості. Художній процес має свої закони розвитку, які передбачають наслідування вдалих зразків, варіації, звернення до літературних і художніх традицій минулого. У полемічній літературі виникає своєрідне змагання в пошуку найбільш ефективних засобів пропаганди, дієвого впливу на широкий загал. Міфологізація, створення метафор стають органічним складником культури комунікації.

Авторами таких творів виступали також вчені-теологи, які намагались завоювати широку аудиторію й мали при цьому претензії на лідерство в реформаційному русі. В умовах розгортання Реформації з'являється велика кількість анонімних авторів. Масову полемічну літературу не можна віднести до народної творчості попри широке вживання в ній елементів культури простолюду. Автори таких творів апелюють до базових прагнень і бажань простолюду, «простої людини». Центральне місце в ній посідають ідеї та образи «свободи», «рівності» й «братерства».

Реформаційна полемічна література мала не меті сформулювати вороже ставлення до католицьких теологів і служителів церкви, переважно вищого кліру. Саме тому вона була наповнена грубими й лайливими словами, прізв'істками. Особливе місце посідає викриття розкішного життя, фінансових зловживань кліру.

Радикалізації настроїв і дій різних верств населення сприяли карикатурні характеристики, широкий набір звинувачень і

образливих виразів, пророцтв і містичних одкровень. Простий народ, як правило, погано усвідомлював і сприймав абстрактні теоретичні положення й поняття – більш зрозумілими для нього були конкретні вимоги або міфологізовані уявлення про папську церкву й вищий клір, «вавилонську блудницю», «слуг диявола», «тиранів» тощо.

У полемічному запалі, словесних сварках, дискусіях протилежні сторони звинувачували одна одну в моральній неповноцінності, численних вадах, злочинності, богохульстві, святотатстві тощо. Лексика цієї полеміки відображає атмосферу часу, морально-психологічний клімат суспільства і стає одним із каталізаторів соціально-політичного та релігійного протистояння.

За часів релігійного розколу суспільства визначається декілька ліній словесного й морально-етичного протистояння: «добро і зло», «Бог і диявол», «праведність і гріх», «благочестиві й безбожники». При цьому протилежна сторона зображується як «зłodії», «пустуни» «заколотники», «нехристі». У самохарактеристиках усі називають себе «Божими обранцями», «славними людьми», «Божими воїнами», «істинними християнами».

У католицькій літературі народжується низка образів, які представляють новаторів як «ворогів християнства». Томас Мурнер попереджав про небезпеку Реформації, оскільки, за його словами, простий, нерозумний, довірливий люд, введений в оману Лютером і його соратниками, скоро почне творити безлад і свавілля. Він спробував використати образ дурня в полемічних творах проти нового вчення. У віршованому памфлеті «Про лютерівського дурня» (1522) він виступає проти основних гасел Реформації – Євангелія, Свободи, Істини. Ілюстрації до цієї листівки мали закликати вірян до рішучої боротьби проти Лютера та його прибічників: «кіт» (Мурнер) із ножом у руках готовий нанести смертельний удар поваленому на землю «лютерівському дурню».

У реформаційній публіцистиці католицьких теологів зображали як «сліпців», «дурнів», малоосвічених людей, шахраїв, які вводять простий народ в оману. Такі визначення були досить розповсюдженим та ефективним пропагандистським прийомом. Автори полемічних творів часто самі формулювали заперечення собі від невідомого католицького теолога й у різкій формі зверталися до нього з роз'ясненнями своєї позиції.

Мурнер, Кохлей та інші католицькі теологи звинувачували Лютера в тому, що він своїми творами підбурює простолюд, зокрема селян, до збройного повстання. Зокрема така думка є наскрізною у творі Мурнера «До поважного дворянства німецької нації», написаного у відповідь на програмний твір Лютера з аналогічною назвою (1520).

Реформаційна публіцистика виявилася більш креативною у створенні подібних образів. У відповідь на цей твір було видано анонімний памфлет «Карстганс», у якому простак-селянин розмовляє зі своїм сином, студентом Кельнського університету, Лютером, Мурнером та Меркурієм. В іншій листівці селяни змушують ченця-теолога вживати «справжню їжу» – Євангеліє. Під примусом чернець, якого стримують жадібність і розпушта, поглинає Євангеліє.

У реформаторських листівках фігурує образ простака, ремісника або селянина, який спростовує аргументи Мурнера й перевершує своїм розумом та мудрістю вчених. Теологи представлені як шахраї, а юристи – як творці нових законів, що мають на меті виправдати повинності для селян. Реформатори сформулювали тезу про перевагу простих людей у сприйнятті істинної віри, утверджували право мирянина на свій розсуд тлумачити Біблію. У реформаційній публіцистиці простак виступає і як об'єкт, якому адресоване повчання, і як суб'єкт, який після засвоєння вчення має втілити його в життя.

Образ простака виникає ще задовго до Реформації. Простак відомого гуманіста й церковного діяча Миколи Кузанця був неписьменний, а мирянин часів Реформації має можливість читати Святе Письмо рідною мовою. У справах віри вчителем і наставником для неписьменного простака виступає Святий Дух, а для письменного – Біблія. Простак скептично ставиться до вченого знання, до схоластичної теології. Містичне осягнення Бога поєднується в нього з елементарними знаннями Біблії³⁵⁹.

Мудрість простака передбачає відповідну форму розмови з ним, звернення до нього не з вченими формулами, а з простими доступними словами, зрозумілими образами. Вчені-теологи зробили чимало для утвердження уявлень про мудрість простолюдина, якому доступне Боже слово.

Простаку протиставляли вченого-теолога, який намагається своїми словесними витівками затьмарити чисту віру. За часів

великих переломів формується зневажливе ставлення до вченої культури й академічної освіти. Одним із наслідків цього можна вважати масштабну кризу університетів за часів ранньої Реформації.

У період Реформації відбувається різке протиставлення вченості, яка, як правило, висловлювалася латиною, й народної мудрості, яка живиться й артикулює себе рідною, німецькою мовою. Так, у листівці про швейцарського селянина, опублікованої в Базелі 1522 року, у гострій формі протиставлена вченість і мудрість: «...німецькою мовою не здатен розмовляти жоден вчений, зате латиною коронували багатьох віслюків»³⁶⁰. Полемічна література зі щедрістю використовувала образ вченого-дурня, який за своїми софізмами не бачить реального життя й не може досягнути Істини. Утвердженню такого образу сприяла гуманістична традиція, авторами якої були Себастьян Брант, Еразм Роттердамський і Томас Мурнер.

У війні метафор особливого значення набувають люди і звірі. Німецька література створила багатий арсенал анімалістичних образів, які набули широкої популярності серед простого народу. Напередодні Реформації популярними стають ілюстровані видання пригод героя фольклору Рейнеке-Фукса. Звернення гуманістів до класичної давньогрецької та римської літератури сприяло рецепції літературних творів Езопа, Апулея та інших авторів, які широко вживали образи тварин для зображення людських характерів.

Анімалістичні образи стали невід'ємним елементом полеміки теологів і широко вживалися в пропагандистських творах. Так, Томас Мурнер з огляду на його прізвище в реформаційній пропаганді виступає в ролі шкідливого, ласого kota й символізує францисканських ченців. За Тетцелем, який здобув сумну славу торговця індульгенціями, закріпився стійкий образ «провокатора» й віслюка. Католицького теолога, професора Лейпцизького університету, радника герцога Георга Саксонського Ієроніма Емзера реформатори величали козлом; Йоганна Екка, видатного теолога, професора Інгольштадтського університету, зображали як свиню або віслюка; теолога Тюбінгенського університету доктора Лемпа собакою, Папу Лева X – левом.

В аграрному суспільстві образи відомих тварин, особливо домашніх, були найбільш зрозумілими для простих людей, передусім селян. Поряд із реальними тваринами, назвами яких нагороджували один одного автори, митці створювали образи невідомих тварин, чудовиськ, які виступали як метафори та символи суспільно-політичних сил. Чимало таких зображень базувались на уявленнях про міфічного Левіафана. Фантазії художників і граверів часто не знали меж у поєднанні частин тіла різних тварин. Такі комбінації, характерні для давньої й середньовічної міфології, набували продовження в модерні часи. Художня література також багата на подібні образи, які наділялися певними якостями, часто такими, що відображали особливості людини.



ДІАЛОГ «БАТЬКІВ І ДІТЕЙ» В РЕФОРМАЦІЇ

Запитання про те, які соціальні, економічні, ментальні чинники впливали на визначення релігійно-політичної позиції, від яких життєвих обставин залежали світоглядні орієнтири, чому люди з однаковим соціальним та економічним статусом робили різний вибір у соціально-політичному протистоянні, й досі залишаються відкритими. Історики різних шкіл і напрямів спробували дати точний вимір релігійних позицій залежно від соціально-економічних та політичних чинників. Одним із результатів численних досліджень із цієї проблематики є висновок про неможливість точного визначення характеру й принципів поділу суспільства на різні ворогуючі релігійно-політичні угруповання. Наслідком стало звернення до широких понять, взятих із джерел реформаційної доби, які лише «приблизно» позначали контури релігійних і суспільно-політичних угруповань³⁶¹. Помітним стає також тренд до гендерної проблематики, про що свідчить поява праць, в яких висвітлюються різні аспекти участі жінок у реформаційному русі³⁶². Натомість тема соціальної поведінки різних категорій молоді, їхні позиції в епоху релігійного розколу й досі чекають на своїх дослідників. Моє завдання в цьому випадку є досить

скромним – з'ясувати вплив суспільно-політичного й релігійного розколу в німецькому суспільстві на характер сімейно-побутових відносин.

Молодь, особливо студенти університетів, в епоху Пізнього Середньовіччя була досить неспокійним елементом міст³⁶³. Реформаційний рух був ініційований відносно молодими людьми: переважна більшість реформаторів була за віком від 25 до 40 років. Активними організаторами й учасниками перших масових акцій виступили студенти, які під впливом лекцій, проповідей та публіцистичних творів теологів намагалися заявити про свою позицію. Широкого розголосу набула акція студентів на підтримку Лютера, коли він спалював папську буллу про відлучення його від церкви (1520 рік). У перші роки Реформації зростає популярність Віттенберзького університету: тисячі молодих людей записувались у студенти заради лекцій Лютера та його соратників.

Перехід Реформації в стадію практичного втілення програмних положень знаменувався масовими акціями протесту студентів проти папської церкви, які супроводжувались погромами та іншими проявами насильства. Справжнім шоком для громадськості став «штурм попів» у Ерфурті 10–12 липня 1521 року. Упродовж трьох днів студенти тамтешнього університету за підтримки молодих ремісників нападали на будинки священників, чинили погроми й завдавали образ священникам та церковним служителям. Понад 60 будинків, у яких мешкали священники, було сплюндровано. Студенти не висували при цьому конкретних реформаторських пропозицій та гасел, виступ мав суто антиклерикальний характер.

Група студентів Віттенберзького університету разом із молодим магістром Філіппом Меланхтоном першими в жовтні 1521 року прийняли Причастя під двома видами – хлібом і вином, й у такий спосіб продемонстрували перехід до богослужіння за лютерівським вченням. У Віттенберзі у 1521–1522 роках також не обійшлося без насильницьких дій студентів проти духівництва, чернецтва, монастирів та церков. Під впливом проповідей реформаторів про безглуздість академічної освіти студенти Віттенберзького, а надалі й інших вищих шкіл Німеччини масово полишали навчання й вирушали до своїх батьків. В антиклерикальних акціях активну участь брали також

молоді ремісники, підмайстри та учні різних цехів. У містах, де не було вищої школи, саме вони влаштовували антиклерикальні процесії, погроми монастирів.

За часів Селянської війни 1524–1525 років самостійні виступи студентів та молоді стають поодинокими й розчиняються в загальному русі. Можна без перебільшення стверджувати, що на початковому етапі Реформації студенти зокрема й молодь загалом найбільш швидко сприймали нові ідеї й вдавались до протестів і радикальних дій проти старої церкви та духовництва. Розширення соціальної бази реформаційного руху, активізація різних верств бюргерів супроводжувались згортанням самостійних акцій та масових виступів студентів та інших категорій молоді.

Активна позиція молоді на першому етапі проявлялася не лише у формі бунтів, заворушень, заколотів. Не менш важливою виявилася її роль у розповсюдженні й пропагуванні реформаторських ідей. Молоді люди намагалися довести батькам правильність свого вибору, переконати їх в істинності вчення Лютера та його соратників. У суспільстві склалася ситуація, коли «діти» почали повчати своїх «батьків». Цілком реальними виглядали листи до батьків, у яких вони ділилися своїми враженнями про події у Віттенберзі, викладали основні положення вчення Лютера. Після виходу студентів із університетів не менш поширеними стають бесіди дітей і батьків на релігійні теми, які зводилися, по суті, до проблеми вибору позиції: «за» чи «проти» Реформації.

Перші звернення молодих людей до батьків, листи й розмови, реальні й публіцистичні мали досить схожу структуру. Усі вони містили виправдання дітей перед своїми батьками за свій вибір, підтримку нового вчення й відхід від старої віри. Другим важливим елементом було намагання переконати своїх батьків, родичів та близьких в істинності реформаційної доктрини. Фінальні частини таких творів мітили бодай обережну згоду батьків із дітьми.

Як приклад реальних звернень до батьків, близьких та друзів можна назвати трактати-послання Андреаса Карлштадта 1520 року. Вихований у католицькій набожній родині, він стає реформатором, одним із перших соратників Лютера. У перші роки розвитку реформаційної теології в межах академічного

дискурсу теологічні погляди й новації молодого реформатора не викликали занепокоєння батьків. Головним орієнтиром для них мала бути офіційна оцінка новацій із боку папського кліру. У червні 1520 року папською буллою Карлштадта разом із Лютером було визнано еретиком і відлучено від церкви. Ця подія потребувала відповідного пояснення перед батьками за свої погляди і вчинки.

Виправдання своїх поглядів і дій він викладає у спеціальному «Посланні про вищу чесноту очищення» та трактаті «Про папську святість», в яких звертається до матері, родичів, близьких та друзів. Матері та друзям він адресує ще один трактат про проповідь Лютера в Ерфурті перед відправленням на Вормський рейхстаг. Усі твори містять елементи сповіді, довірливого звернення, передусім до матері з проханням зрозуміти правильність його вчинків³⁶⁴.

У посланнях і трактатах він розвінчує показну, зовнішню побожність, папську ієрархію й намагається довести, що залишається вірним тому внутрішньому благочестю, яке завжди панувало в родині. Він зізнається про численні труднощі, сумніви, переживання, які супроводжували його в пошуках істини. У своєму програмному творі «Про ліквідацію ікон» (січень 1522 року) він згадує, що атмосфера храму, а також ікони, молитви з самого дитинства викликали в нього хвилювання і трепіт. Тому дуже важко йому було стати на шлях іконоборства, очищення храмів від зовнішньої атрибутики³⁶⁵.

Натомість пієтет перед батьками й родичами, щирі зізнання в любові й повазі до них різко контрастують із «пропагандистсько-місіонерською» частиною творів, де він намагається переконати своїх адресатів в істинності нового вчення. Заслуговує на увагу той факт, що вперше твір про своє очищення й пізнання істинної віри він адресує матері, у ньому він показує себе як такого, що очистився від спокус і гріховного життя й тепер відчуває себе впевненим і непохитним, переконаним в істинності своєї віри. Занурення в Боже слово дає заспокоєння й позбавляє страху перед осудом із боку будь-кого. Те ж саме він радить зробити іншим і представляє таке очищення як найвище благо. Реформатор ставить людину перед нелегким рішенням: стати на бік нового вчення,

прийняти нову віру, навіть якщо це загрожує розривом із батьком і матір'ю.

Така дилема на той час звучала досить радикально й означала перехід до впровадження реформаційної програми в життя. Радикалізм цього положення посилювало те, що папська церква за часів Пізнього Середньовіччя не мала потреби в місіонерстві й опікувалась проповіддю покірності дітей своїм батькам, намагалась зміцнити сімейні зв'язки, культивувала патріархальну модель родини.

Натомість реформатор закликає слідувати Істині, переко-нувати інших ставати на бік Реформації. Таке місіонерство не відкидало засобів морального тиску. Загроза розриву особистих взаємин із тими рідними та близькими, хто не сприймає нового вчення або чинить опір, поставила батьків перед нелегким вибором: нова віра або діти. Практика середньовічного чернецтва певною мірою виводила людину поза сімейне коло, однак батьки не ставили під сумнів правильність такого способу життя. У перші роки Реформації переважна більшість людей старшого покоління не сприймала новацій або ставилась до них упереджено, негативно сприймала «еретичний» вибір дітей.

Послання Карлштадта мали не тільки характер особистісних, довірливих звернень, а й виконували пропагандистську функцію. Реформатор у цьому випадку влучив «у яблучко»: у багатьох сім'ях того часу виник розкол на прихильників і ворогів нового вчення.

Спілкування в сім'ях, особливо тих, частина членів яких опинилась у різних релігійних і соціально-політичних таборах, стає конфліктним, що відображалось на загальному стані сімейних взаємин. Суперечки, розмови, стихійні дискусії підкреслювали гостроту загальної кризи й лякали суспільство переходом у стан, коли піде «брат – проти брата», «син проти батька»³⁶⁶.

Розмежування й протистояння в родинях використовувалось публіцистами протилежних таборів, з одного боку, щоб лякати й налаштувати людей проти новаторів, покладаючи на них провину за ворожнечу, з іншого – доводити, що не може бути компромісу там, де йдеться про правду та істину. Висловлення Христа про непримиренність до спокус інтерпретувалися як непримиренність до «ворогів Євангелія», заради чого можна йти на розрив із рідними та близькими. У

такому разі релігійна істина вважалась вищою цінністю, заради якої можна жертвувати не тільки родиною, а й життям.

Трактати Карлштадта виявилися вдалим у виборі форми розмови «дітей» із «батьками». Не випадково трактат, адресований матері, за рік витримав п'ять видань й став основою для подібних анонімних листівок і послань, в яких діти переконували батьків не тільки не боятись їхнього вибору, а й пристати до нового вчення. Інтимність звернень, довірливість виступають у значенні найбільш ефективного проповідницького чи навіть пропагандистського засобу, який призведе до численних повторів і наслідувань у публіцистиці того часу.

Перекладання на дітей функції «перевиховання» батьків, навернення їх до нової віри створювали загрозу для патріархальних відносин. Принцип «віра вища за сім'ю» неодмінно породжував конфлікти й ставив під сумнів провідну роль глав сімейств у вихованні дітей, особливо в такій чутливій сфері, як релігія.

Публіцистичні твори мали на меті підкреслити правильність вибору «дітей» і заклики до батьків йти за серцями своїх чад. Найбільш відомими серед таких листівок є лист Віттенберзького студента до матері й діалог батька й сина, який повернувся із Віттенберга. Перший твір відображає ситуацію, коли студент навчається в університеті, а другий – коли він, як і більшість із його друзів, полишив навчання й повернувся додому. Іншими словами, обидва відповідають пропагандистським задумам: у першому випадку дати приклад студентам писати листи до батьків, у другому – проводити вдома бесіди з метою переконання батьків пристати до нової віри. У таких творах молодь виступає як прогресивна, свідомо частина суспільства, яка вказує старшим поколінням шлях до майбутнього. «Батькам» залишається лише слідувати за своїми освіченими чадами.

Перша частина листівок – це повідомлення про адресу «відправника». Діти намагаються розвіяти страхи й марновірства батьків щодо Віттенберга, міста, яке сприймається ними як центр ересі. Для студентів, навпаки, він є «християнським містом», центром істинного християнства, на противагу Риму³⁶⁷. Ще однією ознакою нового осередку істинної віри сини називають те, що саме тут перебуває «високо вчений Мартін

Лютер» і вони можуть без перекручень передати сутність його вчення. Студенти просять батьків не слухати жахливих і неправдивих розповідей та «дурниць, що розповсюджують вороги Євангелія про Віттенберг»³⁶⁸. Свої аргументи проти таких чуток автор листа завершує теплим і зворушливим зверненням: «Люба матуся, я тобі до цього часто писав про те, щоб ти не хвилювалась за мене, оскільки я живу серед благочестивих, чемних, доброзичливих людей і усі мої справи йдуть добре, однак я ще раз прошу тебе: не вір усім цим дурним речам, а думай тільки про Бога і невтомно проси Його дати милість і міцну віру»³⁶⁹.

Основний зміст діалогу й послання зводиться до викладення аргументів щодо доведення істинності нового вчення. Аргументація має свою логіку й послідовність, містить теологічні та соціальні елементи. При цьому соціальна складова помітно превалює над теологічною, сини хочуть переконати батьків у вигідності, соціальній корисності нового вчення та його наслідків, які можна очікувати від втілення його в життя. Антиклерикалізм, який був поширений ще задовго до Реформації, дає можливість швидко знайти спільну мову й тим самим підкреслити правильність вчення Лютера. У розмові з батьком син заявляє, що миряни готові повністю підтримати євангельське вчення, а священники й ченці чинять йому всілякий опір. Різницю в позиції син доводить досить просто: духівництво, яке існує за рахунок поту й крові мирян, проводить свої дні в розкоші, не хоче втрачати хорошого життя³⁷⁰.

Автор листа також переконує в перевазі мирян над духівництвом і ченцями, показує соціальну зайвість стану духівництва: «Ми працюємо в полі або виконуємо в поті чола свого іншу роботу, виховуємо дітей, миємо і перемо тощо. Це в тисячу разів краще, ніж закритися в монастирі ченцем або черницею у 17 років»³⁷¹. Ця сентенція, фактично, запозичена із трактату Карлштадта «Про ліквідацію ікон»: «Набагато було б краще й корисніше, якби бідні ченці не годувались і не жиріли в монастирях, а служили простому люду. Те, що я сказав про ченців, я говорю також про черниць. Ці бідні діти викликають у мене жалість. Вони могли б, без сумніву, краще служити Богу у світському житті, ніж у своїх просякнутих отрутою монастирях»³⁷².

Навіть твердження середньовічного католицизму про добрі справи студенти інтерпретують у соціальному контексті: набагато краще робити корисні справи не для церкви, а для інших людей. Ключове місце у зверненнях «дітей» до «батьків» посідає ідея загального священства вірян, яка зводиться до простого формулювання: «Ми всі священники». При цьому сини не вдаються до теологічних аргументів, а посилаються на Святе Письмо, на історію раннього християнства.

Низка положень листівок містить аргументи, що нове вчення відкриває свободу людини, позбавляє її від численних обрядів, постів, паломництв, усього зовнішнього. Загалом ідея свободи є наскрізною у зверненнях синів до своїх батьків: нове вчення несе звільнення не тільки від обрядовості, а й від духівництва, церковної десятини, пожертв на користь церкви, від папської тиранії. Сміливість синів пояснюється ще й тим, що їхні розмови з батьками побудовані на основі трактату Лютера «Про християнську свободу». При цьому соціальне забарвлення посилює «сміливість» «дітей», їхній радикалізм, що лякає батьків.

У чому полягає різниця в позиціях «батьків» і «дітей», яким чином представники старшого покоління доводять свою прихильність до старої віри. Передусім батьки не впевнені в тому, що невелика жменька ідеологів нового вчення зможе перемагати могутню папську церкву. Сміливість дітей їх лякає ще й тим, що вони можуть постраждати від репресій і покарань. На антиклерикальні випадки сина батько відповідає: «Ти дуже різкий. Хіба ти не знаєш, що попи тут, поруч. Благочестиві пани не є заступниками, так що говори не дуже багато»³⁷³. Батьків лякало також загострення протистояння в суспільстві й можливість громадянської війни. Саме про це неодноразово писала мати синові, застерігаючи його в тому, що папська церква та її прихильники придушуть реформаційний рух. При цьому ініціатором такої війни вважається Віттенберг, мати пише про жахливі чутки про це місто. Такі застереження не лякають молодих людей, які вважали, що все обійдеться мирно, оскільки на їхньому боці Істина і правда, проти якої безсилі вороги. Навіть якщо вони наважаться на рішучий наступ, то Бог не допустить їхньої перемоги. При цьому автор листа до матері посилається на слова пророка Ісайї: «Він буде судити між людьми, і буде численні народи розсуджувати. І мечі свої

перекують вони на леміші, а списи свої – на серпи, якими вони будуть обробляти землю»³⁷⁴. Син висловлює впевненість у реальності соціального перевороту, внаслідок якого духівництво втратить свій привілейований статус і поповнить нижчі верстви населення.

Такий соціальний оптимізм і впевненість в тому, що суспільству вдасться уникнути релігійно-політичних воєн був притаманний багатьом як радикальним, так і поміркованим ідеологам. Зокрема Карлштадт вірив у силу Божого слова, яке, на його думку, є набагато сильнішим за меч. У цей період про наближення «великого заколоту» неодноразово застерігав Лютер³⁷⁵. Діалоги батьків і дітей відображають, з одного боку, стриманий консерватизм, обережність і страх «батьків», їхні тривожні очікування, а з іншого – оптимізм, беззастережність молоді. Чого в цьому більше: пропагандистського задуму чи реальних настроїв поколінь? Очевидно, однаковою мірою репрезентовані обидва компоненти.

Головні аргументи батьків базуються на їхньому консерватизмі – необхідності «дотримуватись старовинних звичаїв, які встановили наші предки»³⁷⁶. Головний козир батька син відбиває зверненням до ще більш давньої традиції: «Так, дорогий батьку, однак хіба не є старовинним звичаєм те, чому вчили нас Бог і апостоли? Хіба ти не маєш слухати Бога, вірити в Євангеліє?»³⁷⁷.

Батьки у своїх застереженнях посилаються на слова, які вони чули від священників та ченців. Для дітей – «неграмотні пастирі й жадібні ченці наставляють і повчають, як досягти неба за допомогою добрих справ, постів, молитов, покаянь, свят, мес, будівництва храмів, усе це заради того, щоб вони могли збагачуватися, набувати величчя, жити благополучно й безпечно»³⁷⁸.

Діти демонструють новий тип мирянина, який черпає Істину зі Святого Письма і не довіряє священникам як посередникам між Богом і людьми. Вони дають пораду батькам придбати Євангеліє в перекладі Лютера німецькою мовою й читати його. Саме знання дають їм перевагу над батьками, яким недоступне Святе Письмо.

Старшим поколінням перехід на бік нового вчення сприймався як зрада «віри батьків», перехід у ересь, що породжувало морально-психологічну проблему в сімейних стосунках. У відповідь на такі закиди діти представляли свій

духовний переворот як духовне зцілення. Автор листа зізнається матері: «... декілька років тому я сам був пригнічений цією вірою, однак, слава Богу, я від неї позбавився. Істинне слово Боже зцілило моє серце»³⁷⁹.

Радикалізм синів полягає не тільки в різких аргументах проти духівництва, критиці церкви, а в декларації принципу «віра вища за родину»: «Бог вказав, ми не маємо слідувати батькам, якщо вони не слідують Божому слову і не вчать його»³⁸⁰.

Автор листа також заявляє, що віра має для нього першочергове значення й він не може поступитися Істиною навіть попри материнські настанови. Тут простежується карлштадтівська впевненість людини, яка пройшла очищення від спокус і віддана тільки Богу: «Я сам досить багато марився доти, поки всю цю єресь і дурниці не викинув із голови, оскільки вони відверто спрямовані проти Бога, про що ти тепер досить добре знаєш»³⁸¹.

Автори обох творів налаштовані на те, що «батьки» погодяться із «дітьми» й стануть на їхній бік. Так оптимістично завершується розмова студента із батьком. Не менш переконливо звучать слова студента до матері. Син демонструє непохитну віру в Істину і просить матір брати з нього приклад: «Спасибі за материнську вірність. Не вір усім цим фантазіям і подібним чаклунствам, в освячену сіль, воду тощо»³⁸². Вітання автора листа матері батькові, братам і сестрам, друзям супроводжуються впевненістю в тому, що родина буде на його боці. У всіх посланнях і документах простежується розбіжність у поглядах батьків і дітей щодо принципу «віра вища за сімейні й родинні зв'язки». У листах і розмовах батьки не застосовують його як аргумент на захист своїх поглядів. Батьківські почуття виявилися сильнішими за ідеологічні чинники й тим самим зменшували простір для конфлікту із дітьми. Сімейні бесіди в листівках мають характер гострих за змістом, однак благочестивих розмов.

Залучення молоді до реформаційного руху, її участь у пропагандистській кампанії із розповсюдження нового вчення мали досить суперечливі наслідки для реформаторів. Студенти та інші категорії молоді сприяли розгортанню масових протестів проти церкви й духівництва, утвердженню прихильності до нового вчення старших поколінь. Натомість реформатори не

могли не бачити й жахливих наслідків молодіжної активності: стара система освіти була зруйнована й обернулася відвертим нігілізмом щодо академізму. Молодіжний рух розчинився в загальному бюргерському й селянському русі і втратив свою самостійність. Молодь не могла сформулювати чітких соціальних орієнтирів і програм, які були б прийнятними для різних верств суспільства. У 1524–1525 роках «батьки» відіграють провідну роль у визначенні завдань виступів і протестів. Участь молоді додавала лише радикалізму й екстремізму міським і сільським заворушенням.

Втілення в життя принципу «віра вища за родину» створювало загрозу патріархальним відносинам, посилювало девіантну поведінку «дітей», загрожувало моральності. Реформатори нашттовхнулися в цьому випадку на свою попередню «молодіжну політику», завдання якої полягало в «перевихованні» батьків. Уже напередодні Селянської війни в реформаційній ідеології надається перевага проповіді щодо збереження сімейної ієрархії, провідної ролі батьків у вихованні дітей. Патріархальність з її повагою до старших, участь усіх членів сім'ї у праці, суворі правила поведінки слугували засобом боротьби проти соціальних вад і негараздів. Ідея відновлення сімейно-патріархального способу життя мала на меті збереження традиційної бюргерської або селянської сім'ї.

Як це позначилося на поведінці реформаторів та настроях у суспільстві в цілому? У формуванні принципів релігійного й соціально-сімейного життя Карлштадт, продовжуючи дотримуватись принципу першочерговості віри, робить акцент на укріпленні патріархальних сімейних відносин. На його думку, першим пастирем у християнстві має виступати батько, глава сім'ї. Не тільки дружина, діти, родичі вважаються частиною «дому», а й прислуга, робітники, які працюють у господарстві. Усі вони мають коритися главі сім'ї, бути слухняними, виконувати свої обов'язки. Завдання глави родини не тільки бути господарем, а й виконувати функції пастиря. Навчати істинного вчення, читати Євангеліє, виховувати в його дусі усіх домочадців.

Чим пояснити такий поворот у бік патріархальності? Негативне ставлення реформатора до академічного навчання він намагався компенсувати сімейним вихованням: там людина оволодіває Святим Письмом і засвоює істинне християнство, яке

не потребує «вчених мудрощів». Повчальна місія студентів та молоді мала тимчасовий характер, вони мали донести нове вчення до «батьків». Стабільною структурою, основою життя виглядала традиційна родина, на яку покладалась функція релігійної й соціальної мікрогромади, виховання й навчання дітей в душі звичайної патріархальної слухняності.

Після Селянської війни такий проєкт виявився досить демократичним і був уведений до загальної державної системи церковного виховання в душі слухняності й дисципліни. У політиці «соціального дисциплінування» виховання молоді посідало одне із основних місць. Уся система реформованої школи базувалась на дисципліні, покірності батькам, старшим, владі. Численні дослідження з проблем педагогіки, виховання молоді, суворих порядків і дисципліни в школах за часів пізньої Реформації дають підстави стверджувати про різкий поворот у політиці реформаторів щодо молоді³⁸³.

Розглянутий матеріал дає підстави констатувати, що релігійний розкол знайшов свій прояв на рівні сімейно-побутових взаємин, викликав своєрідну дискусію між старшим і молодшим поколіннями. Молодь, передусім студенти, швидше сприйняла реформаційні ідеї та новації й була ініціатором перших масових виступів проти церкви. Корпоративна солідарність, згуртованість сприяли створенню тимчасових угруповань, які влаштовували акції протесту. Однак усі вони були складовою загальних процесів, підживлювалися антиклерикалізмом або реформаційними настроями академічного середовища. Поступово «молодіжний» рух розчиняється в загальних масових заворушеннях та виступах і втрачає самостійне значення.

Релігійний розкол на побутово-сімейному рівні руйнував традиційний уклад життя, що базувалося на принципі покірності молодших старшим, дітей батькам. Руїнація стає настільки загрозливою, що після Селянської війни починається процес утвердження суворих норм поведінки дітей, введення суворих покарань за непослух. Руїнація патріархальності, що відбувалась на початковому етапі Реформації, обертається новою патріархальністю й відіграє досить помітну роль у становленні протестантської церковності.



РЕФОРМАЦІЯ У ПОВСЯКДЕННІЙ КОМУНІКАЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ ЗАСТОЛЬНИХ БЕСІД)

Реформація виникла за умов активної соціальної комунікації, основою якої було швидке розширення інформаційного поля, завдяки винаходу книгодрукування й масового тиражування книг, листівок, ілюстративної продукції. Нові технічні можливості передавання інформації сприяли активізації інтелектуальної творчості, появі численних груп (проповідники, священники, вільні інтелектуали), які інтерпретували й доводили ідеї, що формувались на «елітарному» інтелектуальному рівні, до широкого загалу.

Проблема комунікативних практик потребує з'ясування запитань, як взаємодіяли відносно автономні спільноти і групи, вчені-теологи, священники, гуманісти, «простий народ», його розпорошені мікроспільноти та громади? Як трансформувалась реформаційна ідея в процесі комунікації, яким чином вона оволодівала масами чи, навпаки, вони оволодівали нею?

Напередодні Реформації у відносно стабільному суспільстві комунікативні практики в релігійній сфері відбувались повільно, у спокійній тональності й мали на меті примирення, досягнення взаєморозуміння. Характер такої комунікативності вирізняється відсутністю діалогізованого спілкування – тут переважає масова проповідь, повчання, слухачі не відповідають на їхній зміст, не висловлюють свої думки. Монологічна форма переконання більшості слухачів не потребує контраргументів для доведення або спростування змісту тих положень та ідей, які передаються масовій аудиторії. Мова тут виконує функцію репродукції культури, її цінностей та ідей, які утримують спільноту як певну єдність. До основних мовно-пошукових понять, що відображають і підтримують базові підвалини суспільства, належать «віра», «церква», «Рим», «Папа», «влада», «спасіння», «гріх», «добро», «Божа благодать», «покірність». Система комунікації в цьому випадку набуває повчально-виховного характеру: учителі (уся офіційно-церковно-проповідницька система) навчають і наставляють «учнів», паству, від

якої вимагається покірне засвоєння знань і застосування їх у повсякденному житті.

Реформація вносить принципові зміни в характер комунікативності, вона стає дискусійною, залучає до своєї орбіти не тільки інтелектуальні кола, а й народний загаль. Літературно-змістова складова цієї дискусії подана в багатьох дослідженнях. Натомість нам мало відомо про механізм виникнення й розвитку реформаційної комунікативної культури, яка не лише відображала, а й посилювала соціальне протистояння. Очевидним є те, що за умов діалогізації культури посилюється комунікативний характер мислення, поширюється внутрішній «мовчазний» діалог зі світом. За словами Ю. Хабермаса, «для того, щоб розуміти, про що йдеться, необхідна участь у комунікативній дії. Має скластися певна мовна ситуація (або принаймні її варто собі уявити), у якій той, хто говорить, перебуваючи в комунікації зі слухачем, говорить про щось і висловлює те, що він сам про це думає»³⁸⁴.

Реформація стає апогеєм дискусійного стану суспільства – практично усі питання релігійного політичного й повсякденного життя стають предметом гострих обговорень. Склалася ситуація, коли суспільство обговорює своє життя і не може ні в чому досягти згоди³⁸⁵.

Комунікація є творчим процесом, учасники якого осмислюють, тлумачать по-своєму думки та ідеї лідерів, внаслідок чого вони перекирчуюються, спотворюються так, що їх важко впізнати. Л. Февр зауважив із приводу того, наскільки типова доля Мартіна Лютера, справжнього батька лютеранства, якого сотні разів охоплювали сум'яття й розгубленість від усвідомлення того, що його ідеї з самого початку перекирчувались масами, вони привласнювали їх собі й приготували їм участь, що знайома багатьом великим творінням великих духовних цінностей: перетворення, а то й повну руйнацію системи, за яку вони несуть ілюзорну відповідальність перед історією!³⁸⁶ Величезний потік інформації ускладнював її точне розуміння, сприяв її перетворенню, швидкому, часто примітивному узагальненню й пристосуванню до інтересів тих чи інших угруповань. Перекирчування і спотворення відбувається внаслідок недосконалості засобів комунікації, хаотичності інформаційних потоків. Чимало проповідників нового вчення засвоювали його

його адміністрації вдавалося не допустити утворення реформаторських спільнот. Однак ефективність адміністративних важелів впливу мала свої межі.

Комунікативні співтовариства утворювались навколо яскравих і сміливих проповідників, які рекрутувались із колишніх ченців, парафіяльних священників, шкільних вчителів. Тривалий час вони існували нелегально або напівлегально, що ускладнювало своєчасне виявлення їх. У містечку Дебельн таке співтовариство було утворено шкільним вчителем Мартіном Форстером, який у церкві закликав «відправити богослужіння». Навколо нього та проповідника Якоба Зейдлера сформувалася група прихильників євангелічних перетворень, до якої входили м'ясник, пекар, міський суддя, ткач, банщик, органіст та уся міська рада. Зейдлер давно вже був мало схожим на католицького священника: ходив у світському одязі, відпустив бороду й був фанатично відданим новому вченню, про що писав у своїх творах. Усі разом вони збиралися в ратуші на проповідь, а потім зустрічалися в шинку, де обговорювали проблеми церковних перетворень. Внаслідок таких зустрічей та обговорень були сформульована програма перетворень у місті, викинуто ікони із церкви. Члени цього осередку вели «сміливі» розмови на ринку, де переконували своїх міщан відмовитися від постування та старої церковної служби³⁸⁸. Пізніше усі вони були заарештовані. Натомість такі осередки суттєво змінювали настрої людей. Однак важливе інше: після знищення комунікативного співтовариства реформаційний рух у місті майже завмирає в очікуванні нових сприятливих умов і нових лідерів. Діяльність таких співтовариств була настільки серйозною, що не тільки територіальні володарі, а імперська влада були стурбовані їхньою появою й популярністю³⁸⁹.

Обмежити розповсюдження реформаційного вчення заважала мобільність населення, яка сприяла швидкому передаванню інформації від одного регіону до другого. Герцог Георг досить швидко зреагував суворими адміністративними, переважно каральними заходами на цю «бідку» для папської церкви, яка, до речі, сама культивувала паломництва. Однак більшість неформальних місіонерів була поза зоною досягнення для князівської адміністрації, оскільки важко було простежити й поставити під контроль повсякденні приватні розмови

«торгового люду» із своїми клієнтами, людей, які зазвичай цікавились тими новаціями, що відбувались у саксонських землях, а особливо у Віттенберзі. Герцог в листах до курфюрста Фрідріха Саксонського обурюється тим, що багато «торговців» після перебування у Віттенберзі розповсюджують відомості про те, що відбувається в місті, зневажливо відзиваються про церкву, говорять речі, спрямовані проти «Божої честі, святих отців, проти покірності церкві і законів святих отців»³⁹⁰. Згодом, 9 березня 1522 року, курфюрст Фрідріх Саксонський висловить свою стурбованість із цього приводу словами, що за «торговими людьми» важко простежити, бо вони, зважаючи на специфіку їхньої діяльності, пересуваються куди завгодно³⁹¹.

Герцог робив усе можливе, аби зупинити потік інформації, який розповсюджували студенти, що навчалися у Віттенберзі³⁹². Натомість він не знав усієї складності й багатшаровості комунікативної системи, що утворилась на цій основі. Зокрема студенти писали листи в різні регіони Німеччини про події, що відбувались у Віттенберзі, оскільки попит на цю інформацію був неабиякий. Спроби князя переслідувати тих, хто писав, повідомляв своїм батькам і друзям «заборонену» інформацію, виявились марними – листова форма набуває анонімного варіанту у вигляді листівок, у яких віттенберзький студент у листі до своєї матері переконує її в правильності вчення Лютера. Герцог забороняє навчатися вихідцям зі своїх земель у Віттенберзькому університеті. Парадокс полягав у тому, що ця заборона втрачає сенс, оскільки в університетах у 1522 році почалася криза, внаслідок якої студенти залишають навчання й вирушають до своїх батьків, і знову ж таки несуть «правду» про нове вчення, що сприяло посиленню масового характеру подібних розмов, бесід, діалогів.

Повсякденна комунікація залучала широкі верстви населення до загальної, глобальної дискусії навколо питань Реформації, посилювала гостроту проблем, налаштовувала їх на боротьбу за втілення ідей у життя, створювала підґрунтя для формування власних програм і вимог. Реформаційний рух мав різні форми комунікації: проповідь у храмі або на площі, виступи перед натовпом, часто агресивно налаштованим, сміхові вистави, розмови на ринку, вулицях, які нерідко переростали у відкриті протести. Можна стверджувати, що усі

вони складають важливий елемент повсякденності німецького суспільства з часів Реформації.

У повсякденному житті реформаційного часу чітко визначаються просторові поля соціальної комунікації, які мають різну інтенсивність обміну інформацією й формування громадської думки. Життя людей набуває публічності, участі в масових зібраннях, комісіях, засіданнях, стихійних заворушеннях. Вирішальне значення мало спілкування у храмах, які із місць традиційного богослужіння перетворюються на місця дискусій, словесних баталій, сварок, а іноді бійок ворожих угруповань. Концентрація й перетинання різних векторів інформаційно-дискусійного протистояння відбувається біля ратуш і на ринкових площах.

Реформаційну комунікативність забезпечували як «професійні» проповідники, які виступали в ролі свідомих і безкорисних пропагандистів нового вчення, так і самі люди, які в повсякденному спілкуванні передавали іншим те, що вони почули й пізнали від тих, хто був наблизений до «першоджерела» інформації. Такий комунікативний ланцюг значною мірою забезпечував силу й успіх реформаційної ідеї. Досить звичайними й буденними стають розмови на складні релігійні теми в побутових умовах, особливо в тавернах, шинках. Священник, бюргер, селянин, студент, чиновник, учитель – далеко не повний перелік тих, хто в побутових бесідах намагався переконати своїх співрозмовників у правильності вчення Лютера, Карлштадта, Цвінглі, інших реформаторів. У таких розмовах йшлося не про складні теологічні тонкощі, а про основні положення, які співрозмовники намагались підтвердити простими, «життєвими» аргументами. Головний сенс такої аргументації полягав у доведенні правильності нового вчення, його справедливості, переваг, які будуть мати люди після втілення його в життя.

Застольна бесіда вдома, у цеху, таверні, шинку, садку, гостинному дворі ще задовго до Реформації стала важливим елементом повсякденного життя німецьких міст. Застольні бесіди, особливо ті, що відбувалися в публічних місцях, були часто досить небезпечним явищем. Тут виникали комплоти проти влади, укладалися домовленості щодо спільних дій. Ще одна небезпека таких зустрічей полягала у формуванні настроїв,

підігрітих пивом або вином, які переростали в бійки, подекуди з кривавими і трагічними наслідками. Міські ради досить часто забороняли на певний період подібні зібрання, особливо молоді, студентів та підмайстрів. Натомість попри такі крайнощі застольні бесіди були важливим засобом обміну інформацією, вони супроводжувалися спокійними й розважливими розмірковуваннями про те, що відбувалося як у безпосередньому оточенні учасників, так і у суспільстві в цілому. Подібні бесіди відбувалися, як правило, увечері, після роботи, затягувалися іноді далеко за північ. Цехові майстри або міська влада навіть вживали заходів проти тривалих засідань підмайстрів та учнів на тій підставі, що в них залишалось недостатньо часу на сон, вони спізнялися на роботу. Теми застольних бесід були різноманітними й стосувались усіх проблем повсякденного життя різних соціальних груп або сімей.

Один із видів застольних бесід – розмови в колі сім'ї, як правило, за вечерею, коли можна було поговорити без поспіху про буденні й нагальні справи. Такі розмови й бесіди були звичайним явищем, реформаційні події в таких розмовах ставали «гарячою» темою, що хвилювала усіх членів родини. Ідея релігійної сімейної громади висловлювалась і проповідувалась вже в перші роки реформаційного руху і фактично набула свого інституціонального оформлення за часів формування лютеранської церкви. Прообразом такої мікрогромади була патріархальна селянська сім'я, де батько був наставником.

Джерела, які дають можливість реконструювати застольні бесіди, мають свою специфіку. Зібрання документів: листи і нотатки, сучасників, донесення князівських «інформаторів», матеріали слідства заворушень – дають лише «уривки» почутих розмов. Вони переважно містять інформацію про учасників бесід або зібрань і про їхні настрої. Натомість зміст бесід, цілком зрозуміло, не протоколювався, що ускладнює встановлення змісту й форми розмов.

Реконструкція застольних бесід на реформаційну тематику стає можливою за умов залучення публіцистичних творів. Річ у тім, що ще до Реформації застольна бесіда стає одним із різновидів і форм літературних діалогів. У реформаційний час подібні застольні діалоги стають чи не найбільш розповсюдженим видом публіцистики, засобом пропаганди. Найбільш

яскравими зразками такого жанру стали «Застольні промови» Лютера і «Розмови за просто» Еразма Роттердамського. При цьому обидва вони мають різну природу: перший твір – це протокольні записи слухачів того, що говорив Лютер, а другий – це результат творчості автора, уявні розмови на найбільш актуальні суспільно-політичні й моральні теми. Вивчення їх дає можливість наблизитися до відтворення реалій повсякденних усних форм спілкування, встановити коло їхніх учасників, «модераторів» і провідників реформаційних ідей, відтворити їхні почуття та емоції. Вони дають змогу встановити механізми засвоєння реформаційних ідей на повсякденному рівні спілкування. Саме побутові форми інтелектуального «навчання», знайомства з новими ідеями створювали підґрунтя успіху Реформації.

Історична література накопичила неабиякий досвід вивчення різних форм реформаційної комунікації. Лексика спілкування, літературно-пропагандистські жанри, публіцистика, проповідь – усе це неодноразово ставало предметом аналізу істориків, проте продовжує викликати інтерес і відкриває нові обрії повсякденних реалій того часу. На цьому тлі тема застольних бесід бюргерів залишається на маргінесі історичних студій. Значною мірою вона підмінється історико-літературним аналізом публіцистики й діалогів або розглядається як форма публічної комунікації.

Певні відмінності від сімейного спілкування мали застольні зустрічі приятелів, сусідів, товаришів по цеху, мандрівників, постояльців гостинних дворів, випадкових співрозмовників. Як правило, такі бесіди відбувалися в шинках або при постійних дворах. Кількість учасників застілля була невеликою – від двох до п'яти персон. Такі зустрічі викликали неабиякий інтерес князівських або міських служб, які опікувались питаннями безпеки й мали стежити за поведінкою, настроями городян. Однак їм переважно вдавалося підслухати лише уривки розмов або отримати загальну інформацію про їхній зміст.

Застольні розмови відбувалися у вільній формі, але мали певні постійні елементи. Неодмінним атрибутом зустрічі було вино або пиво. І в документах, і літературних діалогах містяться відомості про місце зустрічі і про те, що замовлялося учасни-

ками. В окремих випадках те, що було на столі, ставало предметом опису в приватному листуванні і для господаря воно мало набагато більше значення, ніж те, про що йшлося під час розмови.

Вживання вина було не тільки атрибутом бесіди в шинку, підтримки розмови (це було явище повсякденне), але й ставало символом урочистості моменту пізнання істини, відкриття нового, яке змінювало світогляд і життя співрозмовників. Замовлення вина сприймалося як прояв радості від несподіваної зустрічі, задоволення від почутого. Досить часто його замовляв співрозмовник, який хотів дізнатися про новини від того, кого він зустрів. Так, герой одного із діалогів ремісник Ганс Толь починає зустріч зі своїм товаришем з привітання й запитань про те, де він перебував і чого його так довго не було видно, і тут же замовляє міру вина з готовністю платити за нього. У відповідь товариш заявляє, що він був у такому місці і таке почув, що за це не пожалів би випити і шість мір вина. Така інтрига провокує співрозмовника на готовність платити «цілий цехе» заради важливого спілкування й сенсаційної інформації. У цьому випадку вино виступає як міра визначення цінності інформації й самого співрозмовника – платить зацікавлена особа³⁹³. Пригощання вином супроводжує завершення бесіди. Розповідачу новин така бесіда настільки приємна, що він готовий дізнаватися й надалі новини, посидіти в шинку наступного разу. Щоправда, у такому разі сам розповідач має виставляти вино тому, від кого він буде дізнаватися те, що цікавить його співрозмовника.

Натомість схема взаємин розповідача і співрозмовника за столом не є однаковою. Вино замовляє також той, хто виступає в ролі наставника й доводить істину іншому. У такому разі пригощання сприяє створенню доброзичливої атмосфери бесіди й довіри до слів умовного «проповідника» реформаційних новацій. Бесіди між випадковими співрозмовниками, що мали протилежні погляди на реформаційні події, для того часу були звичайним явищем. Вино виступало в такому разі елементом довіри, а відмова одного із співрозмовників виражала насторожене ставлення до «чужака». Так, під час зустрічі в ченця, священника й ремісника усі троє п'ють вино. Однак селянин, який стає ще одним учасником розмови, ставиться до

пропозиції бюргера випити келих вина за його рахунок з недовірою і навіть вороже. У відповідь на щедрість ремісника він заявляє, що «не питиме нічого, крім води, поки не повернеться додому»³⁹⁴. Однак у ході бесіди аргументи ремісника на користь нової віри настільки вражають селянина, що він стає прибічником нової віри й готовий переконати інших селян в істинності того, про що він почув. На знак підтвердження щирості своїх почуттів він сам готовий пригостити співрозмовників стравами, що взяв з собою в паломництво й «залюбки готовий разом поїсти й випити келих вина»³⁹⁵. Отже, застольна бесіда дає можливість створити й підтримати атмосферу розкутості, непримушеності, довіри співучасників один до одного. Саме в такому невимушеному діалозі відбувається засвоєння нового віровчення, визначається ставлення до подій.

Зміст застольних бесід має свою досить сталу структуру, яка визначається функціями передавання, засвоєння й осмислення нової інформації. Учасники після привітань і замовлень напоїв починають запитувати новачка про новини, про те, що відбувається у світі й тих місцях, звідки він прибув. Зокрема, як зазначалось вище, Лютер у своїх застольних розмовах теж починав, як правило, із запитань про новини, слухав повідомлення про них від його співтрапезників³⁹⁶. Світові новини починалися із почутого про турецьку загрозу, визначні події на імперському рівні, рішення рейхстагів. Частину інформації складала чутки, плітки, «те, про що говорять» в інших містах та регіонах, де побував співрозмовник. Однак після таких прелюдій бесіда зосереджувалась на головному – подіях Реформації. У розмовах чітко простежується відчуття всесвітнього, «загального християнського» значення того, що відбувалося в Німеччині. Учасники виходили із того, що усе затіяне Лютером, стосується життя й долі кожної людини. Йшлося про такі повсякденні речі, як ставлення до церкви, хто має бути священником, як молитися й каятися, приймати Причастя, якою має бути меса. При цьому теологічні положення нового віровчення в бесідах перекладалися на просту мову, тлумачилися через звичні й буденні для вірян церковно-релігійні поняття й речі.

Особливість бесід полягала у тлумаченні та інтерпретації релігійних положень через призму соціальних негараздів та

проблем, які хвилювали бюргерів. Соціальна програма Лютера була досить поміркованою. Натомість центральне місце в розмовах посідали звинувачення священників, ченців, вищого кліру в паразитизмі, бездіяльності, лінощах, жадібності. До розмовних кліше належать висловлювання про те, що вони існують за рахунок поту і крові «простого народу», «вижимають усі соки із бідних», «живуть у розкоші». Тема розпусти ченців та священників – атрибут кожної бесіди. Антиклерикалізм створював підґрунтя для доведення правильності нового віровчення, яке базується на положенні про загальне священство вірян.

Співрозмовники не обмежувались обговоренням соціальних негараздів у сфері церкви. Найбільш гарячими темами були зловживання шляхти, несправедливість, пригнічене становище «простих людей». Набір таких звинувачень, скарг у лаконічних формах можна знайти у програмах міських заворушень. На Реформацію покладались надії глобального характеру, про те, що нове вчення здатне виправити численні соціальні й моральні негаразди та суспільні вади. Учасники бесід у процесі розмов ставали одностумцями у своїх скаргах на розбещеність, падіння моральності. Найбільше обурення викликали недобросовісна торгівля, підприємництво, поведінка «олігархів», які користуючись підтримкою влади, монополізували найбільш прибуткові сфери виробництва й торгівлі.

Отже, повсякденна комунікація забезпечувала обговорення й засвоєння нового віровчення на «низовому» рівні, зумовлювала його численні інтерпретації і тлумачення. Вона внесла суттєві соціальні, економічні, політичні доповнення до церковно-релігійної реформи. Залучення широких мас населення до обговорення нагальних проблем сприяли формуванню вимог, проєктів, пропозицій, які ставали основою програмних документів міських і сільських виступів, повстань, заворушень. Фактично, реформаційна ідея вийшла із-під контролю її авторів і стала предметом вільного обговорення суспільства. За фазою такої свободи настає період наведення «порядку», конфесіоналізації, догматичного оформлення віровчень і організаційних форм релігійного й соціального життя.



ІДЕЯ ПОРЯДКУ В СОЦІАЛЬНИХ І ПОЛІТИЧНИХ ПРАКТИКАХ РЕФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ

Поняття «порядок» (Ordnung) належить до ключових слів політичного та соціального словника німецького суспільства Пізнього Середньовіччя та Раннього Нового часу. У численних документах, трактатах і листах воно виступає і як вища цінність, і як штамп чи кліше, які прийнято було використовувати для декларації державних та громадських інтересів. Варто нагадати, що переважна більшість нормативних та законодавчих документів мали назву Ordnung (Kirchenordnungen, Armenordnungen, Polizeiordnungen). «Порядок» передбачав нормативно-правові засади, які забезпечують «правильне» функціонування суспільства й держави. Мир, справедливість, суворе дотримання законів розцінювались як ключові елементи функціонування суспільства.

«Порядок» – найбільш поширена утопія, яка у масовому уявленні вважалась такою, що може бути реалізована в найближчому майбутньому. На досягнення цієї мети спрямовували свою діяльність князі, церковні інститути, міська влада, гуманісти й реформатори. Отже, вивчення соціальних і політичних практик наведення порядку дає можливість показати в концентрованому вигляді головні прагнення різних сил у різновекторних рухах того часу.

Упродовж останніх десятиліть історики зверталися до вивчення різних понять, які виражають такі соціальні цінності, як «світ», «безпека», «загальне благо», «загальна користь». Дослідження ідеї «порядку» займають скромне місце. Значною мірою це можна пояснити тим, що через широке вживання цього слова його значення та смислове наповнення розчиняються в різних аспектах реформаційного руху, а особливо в контексті процесу «соціального дисциплінування» в суспільстві Раннього Нового часу.

Ідея «порядку» займає центральне місце в концепції Реформації Б. Хамма, який розглядає її як цілеспрямоване нормативне регулювання (Zentrierung) суспільства на основі нового релігійного вчення з метою подолання таких негативних

явищ, як індивідуалізм, загострення конфліктів, заворушень, падіння авторитету церкви та влади. Відповідно Реформація була спрямована на інтеграцію суспільства та влади на підґрунті єдиної нормативності³⁹⁷. Відомий німецький історик Г. Тепфер на основі аналізу уявлень про «порядок», устрій суспільства в реформаторів Пізнього Середньовіччя та реформаційної доби наполягає на наявності в них двох політико-правових підходів. Перший зводився до перетворення церкви та суспільства на основі «єдиного Божественного права», другий передбачав автономію церковного та світського устрою³⁹⁸. Не заперечуючи наявності в Реформації численних складних та суперечливих тенденцій, автори схильні наголошувати на її цілеспрямованості, орієнтації на утвердження нової системи церкви, суспільства та влади.

В історичній літературі широкої популярності набула концепція «соціального дисциплінування», встановлення суворої дисципліни та наведення «порядку» в суспільстві в умовах його модернізації в епоху Раннього Нового часу. Г. Острайх, Х. Захсе, Ф. Теннштедт, М. Дінгес розглядали дисципліну як важливий елемент економічної, соціальної, демографічної стабілізації, виховання нижчих верств у дусі слухняності владі, визначення їхнього місця в умовах розпаду станової ієрархії. Введення суворої дисципліни розпочалося в XV столітті як реакція міської влади на соціальні проблеми й полягало в «соціальному регулюванні», яке в наступному столітті переростає в цілеспрямовану політику «громадської дисципліни». Головна мета цієї політики – зміцнення влади та виховання слухняності населення³⁹⁹. П. Мюнх пропонує більш широку інтерпретацію соціальної дисципліни, поширюючи її на сферу політичних відносин і відводячи їй ключову роль у формуванні абсолютизму та лютеранської церкви. У його дослідженнях вона виступає як один із головних факторів загальної раціоналізації⁴⁰⁰.

Останнім часом історико-соціологічний аналіз понять «дисципліна» та «порядок» починає поступатися місцем політико-правовим дослідженням цих феноменів. Т. Симон – автор низки досліджень політичної думки Раннього Нового часу – зробив висновок про переважання в XVI столітті ідеї «морального порядку», що сформувалася під впливом

Реформації та протестантизму⁴⁰¹. Розвиток теорії громадського порядку, зміцнення моральності, проведення реформи освіти й церковного життя в цей період відбувається під сильним впливом біблійних норм. Одночасно він вказує на посилення ролі поліцейських органів забезпечення порядку, які виступали як важливий засіб державного контролю.

Усі перелічені концептуальні підходи розглядають «порядок» та дисципліну як важливі елементи стабілізації суспільства в умовах його турбулентності, трансформації та модернізації.

Водночас цілком закономірно виникають запитання про те, як конфлікти влади та суспільства під час Реформації позначилися на еволюції ідеї порядку та соціальної дисципліни, які уявлення про них відстоювали протиборчі сторони. Не менш важливо з'ясувати вплив широких верств суспільства на встановлення жорсткої дисципліни та порядку.

В умовах глибокої релігійної, соціально-політичної кризи ідея порядку, стабільності, правильного, справедливого устрою влади, церкви та суспільства набуває широкої популярності та привабливості. Порядок виступає ідеалом, зразком, моделлю майбутнього ладу, протиположним панівному «безладу». Боротьба за його реалізацію призводить до різного розуміння порядку, породжує численні трактування, що, зрештою, посилює розкол та дестабілізацію суспільства.

Лютер та його послідовники спочатку ставили завдання здійснити Реформацію за допомогою імперської, князівської та міської влади. Однак цей задум виявився нездійсненим: реформаційний рух призвів до конфлікту широких кіл суспільства з імперськими і князівськими силами. З 1521 по 1525 рік Реформація розвивалася як широкий громадський рух, у якому ключову роль грали представники освічених кіл, бюргерство, селянство, міські та сільські громади. З одного боку, спостерігається активізація різних верств суспільства, а з іншого, стає очевидним безсилля імперської та князівської влади стосовно вирішення церковного питання та найгостріших соціальних і політичних проблем.

Концепт порядку як антитеза Реформації починає фігурувати з самого початку протидії антикатолицькому руху та придушення заворушень і повстань. У проповідях католицьких

ідеологів та деклараціях князів червоною ниткою проходить думка про непорушність панівного церковного, соціального та політичного устрою. Головний аргумент на його захист зводився до того, що він має Божественне походження і ґрунтується на праві, законах, звичаях, християнських цінностях, на ієрархії, єдності церкви та влади. Католицькі проповідники наголошували на давності «церковного порядку», який «існує вже понад чотирнадцять століть і визначає все християнське життя»⁴⁰². Влада намагалася переконати суспільство в тому, що «порядок» – це норма життя, відступ від якої веде до стихії, хаосу, коли кожен діє, виходячи з власних, корисливих інтересів.

У давності панівного порядку представники влади й церкви вбачали одну з головних його переваг і намагалися використовувати це як доказ його істинності. Теза про давність покликана була підкреслити Божественне походження влади, необхідність коритися їй. Влада від Бога – такий лейтмотив виступів князівських чиновників та їхніх ідеологів. При цьому ідентифікація порядку та слухняності підкріплюється в більшості випадків посиленнями на Послання апостола Павла до римлян⁴⁰³.

Найбільшу загрозу для «Божественного ладу» католицькі сили вбачали у вченні про загальне священство вірян. Демократичний проєкт побудови нового «християнського співтовариства» викликав шквал критики з боку консерваторів. Томас Мурнер ще до початку масових заворушень у своєму трактаті-посланні імператору, князям і дворянству наголошує на руйнівній силі положень цього вчення. За його словами, Лютер «змішав усі підвалини настільки, що папа, король, імператор, єпископ більше не відрізнятимуться від банщика чи пастуха. Нечувані досі речі в нас, у яких завжди існували добрі звичаї, спокій, суворе виховання, порядок, мир та гідність»⁴⁰⁴. Змішування всіх світських і духовних чинів, запровадження рівності призведе, за його словами, до повного хаосу, коли «нічого не можна буде зрозуміти у християнській вірі, а в контексті майбутнього військового зіткнення стає цілком очевидним, що наближається руйнація порядку»⁴⁰⁵. Мурнер намагається попередити політичну еліту про небезпеку загальної «громадянської війни та занепаду батьківщини». Розбрат призведе до того, що батько піде проти своїх дітей, брат

проти брата, підданий проти влади⁴⁰⁶. Талановитий публіцист малює картину майбутнього хаосу, руйнування суспільства, його цінностей, моральних та правових засад усталеного порядку. Реформаторський задум для Мурнера – ніщо інше, як хаос і братовбивча війна.

Теза про те, що реалізація «нового єретичного вчення» про загальне священство вірян руйнує ієрархію, упорядкованість суспільства і веде до «громадянської суперечки», надалі займатиме центральне місце в проповідях католицьких теологів та виступах князівських чиновників. Досить характерним і типовим для католицької проповіді на той час можна вважати висловлювання доктора теології Дунгергейма, учасника візитацій єпископа Майссенського у саксонських містах на початку 1522 року. У проповідях він неодноразово повторював слова: «... твердження про те, що ми всі маємо бути священниками, є брехливими, гуситськими, віклефськими, єретичними та відлученими. Ви маєте протистояти цьому за допомогою висловлювання апостола: «Ви – народ обраний і царствене священство». Але з цього не випливає, що ми всі маємо бути священниками. Так само у князівстві не всі мають бути князями, хтось має бути лицарем, хтось графом, хтось просто шляхтичем, хтось селянином, так само й у святій церкві не всі люди священники. Богом чітко визначено ієрархію: папа, архієпископ, єпископ, парафіяльний священник та простий священник»⁴⁰⁷.

Лейтмотивом католицької пропаганди стане також думка Мурнера про те, що безперечною нормою життя суспільства є випробуваний «християнський порядок» із двома опорами – папством та імперією. Він визнає наявність у церкві та в суспільстві безлічі вад, проте його критика спрямована на духовенство, на всі стани та владні структури, крім папи та імператора, в особі яких він бачить гарантів порядку та миру. Така концепція не вимагала докорінних перетворень, а передбачала лише поступове очищення від недоліків та зловживань, що мали місце в церкві та суспільстві. У межах панівного порядку діє система правил та механізмів, які можуть бути задіяні у вирішенні назрілих проблем. Лише імператор і Собор правомочні проводити зміни, інші засоби призведуть до заколоту та розрухи⁴⁰⁸.

Як аргумент проти реформаційного руху консервативними ідеологами та владою використовувалася теза про те, що він веде до порушення громадського порядку, криміналізації суспільства, сприяє зростанню злочинності⁴⁰⁹. Заворушення, виступи, погроми церков та монастирів розглядалися як кримінальні явища, які ставилися в один ряд із злочинами, вбивствами, крадіжками, пограбуваннями, гвалтуваннями. Аналіз криміногенної обстановки в німецьких землях під час Реформації дає підстави говорити про помітне зростання злочинності в цей період⁴¹⁰. У документах, що виходили з імперських та князівських канцелярій, вказувалося на прямий зв'язок криміналізації суспільства з антицерковним рухом. Католицькі князі намагалися використати боротьбу проти злочинності для придушення реформаційного руху. В очах католицьких проповідників, князів та князівської адміністрації реформатори були такими ж злочинцями, порушниками порядку і спокою суспільства, як і криміногенна маса «нікчемних, легковажних людей». Лексика в характеристиках злочинців і реформаторів в офіційних документах дуже близька за своїм змістом і тональністю, вона була виправданням каральних та репресивних заходів⁴¹¹.

У своїх виступах на захист стабільності та порядку консерватори намагалися переконати широкі верстви суспільства в тому, що розбрат, руйнування «порядку» загрожують ослабленням країни перед зовнішньою небезпекою. Теза про турецьку загрозу стає однією з ключових у риторичній католіцьких проповідників та князів. Під час своїх візитацій навесні 1522 року єпископ Майссенський умовляв слухачів не дотримуватися нового вчення, оскільки воно веде не тільки до руйнування церкви та влади, але й відкриває шлях до завоювання країни: «Не відпадайте від Бога, не втрачайте опори під ногами, щоб не прийшов цар Вавилонський із турками, які вже завдали страшної шкоди Угорщині. Влада від Бога, нагадую тим, хто не хоче вірити тому, що імператора обрано винятково у згоді з Божественним порядком, як і папу»⁴¹².

Ідея порядку була нерозривно пов'язана з пропагандою сильної влади, політичної твердості, рішучості в боротьбі з ерессю, права влади застосовувати меч. Князі неодноразово закликали імператора проявити «жорсткість», оскільки інакше

«в імперії може спалахнути великий заколот»⁴¹³. Відомий захисник папської церкви та панівної системи влади Йоганн Екк закликав імператора виконати «своє воістину гідне завдання – знищити лютерівську ересь за допомогою законів, указів та збройної сили». Головна думка інгольштадського професора зводилася до необхідності проявити твердість, непохитність у придушенні Реформації та наведенні порядку⁴¹⁴.

Намагаючись залякати суспільство тим, що реформаційний рух спричинить загальний хаос, громадянську війну, обернеться численними бідами для країни, консерватори визнавали необхідність удосконалення панівної церковної та соціально-політичної системи. Окрім того, напередодні Селянської війни вони спробували протиставити як альтернативу новому віровченню свій варіант реформи, який зводився до наведення порядку у всіх сферах життя суспільства та влади. Висловленням таких намірів стала формула «порядок і реформа», пущена в широкий обіг католицькими публіцистами. Поява її була безпосередньо пов'язана із зустріччю південнонімецьких єпископів та князів у Регенсбурзі в липні 1524 року. Визнаючи наявність численних «вад» і зловживань у церкві та світському правлінні, автори вважали за можливе в короткий термін виправити становище. Пропонувалося «протягом шести місяців після проголошення цієї Реформації, сумлінно та ретельно підійти до того, щоб провести зміни, спрямовані на викорінення численних порушень; ухвалити закони, регламенти та навести порядок, щоб вдовиці, сироти та інші бідні люди не були обтяжені». Крім того, єпископи та інші церковні ієрархи зобов'язані були вжити заходів щодо покращення поведінки духовенства, його моральності. Реалізація такої «Реформації» мала запобігти розколу, протистоянню влади та широких кіл суспільства і перешкодити виникненню «великого заколоту»⁴¹⁵.

Якщо католицький табір використав ідею порядку для захисту та покращення панівної соціально-політичної та релігійної системи, то для реформаторів вона слугувала прямо протилежній меті – її корінному перетворенню. Порядок як мета Реформації – так можна визначити концептуальний підхід реформаторів до проведення перетворень у всіх сферах життя. Реформаційний рух швидко наповнився критикою імперської

та князівської влади, скаргами на безлад, погане управління, засилля корисливих чиновників. Розбій на дорогах, зловживання в судах, службах, жорстоке поводження з бідняками – тема величезної кількості реформаційних памфлетів та діалогів того часу⁴¹⁶. Навіть прихильники компромісу з владою у справі проведення реформ звинувачували їх у численних зловживаннях та злочинних діях, які значною мірою забезпечили успіх революційної пропаганди та спровокували повстання селян⁴¹⁷. Загальний мотив цих виступів та звинувачень зводився до того, що в країні немає «порядку», заснованого на законі та справедливості.

Лютер і його соратники, допускаючи широку критику церкви і влади, намагалися все ж таки уникнути конфлікту з владою, сподіваючись знайти в неї підтримку в проведенні церковної реформи. Така позиція вже на ранній стадії реформаційного руху викликала критику з боку радикальних реформаторів, які поставили питання про перетворення не лише церкви, а й соціально-політичного устрою. Найбільш послідовно ідею порядку шляхом Реформації відстоював Андреас Карлштадт. Відомий німецький історик Г. Барге небезпідставно назвав його «ідеологом громадського християнського пуританізму» та «попередником кальвінізму»⁴¹⁸. Карлштадт разом із групою своїх послідовників спробував під час перебування Лютера у Вартбурзі наприкінці 1521 – на початку 1522 року провести реформи у Віттенберзі і створити тут зразкове «християнське місто». Реформатори заявили при цьому про неминучість заворушень і виступів в умовах масштабних і корінних перетворень релігійного і світського життя. Однак відповідальність за заворушення та дестабілізацію суспільства вони покладали на владу та духовенство, які чинять опір Євангелію. Про це вони недвозначно заявили в посланні курфюрсту Саксонському Фрідріху Мудрому від 25 грудня 1521 року у відповідь на його заборону проводити перетворення, оскільки вони призводять до розколу та заколоту: «Ми заявляємо, що нинішній порядок та обряди настільки спотворені, що це призводить до грубих страшних зловживань і богохульства майже у всіх месах, а бідний народ силою змушують чинити проти єдиного Христового порядку. І навіть якщо з цього виникають великі ускладнення і розкол, то це не

наша вина, тих, які вчать і проповідують істинне Боже слово, а тих, які із заздрощів, заради власного марнославства та користі, не хочуть його приймати... Якщо всі ці високі священники, фарисеї дадуть можливість відкрито слухати, проповідувати та читати Святе Боже Письмо, навіть якщо вони його ще не прийняли, не стануть силою душити й діяти проти того, що проголошується на підставі Писання, не буде ніякого розколу, заколоту чи незгоди... Не варто боятися таких ускладнень та звертати на них увагу. Адже, якби Христос боявся і звертав увагу на такі труднощі, як розкол, заколот, війна та інші смерто-вбивства й побоювся змінити весь світ за допомогою Євангелія, він залишив би свої проповіді й апостоли вчинили б теж саме ⁴¹⁹. Те, що консерватори розцінювали як хаос, громадянське протистояння, прихильники перетворень вважали відплатою «тиранам», очищенням суспільства заради справедливого порядку.

Реформатори, враховуючи популярну серед широких верств населення думку про необхідність наведення порядку, спробували реалізувати свій задум шляхом запровадження чіткої регламентації релігійного та світського устрою, аж до контролю за особистим життям членів громади⁴²⁰. Прикладом таких нововведень можна вважати Новий статут міста Віттенберга, прийнятий 24 січня 1524 року⁴²¹.

Подібно до своїх супротивників із католицького табору, Карлштадт та його послідовники виходили з принципу єдності світської та духовної влади, світського та релігійного порядків. Такий підхід передбачав тотальний, загальний та безкомпромісний конфлікт із папською церквою та владою, які стають головним об'єктом критики. Уся конструкція змін церковного та суспільного устрою ґрунтувалася на ідеї покаяння, відмови від «старого порядку» як відхилення від Божественної істини⁴²². Майбутній релігійний та соціально-політичний устрій представлявся як відродження «стародавнього, первісного порядку, встановленого Христом та апостолами».

Тяжіння до «твердого порядку», запровадження жорстких строгих регламентів, статутів, у яких чітко, до дрібниць прописані деталі державного та церковного устрою, норми поведінки всіх членів суспільства, відрізняє багато реформаційних проєктів майбутнього устрою суспільства. Ф. Зейбт на

основі аналізу реформаційних ідей та проєктів Андреаса Карлштадта, Томаса Мюнцера, Міхаеля Гайсмайєра, Ганса Герготта дійшов висновку, що їх можна розглядати як моделі «тотального соціального планування». Суворими правилами та приписами вони мали намір приборкати «тиранів», поставити владу під контроль суспільства, викоринити зловживання з боку чиновників та привілейованих станів, навести лад у сфері моральності, соціального захисту бідних⁴²³. У таких проєктах та програмах простежується ідея сильної влади громад, об'єднань, товариств «обраних». Головний принцип взаємодії суспільства та влади зводився до формули, яку найчіткіше висловив напередодні Селянської війни один із послідовників Карлштадта, проповідник Георг Амандус: «Не князь править країною, а країна князем, не рада громадою, а громада радою»⁴²⁴.

В умовах жорсткого та безкомпромісного протистояння влади та радикально налаштованих сил лютерівська ідея порядку та помірної Реформації містить чимало компромісних елементів. Починаючи з весни 1522 року, Лютеру довелося докладати чимало зусиль щодо наведення «порядку» та приборкання стихійних масових виступів та радикальних намірів своїх адептів. На думку Ю. Голубкіна, реформатор боявся, що насильницькі дії «простого народу» можуть спровокувати наступ реакції, втрату довіри з боку тих представників влади, які підтримували євангельський рух. У зв'язку з цим Лютер намагався довести, що справжні реформаційні сили керуються у своїх задумах та діях ідеєю «порядку», а реформи – упорядкований процес реалізації програмних положень за участю влади. Головна теза зводилася до того, що створення нового устрою релігійного та світського життя є очищенням від зловживань і поверненням до його витоків, «справжнього євангелічного порядку». У полеміці з католицькими ідеологами Лютер пропонує зовсім інше тлумачення давності «порядку». На Нюрнберзькому рейхстазі 1523 року представники імперської влади наполягали на збереженні «старого церковного порядку», посилаючись на його давність, випробування часом. Реформатор рішуче відкинув ці аргументи, наголосивши, що вони взагалі не серйозні: «наш Бог це не «звичай», а «Істина», і наша віра покладається не на «звичай», а на Істину, якою є Бог»⁴²⁵. Намагаючись уникнути

ескалації протистояння та збройного конфлікту в суспільстві, він відстоює ідею свободи християнина, його права вибору між двома «порядками» – старим і новим: оскільки не всі люди сильні у вірі, не треба змушувати їх дотримуватись єдиного релігійного «загального порядку»⁴²⁶.

Своїм вченням про два царства, два правління (світське й духовне) Лютер формує ще одну платформу для компромісу зі світською владою. У Божому Царстві, головою якого є Христос, неприпустимим є застосування меча та насильства. Мета правління Христа полягає в тому, щоб без примусу створити спільноту благочестивих християн. Світський порядок формується владою, яка керується «природним правом» та застосовує меч проти зла та на захист добра. Якби всі були добрими християнами, застосування сили відпало б само собою. Влада має право визначати закони та правила життя підданих, керувати ними, однак вона позбавлена права втручатися у сферу Божого Царства, визначати зміст релігійних реформ. У проповідях Лютера червоною ниткою проходить думка про покірність владі та невтручання євангелічного руху у сферу відповідальності світських правителів. На цій основі він прагнув досягти компромісу із владою у справі проведення реформ. У проповідях, виголошених ним у березні – на початку квітня 1522 року проти заворушень і «штурмів ікон», ключовим було слово «порядок»: усі зміни варто проводити зі схвалення влади, не поспішаючи, спокійно, злагоджено. Влада виступає як носій стабільності та порядку і може забезпечити умови для проведення реформ. Він висловлює своє обурення тим, що перші реформаційні перетворення у Віттенберзі під керівництвом Карлштадта відбувалися стихійно, за участю простого народу, супроводжувалися безчинствами й заворушеннями: «Де ж порядок? Все здійснювалося шляхом бунту, без порядку, з ненавистю до ближнього»⁴²⁷.

Селянська війна 1524–1525 років зруйнувала надії поміркованих реформаторів щодо проведення реформ із дотриманням миру та стабільності. У суспільстві гору взяли радикально налаштовані сили, які значною мірою сприяли зростанню масових заворушень та виступів. Сталося те, про що попереджали ідеологи консерваторів, зокрема Мурнер: у країні спалахнула «громадянська смута».

Реформація і Селянська війна, занурення країни у вир хаосу викликали складні та суперечливі настрої в суспільстві, породжували численні скарги на заплутаність і неясність релігійної та політичної ситуації. «Партія порядку» почала формуватися з тієї більшості населення, яка не брала активної участі в релігійній та соціально-політичній боротьбі, страждала від плутанини, невизначеності й готова була прийняти реформи «зверху»⁴²⁸. Не лише миряни, а й широкі кола простих парафіяльних священників та церковнослужителів скаржилися на нездатність високих ієрархів та влади сформулювати продумане рішення церковного питання та запобігти розколу. Посилення хаосу в церковно-релігійному житті, співіснування та змішування різних форм богослужіння посилювали прагнення до наведення єдиного порядку. В умовах Селянської війни заклики коритися владі, відстоювати її права на застосування сили проти непокірних у виступах поміркованих реформаторів та католицьких проповідників звучать практично в унісон⁴²⁹. Розбіжності в заявах зводилися переважно до принципових відмінностей у розумінні змісту «Божественного порядку».

Порядок після руїни – ще один концепт, який набув поширення після Селянської війни. Реформаційний процес надалі розвивався у форматі чітко прописаних регламентацій, відповідно утвердилися форми «статуту», «порядку», суворой кодифікації, визначення прав та обов'язків громад, їхніх функцій у сфері освіти, богослужіння, соціальної підтримки бідних. Вирішення цих завдань передбачало також упорядкування соціальних відносин, збереження та зміцнення станової ієрархічної структури суспільства. Головним інструментом наведення порядку, втілення в життя статутних норм стають візитації парафій та церковних округів.

У проповідях і статутах цього часу ідея спасіння все більше пов'язується не з покаанням, як це було в перші роки Реформації, а з вихованням суворой дисципліни, благочестя, моральної поведінки. Лютер у своїх проповідях наголошує на тому, що вчення про загальне священство вірян стосується лише релігійної сфери й не пов'язане із соціальною рівністю⁴³⁰.

Одним із механізмів досягнення цієї мети він вважав створення нової системи виховання молоді, яка ґрунтується на прищепленні дисципліни та слухняності. За справедливим

зауваженням С. Крайкера, у шкільній справі зійшлися інтереси церкви та влади в наведенні дисципліни, вихованні законослухняних, богобоязливих підданих. Школа виступає в цей час як «педагогічний взірець держави дисципліни». Учні виховувалися за суворими правилами поведінки, ієрархічно організованих відносин, в умовах заохочення доносів, покарань тощо⁴³¹.

Найбільше занепокоєння влади та суспільства викликала проблема нижчих верств суспільства – джерело соціального неблагополуччя, невпорядкованості, загрози соціальному миру. У численних документах того часу вони характеризувались як «ліниві, неслухняні, невиховані, свавільні люди», які «завдають великої шкоди містам»⁴³². Влада різних рівнів – імперська, князівська та міська – докладала зусиль для створення розгалуженого законодавства про бідних, через яке червоною ниткою проходить ідея соціальної дисципліни. Суворе дотримання знедоленими встановлених норм та слухняність в обмін на забезпечення прожиткового мінімуму – лейтмотив цих документів. Головна мета таких рішень – наведення порядку в умовах розпаду станових відносин та зв'язків.

Піклування про бідних та нова шкільна система передбачали визначення місця проживання та роботи «чужинців». Принцип «батьківщини» стає важливим елементом соціальної дисципліни – кожна комуна мала взяти на себе турботу про своїх бідних та жебраків. У документах того часу чітко протиставляються «місцеві бідняки» та «чужі жебраки», волоцюги. Мобільність суттєво обмежувалася під тим приводом, що вона суперечила ідеї дисципліни. Це ж стосувалося мандрівних студентів та учнів. Примітно, що євангелічні шкільні порядки не містять навіть згадок про таку категорію, як мандрівні школярі. Влада всіх рівнів вживає суворих заходів щодо утвердження мирського аскетизму, вводить примус до праці «нероб, п'яниць, розпутників». Інструкції візитаторам націлювали на посилення повноважень світської адміністрації, надавали їй право карати за «святотатства» та інші злочини, встановлювати контроль за поведінкою мешканців міст та сіл.

Реформація в особі нонконформістських угруповань завдала значної шкоди авторитету влади, заперечуючи її як «безбожний» інститут. Після поразки Селянської війни ідея порядку служила зміцненню княжого абсолютизму та модернізації системи управління суспільством, упорядкуванню усіх

сфер життя суспільства. Посилення репресій проти порушників здійснювалося паралельно зі створенням нового соціально-політичного та релігійного устрою, в якому кожному стану, кожній становій групі відводиться певне місце.

Поряд із проповіданням слухняності й дисципліни ідея порядку доповнюється мотивом компромісу влади та суспільства на основі встановлення справедливості у сфері судочинства, дотримання станових зобов'язань. Князі все ж таки винесли уроки з «великого заколоту» і, враховуючи вимоги мас, намагалися навести лад у своїх службах. Візитаторам було наказано зміцнювати соціальний захист малозабезпечених, наполегливо доводити чиновникам, міським радам, а також дворянам, які володіли правами суддів, щоб вони «набагато більше, ніж раніше, надавали бідним добрий захист, і щоб за зловживання та злочини чиновників призначали суворі покарання». Усі ці настанови аналогічні закликам повстанців Селянської війни. Не лише реформатори, а й самі князі визнавали той факт, що повстання селян було викликане зловживаннями влади та церковної ієрархії.

Враховуючи сумний досвід міських і селянських повстань, князі наставляли чиновників, ради міст і суддів «надавати захист бідним» і суворо карати за будь-які провини і за «справи, які неприпустимі для християн»⁴³³. Значна частина секуляризованого майна передавалась до «загальних кас» міст і призначалася для надання соціальної підтримки, утримання парафій, шкіл, шпиталів⁴³⁴. У законодавстві про бідних цього часу переважає благодійний, а не репресивно-каральний мотив.

Ідея порядку як системи, що має спільні цілі влади та суспільства й забезпечує стабільність, найбільш повно сформульована в політичному трактаті 1533 року марбурзького професора права Йоганна Айзермана Фераріуса. По суті, тут уперше викладено в розгорнутому вигляді протестантське політико-правове вчення про державу. Трактат адресований «правителям та підданам» і містить ідею соціального миру заради благополуччя влади та суспільства. «Загальний добрий порядок держави чи комуни» у його концепції виступає як головна умова досягнення «загального блага»⁴³⁵. Влада встановлена Богом і має дбати про загальне благо суспільства, інакше ним оволодіє диявол. Фераріус при цьому не оминув нагадати, як ще зовсім недавно

заколот і повстання селянства дорого обійшлися державі. Головна думка автора: порядок тримається на компромісі влади та суспільства, порушення якого, зокрема зловживання влади чи свавілля підданих, можуть призвести до непоправних наслідків і обернутися страшними збитками.

Ідея порядку задля досягнення «спільного блага» та «спільної користі» стає однією з основних у політичній думці того часу. Відомий публіцист Урбан Рігер у своєму «Довіднику» (1535) повторює думки Фераріуса. У цьому трактаті «порядок» асоціюється з поняттями «захисту», «безпеки». Завдання влади – «забезпечувати порядок, добре, богоугодне законне правління, справедливість та захист». Справедливе правління дає право владі втручатися в усі сфери життя суспільства. Мельхіор фон Оссе, радник і канцлер курфюрстів Саксонських, у відповідь на запитання курфюрста Августа Саксонського (1555) зазначав, що головним завданням князя є «добре правління, забезпечення праведного суду та справедливості, покарання злих та захист благочестивих». Усе це не лише декларації, які часто супроводжуються посиленнями на біблійні тексти, а висловлювання ідеї модернізації державного управління, в якому гармонійно поєднувалися б функції підтримки громадського порядку та регуляції всіх сфер життя суспільства.

Усе сказане вище дає підстави для висновку: «порядок» виступав як ідеальна абстрактна модель, яку різні релігійні, соціальні та політичні сили намагалися наповнити своїм змістом. Встановлення порядку означало досягнення злагоди, консенсусу між владою та суспільством.

У період ранньої Реформації та Селянської війни, у зв'язку з поглибленням релігійного розколу, соціального та політичного протистояння ідея порядку набула широкої популярності та привабливості. Водночас кожна з протиборчих сторін намагалася використати її для досягнення своєї мети. Захисники папської церкви та влади розглядали панівну релігійну та соціально-політичну систему як фактор стабільності та порядку. Така позиція не відкидала й навіть передбачала її вдосконалення за допомогою церковних та світських інституцій із метою викорінення різних зловживань у різних сферах життя та наведення порядку загалом. Основна думка консерваторів

ВИСНОВКИ

Учасниками Реформації були всі верстви й групи тогочасного німецького суспільства, і перед істориком, який хоче поєднати усе в єдине ціле, постає складне завдання визначення ролі кожної з них. Але ще складніше встановити, як відбувалася їхня взаємодія, що спільного мали в цю епоху курфюрст і простий бюргер. Пошуки цілісності на цьому не завершуються, оскільки в політичні, соціальні й релігійно-церковні інтереси вплітались суто особистісні чинники, характери людей, які були акторами реформаційної драми.

Реформація починалась із формування міфічних образів майбутнього суспільства і сил, здатних здійснити масштабні реформи. Міфічні уявлення про «християнську шляхту німецької нації», «християнського князя», «християнське місто», «простий народ», реформаторів як нових «пророків і апостолів» посилювали відчуття масштабності й величі перетворень. Зворотний бік міфологічної свідомості – поширення утопічних моделей майбутнього релігійно-політичного й соціокультурного ладу, реалізація яких могла бути частковою або зовсім недосяжною. Йдеться не лише про літературні проекти на кшталт утопії Томаса Мора, своєрідних супутників гуманізму й Реформації.

Численні програми й моделі, здавалось би, реалістичні за своїм змістом, доволі швидко продемонстрували свою утопічність. Уже на ранній стадії Реформації відбувався процес деміфологізації, розчарування в силі як спільнот, так і окремих особистостей, які відчували своє безсилля перед обставинами, що складались. У різновекторному, хаотичному процесі вони слідували за подіями, намагались протидіяти ним, але відчували свою нездатність їх контролювати й керувати ними.

Реформація була не лише політичним і конфесійним фактором розвитку суспільства, а й чинила потужний вплив на внутрішній світ людини. У перші роки нове вчення викликало глибокі внутрішні переживання, які часто супроводжувались сумнівами й страхом. Тиск із боку папської церкви, диктат і репресії змушували прихильників нового шукати вихід в

Герцог Моріц був одним із перших правителів, які відокремили політику від моралі й керувалися у своїх діях прагматичними підходами і принципами. Влада – постійний об'єкт завоювання й утримання, питання віри стає політичним, конфесійним, а не теологічним. Релігійні почуття, переживання за свою душу, моральність і відповідальність перед Богом ставали значною мірою автономними від церковної політики, конфесіональних справ. В умовах релігійного розколу народжується модерний тип прагматичної політики, яка використовує різні чинники, обставини, союзи, технології для досягнення й утримання влади.

За умов глобального розколу світу на ворожі табори, розбрату, краху сталих традицій і цінностей, інтриг і політичних чвар людина намагалась знайти тверду основу своєї особистості та індивідуальності. Для курфюрста Йоганна Фрідріха, ландграфа Філіппа Гессенського, герцогині Елізабет таким остовом стають віра і тверда упевненість в істинності нового віровчення, для герцога Георга – захист старої віри і єдності Імперії. Моріц знаходить затишок, втіху і внутрішній спокій у сімейному житті. Кохання, вірність дружині зберігали особистість в умовах розпаду релігійних і політичних інститутів і зав'язків. Однак у всіх випадках особистість, незалежно від її релігійної і політичної позиції, в епоху релігійного й суспільно-політичного розколу зазнає трагічного фіналу.

Масштабність, складність і невизначеність подій, викликаних Реформацією, змушували князів звертатися за допомогою до найбільш освіченої, інтелектуальної частини суспільства, рекрутувати її представників до складу правління, яке поступово набуває форми бюрократичного державного апарату. Радники й канцлери рекрутувались із професійних знавців права, державної політики в тій чи іншій сфері.

Піднесення чиновництва базувалося на його освіченості, природних здібностях, здатності налагоджувати комунікацію з усіма акторами влади. Уже на стадії зародження бюрократії головна лінія поведінки чиновників була спрямована на посилення позицій першої особи й нівелювання значення таких інституцій, як представницькі органи й придворна аристократія. Радники й канцлери йшли у фарватері політики своїх патронів, а водночас намагались діяти обережно, раціонально,

відчувати баланс сил, зберегти себе та свою владу в умовах розколу й суперечок у князівських сім'ях. Бюрократичне правління стало важливою опорою абсолютистських претензій правителів. Бюрократія в історичній перспективі виявиться більш довговічною, ніж абсолютизм. Канцлери й радники були не лише простими і слухняними виконавцями волі своїх патронів, а й самостійними гравцями на політичних полях, з позицією яких мали рахуватися сильні світу цього.

Реформація здебільшого є результатом протистояння провінції і столиці, образами яких були Віттенберг і Рим. Провінційні міста протиставляли свій аскетизм і моральність розкоші світських та церковних еліт багатих торгово-промислових центрів.

Міста першими стають провідниками церковно-релігійних перетворень і формулюють своє бачення майбутнього суспільства. За часів Середньовіччя місто завоювало широку автономію, численні вольності та привілеї, утвердило демократичні принципи організації життя. Реформаційна ідея автономних релігійних громад відкрила широкі можливості для утвердження республіканізму й комуналізму, поширення громадських принципів. Проявом такого соціального оптимізму, оновлення міського життя стає поява міфу про «християнське місто». Однак місто швидко втрачає лідерство в перетвореннях і відкриває дорогу для посилення абсолютистських князівських претензій, формування бюрократичної земельної державності. За таких умов відбувається трансформація середньовічного міського республіканізму, зведення його до місцевого самоврядування.

Місто відкривало широкі можливості для підприємництва. Однак його успішність і масштаби залежали від безпосередньої підтримки держави. У дихотомії двору й міста бюргери використовували переваги обох інституцій і прагнули до компромісу між ними. Держава починає відігравати ключову роль у справах бізнесу, забезпечує набагато більші економічні можливості, ніж місто.

У середовищі бюргерів посилюється прагнення до самоствердження й самоідентифікації, усвідомлення свого місця в суспільстві, визначення перспектив свого соціального і професійного статусу. Новим є засвоєння елементів гуманізму й

гуманістичної культури. Бюргери прагнули Також до збереження традиційних цехових засад життя, гостро відчували ерозію давніх, звичних й усталених моральних і законодавчих норм економічного укладу, посилення прагнення до наживи, жадібності й корисливості. Соціальний песимізм виступає як зворотний бік поширення нових відносин, які мали буржуазні ознаки. «Проста людина» зберігає сформоване ще за часів Середньовіччя відчуття певної єдності Європи, зокрема як сфери професійної економічної діяльності, для успіху якої потрібні навчання, мандри, широкі ділові зв'язки.

Реформація відкрила шлях для появи когорти сильних, харизматичних особистостей, які усвідомлювали свою велику історичну місію. У їхньому уявленні духовний подвиг не вкладався в прокрустове ложе середньовічних канонічних образів святих. Звеличення себе до біблійно-міфічного рівня, нових пророків і апостолів, які мають вивести християнство із темряви до світла, згодом буде трансформоване протестантською пропагандою в канонічний пантеон засновників лютеранської конфесії.

Релігійний розкол руйнував не лише засади середньовічного життя, а й чимало з того, що утверджував гуманізм. За умов теологічного протистояння зазнають краху ідеали гуманістичної дружби, які плекали інтелектуали, протиставляючи їх релігійно-церковному «братерству». Непримиренність позицій, категоричність суджень теологів взяли верх над ліберальним ставленням гуманістів до релігійних суперечок і дискусій. Риторика, літературні ідеали виявились слабкими для збереження дружніх стосунків між людьми із різних релігійно-політичних таборів. Риторика стає елементом публічної пропаганди, засобом завоювання широкої аудиторії. Запевнення у дружбі, пишномовні слова гуманістів і теологів про велич один одного переростають у войовничу риторику, погрози, взаємні звинувачення в підступності, боягузтві, слабкості.

В епоху Реформації відбувалися глибинні мутації традиційної комунікативної культури, її модернізація. Поразки католицького табору пов'язані з багатьма причинами, серед яких не останнє місце посідає його неспроможність створити розгалужену систему інформаційного забезпечення своєї

утопією, яку кожна з протиборчих сторін намагалася використати для досягнення своєї мети. Попри свою утопічність вона трансформується в довготривалий процес соціального дисциплінування, посилення законодавчого унормування соціальних відносин і політичного устрою.

Реформація запропонувала на різних стадіях свого розвитку широкий спектр новацій, сформульованих у проектах, програмах і деклараціях. Парадокс полягає в тому, що європейську цивілізацію ранньомодерного часу, реформи й перетворення здійснювали середньовічні люди, з їхніми звичками, традиціями, вихованням і ментальністю. Ідеальні моделі, яких на той час не бракувало, набували численних інтерпретацій і модифікацій, далеких від реалій.

Окремі реформатори дійшли усвідомлення того, що для оновлення державних інституцій і самого суспільства необхідно здійснити антропологічну революцію, сформувати нову людину. Такі спроби матимуть місце в реформаційну епоху. Проте це вже предмет окремої розмови.

-
- ¹ Дятлов В. О. Проста людина в європейському просторі XVI століття. *Науковий вісник Дипломатичної академії України*, 2004. Вип. 10(2). С. 405–413; Дятлов В. «Старий» європейський міський республіканізм в епоху раннього Модерну (XVI-XVII ст.). *Сіверянський літопис*, 2005; Дятлов В. О. Середньовіччя і Реформація. Проблема континуїтету в історіографічному дискурсі. *Сіверянський літопис*. 2017. № 6. С. 128-136; Дятлов В. О. Церковна політика герцога Георга Саксонського (1471–1539). Реформа проти Реформації. *Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія: Історичні науки*. 2014. Вип. 123. С. 11–16. Дятлов В. Христоф Шерль і Лейпцизький диспут 1519 року: гуманістична дружба в лабіринтах теології. *Сіверянський літопис*. 2020. №4. С. 148–160; Дятлов В. О. Міф про «християнське місто» в ранньому реформаційному русі в Німеччині (1517–1525). *Сіверянський літопис*. 2021 №3. С. 105–112.
 - ² Troeltsch E. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. *Historische Zeitschrift*. 1906. Bd. 1. H. 1. S. 38–9, 57.
 - ³ Janssen J. Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Janssen J. Die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters (8 Bde). Freiburg, 1878–1894.
 - ⁴ Bezold F. Die «armen Leute» und die deutsche Lieteratur des späteren Mittelalters. *Historische Zeitschrift*. 1879. Bd. 41. H. 1. S. 5–7.
 - ⁵ Denifle H. Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmässig dargestellt. Mainz, 1909.
 - ⁶ Grisar H. Reformatorenbilder. Historische Vorträge über katholische Reformatoren und Martin Luther. Freiburg im Breisgau, 1883; Grisar H. Luther. 3 Bände. Freiburg i Br., 1911/12.
 - ⁷ Lortz J. Die Reformation in Deutschland. 2 Bände. Freiburg im Br., 1939/40.
 - ⁸ Jedin H. Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern, 1946.
 - ⁹ Мякшин В. А. Католическая реформа и Контрреформация в понимании Губерта Йедина. *Средние века*. 2010. Вып. 72 (1-2). С. 267–280.
 - ¹⁰ Jedin H. Katholische Reform und Gegenreformation. *Handbuch der Kirchengeschichte* / Hrsg. H. Jedin. Freiburg, 1967. Bd. 4/2. S. 477, 483.
 - ¹¹ Luther in katholischer Sicht gestern und heute. *Concilium*. 2. 1966. S. 233.
 - ¹² Moeller B. Frömmigkeit in Deutschland um 1500. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1965. Moeller B. Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1984. Bd. 75. S. 176–193.
 - ¹³ Ibid. S. 30.
 - ¹⁴ Ibid. S. 11.
 - ¹⁵ Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 446.
 - ¹⁶ Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 163–164.

-
- ¹⁷ Moeller B. Reichstadt und die Reformation. Gütersloh, 1962. S. 46–47.
- ¹⁸ Ibid. S. 6, 31.
- ¹⁹ Zschäbitz G. Gab es eine ideologische Krise vor der Reformation? In: Weltwirkung der Reformation. Berlin, 1969. Bd. 1. S. 187–189. Bd. 56. S. 5–3.
- ²⁰ Hamm B. Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1977. Bd. 74. S. 464–497; Sydow J. Bürgerschaft und Kirche im Mittelalter. Probleme und Aufgaben der Forschung. In: Bürgerschaft und Kirche. Sigmaringen, 1980. S. 9–25; Boockmann H. Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation. In: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Frankfurt a.M., 1983. S. 42; Rabe H. Deutsche Geschichte 1500–1600: das Jahrhundert der Glaubenspaltung. München, 1991. S. 155–157.
- ²¹ Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung «Umsonst ist der Tod». Hrsg. von H. Kühne, E. Bünz und Th. Müller. 2014.
- ²² Hamm B. Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1993. Jg. 84. S. 16–54.
- ²³ Hamm B. Reformation «von unten» und Reformation «von oben». Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen. In: Guggisberg H. R., Krodel G. G., Füglistner H. (Hg.). Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. *Archiv für Reformationsgeschichte. Sonderband*. Gütersloh, 1993. 256–293.
- ²⁴ Oberman H. A. Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf. Göttingen, 1986; Oberman H. A. Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt. Berlin, 2003.
- ²⁵ Die frühe Reformation als Umbruch. Wissenschaftliche Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte. 1996. Hrsg. B. Moeller. Gütersloh, 1998.
- ²⁶ Moeller B. Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum. In: Die frühe Reformation als Umbruch... S. 89–90.
- ²⁷ Schilling H. Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Reformes? In: Die frühe Reformation als Umbruch... S. 13–34.
- ²⁸ Schilling H. Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt... S. 24.
- ²⁹ Kaufmann Th. Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung. Tübingen, 2012; Kaufmann Th. Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. 3. Aufl. München, 2017.
- ³⁰ Leppin V. Die Reformation. 2013; Leppin V. Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. 2. Aufl. Tübingen, 2017.
- ³¹ Leppin V. Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. Tübingen, 2015.

-
- ³² Berndt H., Moeller B., Wendebourg D. Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. Göttingen 1995. S. 57–127.
- ³³ Borgolte M. Vor dem Ende der Nationalgeschichten? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter. *Historische Zeitschrift*. Bd. 272. H. 3. S. 595.
- ³⁴ Ibid, S. 595.
- ³⁵ Borgolte M. Vor dem Ende... S. 595, 596; Borgolte M. Mittelalterwissenschaft im Zeichen der Pluralitätserfahrung. In: Unaufhebbare Pluralität der Kulturen Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa. Hrsg. von M. Borgolte. München, 2001. S. 6, 7.
- ³⁶ Степанков В. С. Українська революція 1648-1676 рр. У контексті європейського революційного руху XVI-XVII ст.: спроба порівняльного аналізу. *Український історичний журнал*. 1997. №1. С. 3–21; Смолій В., Степанков В. Людина і епоха: 400-річчю Богдана Хмельницького присвячується. *Вісник НАН України*. 1995. № 9/10. С. 67–84; Наливайко Д. Козацька Християнська республіка (Запорізька Січ у західноєвропейських літературних пам'ятках). К., 1992.
- ³⁷ Бузескул В. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начала XX века. К., 2004; Голубкин Ю. А., Могилка О. Н. Петров как историк. *Вестник Харьковского университета*. 1988. Сер. История; Кеда М. Історія Реформації XVI ст. у висвітленні М. Петрова. *Вісник Чернігівського державного педагогічного університету*. 2002. Вип. 15. Сер.: Історичні науки. № 1. С. 47–51; Кеда М. Проблеми медієвістики в творчій спадщині М. Петрова (1826-1887). *Вісник Східноукраїнського національного університету*. 4(38) С. 80–88; Лиман С. І. Проблеми німецької історії й історіографії в працях медієвістів українських земель Російської імперії в 1805–1880 рр. *Вісник Харківської державної академії культури*. 2004. Вип. 14. С. 59–72; Лиман С. И. Изучение истории Реформации и религиозных войн в трудах медиевистов Украины (1805 – первая половина 80-х гг. XIX в.). *Древности: Харьковский историко-археологический ежегодник*. Харьков, 2005. С. 235–243.
- ³⁸ Грановский Г. Н. Лекции по истории Средневековья. М.: Наука, 1986. С. 315.
- ³⁹ Лиман С. І. Історичні погляди медієвістів в Україні в кінці XIX – на початку XX ст. *Науковий вісник Харківського пед. університету*. Істор. науки. 1999. Вип. 2. С. 29–36.
- ⁴¹ Петров В. Н. Из всемирной истории. Очерки. 2-е изд. Харьков, 1882. С. 333.
- ⁴² Там само. С. 347.
- ⁴³ Дятлов В. Нижчі верстви населення німецького міста і Реформація. Чернігів, 1997.
- ⁴⁴ Каріков С. А. Лютеранська конфесіоналізація в Саксонії в 1525–1580 рр. Харків, 2018.

-
- ⁴⁵ Подаляк Н. Могутня Ганза. Комерційний простір, міське життя і дипломатія XII – XVII століть. К., 2009.
- ⁴⁶ Котляров П. Гуманіст і реформатор: освітні, релігійні та соціально-політичні практики Філіпа Меланхтона. Київ, Вінниця, 2017.
- ⁴⁷ Ковбасюк С. «Хромоклазм» доби Реформації: генеза, теорія, практики. (1490–1580-ті). *Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка*. 2014. Вип. 1. Ч. 1. С. 131–135.
- ⁴⁸ Черкасов С. С. Протестантська Реформація в Польщі XVI–XVII ст.: передумови виникнення та шляхи експансії. URL: http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/Gileya/2010_38/Gileya38/I18_doc.pdf.
- ⁴⁹ Лиман С. Идеи в латах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.). Харьков, 2009; Лиман С. І. Проблеми німецької історії та історіографії в працях харківських медієвістів у 1805-1885 рр. *Вісник Чернігівського державного педагогічного університету*. 2002. Вип. 15. №1. С. 40–43; Лиман С. І. Проблеми німецької історії й історіографії в працях медієвістів українських земель Російської імперії в 1805-1880-ті рр. *Вісник Харківської Державної академії культури*. 2004. Вип. 14. С. 59–72.
- ⁵⁰ Кеда М. Історія Реформації XVI ст. у висвітленні М. Петрова. *Вісник Чернігівського державного педагогічного університету*. 2002. Вип. 15. Сер.: Історичні науки. № 1. С. 47–51.
- ⁵¹ Балух В. О., Балух О. В., Коцур В. П. Реформаційні ідеї на українських землях XVI–XVII ст. 100 протестантських діячів: Словник. Чернівці, 2017; Реформація в Україні: поширення раннього протестантизму й становлення баптизму. За ред. А. Колодного, П. Яроцького. Київ, 2017; Реформація: Успіх Європи і шанс для України. За ред. Р. М. Шеремети, О. Романенко. К., 2017.
- ⁵² Лиман С. І. Історія католицької церкви та папства у працях православних медієвістів України в 60–90-х рр. XIX ст. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. Сер.: Історія, 2002. Вип. 7. С. 156–161.
- ⁵³ A. Thieme (Hrsg.), *Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen und ergänzende Quellen*. Bd. 1: Die Jahre 1505 bis 1532. (Quellen und Materialien zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 3/1.) Leipzig, 2010.
- ⁵⁴ Голубкин Ю. А. Из любви к истине. *Лютер М. Время молчания прошло*. Избранные произведения 1520–1526 гг. Пер. с нем. Харьков, 1992.
- ⁵⁵ Лютер М. К християнському довір'янству німецької нації об исправлении християнства. Пер. с нем. Ю. А. Голубкина. *Лютер М. Избранные произведения*. СПб., 1994. С. 58–59.
- ⁵⁶ Там же. С. 75–77.
- ⁵⁷ Murner Th. *An den grossmächtigsten und durchlaugstigten Adel deutscher Nation*. Halle, 1899. S. 3.
- ⁵⁸ Ibid. S. 4, 5.
- ⁵⁹ Ibid. S. 7, 8.

-
- ⁶⁰ Ibid. S. 16–21.
- ⁶¹ Bauch G. Andreas Carlstadt als Scholastiker. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1897. Bd. 18. H. 1. S. 52.
- ⁶² Котляров П. Гуманіст і реформатор: освітні та соціальні практики Філіпа Меланхтона. Київ, Вінниця, 2017. С. 100, 101.
- ⁶³ Köstlin J. Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg. Wittenberg, 1892. S. 3–4.
- ⁶⁴ Krenker A. Friedrich der Weise beim Beginn der Reformation. Heidelberg, 1906. S. 12–16.
- ⁶⁵ Kalkoff P. Erasmus, Luther und Friedrich der Weise. Eine reformatorische Studie. Leipzig, 1919. S. 101.
- ⁶⁶ Kolde Th. Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen. Erlangen, 1881. S. 29, 30; Kirn P. Friedrich der Weise und Kirche. Leipzig, 1926. S. 24–28.
- ⁶⁷ Kirn P. Op. cit. S. 35–36.
- ⁶⁸ Koch A. Die Konroverse über die Stellung Friedrich der Weise zur Reformation. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1926. Jg. 23. S. 213–260.
- ⁶⁹ Bruck E. Friedrich der Weise als Förderer der Kunst. Straßburg, 1903. S. 6.
- ⁷⁰ Kolde Th. Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Eine kirchenhistorische Skizze mit archivalischen Beilagen. Erlangen, 1881. S. 14.
- ⁷¹ Koch A. Die Kontroverse über Stellung Friedrich des Weise zur Reformation. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1926. Jg. 23. S. 213–260.
- ⁷² Меллер Б. Реликвия Лютера. *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории*. Альманах № 6. 2004. М. 2005. С. 8.
- ⁷³ Bierende E. Lucas Cranach d.Ä. und der deutsche Humanismus. Tafelmalerei im Kontext von Rhetorik, Chroniken und Fürstenspiegeln. München, Berlin 2002; Brendl F. u.a. Hrsgg., Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus. Stuttgart, 2001.
- ⁷⁴ Harsken S. Die Gemäldeasstattung des Wittenberger Schloß beim Einzug Lucas Cranachs. In: Lucas Kranach. Künstler und Gesellschaft. Berlin, 1973. S. 112; Lucas Kranach der Ältere im Spiegel seiner Zeit. Die Urkunden, Chroniken, Briefen, Reden und Gedichten. Berlin, 1953. S. 52.
- ⁷⁵ Ullmann E. Lucas Cranach der Ältere. Bürger und Hofmaler. In: Kunst und Reformation. Hrsg. von E. Ullmann. Leipzig, 1982. S. 44.
- ⁷⁶ Bruck E. Op. cit. S. 179.
- ⁷⁷ Lucas Kranach der Ältere im Spiegel seiner Zeit... S. 53.
- ⁷⁸ Kolde Th. Op. cit. S. 57–58.
- ⁷⁹ Tacke A. Marketing Frederick. Friedrich der Weise in der bildenden Kunst seiner Zeit. In: Syndram Dirk (Hrsg.): Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen (1463–1525). Beiträge zur wissenschaftlichen Tagung vom 4. bis 6. Juli 2014 auf Schloss Hartenfels in Torgau. Dresden 2014, S.104–114.

-
- ⁸⁰ Kalkoff P. Ablas und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter dem Friedrich dem Weisen. Gotha, 1907. S. 51.
- ⁸¹ Kolde Th. Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation. Erlangen, 1881. S. 74–75.
- ⁸² Ibid. S. 108.
- ⁸³ Andersson Ch. Die Spalatin-Chronik und ihre Illustrationen aus der Cranach-Werkstatt. In: Claus Grimm [Hrsg.], Lucas Cranach. Ein Maler-Unternehmer aus Franken. Augsburg 1994, S. 208–217; Christina Meckelnborg, Anne-Beate Rieck. Georg Spalatin's Chronik der Sachsen und Thüringer. Ein historiographisches Großprojekt der Frühen Neuzeit. Köln, Weimar, Wien, 2011.
- ⁸⁴ Junghans H. Wittenberg als Lutherstadt. Berlin, 1979. S. 59.
- ⁸⁵ Ibid. S. 52, 57.
- ⁸⁶ Kalkoff P. Ablaß und Reliquienverehrung in der Schloßkirche zu Wittenberg unter der Friedrich dem Weisen. Gotha, 1907, S. 67; Bruck E. Op. cit. S. 11.
- ⁸⁷ Löffler A. Leipziger Klosterbibliotheken und deren Buchbesitz um 1500 – Eine Bestandaufnahme. In: Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteldeutschland. Neue Forschungen zur Kommunikationsgeschichte um 1500. Hg. v. E. Büinz. Leipzig, 2006. S. 168.
- ⁸⁸ Bruck E. Friedrich der Weise als Förderer der Kunst... S. 193.
- ⁸⁹ Kalkoff P. Op. cit. S. 112, 113.
- ⁹⁰ Junghans H. Wittenberg als Lutherstadt. Berlin, 1979. S. 52.
- ⁹¹ Ibid. S. 6, 7.
- ⁹² Stier H. E. Deutsche Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte. Berlin, Darmstadt, Wien, 1960, S. 373.
- ⁹³ Bauch G. Andreas Carlstadt als Scholastiker. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1897. Bd. 18. H. 1. S. 53.
- ⁹⁴ Kalkoff P. Op. cit. S. 114.
- ⁹⁵ Der Briefwechsel des Justus Jonas. Hg. von G. Kawerau. Halle, 1884. S. 63.
- ⁹⁶ Bauch G. Andreas Carlstadt als Scholastiker... S. 53.
- ⁹⁷ Kalkoff P. Op. cit. S. 51
- ⁹⁸ Ibid. S. 56.
- ⁹⁹ Ibid. S.110.
- ¹⁰⁰ Die Wittenberger Bewegung / von N. Müller. *Archiv für die Reformationgeschichte*. 1909. Jg. 6. S. 28 - 30.
- ¹⁰¹ Schulze M. Zwischen Frucht und Hoffnung. Berichte zur Reformation aus dem Reichsregiment. In: Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Hrsg. v. Th. A. Brady. München, 2001. S. 77.
- ¹⁰² Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1933. Briefwechsel. Bd. 3. S. 34–35.
- ¹⁰³ Ibid. S. 14–15.
- ¹⁰⁴ Ibid. S. 15.
- ¹⁰⁵ Ibid. S. 23–25.
- ¹⁰⁶ Kolde Th. Op. cit. S. 67.

-
- 107 Schulze M. Op. cit. S. 77.
108 Schulze M. Op. cit. S. 78.
109 Ibid. S. 39.
110 Kolde Th. Op. cit. S. 53.
111 Urkunden, das Allerheiligen Stift zu Wittenberg betreffend... S. 44.
112 Ibid. S. 23.
113 Ibid. S. 25.
114 Ibid. S. 28.
115 Ibid. S. 33.
116 Ibid. S. 29
117 Ibid. S. 43.
118 Ibid. S. 43
119 Kolde Th. Op. cit. S. 69.
120 Ludolphy I. Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen. 1463–1525. Göttingen, 1984, S. 483.
121 Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschlands. Bd. 2. Hrsg. v. W. P. Fuchs. Jena, 1942. S. 91.
122 Friedenthal R. Luther – sein Leben und seine Zeit. Stuttgart, Hamburg, 1967. S. 624.
123 Satieren und Pasquille aus der Reformationszeit. Hrsg. v. O. Schade. Bd. 3. Hannover, 1858. S. 207.
124 Melanchton deutsch. Hrsg. M. Beyer, S. Rhein, G. Wartenberg. Bd. 1. Leipzig, 1997. S. 265.
125 Luther M. WA. Br. 3. S. 594–595.
126 Ibid. S. 613–614.
127 Ibid. S. 67.
128 Каріков С. А. Генеральні візитації в курфюршестві Саксонському у другій половині XVI ст. *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*. 2011. № 965. Історія. Вип. 43. С. 51–58.
129 Голубкин Ю. А. После бури. (Что определило позицию Лютера в 1526–1529 гг.?) *Исследования о Мартине Лютере. Статьи и воспоминания*. Харьков, 2011. С. 114.
130 Obermann H. A. Op. cit. S. 181–182.
131 Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meißen in Kurfürstentum Sachsen 1522. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1908. Jg. 5. S. 241–299.
132 Голубкін Ю. А. Первые визитации в курфюршестве Саксонском. *Вісник Харківського національного ун-ту ім. В. Н. Каразіна*. 2002. №56. Вип. 34. С. 64–72.
133 Krumwiede H.-W. Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel. Göttingen, 1967. S. 63.
134 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Hrsg. v. F. Gess. Bd. 1. 1517–1524 [1985], Nachdr. d. Ausg. Leipzig, Teubner, 1905; Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von

-
- Sachsen/ Hrsg. v. F. Gess. Bd. 2. 1525–1527 [1985], Nachdr. d. Ausg. Leipzig, Teubner, 1917.
- ¹³⁵ Hoyer S. Georg von Sachsen – Reformator und Bewahrer des alten Glaubens. *Europäische Herrscher*. Hrsg. v. G. Vogler. Weimar, 1988, S. 95–105.
- ¹³⁶ Volkmar Ch. Reform statt Reformation. Tübingen, 2008.
- ¹³⁷ Smolinsky H. Albertinisches Sachsen. In: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Land und Konfession 1500–1650. Hrsg. A. Schindling. Münster: Aschendorf, Bd. 2. S. 9–33; Jadatz H. Sächsische Landesherrschaft contra Wittenberger Reformation. *Denkstöße. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*. 2010. H. 4. S. 121–132; Pfnür V. Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung im Spiegel der Disputation als Indikator des Verlaufs der Reformationsgeschichte. *Storia della teologia* IV. Edizioni Piemme 2001. P. 125–201.
- ¹³⁸ Про короля Подебрата див.: Подебрад І. Трактат про встановлення миру у світі християнському. Пер. І. С. Андрусишин, А. С. Крилової; Передм, вступ. ст. М. К. Кеди. Чернівці, 2016.
- ¹³⁹ Kursawe A. Briefe der Herzogin Sidona von Sachsen (1449–1510) an ihren Sohn Georg (1471–1539). Bearb. S. Rabeler, A. Kursawe, C. Ulrich. In: Mitteilungen der Residenzen Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sonderheft 11. Kiel, 2009. S. 28.
- ¹⁴⁰ Ibid.
- ¹⁴¹ Ibid. № 42.
- ¹⁴² Ibid. № 58.
- ¹⁴³ Ibid.
- ¹⁴⁴ Buchwald G. Herzog Georg von Sachsen, Bischof Adolf von Merseburg und Luthers Thesen. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1970. Jg. 61. S. 66 - 84.
- ¹⁴⁵ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1. Leipzig, 1905. S. 190–193.
- ¹⁴⁶ Ibid. S. 207, 211.
- ¹⁴⁷ Ibid. S. 207.
- ¹⁴⁸ Ibid. S. 269–270.
- ¹⁴⁹ Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meissen in Kurfürstentum Sachsen 1522. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1908. Jg. 5. S. 273, 283.
- ¹⁵⁰ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1, 1905. S. 206–207.
- ¹⁵¹ Ibid. S. 260, 296.
- ¹⁵² Ibid. S. 294.
- ¹⁵³ Ibid. S. 210.
- ¹⁵⁴ Ibid. S. 210, 216, 234.
- ¹⁵⁵ Der Kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichregiment in Nürnberg 1521 1523. Gesammelt v. E. Wülker, bearb. v. H. Vierk. Leipzig, 1899. S. 595–596.

-
- 156 Briefe der Herzogin Sidonia von Sachsen (1449–1510) an ihren Sohn Georg (1471–1539)... S. 273–283.
- 157 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1. Leipzig, 1905. S. 183–187.
- 158 Thieme A. (Hrsg.), Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen und ergänzende Quellen, Bd. 1: Die Jahre 1505 bis 1532, Leipzig 2010; Klingner J. (Bearb./Hrsg.), Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen und ergänzende Quellen, Bd. 2: Die Jahre 1533 und 1534, Leipzig 2016; Zimmer A. Auf dass wir klug werden: Das Leben der Herzogin Elisabeth zu Sachsen. Teil 1 2011; Ein Paradis, gebaut auf Sand – das Leben der Herzogin Elisabeth zu Sachsen T. 2. 2014.
- 159 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Bd. 4. Hrsg. Jadatz H, Winter Ch. Köln, Weimar, Wien, 2012. S. 672.
- 160 Ibid. S. 699.
- 161 Ibid. S. 701.
- 162 Ibid. S. 700.
- 163 Ibid. S. 700.
- 164 Ibid. S. 707–708.
- 165 Ibid. S. 708.
- 166 Ibid. S. 697–698.
- 167 Langenn F. A. Moritz, Herzog und Churfürst zu Sachsen – Eine Darstellung aus dem Zeitalter der Reformation. Erster Teil. Leipzig 1841, S. 445.
- 168 Каріков С. А. Лютеранська конфесіоналізація в Саксонії в 1525 – 1580 рр. Харків, 2018. С. 79.
- 169 Herrmann J. Moritz von Sachsen (1521–1553). Landes-, Reichs- und Friedensfürst. Beucha-Markkleeberg, 2003, S. 230-244; ders. Zu Krankheiten und Tod des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. *Neues Archiv für sächsische Geschichte*. 81. 2010. S. 59–82.
- 170 Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 6: 2. Mai 1552 – 11. Juli 1553 mit ergänzenden Dokumenten zum Tod des Kurfürsten, bearb. Von Herrmann, Johannes, Wartenberg, Günther, Winter, Christian, Berlin, 2006. S. 1104.
- 171 Ibid. S. 1051–1052.
- 172 Ibid. S. 1080.
- 173 Ibid. S. 1080–1081.
- 174 Каріков С. А. Аугсбурзький релігійний мир як рубіжний пункт лютеранської конфесіоналізації в Німеччині. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Історія. 2011. 106. С. 27–29.
- 175 Metzger E. Leonhard von Eck (1480-1550). Wegbereiter und Begründer des frühabsolutistischen Bayern. München, Wien, 1980.
- 176 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 4. S. 672.
- 177 Ibid. S. 701–702.

-
- 178 Ibid. S. 685.
- 179 Ibid. S. 685.
- 180 Ibid. S. 685.
- 181 Ibid. S. 704–705.
- 182 Ibid. 699.
- 183 Ibid. S. 705.
- 184 Oehmig S. «Christlicher Bürger» – «heilige Stadt». Zu Andreas Bodensteins von Karlstadt Vorstellungen von einem christlichen Gemeinwesen und den Tugenden seiner Bürger. *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine Wirkung. Würzburg, 2001, S. 151–186.*
- 185 Ibid. S. 178–179, 182–183.
- 186 Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation. rsg. von Looss S., Matthias M. Lutherstadt Wittenberg, 1998;
- 187 Kaufmann Th. Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und die reformatorische Bewegung. 2. Aufl. Tübingen, 2018. S. 160–265.
- 188 Preuss J. S. Carlstadt's «ordinaciones» and Luthers liberty. A study of the Wittenberg movement 1521–22. Cambridge (USA), 1974; Голубкин Ю. А., Дятлов В. А. Реформационное движение в Виттенберге (1521–1522 гг.). *Развитие феодализма в Центральной и Восточной Европе.* Свердловск, 1983. С. 121–138; Oehmig S. Die Wittenberger Bewegung 1521/22 und ihre Folgen im Lichte alter und neuerer Fragestellungen. Ein Beitrag zum Thema (Territorial-) Stadt und Reformation. In: 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation. Hg. von S. Oehmig. Weimar, 1995. S. 97–130.
- 189 Neue Ordnung der Stat Wittenberg. MDXXII Jar. Wittenberg, 1522. AJ; Ordnung des gemeinen Beutels zu Wittenberg. Anfang 1522. In: Barge H. Andreas Bodenstein Karlstadt. Leipzig. Bd. II: Anlagen. S. 559–561.
- 190 Karlstadt A. Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen, 1522, und die wittenberger Beutelordnung. Hrsg. von H. Lietzmann. Bonn, 1911. S. 12.
- 191 Karlstadt A. Abtuhung der Bilder... S. 12.
- 192 Winkelmann O. Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522–1525). *Historische Vierteljahresschrift.* 1916. Jg. 17. S. 187–228, 361–400; Winkelmann O. Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) und Ypern (1525). *Archiv für die Reformationsgeschichte* 1913. Jg. X. S. 242–280; 1914. Jg. XI. H. 1. S. 1–18.
- 193 Bubenheimer U. Streit um das Bishofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte.* Kan. Abt. 1987. Bd. 104. S. 155–209.
- 194 Ibid. S. 209.
- 194 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Leipzig, 1905. Bd. 1. S. 210.

-
- ¹⁹⁵ Predig oder Homilien über den Propheten Malachiam genant. Andres Boden. von Carolstat. In der Christlichen stat Wittemberg. 1522; Barge H., Freys E. Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt. *Zentralblatt Bibliothekswesen*. 1904. Jg. 21. H. 4. S. 153 - 179, H. 5. S. 210-243, H. 7. S. 305-331.
- ¹⁹⁶ Predig oder Homilien über den Propheten Malachiam... A1.
- ¹⁹⁷ Ibid. A 2.
- ¹⁹⁸ Ibid. A 2.
- ¹⁹⁹ Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt. Leipzig: F. Brandsteller, 1905. Bd. 2. S. 12.
- ²⁰⁰ Hase E. Karlstadt in Orlamünde. *Mitteilungen der Geschichts- und Altertumsforschende Gesellschaft des Osterlandes*. Altenburg, 1854. Bd. IV. S. 42-125.
- ²⁰¹ Joestel V. Ostthüringen und Karlstadt. Soziale Bewegungen und Reformation in mittleren Saaletal am Vorabend des Bauernkrieges (1522-1524). Berlin, 1996; Joestel V. Andreas Bodenstein von Karlstadt Schrift Von dem Sabbat und gebotenen Feiertagen im Spiegel der sozialen Bewegung in Ostthüringen (1522-1524). In: *Querdenker der Reformation...* S. 211-228.
- ²⁰² Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541). Ein Theologe der frühen Reformation... S. 298; Hoyer S. Karlstadt: Verfasser der Flugschrift «An die Versammlung gemeiner Bauernschaft»? *Zeitschrift für Gtschichtswissenschaften*. 1987. H. 2. S. 136-137.
- ²⁰³ Lutz R. H. Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters. München, Wien, 1979.
- ²⁰⁴ Blickle P. Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des gemeinen Mannes in Oberdeutschland. München 1973; Blickle P. Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes. München, 1998.
- ²⁰⁵ Blickle P. Komunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht. *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*. Ein struktureller Vergleich. Red. A. Holenstein. München, 1991. S. 5-38
- ²⁰⁶ Ibid., S. 5-6
- ²⁰⁷ Blickle P. Komunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus. *Historische Zeitschrift*. 1986. № 242. S. 529-556.
- ²⁰⁸ Schilling H. Gab es im Spätmittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland eine städtischen «Republikanismus»? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgerums. *Republiken und Republikanismus in Europa der Frühen Neuzeit / Hrsg. H. G. Koenisberger*. Berlin, 1988. S. 101-143; Schilling H. Aufbruch und Krise Deutschland. 1517-1648. Berlin, 1994. S. 64-65.
- ²⁰⁹ Schilling H. Aufbruch und Krise... S. 64.
- ²¹⁰ Friedenborg R. Welche Wegscheide in der Neue Zeit? Widerstandsrecht, «Gemeiner Mann» und Konfessioneller Landespatritismus zwischen «Münster» und «Magdeburg». *Historische Zeitschrift*. 2000. Bd. 270. H. 3. S. 570-571.

-
- 211 Sander F. S. Feudalstaat und bürgerliche Verfassung. Ein Versuch über die Grundproblem der deutschen Verfassungsgeschichte. Berlin, 1906. S 53-54, 129, 135.
- 212 Isenmann E. Gesetzgebung und Gesetzungsrecht spätmittelalterlicher deutschen Städte. *Zeitschrift für historische Forschung*. 2001. Bd. 28. H. 1. S. 5.
- 213 Дятлов В. А. «Общая польза» в немецком обществе XV–XVI вв. *Вестник Удмуртского ун-та*. 1995. № 2. С. 63–84.
- 214 Isenman E. Op. Cit., S. 17.
- 215 Müller G. Reformation und Stadt. Zur Rezeption der evangelischen Verkündigung. Wiesbaden, 1981. S. 35.
- 216 Schilling H. Reformation und Bürgerfreiheit. Emdes Weg zur calvinistischen Stadtrepublik. *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* /Hrsg. von B. Moeller. Gutersloh, 1978. S. 148.
- 217 Isenmann E. Gesetzgebung und Gesetzungsrecht spätmittelalterlicher deutschen Städte. *Zeitschrift für historische Forschung*. 2001. Bd. 28. H. 2. S. 258.
- 218 Blockmans W. Geschichte der Macht in Europa. Volker, Märkte, Staaten. Antwerpen, 1997. S. 150 -152, 199.
- 219 Friedenburg K. Op. Cit., S. 567.
- 220 Михайлина П. В. Визвольна боротьба трудового населення міст України (1569–1654 рр.). К., 1975; Крикун М. Г. Поширення польського адміністративно-територіального устрою на українських землях. *Проблеми слов'янознавства*. Львів, 1990. Вип. 42. С. 24–41.
- 221 Компан О. С. Участь міського населення у Визвольній війні українського народу 1648-1654 рр. К., 1954. С. 72.
- 222 Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVII століття. К., 1997. С. 202.
- 223 Дорошенко Д. Нарис історії України. Т. 2. Київ, 1992. С. 125.
- 224 Компан О. С. Міста України у другій половині XVII ст. К., 1963. С. 145.
- 225 Kaiser, Gott und Bauer. Reformation und Deutscher Bauernkrieg im Spiegel der Literatur. Berlin, 1975. S. 260.
- 226 Фаузель Г. Мартин Лютер. Жизнь и дело. Т. 1. Перевод с нем. Ю. А. Голубкина. Харьков, 1996. С. 32–33.
- 227 Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология революции. М., 2000. С. 34.
- 228 Luther M. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. Bd. 2. S. 3698.
- 229 Flake O. Ulrich von Hutten. Berlin, 1983. S. 142.
- 230 Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522... *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1909 Jg. 6. S. 280.
- 231 Mühlpfordt G. Bürger im Bauernkrieg – Stimmen und Stimmungen 1524/25. *Der deutsche Bauernkrieg 1524/25*. Berlin, 1977. S. 132.
- 232 Klueting H. Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648. Stuttgart, 1989. S. 109; Konfessionalierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des

-
- religiösen Wandels im 16. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Hgg. J. Bahlcke, A. Strohmeier. Stuttgart, 1999; Konfessionalisierung und Region. Hg. Friss P., Kiessling R. Konstanz, 1999.
- ²³³ Konfessionalisierung und Region... 1999
- ²³⁴ Blickle P. Kommunalismus - Begriffsbildung in heuristische Absicht. In: Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich. Red. A. Holstein. München, 1991, S. 25.
- ²³⁵ Press V. Komualismus oder Territorialismus Bemerkungen zur Ausbildung des frühmodernen States in Mitteleuropa. In: Die Bildung des frühmodernen States - Stände und Konfessionen. Hrsg. H. Timmermann. 1989, S. 109-135.
- ²³⁶ Hamm B. Von spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozess normativen Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1993. Jg. 84. S. 11-12, 59.
- ²³⁷ Schilling H. Aufbruch und Krise Deutschland. 1517-1648. Berlin, 1994. S. 16-17.
- ²³⁸ Schilling H. Op. cit., S. 165, 172.
- ²³⁹ Laube A., Steinmetz M., Vogler G. Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution. Berlin, 1982, S. 331; Konfessionalisierung und Region. Hg. Friss P., Kiessling R. Konstanz, 1999.
- ²⁴⁰ Goertz H.-J. Die Täufer. Geschichte und Deutung. 2. Aufl. München, 1988, S. 4-6.
- ²⁴¹ Goertz H.-J. Eine «bewegte» Epoche. Zur heterogenität reformatorischen Bewegungen (Erweiterte Fassung) Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. v. G. Vogler. Weimar, 1994. S. 39; Zschäbitz G. Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Grossen Bauernkrieg. Berlin, 1958, S. 25, 160.
- ²⁴² Fast H. Der linke Flügel der Reformation, 196, S. 9-28; Steyer J. M. Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns. In: Umstrittenes Täuferturn. Hrsg. H.-J. Goertz. Berlin, 1975, S. 19-49; Zschäbitz G. Die Stellung der Täuferbewegung im Spannungsbogen der deutschen frühbürgerlichen Revolution. In: Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland. Hrsg. M. Steinmetz. Berlin, 1985, S. 54-55.
- ²⁴³ Roeck B. Aussenseiter, Randgruppen, Minderheiten & Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit. Göttingen, 1993, S. 8, 44-45.
- ²⁴⁴ Flugschriften der Bauernkriegszeit. Hrsg. H.-W. Seiffert. Berlin, 1975, S. 547-557.
- ²⁴⁵ Steinmetz M. Einleitung. In: Hans Hergott und die Flugschrift Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens. Leipzig, 1977. S. 46.
- ²⁴⁶ Flake O. Ulrich von Hutten. Berlin, 1983. S. 90.
- ²⁴⁷ Васильева М. В. К истории раннего европейского анабаптизма: хуттеровское братство. *Германская история. Реформация: исследования и документы. Межвузовский сборник научных трудов*. Вологда,

-
- 1993, С. 85–86; Zschäbitz G. Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Grossen Bauernkrieg. Berlin, 1958, S. 99.
- 248 Zschäbitz G. Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem Grossen Bauernkrieg... S. 103.
- 249 Goertz H.-J. Eine «bewegte» Epoche. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen. *Wegscheiden der Reformation*. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. v. G. Vogler. Weimar, 1994. S. 49.
- 250 Hoyer S. Die Tiroler Landesordnung des Michael Gaismair – Überlieferung und zeitgenössische Einflüsse. In: *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*. Hrsg. M. Steinmetz. Berlin, 1985, S. 296–297; Чуянов А. Ф. Михаэль Гайсмайер и его «Земское устройство» (вступительная статья, перевод и комментарии). *Германская история Реформации: исследования и документы. Межвузовский сборник научных трудов*. Вологда, 1993. С. 101.
- 251 Seibt F. *Utopica: Modelle totaler Sozialordnung*. Düsseldorf, 1972, S. 89.
- 252 Чистозвонов А. Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI века. Москва, 1964, С. 165.
- 253 Schilling H. Op. cit., S. 174.
- 254 Schilling H. Op. cit., S. 175.
- 255 Подалаяк Н. Г. Ганза: мир торговли и политики в XII–XVII столетиях. Киев, 1998, С. 145–154.
- 256 Barge H. *Andreas Bodenstein von Karlstadt*. Bd. I. Leipzig, 1905. S. 56.
- 257 Lucas Cranach der Ältere im Spiegel seiner Zeit. Aus Urkunden, Chroniken, Briefen und Gedichten. Berlin, 1953. S. 53.
- 258 Schulze I. Lucas Cranach und die Universität Wittenberg. In: *Lucas Cranach. Künstler und Gesellschaft*. Berlin, 1973. S. 72–73; Harsken S. Die Gemeldeausstattung des wittenberger Schloß beim Einzug Lucas Cranach. In: *Lucas Cranach. Künstler und Gesellschaft...* S. 112.
- 259 Bruck R. Op. cit. S. 181.
- 260 Barge H. Op. cit. S. 47.
- 261 Bauch G. Andreas Carlstadt als Scholastiker. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1897. Bd. 18. H. 1. S. 53.
- 262 Ibid. S. 54.
- 263 Barge. Op. cit. S. 29–30.
- 264 Lucas Cranach der Ältere im Spiegel seiner Zeit... S. 55.
- 265 Barge H. Op. cit. S. 50–51.
- 266 Zschelletschky H. Vorgefecht des reformatorischen Bildkampfes. Zu Cranachs Holzschnitt «Himmelwagen und Höllenvagen des Andreas Karlstadt» von 1519. In: *Kunst und die Reformation*. Berlin, 1982. S. 70.
- 267 Karlstadt A. Von Abtuhung der Bilder und das keyn der Bilder und das keyn betler undter den Christen sein sollen. 1522. In: *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*. H. 74. Bonn, 1911. S. 3–5.
- 268 Ibid. S. 27–28.

-
- 269 Ullmann E. Lucas Cranach der Ältäre – Bürger und Hofmaler. In: Kunst und die Reformation. Hrsg. v. E. Ullmann. Leipzig, 1982. S. 47.
- 270 Ibid. S. 47.
- 271 Bubenheimer U. Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520–1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.* 1985. Bd. 71. S. 177–178.
- 272 Lucas Cranach der Ältäre im Spiegel seine Zeit... S. 64–65.
- 273 Bubenheimer U. Op. cit. S. 160.
- 274 Bubenheimer U. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine fränkische Heimat. In: *Querdenker der Reformation: Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*. Würzburg, 2001. S. 21.
- 275 Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523/25. Hrsg. v. E. Hertzsch. T. 2 Halle (Saale), 1956. S. 95.
- 276 Дятлов В. А. Андреас Карлштадт: теология и практика «нового мирянина». У истоков протестантского пуританизма. *Идеология и религия в эпоху Реформации*. Межвуз. сб. науч. труд. Вологда, 2005. С. 23–24.
- 277 Lucas Cranach der Ältäre im Spiegel seine Zeit... S. 53.
- 278 Goldschmiede-Chronik. Die Erlebnisse der erbaren Goldschmiede-Ältesten Martin und Wolfgang, auch Mag. Peter Wincentz. In: *Fischer W. Quellen zur Geschichte des deutschen Handwerks. Selbstzeugnisse seit der Reformationszeit*. Göttingen, Berlin, Frankfurt, 1957. S. 30–55. (Далі: Goldschmiede-Chronik).
- 279 Mahrholz W. Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus. Berlin, 1919.
- 280 Fischer W. Quellen zur Geschichte des deutschen Handwerks. Selbstzeugnisse seit der. Reformationszeit, Göttingen 1957.
- 281 Ibid. S. 47.
- 282 Ibid. S. 54.
- 283 Bräuer H. Probleme der Migration von Handwerkern und Gesellen während des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. *Beiträge zur historischen Sozialkunde*. 1989. Bd. 19. S. 78.
- 284 Goldschmiede-Chronik. S. 35.
- 285 Ibid. S. 36.
- 286 Ibid. S. 36–37.
- 287 Ibid. S. 37–38.
- 288 Sprandel R. Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1992, S. 10.
- 289 Hagen K. Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Bd. 1. Erlangen, 1841, S. 125–126.
- 290 Zwingli H. Ausslegen und Gründe der Schlussreden. In: *Corpus Reformatorum*. Vol. 89. Leipzig, 1908, S. 144–149.
- 291 Luther M. Das eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu Schrift. 1523. In:

-
- Luther M. *Sämtliche Werke*. Erlangen, 1883. Bd. 22. S. 140–151; Luther M. *Kurzer Unterricht, worauf Christus seine Kirche oder Gemeinde gebaut habe*. 1524. In: Luther M. *Sämtliche Werke*. Erlangen, 1841. Bd. 29. S. 93–101.
- ²⁹² Sachs H. *Die Prosadialoge*. Leipzig, 1970.
- ²⁹³ Голубкин Ю. А. После бури. (Что определило позицию Лютера в 1526–1529 гг.?). *Исследования о Мартине Лютере. Статьи и воспоминания*. Харьков, 2011. С. 114.
- ²⁹⁴ Брендлер Г. *Мартин Лютер. Теология и революция*. Москва, СПб, 2000. С. 59.
- ²⁹⁵ Меллер Б. Реликвия Лютера. Казус. *Индивидуальное и уникальное в истории. Альманах*. № 6. 2004. М., 2005. С. 8.
- ²⁹⁶ *Aus dem Kampf der Schwärmer gegen Luther. Drei Flugschriften (1524. 1525)*. Hg. v. L. Enders. Halle a. S. 1893. S. 11.
- ²⁹⁷ Schubert A. *Libertas Disputandi: Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch* *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2008. Vol. 105, N. 4. S. 411.
- ²⁹⁸ *Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519): Aus bisher unbenutzten Quellen*. Hg. O. Seitz. Berlin, 1903. Selge K.-V. *Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Vol. 86. S. 26–40; Selge K.-V. *Der Wege zur Leipziger Disputation*. In: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*. Hg. B. Moeller. Tübingen, 1973. S. 168–210; *Luther at Leipzig. Martin Luther the Leipzig Debate and Sixteenth Century Refomations*. Ed. by Mickei L., Mattox Richard J., Leiden, Boston, 1983. Schubert A. *Libertas Disputandi: Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch* *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2008. Vol. 105, No. 4. S. 41–42; *Die Leipziger Disputation 1519*. Bd. 1. *Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*. Hrsg. M. Hein, A. Kohnle. Leipzig, 2011.
- ²⁹⁹ Streit F. E. *Christoph Scheurl, der Ratskonsulent von Nürnberg, und seine Stellung zur Reformation*. Plauen i. V., 1908. S. 36, 42.
- ³⁰⁰ Graf W. *Doktor Christoph Scheurl von Nürnberg (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 43)*. Leipzig, Berlin, 1930. S. 61 - 65.
- ³⁰¹ Hamm B. *Lasarus Spengler (1479–1534)*. Tübingen, 2004. S. 60–63.
- ³⁰² Stock U. *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermon von 1519*. Leiden, 1982. S. 65.
- ³⁰³ Mende E. *Von Spannungsfeld Humanismus und Reformation. Zum 500. Geburtstag Nürnberger Ratskonsulenten Dr. Christoph Scheurl*. In: *Frankenland*. 1981. Bd. 33. S. 199–202.
- ³⁰⁴ Landois A. *Gelehrtentum und Patrizierstand. Wirkungskreise des Nürnberger Humanisten Sixtus Tucher (1459–1507)*. Tübingen, 2014. S. 300.
- ³⁰⁵ Soden F. F. *Christoph Scheurl II und sein Wohnhaus in Nürnberg*. Nürnberg, 1837. S. 9–10.

-
- 306 Kipf J. K. Humanistische Freundschaft im Brief – zu Bedeutung von *amicus*, *amicitia* und verwandter Begriffe in Briefcorpora deutscher Humanisten. 1480–1520. In: Krieger G. (Hrsg.): *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens – und Kommunikationsformen im Mittelalter*. Berlin, 2009. S. 500.
- 307 Ibid. S. 494, 491 509; Tremml Ch. *Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit*. Hildesheim, 1989. S. 78–80.
- 308 Kipf J. K. Op. cit. S. 405.
- 309 Баткин Л. М. *Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления*. М., 1978. С. 105.
- 310 Там само. С. 102.
- 311 Котляров П. *Гуманіст і реформатор: освітні та соціальні практики Філіпа Меланхтона*. Київ, Вінниця, 2017. С. 107.
- 312 Honselmann K. *Otto Beckmann und sein Sammelband von Reformationsschriften. Westfälische Zeitschrift*. Bd. 114. 1964. S. 247.
- 313 Landois A. Op. cit. S. 6.
- 314 Ullmann E. *Lucas Cranach der Ältere. Bürger und Hofmaler...* S. 56–57.
- 315 *Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Andreas Bodenstein von Karlstadt, T. 1. (1507–1518)*. Hg. v. Th. Kaufmann. URL: http://dev2.hab.de/edoc/ed000216/texts/005A/005A_introduction.xml № 5.
- 316 Ibid. № 9, 10.
- 317 Stock U. Op. cit. S. 69.
- 318 Scheurl Ch. *Briefbuch. Ein Beitr. zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit. Briefe von 1517–1540*. Hrsg. von F. F. Soden, J. K. F. Knaake. Ein Beitr. zur Geschichte d. Reformation und ihrer Zeit. Briefe von 1517–1540. Potsdam, 1872. Bd. 2. S. 4-5; Streit F. E. Op. cit. S. 22.
- 319 Hamm B. Op. cit. S. 63; Stock U. Op. cit. S. 66.
- 320 Ibid. S. 61.
- 321 Landois A. Op. cit. S. 273–274.
- 322 Heller L. *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*. Leipzig, 1888. S. 30–31.
- 323 Streit F. E. Op. cit. S. 23.
- 324 Ibid. S. 25.
- 325 *Auserlesene geistvolle Briefe Der Reformatoren und sonstiger bedeutender Männer der evangelischen Kirche*. Hgg. von C. E. Renner. Stuttgart. 1862. S. 38–40.
- 326 Ibid. S. 40.
- 327 Ibid. S. 40.
- 328 Scheurl Ch. Op. cit. S. 12.
- 329 Iserloh E. *Johannes Eck (486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroversetheologe*. Münster, 1981. S. 80. Про вплив теології Екка на формування поглядів на молодого Лютера див. : Leppin V. *Der Einfluss Johannes Ecks auf den jungen Luther. Luther*. 2015. 86. S. 135–147.

-
- 330 Eck Johannes. (1486–1543) Internet-Edition in vorläufigem Bearbeitungsstand Briefwechsel. Hg. von *V. Pfnür*, bearbeitet von *P. Fabisch* und *H. Jörg*. ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eck-Briefe.html № 61, 63, 64, 66, 74 76 82, 84.
- 331 Ibid. № 54.
- 332 Ibid. № 57.
- 333 Ibid. № 75.
- 334 Ibid. № 75.
- 335 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1. S. 50.
- 336 Ibid. S. 61.
- 337 Eck J. Op. cit. №83.
- 338 Ibid. № 83.
- 339 Ibid. № 83.
- 340 Ibid. № 83.
- 341 Scheurl Ch. Briefbuch... S. 87–88.
- 342 Kuhn Ch. Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur. Die Nürnberger Tucher im langen 16. Jahrhundert. Göttingen, 2010. S. 16–17.
- 343 Karlstadt A. Missive von der aller hochste tugend gelassenheit. Wittenberg, 1520. AIIJ.
- 344 Scheurl Ch. Briefbuch... S. 117.
- 345 Ibid. S. 238.
- 346 Johannes Eck (1486–1543)... № 61.
- 347 Ibid.
- 348 Ibid.
- 349 Ibid.
- 350 Ibid. № 79.
- 351 Ibid.
- 352 Ibid.
- 353 Ibid. № 79.
- 354 Ibid. №84.
- 355 Ibid.
- 356 Ibid.
- 357 Ibid. № 79.
- 358 Ibid. № 79.
- 359 Schmid B. V. Ikonographie und Sprachbild: zur reformatorischen Flugschrift «Der gestryfft Schwitzer Baur». Tübingen, 2004. S. 147.
- 360 Ibid. S. 148.
- 361 Blickle P. Die Revolution von 1525. München, 1977; Roper L. Das Fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation. Frankfurt a. M., New-York, 1995; Schulze W. Theoretische Probleme bei der Untersuchung vorrevolutionären Gesellschaften. In: Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 3. Theorien in der Praxis des Historikers. Göttingen, 1977. S. 55–64, 69.

-
- 362 Katarina von Bora. Die Lutherin. Aufsätze anlässlich ihres 500. Geburtstages. Hrsg. v. M. Treu. Wittenberg, 1999. Roper L. Das Fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation. Frankfurt a. M., New-York, 1995.
- 363 Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Magdeburg, 1926. T. 1. S. 94–95, 98, 105.
- 364 Barge H., Freys E. Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt. In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*. Jg. XXI. H. 4. 1904. № 36–43. S. 153–179.
- 365 Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–1525. Hrsg. v. E. Hertzsch. Bd. 1. Halle/S., 1956. S. 26–27.
- 366 Murner Th. An den grossmächtigsten und durchlauchtigsten Adel deutscher Nation. Halle a. S. 1899. S. 3–5.
- 367 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten zu Wittenberg an seine Eltern im Schwabeland von wegen der lutherischen Lehre zugeschrieben (1523). In: *Flugschriften aus der ersten Jahren der Reformation* Bd. 1. Leipzig, New York, 1906. S. 3–20; Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn die Lehre Martini Luthers und sonst andere Sachen des christlichen Glaubens belangend (1523). In *Flugschriften aus der ersten Jahren der Reformation* Bd. 1. Leipzig, New York, 1906. S. 21–30.
- 368 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten... S. 11–12; Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn... S. 23–24.
- 369 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten S. 5–6.
- 370 Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn... S. 23.
- 371 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten... S. 13.
- 372 Ibid. S. 13. 14.
- 373 Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn... S. 23.
- 374 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten... S. 11.
- 375 Дятлов В. Очікування великого заколоту в період ранньої Реформації в Німеччині (1517-1524 роки). *Історична пам'ять*. 2009. №2. С. 105–114.
- 376 Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn... S. 26.
- 377 Ibid. S. 26–27.
- 378 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten... S. 12.
- 379 Ibid. S. 12.
- 380 Ein Dialogus oder Gespräch zwischen einem Fater und Sohn... S. 26.
- 381 Ibid. S. 27.
- 382 Ein Sendbrief von einem jungen Studenten... S. 16
- 383 Kreiker S. Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bielefeld, 1997. S. 197; Münch P. Lebensformen in der frühen Neuzeit. Frankfurt a. M., Berlin, 1992. S. 65; Münch P. Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert. Stuttgart, 1978. Roper L. Das Fromme Haus. Frauen und Moral in der

-
- Reformation. Frankfurt a. M., New-York, 1995. Scheible H. Die Reform von Schule und Universität in der Reformationszeit. In: *Lutherjahrbuch*. Jg. 66. Göttingen, 1999. S. 327–262.
- 384 Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. 2000. С. 39.
- 385 Brockmann Th. Die Konzilfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprsraumes 1518–1563. Göttingen, 1998.
- 386 Февр Л. Бой за историю... С. 100.
- 387 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... Bd. 1. S. 266–267, 275.
- 388 Ibid. S. 219–222, 248.
- 389 Ibid. S. 581–58.
- 390 Ibid. S. 260.
- 391 Ibid. S. 286–288.
- 392 Ibid. S. 241–242.
- 393 Satieren und Pasquille... S. 129, 130.
- 394 Flugschriften aus der ersten Jahren der Reformation... Bd. 1. S. 160.
- 395 Ibid. S. 161.
- 396 Брендлер Г. Вказ. твір С. 292.
- 397 Hamm B. Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1993. Jg. 84. S. 33–34.
- 398 Töpfer B. Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch die Reformatoren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Berlin, 2005. S. 34–44.
- 399 Oestreich G. Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Augewählte Aufsätze. Berlin, 1969. S. 188–196; Sachsse Ch., Tennstedt F. Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1980. S. 36–39; Sachsse Ch., Tennstedt F. (Hg.) Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie und Sozialpolitik. Frankfurt a. M., 1986; Dinges M. Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? In: *Geschichte und Gesellschaft*. 1991. Jg. 17. H. 1. S. 5–29.
- 400 Münch P. Lebensformen in der frühen Neuzeit. Frankfurt a. M., Berlin, 1992. S. 65; Münch P. Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert. Stuttgart, 1978, Münch P. Ordnung, Fleiss und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der «bürgerlichen Tugenden». München, 1984.
- 401 Simon Th. «Gute Policey». Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handels in der frühen Neuzeit. Frankfurt a. M. 2004; Simon Th. Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Politiktheorie. In: Münkler H., Blum H. (Hg.) Gemeinwohl und Gemeininn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. Bd. I. Berlin, 2001. S. 130–131.

-
- 402 Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meissen in Kurfürstentum Sachsen 1522. *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1908. Jg. 5. S. 273, 283.
- 403 Ibid. S. 261, 262, 283.
- 404 Murner Th. An den grossmächtigsten und durchlauchtigsten Adel deutscher Nation. Halle a. S. 1899. S. 3.
- 405 Ibid. S. 5.
- 406 Ibid. S. 3–4.
- 407 Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meissen... S. 269.
- 408 Smolinsky H. Thomas Murner und die katholische Reform. In: Thomas Murner: Humaniste et theologien alsacien 1437-1537. Karlsruhe, 1987. S. 49–50.
- 409 Архієпископ Альбрехт Майнцський одним із перших сформулював цю думку в листі до курфюрста Фрідріха Саксонського від 23 серпня 1521 року. *Der Kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichregiment in Nürnberg 1521–1523*. Gesammelt v. E. Wülker, bearb. v. H. Vierk. Leipzig, 1899. S. 595–596.
- 410 Spicker-Beck M. Räuber, Mordbrenner, umschweifendes Gesind: zur Kriminalität im 16. Jahrhundert. Freiburg in Breisgau, 1995. S. 31–32.
- 411 *Der Kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte...* S. 73; *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen...* Bd. 1. S. 183, 234, 239, 270–271, 353, 356.
- 412 Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meissen... S. 283.
- 413 *Der Kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte...* S. 89, 100, 274.
- 414 Eck Johannes (1486–1543) Briefwechsel. Hg. v. V. Pfnür. ЭКК – императору Карлу V. 18.02.1521. №138. URL: <http://ivv7srv15.uni-munster.de/mnkg/pfnuer/Eck-Briefe.html>
- 415 Ibid. S. 705.
- 416 *Flugschriften aus der ersten Jahren der Reformation*. Hrsg. v. O. Clemen. Bd. 3. Leipzig, 1909. S. 65.
- 417 Ibid. S. 148–149.
- 418 Barge H. Zur Genesis der frühreformatorischen Vorgänge in Wittenberg. *Historische Vierteljahresschrift*. 1914. Bd. 1. S. 28, 31–32.
- 419 Die Wittenberger Bewegung / von N. Müller. In: *Archiv für die Reformationsgeschichte*. 1909. Jg. 6. S. 284.
- 420 Ibid. S. 197, 199, 283.
- 421 *Neue Ordnung Stat Wittenberg*. M.D.XXII Jar. A.I
- 422 Diekmannshenke H. Der Schagwortgebrauch in Karlstadts frühen Schriften. *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541)*. Eine Theologie der frühen Reformation. Lutherstadt Wittenberg, 1998. S. 288.
- 423 Seibt F. *Utopica: Modelle totaler Sozialplanung*. Düsseldorf, 1972. S. 94.

-
- 424 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen... S. 634.
- 425 D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1900. Bd. 11, (WA) 11, S. 355.
- 426 Luther M. Sämtliche Werke. Bd. 28. Erlangen, 1840, S. 241.
- 427 Ibid. S. 213.
- 428 Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit. Hrsg. v. O. Schade. Bd. 3. Hannover, 1858. S. 207.
- 429 Melancthon deutsch. Hrsg. M. Beyer, S. Rhein, G. Wartenberg. Bd. 1. Leipzig, 1997. S. 265.
- 430 Vontobel K. Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus. Berlin, 1946. S. 7-8.
- 431 Kreiker S. Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bielefeld, 1997. S. 197.
- 432 Das Fürsorgwesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechszehnten Jahrhunderts. Hrsg. v. O. Winckelmann. Leipzig, 1922. S. 115, 125.
- 433 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts... Abt. 1. S. 147.
- 434 Ibid. S. 175-177, 178-181, 185, 187-188, 192-193.
- 435 Simon Th. Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Politikthorie... S. 129.

Наукове видання

ДЯТЛОВ
Володимир Олександрович

**РЕФОРМАЦІЯ У НІМЕЧЧИНІ.
ЛЮДИ. ІДЕЇ. ПРАКТИКИ**

Технічний редактор

Олег Єрмоленко

Комп'ютерна верстка
та макетування

Ольга Клімова

Художньо-технічне
оформлення видання –
дизайнерський бренд «Leilaw»

Лейла Османли

Підписано до друку 16.10.2023 р. Формат 60 x 84 1/16.
Папір офсетний. Друк на різнографі.
Ум. друк. арк. 22,09. Обл.-вид. арк. 17,92.
Наклад 200 прим. Зам. № 0059.

ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
Свідоцтво про внесення суб'єкта
видавничої справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 4079 від 1 червня 2011 року
Тел. +38-097-385-28-13

Віддруковано ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
14035, м. Чернігів, вул. Станіславського, 40



IN-RI

Comet alle d'vrouwe,
Martha, etc.

Alle verpder
ten kintzen van
vieren, by den
ander name van
ten d'vrouwe
by. 20. 4. 10.