

# ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-70-89

УДК 091

## Свобода совести в философии раннего Нового времени: генезис концепта

**Мархинин Василий Васильевич,**

*кандидат философских наук,*

*доцент кафедры политологии*

*Сургутского государственного университета,*

*Россия, 628403, ХМАО-Югра, г. Сургут, ул. Ленина, 1*

ORCID: 0000-0001-5024-2452

marhinin.basilio@yandex.ru

### Аннотация

Статья посвящена истории становления концепций веротерпимости, свободы совести и слова в политической философии раннего Нового времени. Интенсивное развитие представлений о свободе совести является одной из специфических черт интеллектуальной истории эпохи, находящейся на рубеже средневековья и модерна. Осмысление ценности свободы духовной и интеллектуальной жизни происходило в условиях реформационного и контрреформационного движений с их взаимными и внутренними противоречиями. Оно развивалось одновременно как в области политико-идеологических дискуссий, так и в пространстве мировоззренческой и метамировоззренческой рефлексии по поводу оснований духовной самостоятельности человека. Развитие взглядов на рассматриваемые в статье концепты происходило одновременно в нескольких направлениях. Обсуждение каждого из них было связано с конкуренцией разнонаправленных (и взаимоисключающих) теоретических парадигм. Исторически идея свободы совести возникает в сфере идеологического сознания в качестве инструмента для обоснования права реформационного движения на самостоятельное осмысление основ христианской веры. Инструменталистский подход к свободе совести не предполагал ее рассмотрения в качестве одного из принципов духовной жизни в целом: свобода совести должна была обеспечивать торжество одной, единственно верной версии религии, которая в противном случае могла быть подавлена сторонниками лжеучений. В рамках этой парадигмы находятся взгляды теоретиков, принадлежавших к магистральным направлениям реформационного движения, таких как Т. Беза, П.М. Вермильи, Т. Гудвин и другие, и контрреформационного (Ф. Суарес, М. Бекан и др.). Взгляд на свободу совести как основу духовной жизни возникает в ходе деятельности маргинальных для Реформации фигур, таких как С. Кастеллио, Р. Браун, Р. Уильямс. Эти же деятели высту-

пают против другой традиции, сложившейся еще в начале Реформации. Они отказываются от понимания веротерпимости и свободы совести как преимущественно коллективных практик и придают им индивидуалистическую трактовку. Высшей точкой дискуссии между этими линиями развития идеи свободы совести становится творчество Дж. Мильтона и Т. Гоббса, обосновавших ее секулярное, внеконфессиональное понимание. Выработанные Мильтоном и Гоббсом подходы к интерпретации свободы мысли и свободы слова стали отправной точкой в развитии традиций социально-философской мысли эпохи Просвещения.

**Ключевые слова:** история философии, политическая философия, философия раннего Нового времени, свобода совести, веротерпимость, свобода слова.

## Freedom of Conscience in Early Modern Philosophy: Genesis of the Concept

Vasily Markhinin,

*Cand. Sc. (Philosophy),*

*Associate professor of the Department of Politology,*

*Surgut State University,*

*1 Lenina Street, Surgut, 628403, KhMAO-Ugra, Russian Federation*

ORCID: 0000-0001-5024-2452

marhinin.basilio@yandex.ru

### Abstract

The paper presents the analysis of the historical development of ideas of tolerance, freedom of conscience and speech in Early Modern times. These concepts were introduced to the ideological & philosophical discourse by Reformation and Counterreformation movements. An initial point of their development was linked to the strife of competing parties and thus got a strong instrumentalist bias. Mainstream theorists of the Reformation (e.g. T. Beza, Peter Martyr Vermigli, T. Goodwin) regarded tolerance & freedom of conscience as a means for propagation of a true faith (i.e. Protestantism) and a guarantee against its suppression by the powerful governments of the unfaithful. Mainstream theorists of the Counterreformation (e.g. F. Suarez, M. Becanus) followed this pattern as well. While mainstream theorists stressed a collectivist and clerically-conservative perspective of the freedom of conscience, their adversaries proposed an individualist and politically radical vision. S. Castellion, R. Brown and R. Williams argued that freedom of conscience was a universal right of a person of any confessional identity; a true Reformation, ought to be a “Reformation Without Tarrying for Anie”, not just a reformed papal tyranny. Disputations between the proponents of the conservative and the radical perspective culminated in the writings of J. Milton and T. Hobbes. Despite the sharp conflict of parties they belonged to Milton and Hobbes stood on a common ground of a secular & individualist vision of the freedom of conscience. Their analysis of the practices of freedom

of thought & speech and of the tensions between the citizen and the state set an initial point of the religious thought in the Enlightenment epoch.

**Keywords:** history of philosophy, political philosophy, early modern philosophy, freedom of conscience, tolerance, freedom of speech.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Мархинин В.В. Свобода совести в философии раннего Нового времени: генезис концепта // Идеи и идеалы. – 2024. – Т. 16, № 3, ч. 1. – С. 70–89. – DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-70-89.

Markhinin V. Freedom of Conscience in Early Modern Philosophy: Genesis of the Concept. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2024, vol. 16, iss. 3, pt. 1, pp. 70–89. DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.3.1-70-89.

**Введение**

Свобода совести, веротерпимость, свобода мысли и слова – все эти концепты в социальной мысли Нового и Новейшего времени выступают в двух ипостасях – одновременно связанных и качественно различных – как ключевые идеологемы либерализма и как парадигмальные принципы современной интеллектуальной жизни. В качестве идеологем все они являются неотъемлемой частью любой политической программы либерального движения. В качестве принципов лежат в основе фундаментальных практик современного мышления и обосновывают открытость любого предмета для критического осмысления и переосмысления, отсутствие незыблемых авторитетов и табу в любой области исследования, признание за оппонентом права на поиск аргументов в пользу любой концепции.

Несмотря на свою основополагающую роль в европейской интеллектуальной традиции, сформулированы эти принципы были сравнительно поздно. Отдельные случаи обращения к теме свободы совести имели место и в античную эпоху, и в Средние века, но в целом соответствующий круг проблем оставался на периферии внимания как общественно-политической, так и философской мысли. Актуализация этой проблематики была связана с началом Реформации.

**Свобода совести – средство против лжеучений:  
идеологи Реформации и Контрреформации**

Реформационное движение XVI–XVII веков провозгласило принцип личной ответственности христианина за спасение своей души, потребовало от верующих самостоятельно читать Священное Писание и стремиться к обретению веры. Веротерпимость, понимаемая как принцип невмешательства светских властей в дела совести, отстаивается уже М. Лютером в адресованном герцогу Иоганну Твердому послании «О светской власти» (1523).

Тем не менее на этом этапе веротерпимость так и не стала принципом, который был бы признан лидерами Реформации. Напротив, в Первом (цвинглианском, 1536) и Втором (кальвинистском, 1564) Гельветских исповеданиях за светскими властями закреплялась обязанность защиты правильных и искоренения неправильных религиозных учений. Сам Лютер в ходе Крестьянской войны приветствовал подавление светскими властями сектантства и народных ересей. Декларации о свободе христианской совести зачастую имели чисто инструментальный смысл: свобода совести должна помогать распространению истинной религии, а на прочие верования она не распространяется. Показательными в этом плане являются взгляды Т. Безы.

Впервые к теме свободы совести Беза обращается в произведении, известном под условным названием «Пассавант» (1551 г.)<sup>1</sup>. В этом памфлете, направленном против Петра Лизета (1482–1554), председателя парижского парламента и «огненной палаты» (инквизиционного суда), Беза доказывает безосновательность обвинений протестантов в ереси и изображает деятельность Лизета как самоуправство, происходящее вопреки воле короля, который будто бы увидел в его жертвах праведных христиан.

В самом непродолжительном времени после создания этого произведения, обличающего насилие над совестью протестантов, Беза пишет трактат, обосновывающий необходимость борьбы с инакомыслием, – «О наказании еретиков гражданскими властями, против вздора Мартина Беллия и новой секты академиков» (1554). Поводом к написанию этой работы стало сожжение женевскими властями обвиненного в ереси Мигеля Сервета. Одним из тех, кто публично осудил казнь Сервета, стал Себастьян Кастеллио, опубликовавший под псевдонимом Мартин Беллий сочинение «О том, следует ли наказывать еретиков» (1554).

С точки зрения Безы, еретики гораздо вреднее «неверующих» (мусульман и евреев) и порочных людей (например, воров или убийц). Еретики – верующие в Бога люди, которые упорствуют в своем неверном понимании положений религии и противопоставляют свои заблуждения учению Церкви. Они – орудия дьявола, при помощи которых он губит души простецов. Если еретик не поддается переубеждению, против него следует применить самые суровые средства, подобно тому как для исцеления некоторых болезней необходим скальпель хирурга. Призывая к отказу от искоренения ереси силой светского меча, некоторые говорят, будто церкви для защиты от дьявола достаточно взывать к Богу. Это так, соглашается Беза, церковь, действительно устоит с Божьей помощью, но тех, кто еще не принадлежит к ней, лжеучения еретиков могут по-

<sup>1</sup> Passavantius; название дано по имени, которое Беза взял в качестве псевдонима: Бенедикт Пассавант.

губить. Голодный молится Богу, чтобы тот помог ему, но не перестает трудиться, так же и Церковь, молясь об избавлении от ересей, старается пресечь их не только молитвами, но и земными средствами. Правители, в руках которых находится меч, карающий преступников, конечно же не должны и не будут отказывать Церкви в помощи в такой борьбе. Само собой, мера наказания для таких преступников будет самой строгой, поскольку их преступления тяжелее всех остальных. Пусть новоявленные скептики, пишет Беза, утверждают, будто невозможно отличить истинное мнение от ложного, пусть они обвиняют Кальвина в варварстве – подлинные христиане всё же будут защищать свою религию от еретиков (о позиции Безы см., напр., в [1, р. 96; 26]).

Тема свободы вероисповедания является одной из центральных в рассуждениях Безы о сопротивлении подданных тирании. В трактате «О правах правителей в отношении их подданных» (1574) [6] Беза предпринял детальный казуистический анализ вопроса о сопротивлении подданных тирании. Право на восстание гарантирует, с точки зрения Безы, в первую очередь свободу совести кальвинистов. Христиане обязаны терпеть практически любые злоупотребления властей в светской жизни. Обязаны они подчиняться и безбожному правителю и не имеют права требовать, чтобы он разом стал истинно верующим. Но если он уже даровал подданным право исповедовать подлинную религию (т. е. кальвинизм), они вправе защищать данные им гарантии и сопротивляться попыткам их отменить. Вооруженное сопротивление гугенотов законно и морально оправданно, ведь им такие гарантии предоставлялись, а затем нарушались.

Еще один значительный эпизод полемики по вопросам свободы совести, в котором Беза принял активное участие, связан с участием в споре о церковной дисциплине. В 1568 году английский богослов Джордж Виссерс представил для обсуждения в Гейдельбергском университете свои тезисы о праве священников отлучать от участия в церковных таинствах недостойных людей, в том числе правителей. Против этого учения выступил Томас Эраст. Дискуссия об отлучении происходила в очень напряженной атмосфере: два единомышленника Эраста были обвинены в ереси унитаринства и арестованы. Один из них, Иоганн Сильван, был повешен, другой, Адам Нойзер, сумел бежать в Оттоманскую империю и принял ислам. В ереси обвинили и самого Эраста, но до официального процесса дело не дошло (об этом см., напр., в [17, р. 218–223; 18, р. 1–28]).

Концепция христианского правления у Эраста ограничивает властные полномочия духовенства в отношении верующих, но не предполагает наличия религиозной свободы, или, точнее говоря, допускает ее косвенным образом и с существенными оговорками. В структуре христианской общины нет инстанции, обладающей абсолютной истиной в вопросах религии.

В особенности безосновательны претензии на такой статус со стороны духовенства. У священников нет прав самостоятельно устанавливать правила отправления культа и права отлучать кого-либо (тем более правителей) от церкви: отказывать человеку в поклонении Богу значит проявлять поистине дьявольскую гордыню. Полномочия устройства духовной жизни христиан принадлежат государям, но только при условии их умеренности и готовности советоваться с богословами. Власть светских правителей в делах веры не является абсолютной: они не могут исключать кого бы то ни было из состава общины верующих (об этом Эраст говорит прямо), хотя и могут требовать исполнения установленных ими культовых правил [13, р. 157–164]. Впрочем, свободного выбора вероисповедания эрастианство не предполагает – в лучшем случае такой выбор может совершить правитель (хотя и этот тезис у Эраста прямо не формулируется). Выбирать верующий может не доктрину, а, так сказать, степень рвения, с которым он будет ей следовать.

Парадоксальным образом положение верующих выглядит менее стесненным в условиях правления неверных. Грозного христианского князя здесь нет, а выборные пресвитеры обязаны действовать самым кротким образом: «увещевать и порицать тех, кто ведет богопротивную и нечистую жизнь, а если их не слушают, они могут ... взывать к добродетели таких людей, отказывая им в общении или осуждая их публично, или действовать иными подобными средствами. Но отказать в приобщении к таинствам, установленным Богом, они не могут никому. Ведь кто, кроме Бога, может судить человеческие сердца?» [13, р. 164–165].

Князь Отто Генрих в целом признал правоту оппонентов Эраста (среди которых был и Беза), но поставил точку в богословском споре по-эрастовски, своим эдиктом (1570). Указ давал священникам власть не допускать нечестивцев к таинствам (о праве отлучать князей речи, разумеется, не было), но явно с учетом соображений Эраста. Этим же документом учреждалась должность «смотрителей» (*Aufseher*), которые должны были приглядывать за пресвитерами и отменять излишние строгости. Итог полемики об отлучении, согласно оценке современного автора, представлял собой «компромиссное решение, которое брало за основу консисториальную систему (жневского образца. – В. М.), встроенную в бюрократическую систему Палатинского княжества» [17, р. 223]. Противникам «компромисса» было предложено покинуть княжество.

Инструментальный подход к проблеме религиозной свободы активно использовался деятелями Контрреформации: если веротерпимость способствует торжеству истинной религии, она допустима, в других случаях – нет. Особенно детально аргументы в пользу такой позиции разрабатывали иезуитские теоретики. С точки зрения Ф. Суареса, неверные (мусульмане,

евреи, язычники – но не еретики, отступившие от католической ортодоксии) не могут ни наказываться за свои заблуждения, ни подвергаться насильственному крещению. На этом основании он иногда характеризуется как сторонник принципа веротерпимости [27, р. 21–22]. Такая оценка всё же является преувеличением. Как видно из «Метафизических рассуждений» (1597), он, строго говоря, считал недопустимым лишь совершение таинства крещения под угрозой физической расправы, поскольку оно недействительно в богословском плане и контрпродуктивно в плане политическом. Тем не менее вполне допустимо силой заставлять неверных слушать проповедь христианства [30, р. 751], также допустимо силой принуждать их правителей открывать границы страны для проповедников [30, р. 756]; ради побуждения неверных к переходу в христианство можно устанавливать дополнительные налоги и повинности, от которых христиане будут освобождены [30, р. 763]. Терпимость по отношению к некоторым нехристианским верованиям, таким образом, является не принципом, а приемлемой тактикой до тех пор, пока принуждение не станет эффективным. Яркий пример инструментального подхода присутствует в работах М. Бекана. Веротерпимость допустима по отношению не только к неверным, но и к еретикам, и она может быть даже провозглашена в качестве закона, но лишь в том случае, если у верных сынов церкви не хватает силы разделаться с еретиками. В этом случае, вплоть до момента, когда обстоятельства поменяются, им можно предоставить право придерживаться своих заблуждений [5, р. 77–89; 12].

Аналогичный взгляд на инакомыслие излагает Петр Мартир Вермильи, видный деятель итальянской и английской Реформации. Оказавшись в Страсбурге после реставрации католицизма в Англии, он пишет краткий трактат «О совместном жительстве верных и неверных» (1555). В нем, в частности, содержится следующий вывод, адресованный будущему протестантскому государю Англии: «...христианские государи должны терпеть их (католиков. – В. М.) в своих владениях лишь при соблюдении тех условий, которые уже оговаривались, то есть: они не должны иметь возможности заставлять кого-либо участвовать в своем зловредном идолопоклонстве, им не будет позволено совершать их обряды и суеверные церемонии, государи будут следить, чтобы они не совратили никого из искренне верующих и правильно рассуждающих. И, наконец, их будут раздражать мудрые наставники, чтобы они явным образом приняли истинные и святые обряды и церемонии, основанные на слове Божьем. А до тех пор, пока это счастливым образом не случится, их положение должно быть еще более жалким, чем состояние евреев и турок, которых мы не принуждаем принять нашу религию» [31, р. 65]. Английские эмигранты, бежавшие от преследований Марии Тюдор, как и иезуиты, были наиболее ради-

кальными представителями реформационного и контрреформационного движения. Однако же, по меркам раннего Нового времени, в их понимании принципов религиозной политики не содержится ничего особенно радикального: аналогичных взглядов на эти принципы придерживались и умеренные деятели, так называемые «политики», такие как Ж. Боден и Э. де Боэси. Все различия между «умеренными» и «крайними» состояли в том, что первые предлагали осторожную и постепенную, рассчитанную на десятилетия тактику подавления инакомыслия, а вторые готовы были искоренять ересь в самый короткий срок.

### **Совет еретикам и ортодоксам: Кастеллио против Безы и Кальвина**

Исключительным на этом фоне феноменом являются взгляды Себастьяна Кастеллио. Свой трактат «О наказании еретиков» (1554) [9] он посвящает герцогу Кристофу Вюртембергскому. Герцог был протестантом, но принадлежал к числу придворных и близких друзей императора Карла V – ревностного католика и энергичного борца с Реформацией. Кастеллио предлагает герцогу провести своего рода мыслительный эксперимент и поставить себя на место Христа, решившего снизойти к людям. Герцог решает явиться к своим подданным (не называя точной даты визита) и приказывает им облачиться для встречи в белые одежды. Однако подданные вместо того, чтобы исполнить приказ, предаются спорам о том, где их государь находится в настоящий момент – в Вюртемберге или в Испании, как он прибудет – на колеснице или верхом и т. п. В спорах (якобы во имя верности монарху) они доходят до драки и смертоубийства. Именно это и происходит в жизни: вместо того, чтобы облачиться в белые одежды праведности, люди, именующие себя христианами, убивают друг друга из-за несогласия в богословских спорах. Совершая все, какие только возможно, грехи, они заботятся не о собственном исправлении, а о сугубо теоретических вопросах, которые ничего не значат для спасения души: что такое Троица, предопределение, бессмертие души, свобода воли и т. п. Каждый имеет об этом собственное мнение и считает себя правоверным, а всех остальных – еретиками.

Собственное понимание ереси Кастеллио строит на основе единственного текста Нового Завета, где используется слово «еретик»: «Глупых же состязаний и родословий, и споров и распрей о законе удаляйся, ибо они бесполезны и суетны. Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден». (Апостол Павел. Послание Титу 3:9-11).

Еретиком, как полагает Кастеллио, апостол называет человека, который, во-первых, не способен слышать разумные доводы о содержании свя-



ценных книг и, во-вторых, упрямо придерживается аморального образа жизни. Апостол Павел предлагает отказаться от общения с такими людьми, поскольку оно бесполезно, но ничего не говорит о дополнительном наказании для них: еретики наказывают себя сами.

Немыслимо предположить, что Богу угодны кровавые расправы; единственный способ противостоять ереси – терпимость к инакомыслию и убеждение собственным примером праведной жизни. Что касается разногласий по поводу религии – они совершенно нормальны, ведь священные тексты очень трудны для понимания, и никто не может быть до конца уверен в том, что он судит об их содержании безошибочно. Но если человек подражает Христу, ведет благочестивую и праведную жизнь, не важно, как он называется – цвинглианцем, лютеранином, папистом или анабаптистом, и какие мнения имеет о Троице, Евхаристии и т. п. [9, р. 126, 129–130, 283 и др.] В октябре 1562 года под впечатлением событий, ставших предвестниками религиозных войн во Франции, Кастеллио пишет «Совет разоренной Франции. О причинах нынешней войны и средствах к ее прекращению, а также о принуждении в делах совести» [8]. В бедствиях Франции, утверждает Кастеллио, виноваты обе стороны конфликта. Католики довели протестантов до отчаяния своими репрессиями, но и сами протестанты теперь поступают ничем не лучше своих гонителей: они прибегли к заговорам и вооруженному насилию. Единственный способ остановить это насилие состоит в том, что обе церкви должны признать друг за другом право на существование и позволить друг другу действовать беспрепятственно [8, р. 6–12, 26–28, 47–49 и др.].

#### **Чужие среди своих: Браун, Уильямс и Гудвин о запретах и правилах**

Хотя Безе и его последователям удалось достаточно эффективно блокировать распространение идей Кастеллио, его выступления всё же имели определенный резонанс в протестантском сообществе, в том числе в среде английских протестантов, бежавших от репрессий Марии Тюдор. Некоторые из «изгнанников Марии» придерживались взглядов в духе Вермильи и полагали, что новое протестантское правительство решительно разделается с врагами подлинной веры, а грешников заставит под угрозой наказаний соблюдать суровые правила благочестия. В этом духе выдержаны, в частности, две пуританские утопии: «Листра» Томаса Николаса (1579) [25] и «Сивкила» Томаса Луптона (1580) [22]. Первое из этих сочинений было посвящено и преподнесено Уильяму Сесилу, могущественному лорду Бёрли, канцлеру Елизаветы; второе – Кристоферу Хаттону, члену королевского совета и влиятельному царедворцу. Особенно близка ко взглядам Вермильи «Сивкила». Главный герой, чье имя дало название

диалогу (Siucila – перевернутое лат. aliquid, «некто») рассказывает о порядках вымышленной страны Мавксун (Maucsun – лат. nusquam, «нигде»), противопоставляя их порядкам растленной Алгнии (Англии). Жители этого чудесного королевства всю жизнь проводят в труде, молитве, занятиях благотворительностью и исправлении грешников. Последнюю задачу они решают частично при помощи проповеди, а частично – за счет весьма изобретательных и неотвратимых наказаний разной степени мучительности. Главного героя и рассказчика, ревностного пуританина, жители Мавксун не желают пускать в страну: по их меркам, даже он недостаточно благочестив.

Впрочем, у правительств Елизаветы и Якова I идеи организации всей английской жизни на швейцарский манер не вызвали большого энтузиазма, и пуритане очень быстро попали под подозрение, а некоторые из них вновь оказались в эмиграции. Такой поворот стимулировал некоторых из них к радикальному переосмыслению прежних (так сказать, «жневских») взглядов на религиозную жизнь, и в среде пуритан зародилось движение за свободу совести. Первым его воплощением стала диссентерская группа, основанная Робертом Брауном. Теме религиозной свободы он посвятил «Трактат о Реформации, которая никого не обременяет» (1580). Браун дает радикально индивидуалистическую трактовку религии: «Вот в чем свобода всех христиан – судить о том, что законно, что полезно и что целесообразно, и ни в коем случае не быть в этом отношении подчиненным чему-либо, как учит нас апостол Павел... Не магистрат предписывает мне ту или другую обязанность, но я сам, постольку, поскольку вижу ее согласие со словом Божиим» [7, р. 22]. В своей основе религия опирается на личный «дар и призвание» («guifte and calling») верующего, но не на постановления властей. Централизованная церковь, провозглашенная и утвержденная властями, противна христианской вере [7, р. 24].

Из среды браунистов вышли английские поселенцы, прибывшие в Северную Америку на корабле «Мэйфлауэр». В условиях американских колоний пуритане были в большой степени избавлены от контроля со стороны короны и официальной церкви. Пуритане Новой Англии приняли систему, в которой отношения светской и церковной власти имели много общего с жневской теократией и утопией Луттона. На вновь прибывших поселенцев оказывалось сильнейшее давление, которое должно было заставить их подчиняться строгой религиозной дисциплине; индейцы рассматривались местными властями как почитатели дьявола, в сущности, недостойные даже того, чтобы проповедовать им слово Божье.

В то же время именно в американских колониях был сделан значительный вклад в развитие идей свободы мысли и совести. Этот вклад связан с деятельностью Роджера Уильямса. Уильямс, образованный богослов и

проповедник, с самого начала своей жизни в Плимуте настаивал на том, что ни гражданские, ни церковные власти не вправе принуждать кого-либо к исповеданию угодной им версии религии и наказывать за нарушение ее правил. Это привело Уильямса к конфликту с местными властями и в конце концов он был вынужден создать собственное поселение. В новой колонии Уильямс проводил политику веротерпимости и дружеских отношений с индейцами, которых он рассматривал как будущих полноправных граждан и членов христианской общины.

В своем первом трактате («Кровавый догмат преследования за убеждения», 1644) Уильямс развивает браунистскую традицию: «никому, ни папистам, ни евреям, ни туркам, ни индейцам, не следует мешать в их богослужениях – такое вмешательство вызывает отвращение даже у индейцев» [33, р. 217]. Этот тезис в различных формулировках Уильямс повторяет неоднократно и распространяет его не только на перечисленные конфессии, но и на «антихристиан» (anti-christians) [33, р. 247]. Аргументация, к которой обращается Уильямс, во многом совпадает с той, что в свое время использовал Кастеллио: меч в руках светских властей не может быть аргументом против какого бы то ни было учения, в том числе ложного. В Евангелии неспроста нет ни единого указания на то, чтобы Иисус или Его ученики применяли силу против неверных. Единственный случай, в котором власти могут использовать силу против той или иной религиозной группы, – нарушение ею общественного порядка и угроза безопасности окружающих.

Один из разделов «Кровавого догмата» посвящен понятию ереси; в нем Уильямс предлагает тот же набор выводов, что и Кастеллио, причем опирается Уильямс на те же новозаветные тексты, что и его швейцарский предшественник. Позднейшая публицистика Уильямса, посвященная религиозному конфликту в Ирландии, созвучна «Совету разоренной Франции»: «Ирландия стала Акелдамой<sup>2</sup>, кровавым полем, и, вероятно, вина за эту кровь протестантов и папистов лежит на Кровавом Догмате, в верности которому виновны и паписты, и протестанты, нетерпимые к еретикам, богохульникам и пр.; и обрушивающие свой меч на других, если они побеждают» [34, р. 6–7].

Взгляды Уильямса и Кастеллио на религиозную свободу близки, но отнюдь не идентичны. Беза вовсе не без оснований характеризовал своего оппонента, скрывшегося за псевдонимом Мартин Беллий, как представителя «секты новых академиков». Кастеллио действительно высказывал сомнения в познаваемости целого ряда ключевых постулатов различных богословских доктрин и, согласно наблюдениям Р. Попкина, порой обра-

<sup>2</sup> Акелдама, буквально «Земля крови» – участок земли для погребения чужестранцев, купленный на деньги, полученные Иудой за предательство Христа.

щался к аргументам, разработанным античными скептиками [28, р. 11–12]. Строго говоря, Кастеллио не являлся сторонником античного скептицизма (тем более в академическом, карнеадовском варианте). Он говорит не о том, что предметы теологических доктрин принципиально непознаваемы, а лишь о том, что знание о них имеет второстепенное значение для религиозного сознания настоящего христианина, а их содержание может быть законной темой дискуссии. По своему мировоззрению Кастеллио близок к скептицизму французского Просвещения (П. Бейль, Вольтер<sup>3</sup>). Ничего похожего на скептицизм нет в рассуждениях Уильямса. Он исходит из существования набора безусловных богословских истин, которые открываются верующему благодаря компетентному и непредвзятому чтению Писания. Эти истины могут быть по воле Провидения скрыты от человека; в таком случае ясные для всех прочих людей положения кальвинистского вероучения будут недоступны его пониманию. Такой человек не заслуживает казни, телесного наказания, тюрьмы или штрафа, его не следует принуждать и к изучению истинных доктрин и обрядов. Отказ от насилия в делах совести есть единственно возможный образ действий, во-первых, потому что подобное насилие противно духу христианства, а во-вторых, потому что оно попросту бессмысленно с точки зрения кальвинистской доктрины предопределения, которой Уильямс ревностно придерживался [2, р. 90–91]. Возможно, адепт ложных верований будет со временем обращен по воле Бога, а может быть, он так и останется обречен на гибель. В любом случае ни от светского правительства, ни от священников это не зависит. Вообще же, наказывая подданного за отступления от религии, власти создают опасность для самих себя: «на самом деле я не вижу, как сам магистрат может избежать приложения к нему этих же принципов; если сам магистрат будет отлучен, граждане должны будут приступить к нему, и он в конце концов будет низложен и наказан, как об этом и учит папа, хотя этот магистрат и не совершил преступлений против тела или имущества кого-либо из подданных» [33, р. 331].

В свете этих рассуждений логично было бы предположить, что с точки зрения отношений с властями и доступа к различным правам и привилегиям все религиозные общины в концепции Уильямса будут равны. Тем не менее это не совсем так.

<sup>3</sup> Бейль посвятил Кастеллио подробную статью своего «Исторического и критического словаря», где, в частности, представил обстоятельный обзор его трудов [4, р. 527–541] (русское издание 1967 г. содержит лишь краткую выдержку из этой статьи). К идеям Кастеллио Бейль обращается и в других работах по проблеме свободы совести. [3, р. 503.] Вольтер пишет о Кастеллио в связи с его полемикой против кальвинистского фанатизма [32, р. 80–81]. С творчеством Кастеллио был знаком Локк, владевший какими-то экземплярами его трудов и планировавший переиздание кастеллиевского перевода Библии на латынь [11, р. 47–73].

Магистрат не находится по отношению к истинной (своей) и ложной (чужой) религии в равноудаленном положении. Первой он оказывает поддержку, в отношении второй занимает позицию нейтралитета. В своих отношениях к истинной религии он гарантирует безопасность не только ее приверженцам, но и проповедникам – «как по отдельности, так и в их собраниях» [33, р. 319]. В отношении к любой другой религии всего лишь гарантирует безопасность каждому отдельно взятому верующему [33, р. 320]. В первом случае обязанностью правителя является личная приверженность культу и его поддержка, во втором – речи о поддержке культа нет, магистрат лишь на общих основаниях защищает жизнь и имущество неверных. Уильямс сочувствовал католикам, ставшим жертвами кровавых репрессий в Ирландии в 1650-х годах и выступал за то, чтобы гонения на них прекратились. Анализируя положение католической общины в более спокойной атмосфере Новой Англии 1640-х годов, он рассуждал в совершенно ином ключе: власти имеют право (и даже должны) держать католическую общину под присмотром, помня о том, какую пагубную роль католическая церковь играла в политической жизни слишком многих стран. Католики должны быть свободны в делах совести, но в политических делах они должны находиться под самым бдительным контролем. Гражданские права, о равенстве в отношении которых говорит Уильямс, это право на неприкосновенность личности и собственности; свободу слова и собраний в число таких прав он не включает.

Анализ проблемы свободы совести у Кастеллио предвосхищает подходы, выработанные в эпоху Просвещения. Более поздние размышления Уильямса по сравнению с ними представляют собой движение в обратном направлении. Тем не менее по меркам пуританской литературы в защиту свободы совести «Кровавый догмат» является чрезвычайно радикальным текстом. В качестве наглядной иллюстрации этого тезиса можно сослаться, например, на рассуждения Джона Гудвина (1594–1665) в «Геомехии» [15], написанной в том же году (1644), что и «Кровавый догмат». В этом памфлете, адресованном пресвитерианам, составлявшим большинство в парламенте, Гудвин доказывает право пуритан на свободное существование в английском государстве. Линия его аргументации сводится к указанию на отсутствие между пуританами и пресвитерианами доктринальных расхождений. И те и другие, согласно его выводам, принадлежат к числу избранных (*elect, appointed ones*), из которых состоит Церковь Христова, и на всех избранных распространяется христианская свобода вероисповедания. Ни католиков, ни евреев, ни турок, ни антихристиан, ни сектантов, не признающих кальвинистское вероучение, Гудвин в контексте свободы вероисповедания не упоминает. «Геомехия» не содержит ссылок на Уильямса, тем не менее трудно допустить, что ее автор не был осведом-

лен о его взглядах: Уильямс был весьма заметной фигурой пуританского движения<sup>4</sup>. Едва ли Гудвин мог не знать и о запрете «Кровавого догмата» в Англии в том же 1644 году. Умеренная позиция Гудвина должна была способствовать дистанцированию английских пуритан от их радикально настроенного единоверца из колоний. Добиться этого в полной мере Гудвину не удалось. Пресвитериане продолжали обвинять его в «беззаконном попустительстве» в отношении сект и ересей [29].

### **Свобода совести и свобода слова: Мильтон и Гоббс о правах гражданина**

Подробный анализ развития взглядов на свободу совести в годы английской революции потребовал бы отдельного монографического исследования. Здесь мы ограничимся кратким рассмотрением взглядов двух крупнейших мыслителей этой эпохи – Дж. Мильтона и Т. Гоббса.

Начало социально-философского творчества Мильтона приходится на первые годы английской революции и время, которое им непосредственно предшествовало. Являясь активным участником этих событий, Мильтон был основательно погружен в полемику о религиозной политике, происходившую в треугольнике, образованном идеологами пуританства, пресвитерианства и официальной епископальной церкви. В качестве участника этих дискуссий Мильтон принадлежал к пуританскому лагерю и находился под влиянием радикальных сторонников идей веротерпимости. Влияние это было разнонаправленным: Мильтон воспринял идею автономии Церкви по отношению к государственной власти, а с другой стороны, он столь же глубоко проникся недоверием к католической церкви и неизменно выступал против любых попыток ее легализации. Его аргументы в этом вопросе представляли усиленную версию тех, которые использовал Уильямс: хотя к заблуждениям отдельно взятого католика следует относиться с терпимостью, допускать существование в стране католической иерархии нельзя, поскольку она, в сущности, является не Церковью, а опасной для государства партией. Достаточно прохладно Мильтон относился и к эмансипации иудаизма [35]. Один из позднейших исследователей идей Мильтона характеризует начальный период его творчества как «консервативный» [20, р. 209]. Эта, на первый взгляд, парадоксальная оценка совершенно справедлива, если иметь в виду, что речь идет об очень специфическом «консерватизме», о приверженности традиционным для пуританского движения подходам.

Тем не менее Мильтону предстояло совершить революцию в области представлений о свободе совести. Трактовка этой проблемы в его творче-

<sup>4</sup> Уильямс был коротко знаком с Кромвелем, который высоко ценил его взгляды. См., напр.: [14, р. 317].

стве, несмотря на близость к концепциям его предшественников и современников, сформировала новую парадигму в анализе всего комплекса соответствующих вопросов. Мильтон стал первым мыслителем, сформулировавшим ее в более общей и секулярной перспективе – как проблему свободы слова и ее институционального воплощения. Свобода слова, реализованная в свободной от цензуры печати, становится центральной темой «Ареопагитики» (1644). Этот знаменитый памфлет рождается, так сказать, на перекрестке двух проблематик, к которым Мильтон систематически обращается в 1643–1645 годах, – религиозной политики и вопросов семьи и брака. В это время Мильтон пишет серию сочинений, посвященных проблеме развода, каждое из них неизменно сталкивалось с попытками цензурного противодействия. Первый трактат этого цикла был написан в 1643 году, практически одновременно с принятием закона о предварительной цензуре, и был опубликован в 1645 году [24]. Мильтон настаивал на том, что брак может быть расторгнут на том единственном основании, что он не устраивает одного или обоих супругов. Сохранение или прекращение брака – дело совести человека, и вводить внешние ограничения для свободы совести в этом вопросе нет никаких оснований. Отстаивая этот принцип, Мильтон был вынужден фактически вступить в полемику с такими известными текстами, как Евангелие от Матфея. Спор с евангелистом, разумеется, был подан как истолкование его слов, которое, впрочем, было настолько искусственным, что едва ли могло скрыть от читателей несогласие автора с соответствующими разделами Писания. Высказывая столь неортодоксальные взгляды, Мильтон столкнулся одновременно с отказом парламента прислушиваться к позиции, которая была несовместима с религиозными взглядами пресвитерианского большинства, и с готовностью этого большинства взять под контроль любые публичные выступления как по религиозным, так и по гражданским вопросам.

Еще один парадигмальный поворот, который совершает Мильтон, трудно приурочить к какому-то конкретному тексту или группе текстов. Вся предшествующая традиция осмысления свободы совести, начиная с поздней Античности и заканчивая ранним Новым временем, рассматривала эту свободу как коллективную практику и коллективное право. Субъект, который пользуется свободой совести, – корпорация верующих. Такая корпорация всегда стратифицирована, составлена из неравных по статусу и значимости индивидов. В ее составе есть носители осознанной, просвещенной веры, богословы и проповедники, отчетливо сознающие положения доктрин, которых они придерживаются. Другая (и более многочисленная) часть общины – те, кто понимает эти положения лишь в общих чертах, те, кто участвует в обрядах, до конца не понимая их смысла и полагаясь на авторитет своих ученых-единоверцев.

Мильтон разрывает с этой традицией и опирается на радикально индивидуалистический подход к свободе мысли и совести. Обладателем права на свободу совести, свободу мысли и ее выражения является не Церковь, не секта и не народ, а конкретный человек, жаждущий такой свободы. Только личное постижение истины делает человека ее обладателем. С точки зрения Мильтона, положения, освященные авторитетом, но не проверенные и не усвоенные лично, не имеют никакой ценности: «Можно быть еретиком и в истине; и если кто-нибудь верит лишь потому, что так говорит пастор, или потому, что так постановляет собрание, без всяких других оснований, то, хотя бы вера его и была истинной, самая истина становится его ересью» [23, р. 38–39]. Все люди принципиально равны в своем праве (или, скорее, в обязанности) постигать истину как в вопросах веры, так и в светских делах – именно это и делает свободу мысли и слова универсальным правом. Учение о том, что каждый христианин борется за обретение веры и самостоятельно читает и понимает Писание – общее место протестантского мировоззрения. Мильтон распространяет его и на гражданскую жизнь: люди имеют право судить обо всем, что касается жизни их государства. Это право не может быть уступлено парламенту или королю, так же как право читать и истолковывать Писание не может быть передано коллегии епископов или папе.

На основе такого же индивидуалистического понимания свободы совести строит свою теорию религиозной политики Т. Гоббс. Автор «Левиафана» занимает, как известно, крайнюю эрастианскую позицию: государство в лице суверена имеет право устанавливать любую форму почитания Бога и требовать от поданных, чтобы они неукоснительно придерживались ее. Никакие дискуссии о правильности установленного государством культа не допускаются под страхом самого сурового наказания. Казалось бы, такое видение основ религиозной политики не может иметь ничего общего мильтоновским. Тем не менее это не так. Принуждение в вопросах культа, о котором говорит Гоббс, не есть принуждение к принятию или отказу от тех или иных убеждений. Вера, утверждает Гоббс в полном соответствии с протестантской догматикой, дается человеку Богом и не может быть отнята у него угрозами наказаний и обещаниями наград. Государство не располагает ничем, кроме способности исполнять эти угрозы и обещания, а значит, оно не может ни навязать человеку веру, ни лишить его веры. Единственное, к чему суверен принуждает своего подданного, – совершение некоторых внешних культовых действий, которые совершенно не обязательно должны внушать ему какие бы то ни было убеждения. Пуританские мыслители – тот же Уильямс – сравнивали казненных властями еретиков с христианскими мучениками. Гоббс дезавуирует само понятие мученичества: все еретики были наказаны не за убеждения, до ко-



торых властям не было никакого дела, а за то, что они высказывали их публично, либо за отказ от участия в установленных государством обрядах. Мученичество первых христиан, согласно Гоббсу, есть своего рода чудо: Богу было угодно, чтобы эти верующие в Него люди пострадали именно за свою веру. В той мере, в какой верования человека (неважно – истинные или ложные) остаются делом его совести, то есть внутреннего убеждения, они не могут стать поводом для преследования. Таким образом, свобода совести действительно является неотъемлемым правом человека, однако же она не имеет ничего общего со свободой слова, которая как раз может быть отнята, дарована, ограничена, введена в более или менее тесные рамки. В связи с этими общеизвестными рассуждениям Гоббса уместно будет вспомнить, что и Мильтон, будучи противником предварительной цензуры, не являлся сторонником неограниченной свободы слова; карательная цензура, в отличие от предварительной, с его точки зрения, являлась вполне правомерной. Мильтон исходил из того, что право публично высказывать свои взгляды может быть предметом злоупотребления. Тот, кто решит распространять посредством печати опасные для государства идеи, должен быть наказан, а его вредные сочинения следует уничтожить. При том что Гоббс и Мильтон принадлежали к враждебным друг другу политическим лагерям, их понимание свободы совести и свободы слова строилось на одном и том же фундаменте [21].

### От противоречия к синтезу. Основные выводы

Принципиальные различия в мировоззрении двух мыслителей связаны с противоположным видением эмоциональной основы религиозных убеждений. Подлинный верующий в понимании Мильтона занят напряженным поиском истины. Этот поиск может привести его к ложным взглядам, но такой еретик, жаждущий истины, будет ближе к подлинной вере, чем бесстрастный конформист. Еретик, ищущий веру, найдет ее скорее, чем равнодушный конформист окажется способным понять то, что он признает на словах. Для Гоббса достоинства верующего выглядят прямо противоположным образом: рвение в делах религии нежелательно с точки зрения гражданского мира, а формализм, напротив, очень полезен. Истины веры, согласно его известной метафоре, напоминают такую пилюлю, которую надо глотать целиком, поскольку в разжеванном виде она не приносит пользы.

Концепция религиозной политики Гоббса становится чем-то вроде перевернутого в зеркале отображения взглядов Кастеллио. Тонкости богословских теорий перед лицом Бога совершенно не важны. На этом основании Кастеллио предлагает терпеть открытое высказывание любых мнений, а Гоббс считает необходимым безропотно соглашаться (на словах, но не обязательно в душе) с любой официальной доктриной. Главное

в религии – предписания о правильном образе жизни. По этой причине, говорит Кастеллио, людям следовало бы в первую очередь научиться любить ближнего. Но, поскольку это, увы, невозможно, людям достаточно будет привыкнуть к повиновению суверену, который не даст разгуляться их волчьей природе, утверждает Гоббс, это и есть главная заповедь религии. Тезис Гоббса о необходимости контролировать любые публичные высказывания тесно связан с его неприятием религиозного фанатизма. Не следует допускать бесконтрольного распространения религиозных и политических доктрин, это неизбежно приведет к распространению «царства тьмы», где своевольные и капризные проповедники различных сект оспаривают друг у друга власть над одуроченным народом. Этот совет Гоббса разоренной гражданскими войнами Англии также является зеркальным отражением «Совета разоренной Франции» Кастеллио.

Гоббсовский анализ завершает цикл полемики о проблемах свободы совести и свободы слова, начавшейся вместе с Реформацией, и, так сказать, становится диалектическим антитезисом традиции свободомыслия, представленной Кастеллио, Брауном, Уильямсом и Мильтоном. Синтез новой, просвещенческой, традиции начнется с «Богословско-политического трактата» Спинозы [10], где проблемы свободы совести, мысли и слова будут поставлены в подчеркнута (анти)гоббсовской формулировке: государство, допускающее свободу мысли и ее выражения, всегда находится под угрозой распространения идей, способных его разрушить, но государство, исключаяющее такую свободу, неизбежно приходит к утрате всякой общественной нравственности. Эта новая дилемма станет предметом философии Просвещения – от «Послания о веротерпимости» и «Персидских писем» до «Религии в пределах только разума».

#### Литература/References

1. Allen J.W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, Methuen, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1928. 533 p.
2. Barker A.E. *Milton and the Puritan Dilemma*. Toronto, The University of Toronto Press, 1942. 440 p.
3. Bayle P. *A philosophical commentary on these words of the Gospel, Luke 14.23: "Compel them to come in, that My house may be full"*. Indianapolis, Liberty Fund, 2005. 639 p.
4. Bayle P. *Dictionnaire historique et critique*. Vol. 4. Paris, Desoer, 1820. 630 p.
5. Becanus M. *On the Duty to Keep Faith with Heretics*. Grand Rapids, CLP Academics, 2019. 129 p.
6. Beza T. *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects Towards Their Rulers. A brief and clear treatise particularly indispensable to either class in these troubled times*. Available at: <http://web.archive.org/web/20030813125747/fly.hiwaay.net/~pspoole/Beza1.htm> (accessed 09.08.2024).

7. Brown R. *A Treatise of Reformation without Taryng for Anie*. London, Congregational Union of England and Wales, 1903. 43 p.
8. Castellion S. *Advice to a desolate France: in the course of which the reason for the present war is outlined, as well as the possible remedy and, in the main, advice is given as to whether consciences should be forced, the year 1562*. Shepherds-town, W. Va, Patmos Press, 1975. 50 p.
9. Castellion S. *Concerning heretics: Whether they are to be persecuted and how they are to be treated; a collection of the opinions of learned men, both ancient and modern; an anonymous work attributed to Sebastian Castellio*. New York, Columbia University Press, 1935. 342 p.
10. Curley E. Castellio Vs. Spinoza on Religious Toleration. *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. Vol. 7. *Modern Philosophy*, 2000, pp. 89–110. DOI: 10.5840/wcp202000752.
11. Curley E. Sebastian Castellio's Erasmian Liberalism. *Philosophical Topics*, 2003, vol. 31 (1/2), pp. 47–73.
12. Decock W. Trust Beyond Faith. Re-Thinking Contracts with Heretics and Excommunicates in Times of Religious War. *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 2016, vol. 27, pp. 301–328.
13. Erastus T. *The Theses of Erastus Touching Excommunication*. Edinburg, Myles Macphail, London, Simpkin and Marshall, and G. Bell, 1844. 175 p.
14. Ernst J. *Roger Williams, New England Firebrand*. New York, Macmillan, 1932.
15. Goodwin J. *Theomachia. Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638–1647*. Vol. 3. New York, Columbia University Press, 1934. 428 p.
16. Guggisberg H. *Sebastian Castellio, 1515–1563, Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*. Aldershot, Ashgate, 2003. 303 p.
17. Gunnoe C.D. *Thomas Erastus and Palatinate: a Renaissance physician in the Second Reformation*. Leiden, Brill, 2011. 525 p.
18. Feltus H.J. *Historical Documents and Critical Remarks on Unitarianism and Mahometanism*. New York, printed by W.A. Mercein, 1820. 28 p.
19. Jordan W.K. *The development of religious toleration in England*. Vol. 3. Massachusetts, P. Smith, 1965. 568 p.
20. Jordan W.K. *The development of religious toleration in England*. Vol. 4. Massachusetts, P. Smith, 1965. 514 p.
21. Kow S. Hobbes's Critique of Miltonian Independency. *Animus*, 2004, vol. 9.
22. Lupton T. *Sinquila. Too Good to be True: Omen*, 1580. Available at: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A68419.0001.001?view=toc> (accessed 09.08.2024).
23. Milton J. *Areopagitica*. Oxford, Clarendon Press, 1874. 215 p.
24. Milton J. *The doctrine & discipline of divorce: restor'd to the good of both sexes, from the bondage of canon law and other mistakes to the true meaning of Scripture in the law and gospel compar'd: wherein also are set down the bad consequences of abolishing or condemning of sin, that which the law of God allowes and Christ abolisht not*. London, 1645. 126 p.
25. Nicholas T. *The pleasant dialogue betweene a lady called Listra, and a pilgrim: concerning the gouernment and common weale of the great province of Crangalor*. London, I. Charlewood, 1579. Available at: <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=uma68491> (accessed 09.08.2024).

26. Panetta O. Heresy and Authority in the Thought of Théodore de Bèze. *Renaissance and Reformation*, 2022 vol. 45 (1), pp. 33–72.
27. Pereira J. *Suárez: between scholasticism and modernity*. Milwaukee, Wis, Marquette University Press, 2006. 383 p.
28. Popkin R. *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen, Van Gorcum, 1964. 276 p.
29. Rutherford S. *A free disputation against pretended liberty of conscience: tending to resolve doubts moved by Mr. John Goodwin, John Baptist, Dr. Jer. Taylor, the Belgick Arminians, Socinians, and other authors contending for lawlesse liberty, or licentious toleration of sects and heresies*. London, Printed by R.I. for A. Crook, 1649. 412 p.
30. Suárez F. *Selections from three works*. Indianapolis, Indiana, Liberty Fund, 2015. 1112 p.
31. Vermigli P.M. *A Treatise of the Cohabitacyon of the Faithfull with the Unfaithfull*. Strasbourg, 1555. 123 p.
32. Voltaire. The ancient and modern history. *The Works of M. de Voltaire*. Vol. 8. London, Printed for Newbery J. et al., 1761. 327 p.
33. Williams R. *The Bloody Tenent of Persecution*. London, Printed for the Society, by J. Haddon, Castle Street, Finsbury, 1848. 506 p.
34. Williams R. *The hirelings ministry none of Christs, or, A discourse touching the propagating the Gospel of Christ Jesus humbly presented to such pious and honourable hands whom the present debate thereof concerns*. London, 1652. 48 p.
35. Wolfe D.M. Limits of Miltonic Toleration. *The Journal of English and Germanic Philology*, 1961, vol. 60 (4), pp. 834–846.

Статья поступила в редакцию 15.01.2024.

Статья прошла рецензирование 20.02.2024.

The article was received on 15.01.2024.

The article was reviewed on 20.02.2024.