

УДК 2-43, 274 (73) "16"  
DOI 10.7868/S3254256418030084

## АМЕРИКАНСКИЕ ПУРИТАНЕ – ЛЮДИ ЗАВЕТА

© 2018 г. **В.Б. Студенцов\***  
*Статья поступила в редакцию 09.11.2017.*

*Статья посвящена относительно малоизвестному или, во всяком случае, нередко игнорируемому в отечественной литературе аспекту мировоззрения и практической деятельности новоанглийских пуритан XVII века – завету (ковенанту). Между тем доктрина завета была одним из важнейших факторов жизнеспособности и сплочения сформированного ими общества. Особенностью мировоззрения данной группы кальвинистов было придание всем более или менее значимым взаимоотношениям формы договора, одной из сторон которого полагался Бог. Автор рассматривает важнейшие черты заветной (ковенантной) доктрины и более подробно анализирует социальный и церковный завет. Социальный завет представлял собой следование библейским предписаниям в организации политической жизни и государственных институтов, а также в определении прав и обязанностей граждан. Церковный завет являл собой основополагающий принцип создания религиозной общины – взаимообязывающее соглашение её членов с Богом, налагавшее на первых обязательства не только в части исполнения религиозных обрядов, но и соблюдения нравственной дисциплины. Затрагивается и вопрос, в какой мере ковенант благодати способствовал преодолению пуританами Новой Англии предполагаемой неуверенности в спасении, которая якобы подталкивала их к неустанной и прилежной хозяйственной деятельности.*

**Ключевые слова:** христианство, кальвинизм, пуританизм, конгрегационализм, ковенант, завет, теократия, государство, церковь, этика, Новая Англия.

Идея завета, договора между людьми и Богом и взаимного договора была безо всяких преувеличений основополагающей для мировоззрения и всех социальных отношений пуритан Новой Англии<sup>1</sup>. Она была важнейшим источником силы и живучести сложившегося там в XVII веке особого пуританского общества.

---

**\*СТУДЕНЦОВ Виктор Борисович** – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова (ИМЭМО) РАН. Российская Федерация, 117997 Москва, ул. Профсоюзная, д. 23 (Studentcov.Viktor@gmail.com).

<sup>1</sup>В наши дни на статус "людей завета" претендуют так сами себя называющие мормоны. Однако, как будет видно из последующего, исторически и по содержанию ковенантную теологию на американской земле первыми начали развивать именно пуритане. Впрочем, у мормонов совсем другой завет, нежели у пуритан.

## Общество договора

Особенностью группы переселенцев-пуритан во главе с Дж. Уинтропом (1588–1649), прибывших в 1630 г. на ту часть территории Североамериканского континента, которая со временем станет известной как Новая Англия, являлось то, что они были не просто единомышленниками, а единоверцами, причём, движимыми прежде всего религиозной идеей. Обосновываясь в Новом Свете, эти люди стремились обустроить своё общежитие на основе библейских принципов, как они их понимали.

Пуритане вслед за Ж. Кальвином исповедовали догмат предопределения, а именно, что ещё прежде создания Богом мира одни люди избраны к святости, к вечной жизни, другие же отвержены, предназначены к гибели. Решение Бога совершенно произвольно, в том смысле, что никак не зависит от достоинств и усилий человека. Избрание происходит не от предвидения, а по Божьему благоволению<sup>2</sup>. Уподобляясь богоизбранному ветхозаветному народу Израиля, пуритане считали себя “избранными”, “святыми”.

Из важнейших традиций, которые пуритане перенесли в Америку из метрополии, был патриархальный, общинный уклад жизни и опосредование разного рода отношений договором. В XVI и в начале XVII веков контрактные, договорные отношения в Англии стали обыденным явлением хозяйственной и юридической практики [Zaret D.R., 1985: 165], предметом политической теории (Т. Гоббс, Дж. Локк) и даже теологии. Идея договора, но не просто договора, а завета с Богом была отличительной чертой сначала английских, а затем и американских пуритан.

В английском языке слово ковенант (*covenant*) обозначает всякий договор, соглашение. Помимо приземлённого, чисто мирского смысла у него есть и духовный аспект – договор как клятва, завет. Именно ковенант в первом, самом широком смысле, возможно, имел в виду один из виднейших пасторов Новой Англии Дж. Коттон (1585–1652), писавший: "Интуитивно очевидно, что все мирские отношения основаны на ковенанте. Не дано иного способа, которым бы люди, свободные от естественных или принудительных обязательств, соединялись и сочетались бы вместе в видимые образования, ...кроме взаимного ковенанта, каковой наблюдается между мужем и женой в семье, магистратами и подчинёнными в политическом сообществе (*commonwealth*), совместно проживающими жителями города [в городе]" [Emerson E., 1977: 49].

В ковенанте во втором, узком духовном смысле – завета одной из сторон, пуританами полагался Бог, постоянно присутствующий в их понимании в этом мире.

Кальвинистская ковенантная (заветная) теология, сформулированная в основных своих чертах во второй половине XVI века З. Урсином, Г. Буллингером, К. Оливианом и И. Кокцеюсом (а далее развитая У. Перкинсом, У. Эймсом и многими другими) рассматривает историю взаимоотношений Творца с творением – иначе говоря, всю историю человечества – как череду последовательно заключаемых заветов (ковенантов) с целью его спасения. Пуритане

---

<sup>2</sup>"Он избрал кого захотел и до того, как эти люди родились, приготовил для них благодатную милость, которую пожелал им дать" [Кальвин, 1998: 389 (III. XXII. 2)].

различали несколько важнейших заветов – завет дел, благодати, искупления, а также социальный и церковный<sup>3</sup>.

Согласно кальвинистским представлениям, самый первый по времени – завет дел Бог заключил с Адамом до его грехопадения. По нему Адаму была обещана вечная блаженная жизнь в раю при условии полнейшего и безоговорочного послушания в течение испытательного срока и смерть за непослушание. Адам нарушил данный ковенант и потому утратил свою силу. Но так как божественные установления вечны и неизменны, послушание (и дела) по-прежнему необходимы для обретения вечной жизни, однако после грехопадения этого уже недостаточно. После падения Адама выражением послушания стал закон (доевангельские обрядовые и прочие установления народу Израиля, десять заповедей и так далее), который люди в силу своей падшей природы целиком исполнить не могут. Взамен завета дел был установлен завет благодати – соглашение уже с Авраамом, сулящее ему и его потомкам возможность спасения при условии, с их стороны, глубокой и беззаветной веры в Бога и в частности в Иисуса Христа. И, наконец, последний из трех важнейших заветов – завет искупления, представляет собой предпосылку и основание завета благодати. Он якобы заключён Богом Отцом с Иисусом Христом для осуществления завета благодати путём дарования верующим отпущения грехов и спасения через Его жертвенную смерть [Miller P., 1982; Zaret D.R., 1985].

Для американских пуритан как для людей искренне и истово верующих было характерно рассмотрение, осмысление различных взаимоотношений и процессов именно сквозь призму завета (ковенанта). Они полагали, что всё человечество, все народы и государства так или иначе находятся в завете с Богом<sup>4</sup>. Равным образом пуритане относили это и к себе, считая, что Бог заключил с ними завет относительно судьбы Новой Англии. О последнем прямо свидетельствуют слова Уинтропа из его знаменитой речи-проповеди. "Возлюбленные, нам предстоит жизнь и добро, смерть и зло, но мы располагаем этим днём для того чтобы любить Господа нашего Бога и любить друг друга в путях Его и соблюдать Его заповеди и Его декрет (*Ordinance*), и Его законы и положения нашего завета с Ним, что мы будем жить и плодиться и что Господь наш Бог благословит нас в земле, которой мы будем владеть..." [Winthrop J., 1963: 199]. Этот общинный завет<sup>5</sup> "стал до конца века [имеется в виду XVII век. – В.С.] доминирующей идеей в умах общественных лидеров Массачусетса и Коннектикута" [Miller P., 1982: 478].

Все устойчивые общественные связи облекались в форму заветов, добровольных соглашений, определяющих цели и обязательства заключающих их сторон. Колония Массачусетского залива (КМЗ) была ковенантизированным

---

<sup>3</sup> Кальвинисты выделяют ещё целый ряд заветов (Ноя, Моисея, Давида и т.д.).

<sup>4</sup> Такое представление было присуще и другим реформатам, т.е. последователям кальвинизма [Smith A.D., 2008: 107-134]. Это так называемый национальный ковенант, т.е. завет или договор о том, что при исполнении людьми известных условий (прежде всего правоверия) высшая сила будет способствовать земному успеху нации (государства и т.п.) и судьбам (прижизненным и посмертным) отдельных лиц, участвующих в завете [Vallance E., 2005: 1]. Наиболее известен, в том числе в отечественной литературе, шотландский Национальный Ковенант – договор с Богом об утверждении в Шотландии пресвитерианства.

<sup>5</sup> На значимость этой идеи указывает то, что в данной речи она упомянута Уинтропом целых четыре раза.

обществом во всей его полноте – от семей, церквей, городов до всего общества. Участие в завете придавало пуританам особую духовную силу, усиливало чувство взаимного доверия и поддержки, способствовало сплочиванию. "Доктрина стала основанием пуританской теории социального сопряжения сплочённого общества, связанного все как один человек безотзывным заветом с самим Богом" [The Puritans, 1963: xxv].

## Социальный завет: олигархическая теократия "избранных"

Социальный завет нашёл своё выражение в следовании пуританами (считавшими себя орудием исполнения библейских пророчеств) при построении нового Иерусалима содержащимся в Писании образцам гражданских и политических отношений. Они рассматривали государство в качестве продукта их собственной воли, но конечным источником и основанием государства полагали не себя, а Бога, который создал его не прямо, а опосредованно, их руками. Таким образом "пуританское государство могло быть полностью контрактным, могло быть продуктом воли людей и подчинённым законам разума и все же направляться и управляться Богом" [Miller P., 1982: 421].

Колония Массачусетского залива, ставшая бастионом пуританизма, возникла в форме частной акционерной компании с уставом (хартией), дарованным королевским указом. Изначально полноправными членами с правом голоса (*freemen*) стали только акционеры компании. Именно эти полноправные граждане избрали из своей среды органы управления компании (соответственно колонии) – губернатора (им был переизбран Уинтроп<sup>6</sup>), его заместителя и ассистентов (магистратов), которые в совокупности составляли Верховный суд. Последний присвоил себе право издавать законы.

Через год после высадки в Новом Свете (1631 г.) статус полноправного гражданина был признан за всеми членами церкви мужского пола; хартия же стала истолковываться не как устав компании, а как конституция "содружества" – политической конструкции за которой признавали библейские корни. Каждую весну граждане или их представители собирались в Бостоне для участия в выборах губернатора, ассистентов и членов Верховного суда. При этом подавляющая часть переселенцев (сами они предпочитали не называть своё сообщество<sup>7</sup> колонией, а себя колонистами) не были членами церкви, а следовательно и гражданами; правом голоса обладало меньшинство (первоначально только каждый пятый)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> В первый раз под именем управителя (*governor*) компании, которое потом получило новое содержание, Уинтроп был избран ещё в Англии. В Новой Англии он многократно становился губернатором благодаря победам на ежегодных выборах.

<sup>7</sup> Существует и иная интерпретация событий, а именно, что никакого особого "содружества" (*commonwealth*) поселенцы ни юридически, ни фактически не создавали, а трактовали хартию компании как документ аналогичный муниципальным хартиям английских городов и управляли территорией соответственно. При этом лица, выполнявшие функции чиновников, по-прежнему носили наименования должностных лиц коммерческого предприятия [Konig D.T., 1979: 23].

<sup>8</sup> В Коннектикуте тоже было разделение на "граждан" и "жителей" но, как того и требовал один из его основателей пастор Т. Хукер (1586–1647), гражданство не было связано с членством в церкви, а предоставлялось на основе имущественного ценза.

Таким образом, уже вскоре после своего возникновения КМЗ стала представлять собой самоуправляемую территорию, скорее формально, нежели фактически находившуюся под владичеством английской короны. Последняя в соответствии с дарованной хартией не должна была, да и в силу удалённости территории и политических пертурбаций в метрополии в течение долгого времени просто не имела возможности вмешиваться в дела колонии. Когда же в 60-е годы XVII века Лондон призвал Массачусетс придерживаться закона о навигации, ему было отвечено, что королевские законы там не применимы, поскольку территория не имеет представительства в парламенте [Dorfman J., 1946: 50]. Что до формы правления КМЗ, то она сочетала в себе элементы монархии, аристократии и демократии<sup>9</sup>.

Американские пуританские проповедники со скепсисом и подозрением относились к "массе" (*multitude*). "Каждый человек по природе бунтарь против рая, – заявлял их английский единомышленник Р. Бакстер (для него излюбленной характеристикой "массы" было слово "чернь"), – а посему обычно призывать к демократии, значит призывать к тому, чтобы суверенитет был передан в руки бунтарей" [Цит. по Hill C., 1972: 262].

Духовные лидеры Новой Англии всецело разделяли подобные воззрения. Как исповедующие принцип предопределения кальвинисты, они не могли относиться к демократии иначе, кроме как отрицательно. Избранных ко спасению – меньшинство, а потому отдать в руки "невозрождённых"<sup>10</sup> управление обществом им представлялось просто губительным. "Я не могу себе и помыслить, – писал Дж. Коттон, – чтобы Бог предписал демократию в качестве должной формы правления, будь то для церкви или же содружества. Если народ будет правителем, то кем будут управляемые? Что касается монархии и аристократии, то они обе, несомненно, одобрены и предписаны Священным Писанием. Но верховный суверенитет Господь всё же оставляет за собой и устанавливает теократию в качестве лучшей формы управления и содружества, и церкви" [Cotton J. 1963: 209-210]. Как бы оправдываясь по поводу того, что в Новой Англии проходили выборы, Коттон замечал, что сам тот факт, что люди избирают своих управителей, ещё не делает политическое устройство демократией, если дела ведутся не народом, а управителями – одним (и тогда это монархия, пусть и выборная) или несколькими (и тогда это аристократия).

Ревностно верующие, Коттон, Уинтроп и их единомышленники видели существенные достоинства именно в теократическом устройстве государства, как форме управления, "санкционированной Писанием и находящейся под конечным суверенитетом Бога", но непосредственное участие клириков в ведении в нём дел не предусматривали. Уинтроп характеризовал порядки в КМЗ как "смешанную аристократию". "Демократическую часть... правления", по его мнению, олицетворяли избиравшиеся от местностей депутаты. Особая же ответственность, в его понимании, лежала на магистратах<sup>11</sup>, которые в отличие

---

<sup>9</sup> Это не случайно, поскольку данные виды гражданского управления различались ещё Кальвином [Кальвин Ж., 1999: 472, (IV, XX.8)], а пуритане старались следовать ему.

<sup>10</sup> В пуританской теологии "возрождение" – одна из первых ступеней духовного возрастания, следующая после "обращения", грубо говоря, обретения веры, за которой следуют "оправдание" и "освящение".

<sup>11</sup> Должностные лица, отправляющие административные и судебные функции.

от депутатов, представлявших только своих избирателей, выступали от лица всей колонии<sup>12</sup> и занимали должности, "освящённые" Богом. Магистраты, по его словам, – "земные боги" [Holifield E., 1989: 141]<sup>13</sup>.

Дж. Коттон предлагал выбирать в магистраты лиц благородного происхождения, джентльменов. Он был согласен на то, чтобы народ избирал своих правителей, но последние должны были отвечать статусу великих людей. (Надо понимать, что эти "великие люди" так или иначе должны были рекрутироваться из властной и имущественной верхушки). Уинтроп занимал схожую позицию, полагая, что "чистая" демократия среди наиболее цивилизованных стран являет собой наиболее подлую и худшую форму правления" [Цит. по Holifield E., 1989: 140].

В конечном счёте, сложившийся в Массачусетсе строй больше всего походил на строй олигархической республики, что, видимо, полностью соответствовало представлениям новоанглийских верхов.

Пуритане были сторонниками органического общества в его религиозном прочтении, поэтому им была чужда идея равенства людей. Их общество было жёстко иерархически выстроено, что находило своё проявление, в том числе, в формах публичного обращения к лицу, оценке его местоположения в церкви, его одежде (лицам низкого состояния не позволялось носить не соответствующие их социальному статусу одеяния и использовать золотые и серебряные украшения). Так, в 1651 г. Верховный суд запретил всем лицам, чьё "видимое имущество" не превышает 200 ф.ст., ношение некоторых дорогих предметов одежды и золотых или серебряных аксессуаров. Уинтроп искренне полагал, что "во все времена некоторые люди должны быть богаты, некоторые – бедны, одни – велики и возвышаться в могуществе и достоинстве, другие пребывать в подлом состоянии и подчинении" [Winthrop J., 1963: 195]. Он был от души возмущён и шокирован случаем, когда некий слуга предложил хозяину, не сумевшему вовремя ему заплатить положенное, поменяться местами [Innes S., 1995: 104; Rutman D.B., 1970: 43].

То, что социальное и имущественное неравенство полагалось абсолютно естественным, наглядно демонстрирует, скажем, практика наделения землёй в начальный период существования колонии. В городке Садбери земля была распределена на основе финансового положения заинтересованных лиц так, что самые богатые получили бóльшие и лучшие наделы. Аналогично производилась выдача земли в Дедхеме и некоторых других местностях. В Бостоне земля выделялась в соответствии с размером семьи, но наибольшие участки отошли к так называемым "лучшим людям" с учётом признания их имущественного и общественного статуса [Carden A., 1990: 140].

Если Новая Англия не была теократией по букве закона, то она фактически пребывала таковой по духу. По кальвинистским представлениям государственные учреждения не могли оставаться безразличными к состоянию благочестия своих граждан, а должны были всячески поощрять и даже насаждать религиозную мораль тогда и там, когда и где только можно. Неудивительно,

---

<sup>12</sup> Депутаты избирались от местностей, а магистраты централизованно.

<sup>13</sup> Сравнение магистратов с богами Уинтроп, очевидно, почерпнул у Кальвина. "Писание, – указывал тот, – называет всех облечённых судебной и административной властью богами" [Кальвин Ж., 1999: 468 (IV. XX. 4)].

что Верховный суд Массачусетса и магистраты значительную, если не большую часть своего времени занимались разбором дел именно нравственного характера – адюльтера, внебрачных связей (блуда), непосещения церкви, дремоты при возвещении проповеди, игры в карты и т.д. И всё же, хотя магистраты и пасторы имели единую общую цель – поддерживать и поощрять благочестивое поведение поселенцев и чрезвычайно активно взаимодействовали ради её достижения, между церковной и светской, гражданской властью пролегли жёсткие разграничительные линии. Одной из таковых был запрет проповедникам баллотироваться в магистраты. С другой стороны, и магистраты не имели никаких полномочий внутри церкви.

"Церковное руководство не стоит в оппозиции к гражданскому руководству сообщества, – утверждали пасторы в документе, ставшем известным как Кембриджская платформа, – и не покушается на власть гражданских магистратов в сфере их полномочий, а скорее поддерживает их и способствует тому, чтобы люди сердечно и осознанно им повиновались... Они [руководства. – В.С.] могут существовать и преуспевать, одно помогая другому, в своих отдельных и надлежащих областях управления" [Цит. по Carden A., 1990: 166].

Без трений все же не обходилось и границы полномочий церкви и государства постепенно уточнялись, правда, в основном в пользу последнего. Так, со временем создание новых церковных общин стало допустимо только с одобрения Верховного суда, была потеряна возможность поражать в правах наказанные церковью лица, а магистраты получили иммунитет за действия, связанные с исполнением ими своих обязанностей [Carden A., 1990: 167].

"Правительство Массачусетса, равно как Коннектикута, – писали американские исследователи П. Миллер и Т. Джонсон, – было диктатурой, и никогда не притворялось быть чем-то иным; это была диктатура не отдельного тирана, не экономического класса или политической клики, а святых и возрождённых" [The Puritans, 1963:183]. При этом эта диктатура покоилась на закреплённом добровольным согласием завете, определявшем цели государства и средства их достижения.

## **Церковный завет: сообщество "святых"**

Стремясь вернуть христианское исповедание к его библейским первоосновам, пуритане отвергали как не соответствующую им национальную (англиканскую) церковь. Но даже те общины, которые не были готовы полностью порвать с ней связь (как так называемые сепаратисты) и надеялись на возможное будущее воссоединение, были вынуждены (как, вероятно, им казалось, по крайней мере до поры) использовать конгрегационалистскую форму организации<sup>14</sup>.

Конгрегационализм понимал церковь как добровольное собрание верующих буквально, т.е. фактически ограничивал её рамками прихода. Такой приход-церковь представлял собой "общество людей, соединённых вместе священным заветом с Богом и между собой" [Miller P., 1982: 435]. "Именно вступление в совместный завет и союз святых в братстве веры в соответствии с предписа-

---

<sup>14</sup> Впрочем, в Коннектикуте были сильны и пресвитерианские настроения.

нием Евангелия определяет состав и существо видимой церкви", – писал Т. Хукер [Цит. по Shuffelton F., 1977: 167-168].

Различение "видимой" и её противоположности – "невидимой" церкви пуритане восприняли от Кальвина и ряда других протестантских реформаторов. Первая церковь понималась как реально существующее, наличествующее собрание прихожан, в числе которых всегда могли оказаться и не вполне верующие, а даже просто притворяющиеся таковыми, вторая же – как общность, состоящая только из избранных, спасённых. Сторонником построения церковной организации, состоящей исключительно из избранных, был Коттон, сетовавший, что "многие подлинно призванные в братство завета ... никогда не были избраны и утверждены ... в качестве наследников спасения" [Цит. по Rutman D.B., 1970: 122]. Хукер был либеральнее. Он писал: "Люди могут считаться *находящимися* в завете двояким образом. Или *внешне*, исходя из *милосердия*, или же *внутренне* и *духовно*, отправляясь от *истины* и *правды*" [Цит. по Shuffelton F., 1977: 169].

Добровольно заключавшие при создании конгрегации завет<sup>15</sup> пуритане полагали, что никакая земная власть не имела права вторгаться в её дела. Каждая таким образом сформированная церковь (община, конгрегация) полагалась самодостаточной, т.е. ведущей свои дела самостоятельно безо всякого вмешательства извне. Это не исключало того, что церкви (общины) могли поддерживать между собой дружеские контакты и консультироваться по представляющим взаимный интерес (духовным, методическим, дисциплинарным, финансовым и т.п.) вопросам. Бывали и случаи межцерковных конфликтов – в 30-х годах XVII века в связи с богословскими разногласиями бостонские конгрегации рассорились с Сэйлемской общиной [Bremer F.J., 2008: 133]. Для выработки общих позиций и сохранения единообразия учения периодически проводились синоды (съезды клириков и мирян), что, впрочем, частью общин рассматривалось как поползновение к пресвитерианству<sup>16</sup>. Так, в 1648 г. прошёл синод конгрегационалистских церквей Массачусетса и Коннектикута, выработавший основные принципы и предписания, которыми общинам следовало руководствоваться во взаимоотношениях между собой и со светскими властями (уже упомянутая Кембриджская платформа). Священства, как особого сословия и как "посредников" между паствой и Богом, у конгрегационалистов (как и всех кальвинистов) не было – община (церковь) избирала себе пасторов, проповедников из числа мирян.

Добровольный ковенантный принцип формирования церкви конгрегационалистов был прямой противоположностью обязательному, если так можно сказать, "резидентному" принципу, по которому верующие "рекрутируются" из близлежащей местности, независимо от их желания и безотносительно их духовного состояния<sup>17</sup>. Вступление в завет происходило по собственной воле

---

<sup>15</sup> Эти заветы периодически возобновлялись.

<sup>16</sup> Отличие устройства пресвитерианской церкви состоит в том, что составляющие её низовые звенья – общины (приходы) – объединяются в пресвитерии, передающие законодательную и судебную власть в церковных вопросах над собой генеральным ассамблеям (или синодам), участниками которых являются делегированные пресвитериями представители. На всех уровнях церковного управления пресвитериан – от низших до высших – участвуют миряне.

<sup>17</sup> Принадлежность к церкви до некоторого времени во многих европейских странах была обязательной.



верующего, причём только после предварительного отбора, отсеивавшего случайных и неподготовленных людей. Для того чтобы войти в лоно церкви кандидат должен был в ходе собеседования с пастором и конгрегацией засвидетельствовать свою духовную пригодность и представить свидетельства получения "божественной благодати". Кстати, помимо членов церкви обязанность посещать службы и платить налоги на её содержание лежала и на тех резидентах Колонии Массачусетского залива, которые её членами не являлись.

Трудно было попасть в церковный ковенант, но не легче было и из него выйти (скажем, по причине изменения места жительства или отлучения). Узлы ковенанта не могли быть разорваны односторонне, они связывали человека практически навечно. Так, ему могло быть не дозволено покинуть церковь для воссоединения с родными, находившимися в другой местности и нуждавшимися в его помощи [Ziff L., 1958: 457]. Дело в том, что частные заветы человека с женой и родителями не имели приоритета перед его публичным заветом с церковью. Лица, покинувшие церковь без её согласия, продолжали считаться её членами (следовательно, членами завета) и оставались объектом озабоченности конгрегации.

Если член церкви по уважительной причине (женитьба, хозяйственные дела) был вынужден переехать на новое место жительства с намерением стать там членом местной общины, ему давали отпускную (*letter of dismissal*). Те же, кто покидал конгрегацию на короткое время, для участия в богослужениях на временном месте пребывания получали рекомендательное письмо.

Сама природа церковного завета как добровольного собрания предполагала широкое участие мирян в организации и управлении церковью. Каждый её член обладал правом вето на вступление в собрание новичка [Cooper J.F., 1999: 39]. Но и здесь господствовали не равенство, а жёсткая иерархия и субординация. Властные позиции (старейшин) регулярно занимали наиболее богатые и влиятельные из мирян. "Обычный человек имел немного шансов на то, чтобы стать старейшиной" [Walzer M., 1966:54, 55].

Член церкви как участник церковного завета нес ответственность перед Богом не только за себя лично, но и за всех остальных членов общины. Таким образом, поведение верующего было предметом законного интереса других её членов (как священнослужителей, так и мирян). "Коллективная бдительность", взаимный надзор за нравственностью "братьев" и "сестёр" был неотъемлемой составной частью ковенанта; неисполнение такого надзора представляло собой серьёзнейшее его нарушение [Cooper J.F., 1999: 36]. "Пуританский индивидуализм, – писал американский историк М. Уолцер, – никогда не вёл к соблюдению приватности" [Walzer M., 1966: 301].

Самоконтроль и взаимный контроль конгрегационалистов в деле поддержания благочестия дополнялись мерами церковной дисциплины. Очевидные и предполагаемые факты различного рода правонарушений и преступлений против нравственности – ересь, ложь, неподчинение властям, несоблюдение воскресного дня (шаббата), пьянство, блуд, ростовщичество и т.д. рассматривались старейшинами и пасторами. В случае признания провинности незначительной виновных увещевали и призывали исправиться. Своенравных, но потенциально пригодных к исправлению в течение года и даже более могли посещать и наставлять для этого специально назначенные миряне. Если грех

был велик, дело рассматривалось конгрегацией. В церквях Колонии Массачусетского залива использовались три основные публичные дисциплинарные меры – публичное замечание, предупреждение (влекущее недопущение к причастию) и отлучение (недопущение к причастию плюс запрещение голосовать в церкви). Восстановление отлучённого в ковенанте происходило только после публичного признания вины и покаяния.

Со временем церковь оказалась в кризисе. Абсолютная численность её членов оставалась примерно стабильной, но вследствие притока иммигрантов относительная численность (применительно ко всем резидентам) в третьей четверти XVII века существенно снизилась. Это означало и то, что выросла доля неграждан. Один очевидец указывал, что в 1689 г. уже только каждый десятый житель являлся членом церкви [Hall D., 2008: 146]. Влияние церкви на общество сокращалось.

Ряды церкви между тем пополнялись с большим трудом. Полноправным её членом по-прежнему можно было стать только после так называемого обращения. Потенциальный член ковенанта должен был публично представить убедительные доказательства своего обращения, т.е. полного отвержения греха и "получения благодати". Подобное испытание в своё время прошли все первоначальные члены церковного завета. Второе же и третье поколение пуритан либо не имели опыта такого обращения, либо затруднялись свидетельствовать о нём, посему не принимались в церковь несмотря даже на то, что могли вести благочестивую жизнь. Очень немногие решались предстать перед конгрегацией с такого рода заявлением, большинство же удостоивалось постоянных упрёков и порицаний со стороны пасторов [Emerson E., 1977, 79].

В связи со сложившейся ситуацией во второй половине XVII века стала активно обсуждаться идея расширения членства церкви. Некоторые пасторы, как например, С. Стоддарт (1643–1729), обосновывали его либерализацию тем, что "чистое членство представляет собой хрупкое основание для строительства церковной системы и сдерживающее влияние церкви на всё сообщество важнее поддержания чистоты конгрегации святых" [Цит. по Greene J.P., 1988: 58]. Число сторонников такой позиции росло, некоторые общины высказались за послабление условий вступления в завет. Это и было осуществлено с принятием синодом в 1662 г., хотя и поддержанного далеко не всеми общинами, так называемого половинчатого (*half-way*) церковного завета. В соответствии с решением синода крещённые, но необращённые дети членов церкви также стали признаваться её членами, но с урезанными правами – без права причащения и голосования и в свою очередь могли крестить своих детей. Тем самым на них стали распространяться положения церковного завета в вопросах дисциплины и взаимного надзора.

Между тем к концу XVII века многие пасторы отмечали, что церковь Новой Англии перестала служить эффективным инструментом дисциплинирования паствы. Выразилось это в существенном падении церковной дисциплины и росте прегрешений нравственного характера. Однако в 1703 г., как бы в ответ на это, проповедник К. Мэзер (1663–1728) призвал своих коллег отказаться от публичного (всей конгрегацией) осуждения грешников и заменить его (за исключением особо вопиющих случаев) пасторским советом (т.е. собеседованием за закрытыми дверями) [Valeri M., 2010: 163]. В Старой Южной церкви Босто-

на пасторы стали заслушивать признания соискателей членства в ковенанте об их обращении уже не в открытом, публичном, как это было ранее, а в закрытом, частном порядке.

## **Ковенант благодати и уверенность в спасении: что двигало пуританами?**

Уже в XX веке, после издания книги Макса Вебера "Протестантская этика и дух капитализма" стало общепризнано, что особая экономическая – рациональная, аскетическая, дисциплинированная и напряжённая – деятельность пуритан была религиозно обусловлена. Они будто бы искали указаний на своё избрание (спасение) как внутри себя (чему способствовало казуистически разработанное богословие духовного возрастания), так и вовне (в успехах хозяйственной или иной деятельности). Постоянная интроспекция, попытка уловить и оценить движения души способствовали сосредоточенности и самодисциплине. Стремление же найти подтверждение своего избрания в экономической сфере побуждало к неустанной прилежной работе. Пуритане были якобы движимы отсутствием уверенности в спасении и чуть ли не животным страхом оказаться в числе отверженных. Получается, что они жили на грани отчаяния, отсюда-де их пресловутая суровость и угрюмость.

Между тем ещё в 30-е годы XX века американский исследователь П. Миллер высказал суждение, что пуритане вовсе не были одержимы страхом относительно своей посмертной участи. В его понимании, интерпретация доктрины завета благодати, разработанная пасторами Новой Англии, значительно модифицировала принцип предопределения. В традиционном кальвинизме человек никак не может изменить свою участь и лишь пассивно её принимает, какова бы она ни была. Пуританские же пасторы – Коттон, Хукер, П. Балкли (1583–1659) и другие – постарались снять с Бога обвинение в произвольности решений и возложить бремя ответственности за судьбу человека на него самого. Якобы объявлялось, что Бог готов вступить в завет благодати со всяким, кто этому не противится. Получалось, что Бог взял на себя инициативу в спасении человека и последний будет исключительно сам виноват, если не предпримет встречного шага. Некоторые пасторы доходили до утверждений, что со стороны человека достаточно малейшего усилия по дороге спасения, чтобы его обрести, что полностью противоречило кальвинистской доктрине предопределения. "Конечным результатом всего проповедования заветной теории в Новой Англии стало бесстыдно прагматическое постановление. Оно позволяло проповедникам растолковывать своим конгрегациям, что всякий, кто будет исполнять завет, будет избранным. Для того чтобы убедиться в этом, надо только попробовать" [Miller P., 1982: 395].

Мало того, если завет дел (с Адамом) был прекращён вследствие одного и единственного нарушения со стороны человека, то завет благодати остаётся в силе (несмотря на возможные многочисленные отступления и прегрешения) до тех пор, пока человек верит и каётся. Такой человек может быть уверен в том, что Бог исполнит свою часть договора с человеком.

Следуя предложенной логике, получалось, что решение о спасении человека в значительной степени зависит от него самого, а не от Бога. Но если так,

то верующему нечего опасаться, следует верить и вести благочестивую жизнь. Таким образом, оказывается, что источником исключительной пуританской активности могло быть не отчаяние, а, напротив, абсолютная уверенность в избрании (спасении). Кстати, кальвинисты полагали, что уверенность в своём избрании не только желательна, но даже обязательна для верующего – она дисциплинирует, помогает преодолевать возникающие трудности и искушения.

До поры две изложенные позиции относительно двигателя пуританской активности существовали параллельно – одна в социологической литературе, другая в богословской. Попытка выяснить, какая из них правильна, была предпринята на рубеже 90-х годов XX века. Но возникшая полемика была короточна, а её итог остался неопределённым [Weber's, 1995].

\* \* \*

Пуританское общество просуществовало недолго – уже в конце XVII века старая королевская хартия была отозвана. По новой же хартии Колония Массачусетского залива объединилась с рядом территорий, где пуритане не преобладали. Так была ликвидирована их монополия на церковную и государственную власть. Между тем, успех пуританского сообщества Новой Англии и Колонии Массачусетского залива в особенности был во многом предопределён сохранением в течение известного срока его чистоты и однородности. Чуждые элементы, противящиеся сложившимся порядкам (как гражданским, так и церковным) либо просто не допускались на территорию, либо, будучи допущены на неё и выявлены, изгонялись. Церковные и светские власти в деле поддержания благочестия, как они его понимали, действовали рука об руку, нисколько не стесняясь принимать и крайне жёсткие меры. Однако к концу XVII века, под воздействием нарождающегося капитализма, растущей иммиграции, вторжения иных религиозных верований, особый заветный пуританский дух стал разрушаться.

### **Список литературы**

- Покровский Н.Е. 1989. Ранняя американская философия: Пуританизм. М.: Высшая школа. 248 с.
- Слэзкин Л.Ю. 1980. У истоков американской истории. Массачусетс, Мэриленд 1630–1642. М.: Наука, 344 с.
- Хрулёва И.Ю. 2002. Государство, церковь и общество в системе взглядов радикальных пуритан Новой Англии в XVII веке. М.: Путь. 209 с.
- Кальвин Ж. 1998. Наставление в христианской вере. М: РГГУ, том II. 480 с.
- Кальвин Ж. 1999. Наставление в христианской вере. М: РГГУ, том III. 640 с.

### **References**

- Bremer Francis J. 2008. The Puritan experiment in New England, 1630-1660. Cambridge Companion to Puritanism. (Ed. John Coffey and Paul C. Lim). New York: Cambridge University Press, 2008, p. 127-142.
- Carden A. Puritan Christianity in America: Religion and Life in Seventeenth-Century Massachusetts. Grand Rapids: Baker, 1990. 239 p.
- Cotton J. 1963, Letter to Lord Say and Seal in the Year 1636. The Puritans. A Sourcebook of Their Writings. (Ed. Perry Miller, Thomas H. Johnson). New York, Evanston and London: Harper & Row, 1963.vol. 1, p.209-212.

- Cooper J.F. Jr. 1999. *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts*. New York – Oxford: Oxford University Press. xi, 282.
- Dorfman J. 1946. *The Economic Mind in American Civilization: 1606-1865*. New York: Viking press. vol. 1. xxxi, 499 p.
- Emerson E. 1977. *Puritanism in America, 1620-1750*. Boston: Twayne. 180 p.
- Kalvin J., 1998. *Nastavleniye v khristianskoy vere* [Calvin J., 1998. *Institutes of the Christian Religion*].
- Kalvin J., 1999. *Nastavleniye v khristianskoy vere* [Calvin J., 1999. *Institutes of the Christian Religion*].
- Khrulyeva I.Yu., 2002. *Gosudarstvo, tserkov' I obshchestvo v sisteme vzglyadov radikal'nykh puritan Novoy Anglii v XVII veke*. [Khrulyeva I.Yu., 2002. *State, Church and Society in the Belief System of Radical Puritans of New England in the XVIIth Century*].
- Greene Jack P. 1988. *Pursuits of Happiness: The Social Development of Early Modern British Colonies and the Formation of American Culture*. Chapel Hill (NC), London: University of North Carolina Press. xv, 284 p.
- Hall David D. 2008. *New England, 1660-1730*. *Cambridge Companion to Puritanism*. (Ed. John Coffey and Paul C. Lim). New York: Cambridge University Press, 2008. p. 143-158.
- Hill C. 1972. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. London: Temple Smith. 353 p.
- Hill C. 1967. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. 2 ed. New York: Schocken Books. 520p.
- Holifield E. Brooks. 1989. *Era of Persuasion: American Thought and Culture, 1521-1680*. Boston: Twayne. 200 p.
- Innes S. 1995. *Creating the Commonwealth: The Economic Culture of Puritan New England*. N.Y.-L.: W.W. Norton & Company. x, 405 p.
- Konig D.T. 1979. *Law and Society in Puritan Massachusetts: Essex County, 1629-1692*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. XXI, 215 p.
- Miller P. 1982. *The New England Mind: the Seventeenth Century*. Cambridge (Mass.), London: The Belknap Press of Harvard University Press. xi, 528 p.
- Pokrovsky N.E., 1989. *Rannaya amerikanskaya filosofiya: Puritanizm*. [Pokrovsky N.E., 1989. *The Early American Philosophy: Puritanism*].
- Rutman Darrett B. 1970. *American Puritanism. Faith and Practice*. Philadelphia, New York, Toronto: J.B.Lippincott Company. xii, 139 p.
- Shuffelton F. 1977. *Thomas Hooker, 1586-1647*. Princeton: Princeton University Press. xii, 324.
- Slyezkin L.Yu., 1980. *U istokov amerikanskoy istorii. Massachusets, meryland 1630-1642*. [Slyezkin L.Yu., 1980. *Origins of American History. Massachusets, Meryland 1630-1642*].
- Smith Athony D. 2008. *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*. Malden (MA): Blackwell Publishing. xv, 245 p.
- The Puritans. A Sourcebook of Their Writings*. 1963. (Eds. Perry Miller, Thomas H. Johnson). New York, Evanston and London: Harper & Row. vol. 1. xviii, 377 p.
- Valeri M., 2010. *Heavenly Merchandize: How Religion Shaped Commerce in Puritan America*. Princeton: Oxford: Princeton University Press. xiii, 337 p.
- Vallance E. 2005. *Revolutionary England and the National Covenant: State Oaths, Protestantism and the Political Nation, 1553-1682*. Woodbridge: Boydell. VIII, 263 p.
- Walzer M. 1966. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. London: Weidenfeld & Nicolson. XII, 332 p.

Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts. 1995. (Ed. H. Lehmann, G. Roth). Cambridge: Cambridge University Press. 397 p.

Winthrop J. 1963. A Modell of Christian Charity. The Puritans. A Sourcebook of Their Writings. (Ed. Perry Miller, Thomas H. Johnson). New York, Evanston and London: Harper & Row, 1963. vol. 1, p. 195-199.

Zaret D.R. 1985. The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism. Chicago: University of Chicago Press. X, 214 p.

Ziff L. 1958. The Social Bond of the Covenant. American Quarterly, vol. 10, N 4, p. 454-462.

## Background Material

### American Puritans – The Covenant People

(USA ❖ Canada Journal, 2018, no. 3, p. 107-120)

Received 9.11.2017

STUDENTSOV Viktor Borisovich, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, (23 Profsoyuznaya ul., Moscow 117997, Russian Federation (Student-cov.Viktor@gmail.com)).

*The article deals with little-known or at least often overlooked in Russian literature concept of the covenant and its application by the Puritans in the seventeenth century New England. Meanwhile the doctrine of the covenant was one of the foundations of the social cohesion and vitality of the Puritan society. A feature of this group's of Calvinists approach to all more or less important relationships has been treating them as if they were contractual agreements with God as one of the parties to them. The author examines the major facets of the doctrine of the covenant and analyzes in some detail the church and social covenants. The latter constitutes in the application of biblical principles to public and political domain and in particular the formation of institutions of the state. Church covenant was a voluntary agreement to organize a religious community under the auspices of God. The way how covenant theology affected the Puritans' assurance of salvation and their work ethic is also briefly assessed.*

**Keywords:** Christianity, Calvinism, Puritanism, congregationalism, covenant, theocracy, state, church, ethics, New England.

About the author:

STUDENTSOV Viktor Borisovich, Candidate of Sciences (Economics), Senior Researcher.