

# НИГДЕ ЛУЧШЕ, ЧЕМ ЗДЕСЬ

## *Сила и слабость утопий начала шестнадцатого столетия\**



**Аннотация.** Статья анализирует утопическое видение, представленное в одноименной работе Томаса Мора и у ранних анабаптистов. В свете дискуссии о власти и опасностях утопического мышления в богословии освобождения показывается, как Мор боролся с напряженностью между позитивными возможностями иного мира и деструктивной критикой нынешней реальности. Похожая напряжённость встречается в практиках ранних анабаптистов, особенно с точки зрения их отношения к государству и практике общего имущества. В статье демонстрируется, что любые попытки редуцировать представление о лучшем мире к определенному окружению заканчиваются идеологией.

**Ключевые слова:** анабаптисты, Томас Мор, утопизм, богословие освобождения, надежда

**Abstract:** This article examines the utopian vision present in the eponymous work by Thomas More and in the early Anabaptists. In the light of the discussion on the power and dangers of utopian thinking in liberation theology it seeks to show how More struggled with the tension between the positive possibilities of a different world and the destructive criticism of the present reality. A similar tension is found in early Anabaptist practices, especially in terms of their relationship to the state and their practice of commonality of goods. The article shows that that all attempts to reduce visions of a better world to a particular setting end up as ideological.

**Keywords:** *Anabaptists, Thomas More, utopianism, liberation theology, hope*

---

*Тим Нобл, Международный баптистский богословский учебный центр, Амстердам и Карлов университет (Прага).*

\*) Перевод с англ. Александра Гейченко.

## Введение

◆ В этой статье я проанализирую силу утопических идей в начале шестнадцатого столетия, особенно при зарождении различных форм анабаптистского или радикального реформационного мышления этого периода. Это будет сделано вместе с рассмотрением влиятельной работы Томаса Мора «Утопия». Моя цель — показать положительное и отрицательное влияние утопического мышления и то, как одни и другие отразились в анабаптистском мышлении об отношениях церкви и государства. Хотя статья основывается на исторических источниках, ее главный акцент не исторический. Напротив, вопрос утопического мышления в богословии рассматривается через анализ современного богословия освобождения, что позволяет понять, как подобное мышление является одновременно необходимым и ограниченным. Когда утопии стремятся к реализации и теряют свою эсхатологическую силу преобразования, надежда окончательно разрушается и теряется воля к изменению. Поэтому я постараюсь показать, до какой степени Мор и ранние анабаптисты стремились допустить действие преобразующей силы другого возможного мира<sup>[1]</sup> без того, чтобы превратить ее в другую форму идеологии.

Прежде чем обратиться к утопии, кратко коснемся связи между Мором и ранними швейцарскими анабаптистами. Здесь я не заявляю о влиянии, но хочу показать, что по крайней мере существует вероятность того, что такие люди, как Бальгазар Губмайер и Конрад Гребель, могли прочесть книгу Мора. «Утопия» была впервые опубликована (на латыни) в Лёвене в конце 1516 или начале 1517 года.<sup>[2]</sup> Ожидаемое второе издание — хотя на самом деле это было третье опубликованное издание — было версией, которую Мор пересмотрел в Базеле в 1518 году.<sup>[3]</sup> Это издание напечатал Иоганн Фробен по настоянию Эразма, близкого друга Фробена и крестного его сына.

И Гребель<sup>[4]</sup>, и Губмайер<sup>[5]</sup> контактировали с Эразмом в Базеле, хотя и тот и другой — уже после издания «Утопии». Учитывая, насколько высоко Эразм ценил труд Мора, вполне разумно допустить, что книга могла всплыть в ходе дискуссии и, хотя книга не является прямым источником какого-либо направления анабаптистского мышления, в ней содержатся мысли о современном желании изменить социальное воображение.<sup>[6]</sup> Как выразил это немецкий исследователь анабаптизма:

<sup>[1]</sup> Agueda Beatriz Pires Rizzato, “III Fórum Social Mundial: um outro mundo é possível,” *Interface: Comunicação, Saúde, Educação* 7, n. 12 (2003); Marcella Althaus-Reid, Ivan Petrella I and Luis Carlos Susin, eds, *Another Possible World* (London: SCM, 2007).

<sup>[2]</sup> Joseph Hirst Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More* (Oxford: Oxford University Press, 1895), lxiv.

<sup>[3]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, lxvi-lxx.

<sup>[4]</sup> Harold S. Bender, *Conrad Grebel. The Founder of the Swiss Brethren* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998), 14.

<sup>[5]</sup> Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Anabaptist Theologian and Martyr* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1978), 73.

Не случайно это [утопическое] мышление получило новые импульсы от «Утопии» Томаса Мора во время гражданского конфликта и радикальной религиозной трансформации, имевшей долгосрочный эффект на европейско-атлантическую историю... Анабаптизм [*Täuferium*] шестнадцатого столетия можно прежде всего рассматривать в свете исторической темы социальных альтернатив.<sup>[7]</sup>

## Богословие освобождения об утопии

◆ В поисках герменевтического ключа для прочтения этих утопических представлений я обращаюсь к богословию освобождения. Это богословие сформировалось как форма протеста против социального угнетения и неравенства в Латинской Америке в конце 1960-х и в 1970-х годах, в контексте, где подавляющее большинство людей считалось христианами. С самого начала<sup>[8]</sup> богословие освобождения стремилось не только подчеркнуть желание Бога освободить Свой народ от угнетения, но также развить представление о Царстве Божьем, в которое приглашено все творение. Несмотря на критику Ватикана<sup>[9]</sup> и других<sup>[10]</sup> в адрес мнимых марксистских влияний этого нового социального видения, богословы освобождения продолжали настаивать, что их мышление о социальной перемене прочно укоренено в евангелии и христианской традиции.<sup>[11]</sup>

Наиболее полно утопическое мышление в богословии освобождения рассматривает бразильский иезуитский богослов Жоао Батиста Либанио в книге и обширной статье.<sup>[12]</sup> Поскольку я рассматривал это подробно в других публикациях,<sup>[13]</sup> здесь будет предложено только обобщение позиции Либанио. Он начинает с аллюзии на немецко-американского марк-

<sup>[6]</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004).

<sup>[7]</sup> Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988), 9

<sup>[8]</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973).

<sup>[9]</sup> Congregation for the Doctrine of Faith, “Instruction on Certain Aspects of the ‘Theology of Liberation’”, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html)

<sup>[10]</sup> Michael Novak, *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology* (New York: Paulist Press, 1986).

<sup>[11]</sup> Leonardo Boff and Clodovis Boff, “Cinco Observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista,” *Revista Eclesiástica Brasileira* 44, no. 173 (1984), 115-120.

<sup>[12]</sup> João Batista Libanio, *Utopia e Esperança cristã* (São Paulo: Edições Loyola, 1989); João Batista Libanio, “Esperanza, Utopía. Resurrección,” in Ignacio Ellacuría and Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*, vol. 2 (San Salvador: UCA Editores, 1992), 495-510; João Batista Libanio and Francisco Taborda, “Ideología,” in Ignacio Ellacuría and Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*, vol. 2 (San Salvador: UCA Editores, 1992), 579-600.

<sup>[13]</sup> Tim Noble, *The Poor in Liberation Theology. Ideological Construct or Pathway to God?* (Abingdon: Routledge, 2013), 52-60.

систеского автора Герберта Маркузе, который в своей лекции, прочитанной в Берлине в 1967 году, доказывал, что в период модерна утопическим считалось только то, что выступает против законов природы, однако средства преобразования общества существуют и они не противоречат законам природы, следовательно утопическое мышление – в прошлом.<sup>[14]</sup> Однако Либанио хочет выйти за рамки узкого аргумента Маркузе, доказывающего, что в период модерна нужда в чем-либо трансцендентном отвергнута, мы в большой мере самодостаточны.<sup>[15]</sup> Против этого он желает возразить, что в Латинской Америке и в других контекстах, где доминируют бедность и угнетение, все еще сильна нужда в утопиях.

Либанио начинает обсуждение с рассмотрения двойной этимологии слова утопия. Похоже, что изначально Эразм предложил дать греческое название оригинальному латинскому *Nusquama*<sup>[16]</sup> Томаса Мора, и оба названия означали «нигде» или «без места», *ouk-topos*. Вместе с тем, представляется, что достаточно рано читатели поняли, что есть и другое понимание названия – место совершенства и благополучия. Например, первый итальянский перевод, сделанный Ортензио Ландо, который появился в Венеции в 1548 году, уже ссылался на «Евтопию» (*eutopos*).<sup>[17]</sup> Таким образом, Либанио утверждает, что утопия уже содержала двойное значение – критику и обетование. Мы могли бы сказать, что это пророческий жанр, в котором встречается осуждение существующего и обещание того, что может принести покаяние – *metanoia*, возвращение к Богу.

Этот двойной элемент будет важен для нашего анализа труда Мора и некоторых ранних анабаптистов. С точки зрения Либанио утопии не могут превратиться в идеологии из-за присутствия надежды, которую он понимает в эсхатологическом смысле. То есть надежда – это, несомненно, настоящий опыт, который основан на переживании, что обетования хотя бы частично исполнены. В то же самое время, это преданность будущему, которое всегда еще грядет. Надежда открыта, но укоренена, отказываясь принять любую человеческую социальную реальность как окончательную возможность или полное явление Царства. Если выразить это более богословским языком, она принимает и реальность человеческой греховности, и реальность преодоления силы греха через жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа.

Такая открытая, но бессодержательная природа надежды важна для Либанио, поскольку она сохраняет от идеологизации определенной формы жизни. Любая попытка заявить, что определенная форма жизни или церкви или политического устройства полностью воплощает все Царство

<sup>[14]</sup> Herbert Marcuse, “The End of Utopia,” in *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, J. Shapiro and S. Weber, trans. (Boston: Beacon, 1970), 62-81.

<sup>[15]</sup> Libanio, “Esperanza, Utopía. Resurrección,” 496.

<sup>[16]</sup> D. Baker-Smith, “Reading *Utopia*,” in G. M. Logan, ed., *The Cambridge Companion to Thomas More* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 143.

<sup>[17]</sup> Mark Greengrass, *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648* (London: Penguin, 2015), 179.

— есть идеология. Как Либанио отмечает в другой публикации,<sup>[18]</sup> сами по себе идеологии рождаются из утопического мышления и часто сопровождаются им. В этом смысле их можно рассматривать как положительные, поскольку их развивают, чтобы бросить вызов определенному статус-кво. Их проблема и опасность состоит в том, как они навязываются — не в качестве альтернативы статус-кво, а как новый и в равной степени исключительный статус-кво. Поступать так — значит отрицать надежду, заявлять, что совершенства достигли на земле.

Этот краткий обзор основного рассмотрения утопии в богословии освобождения предоставляет мне два главных инструмента интерпретации Мора и ранних анабаптистов. Первый поможет проанализировать присутствующую в их трудах напряженность между нереальным и реальным, *ouk-topos* и *eu-topos*. Нереальное будет критиковать тот мир, в котором мы живем, реальное — послужит приглашением к конструированию нового мира. Однако, и особенно во втором случае, обращение к открытой природе надежды напоминает, что любая попытка свести к конкретной исторической форме любой возможный хороший мир почти неизбежно ведет к идеологии. Поэтому, обращаясь к шестнадцатому столетию, я задаюсь вопросом, в какой степени Мор и анабаптисты осознавали это и в какой мере они пришли к формированию новых идеологий, которые были если не разрушительными, то точно не настолько животворящими, чем ожидалось.

## Томас Мор: возмущение и переосмысление

◆ «Утопия» Мора — одно из великих гуманистических произведений шестнадцатого столетия. По словам литературного критика Терри Иглтона, она остается «поразительно радикальной вещью».<sup>[19]</sup> Она не только предвосхищает многие другие фантастические или научно-фантастические романы более близкого прошлого, но ее можно было бы вполне обоснованно описать как раннюю и во многом успешную попытку создания фейковой новости.<sup>[20]</sup> Книга была написана во времена, когда сообщения о новооткрытых землях распространялись молниеносно (как упоминает Петр Эгидий в своем письме к Иерониму Буслейдену, которое служит своеобразным предисловием к книге).<sup>[21]</sup>

[18] Libanio and Taborda, “Ideología”.

[19] Terry Eagleton, “Utopias, past and present: why Thomas More remains astonishingly radical,” *The Guardian*, 16.10.2015, <https://www.theguardian.com/books/2015/oct/16/utopias-past-present-thomas-more-terry-eagleton>.

[20] Baker-Smith, “Reading *Utopia*,” 141-142.

[21] Ссылки даются на две версии «Утопии». Первая, Люптон, содержит латинский текст и первый английский перевод 1551 года. Вторая, Мор, содержит перевод Пола Тернера, который передает труд на современном английском. Она более доступна, хотя временами больше представляет анахроническую интерпретацию, чем перевод. Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, xcix-c; Thomas More, Paul Turner, trans., *Utopia*, (London: Penguin, 2009), xv.

Это было через почти 25 лет после первого путешествия Колумба в Америку, на самом деле название Америка только начинало входить в употребление в этот период, а первое кругосветное путешествие Магеллана состоялось только четырьмя или пятью годами позже.

В рамках такого стремительного осознания европейцами масштабов мира Мор желает воспроизвести слова Рафаила Гитлоде (имя, в котором слышны обертоны греческого слова *hythlos*, чепуха).<sup>[22]</sup> Рафаил сообщает об острове, который он посетил во время своих путешествий, и во второй из двух книг, объединенных в единый литературный труд, он подробно описывает, как действует общество. Однако тот факт, что это повествование вымышлено, сразу же вызывает неотступные вопросы. Как отмечает политический теоретик Алан Райан, книга на самом деле представляет спор двух сторон характера самого Мора.<sup>[23]</sup> Является ли выдумка поводом избежать ответственности за свои идеи, а может это был знак, указывающий на то, что он не соглашается с восхвалением Рафаилом утопического общества, или же речь идет о том, что мы сегодня называем утопией — представлением о том, каким бы мог быть мир?

Это не риторические вопросы, поскольку они указывают на двусмысленности в самом Море, ясно представленные двумя противоположными описаниями романов Роберта Болта «Человек на все времена»<sup>[24]</sup> и Хилари Мэнтел «Волчий зал» и «Внесите тела».<sup>[25]</sup> «Утопия» Мора может смутить современного читателя не только ясно выраженной точкой зрения на такие вопросы, как, например, принятие рабства в качестве формы юридического наказания. Она предлагает образ жизни коммуны, который временами граничит с тоталитарным. Но конечно же, Мор пишет не для двадцать первого столетия, и, как это бывает с любой формой воображения, воображенный им мир стремится преодолеть наихудшие крайности его собственного мира и известной ему реальности. Отсюда его настояние на отсутствии денег, достаточности еды и питья, неприглядности войны. Как юрист Мор предпочитает общество, основанное прежде всего на праве, однако для мира, в котором для обычного человека едва ли найдется справедливость, особенно в смысле общественных отношений, это не так уж и плохо.

Следовательно, Мор представляет себе упорядоченный мир. Церковный историк Ричард Рекс отмечает, что именно эта привязанность к обществу, должным образом упорядоченному и организованному справедливо, лежит в основе его противления новым формам религиозного мышления, которые развивались в его время — то, что мы сегодня называем Рефор-

<sup>[22]</sup> Baker-Smith, “Reading *Utopia*,” 144.

<sup>[23]</sup> Alan Ryan, *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present* (London: Penguin, 2013), 313.

<sup>[24]</sup> Robert Bolt, *A Man for All Seasons* (London: Heinemann, 1980).

<sup>[25]</sup> Hilary Mantel, *Wolf Hall* (London: Fourth Estate, 2009); Hilary Mantel, *Bring Up the Bodies* (London: Fourth Estate, 2012).



мацией.<sup>[26]</sup> Осуждение Мором протестантизма учитывает как отвержение последним авторитета, так и все прочее. Мор подчеркивает в качестве основы христианской веры то, что богословы освобождения назовут ортопраксисом. Для истинной христианской жизни важны и не записанное слово, и не произнесенное, но приверженность практикам церкви.<sup>[27]</sup> По крайней мере, это согласуется с аргументацией «Утопии», в которой наибольшее значение имеет именно образ жизни людей.

Таким образом, можем допустить, что Мор хотел создать мир, в котором была бы справедливость в смысле практик общества, и в той мере, в которой это раскрыто в «Утопии». Он считал, что сформировать такое общество теоретически возможно, даже если на практике (что ясно видно из окончания), он признавал – это крайне маловероятно.<sup>[28]</sup> Но каким был этот мир? То, что Мор делает Утопию островом, вовсе не случайно, и отделяющий ее от материка пролив немногим отличается по размерам от Ла-Манша. Более того, пятьдесят четыре города, из которых состоит Утопия, вполне могут отражать графства Англии и Уэльса в то время.<sup>[29]</sup> Географическое окружение таково, что сравнение с его собственной страной неизбежно.

Проблемы Утопии начинаются с ее основания, которое зиждется на завоевании и навязывании определенной формы правления туземным народам. Более того, как говорит нам книга, когда возникает потребность в новой территории, государство продолжает расширяться через завоевания. Акт основополагающего и продолжающегося насилия не обозначен в «Утопии» ясно, однако он витает над всем повествованием. Следует ли воспринимать Мора как прото-гоббсианца – спорный вопрос, но учитывая, что состояние английского общества за последующие полтора столетия существенно не улучшилось и даже ухудшилось в результате английской Гражданской войны, можем предположить, что Гоббс видел те же проблемы, что и Мор, и собирался приступить к решению схожим образом.

Однако общество Мора в Утопии далеко выходит за рамки суверенной власти, представляемой Гоббсом. Правительство Утопии строится на чем-то вроде принципа субсидиарности. Это получило развитие в Римской католической социальной доктрине в первой половине двадцатого века как альтернатива центристским тенденциям в правительстве. Основная идея состоит в том, что решения должны принимать и осуществлять

<sup>[26]</sup> Richard Rex, “Thomas More and the Heretics: Statesman or Fanatic?” in George M. Logan, ed., *The Cambridge Companion to Thomas More* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 97-98.

<sup>[27]</sup> Eamon Duffy, “‘The comenn knowen multitude of crysten men’: A Dialogue Concerning Heresies and the defence of Christendom,” in George M. Logan, ed., *The Cambridge Companion to Thomas More* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 197-198.

<sup>[28]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 308-309; More, *Utopia*, 134-135.

<sup>[29]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 119.

на соответствующем уровне правительства, и что центр должен отдать периферии как можно больше.<sup>[30]</sup> Основная ячейка в «Утопии» — домовладение, и тридцать таких домовладений находятся под властью сифогранта (Пол Тернер перевел этот титул как «свинарь» [*Styward*], поскольку слово *suphos* на греческом означает «свиной хлев, свинарник» — это явная на- смешка над словом «распорядитель» [*steward*]).<sup>[31]</sup> Каждая группа из десяти сифогрантов подчиняется транибору, и в каждом городе эти люди собираются, чтобы тайным голосованием избрать князя (по сути — мэра). Есть также сенат всего острова, но о нем мало сказано, отчасти потому, что остров практически не нуждается в законодательстве.<sup>[32]</sup> Основная задача сената — эффективно управлять плановой экономикой.<sup>[33]</sup>

Законодательство по большей части не нужно из-за отсутствия денег. Жалобы в первой книге «Утопии» в отношении несправедливостей социальной системы в Англии, где богатые преуспевают, а бедных наказывают, лежат в основе радикальной приверженности экономике, в которой все трудятся для общего блага и, следовательно, есть явный недостаток. Стандарт жизни лучше всего передают слова Леона Блой, которого цитирует Клодовис Бофф: «Нищета — это недостаток необходимого; бедность — недостаток излишнего». Бофф комментирует: «Первое — это увечье, второе — добродетель».<sup>[34]</sup> Другими словами, у людей есть все необходимое, но им необходима только еда, одежда и кров, и этого всего предостаточно, поскольку каждый вносит свою лепту в их производство. Хотя слабости плановой экономики очевидны на практике, утопическая система сохраняет привлекательность. Действительно, когда сегодня используется прилагательное «утопический», оно часто подразумевает некую подобную систему. Эта же идея была подхвачена английским писателем и ремесленником девятнадцатого века Уильямом Моррисом в его работе «Новости из Ниоткуда»<sup>[35]</sup>, а также встречается в других описаниях идеальных обществ.

Учитывая отсутствие частной собственности и, строго говоря, невозможность воровства, неудивительно, что на острове очень низкий уровень преступности. По сути, удивительно, что она вообще есть, но тот факт, что людей наказывают обращением в рабство, ясно показывает, что Мор предвидит, что преступность сохранится. Это можно и следовало бы отнести на счет доброй августинианской склонности к всеобщности первородного греха, и действительно, похоже, главная возможность преступления состоит в совершении прелюбодеяния. Однако другое главное преступле-

<sup>[30]</sup> David H. McIlroy, “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Christian Reflections on the Size, Shape and Scope of Government,” *Journal of Church and State* 45, no. 4 (2003).

<sup>[31]</sup> Cf. More, *Utopia*, 53.

<sup>[32]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 234; More, *Utopia*, 98.

<sup>[33]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 169-170; More, *Utopia*, 68.

<sup>[34]</sup> Clodovis Boff, *Feet-on-the-Ground Theology: a Brazilian Journey* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987), 20.

<sup>[35]</sup> William Morris, *News from Nowhere and Other Writings* (London: Penguin, 2004).



ние несколько озадачивает — людям не позволено свободно передвигаться за границами своего района, разве что с разрешения магистрата.<sup>[36]</sup>

Хоть и явно неприглядный аспект субсидиарности, сродни форме «разделяй и властвуй», все же этот акцент следует понимать на фоне проблемы бродяжничества в Англии шестнадцатого столетия. Слоняющиеся по округе и ничего не делающие люди не вносят вклад в поддержку упорядоченного общества, по крайней мере, не так, как представлялось Морю, следовательно, такое поведение следует осудить. Утверждают, что первый английский перевод «Утопии», сделанный Ральфом Робинсоном и изданный в 1551 году, был ответом на проблему бродяжничества.<sup>[37]</sup> По крайней мере ясно, что всякий путешествующий по Утопии связан долгом отработать свой постой и еду, и пока они так поступают, не будут иметь нужду в чем-либо, ведь все обеспечены в поездке, как дома.

Что касается войны, Мор помещает жителей Утопии между пацифизмом и милитаризмом. То есть, утопийцы готовы, если возникнет необходимость, ввязаться в войну, но они пытаются избежать ее, насколько это возможно, и, если им приходится сражаться, они стараются сократить человеческие потери. Они стараются не использовать солдат Утопии, вместо этого приглашают сражаться за себя наемников. Но даже их они стараются не подвергать опасности. Они предпочитают побеждать стратегическим мышлением, которое избегает прямого боестолкновения, они также не позволяют уничтожать своих противников. Здесь мы снова видим близкую связь Утопии и Евтопии, критики существующего и стремления к тому, что могло бы быть. Главный интерес в этой главе о войне (поскольку война по необходимости предполагает взаимодействие с другими, в этом контексте с другими народами) состоит в том, как заявленное совершенное общество взаимодействует с несовершенством.<sup>[38]</sup> Это может пояснить, почему Мор выступает за оксюморон — более гуманную форму войны.

Заключительная сфера жизни в Утопии, которую следует прокомментировать прежде, чем перейти к анабаптистам, — религия. Поскольку позже Мор будет канонизирован как святой Римской католической церкви, его рассмотрение религиозных вопросов в Утопии может вызвать некое удивление. Как отмечает Джеймс Маконика, писавший о гуманизме Мора: «Читатель Утопии должен понимать, что представленное во второй книге знаменитым христианским автором идеальное общество в некотором смысле вступает в противоречие с христианскими идеалами».<sup>[39]</sup> Безусловно, обсуждая религию, Мор принимает позицию, которая отражает гума-

<sup>[36]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 168; More, *Utopia*, 67.

<sup>[37]</sup> Jennifer Bishop, "Utopia and Civic Politics in Mid-Sixteenth-Century London," *The Historical Journal* 54, no. 4 (2011), 933-953.

<sup>[38]</sup> Shlomo Avineri, "War and Slavery in More's *Utopia*," *International Review of Social History* 7, no. 2 (1962), 260-290.

<sup>[39]</sup> James McConica, "Thomas More as Humanist," in George M. Logan, ed., *The Cambridge Companion to Thomas More* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 39.

низм его времени. Используя форму диалога, он умудряется освободиться от обвинений в защите религиозных форм Утопии, поскольку они переданы просто как рассказ Рафаила Гитлоде. Также в определенном смысле Мор прикрывает себя, утверждая, что когда утопийцы услышали о христианстве, то с легкостью приняли его.

Но поразительная особенность религии Утопии — ее толерантность. Говорят, что большинство людей верят в верховное существо, называемое отец (*‘hunc parentem vocant’*)<sup>[40]</sup>, которому они приписывают имя Митры. Отличия состоят в том, как они понимают роль этого верховного существа. Но Мор отводит достаточно обширный пассаж мощной защите потребности и важности религиозной свободы, предваряя другие подобные апологии почти на столетие.<sup>[41]</sup> Аргумент исходит из его убеждения,<sup>[42]</sup> что истина победит, и что каждый человек должен быть свободен придерживаться собственных религиозных верований и даже волен пытаться убедить в них других, но никогда не должен обращаться к насилию или силе. Единственное, что не разрешается на публике — это отрицание любой идеи загробной жизни или бессмертия души. Это обусловлено политическими причинами, поскольку считается, что без веры в загробную жизнь у людей нет оснований действовать для общего блага. Но даже здесь нам говорят, что в частной жизни люди вполне могут обсуждать подобные вопросы, даже поощряются к этому, поскольку это поможет им прийти к истине.

Что мы можем взять из этого краткого обсуждения «Утопии»? Вторую книгу, представляющую идеальное общество острова Утопия, можно читать по-разному. Ее можно читать как комментарий к «Государству» Платона или как нечто, похожее на развитие представления об обществе из-за покрова неведения Роулза.<sup>[43]</sup> Ее можно просто читать как гуманистическую игру разума (*jeu d’esprit*), в которой Мор наслаждается аргументами ради них самих. Однако мне представляется, что лучше всего воспринимать ее как реальный спор Мора с собой, между требованиями искусства управления государством и нуждой справляться с социальным злом его времени. В книге должны быть озвучены серьезные позиции в отношении религиозной нетерпимости, пагубных последствий частной собственности, жестокости войны и ужасов бедности. Вспоминая комментарии Либанио о необходимости сбалансировать силу утопических видений разрушающей баланс эсхатологической надеждой, мы можем видеть, что Мор пытался делать нечто подобное. Он желает указать на другой возможный и лучший мир, но он также понимает, что Утопия должна остаться нигде, поскольку в действительном мире она не осуществится, и, возможно, он также понимает, если бы она осуществилась, цена утраты свободы индивида ради блага общества может быть выше той, которую каждый индивид был бы готов заплатить.

<sup>[40]</sup> Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 267.

<sup>[41]</sup> Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (Macon, GA: Mercer University Press, 1998), 53-54.

<sup>[42]</sup> См. Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 271, прим. 1.

## Утопическое видение ранних анабаптистов

◆ Связь между «Утопией» Мора и ранними анабаптистами<sup>[44]</sup> остается слабой, хоть и вероятной, как уже отмечалось. Однако упоминание Мором анабаптистов было полностью негативным.<sup>[45]</sup> Тем не менее, и Мор в своей «Утопии», и многие ранние анабаптисты имели общую тревогу в отношении современного состояния мира, религиозного и социально-экономического, и сильное стремление к лучшему миру. В этом разделе я обращаюсь к проявлениям этого стремления у ранних анабаптистских авторов в связи с социальной организацией, государством и религией.

С точки зрения анабаптистов религиозный вопрос был самым важным, и напряжение состояло в конкурирующих библейских герменевтических подходах. Именно на это была направлена основная критика Мора, поскольку он чувствовал угрозу небольшой группы индивидов, берущихся – вопреки государству или церкви – определить, в чем состояло истинное значение Писания.<sup>[46]</sup> Угроза анабаптистов (и по сути Реформации в целом) была для Мора главным образом социальной, поэтому имеет смысл сначала рассмотреть социально-экономические импликации пути, избранного ранними анабаптистами.

Разные группы абсолютно по-разному добивались общего обладания имуществом.<sup>[47]</sup> Как и во многом другом, отдельные группы отличались своим истолкованием важности примера ранней церкви, записанного в Деяниях 2:44-45 и 4:34-35. Это отчасти зависело от того, какому из этих отрывков они придавали больший вес, по крайней мере некоторые среди ранних швейцарских анабаптистов заявляли, что они хотят делиться с нуждающимися.<sup>[48]</sup> В Шляйтхаймском исповедании веры 1527 года не упоминается общая собственность или имущество.

Тем не менее, были и другие, для которых объединение ресурсов было очень важным. Наилучший пример – общины гуттеритов, разросшиеся в различных частях Моравии во второй половине шестнадцатого столетия, хотя их наиболее развитая форма датируется более поздним периодом. Один из влиятельных ранних гуттеритских богословов Питер Ридманн<sup>[49]</sup>

<sup>[43]</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

<sup>[44]</sup> О полигенезисе ранних анабаптистов см. James M. Stayer, Werner O. Packull, and Klaus Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins," *Mennonite Quarterly Review* 49, no. 2 (1975), 83-121.

<sup>[45]</sup> Jay T. Yoder, "Thomas More and the Anabaptists," *The Mennonite Quarterly Review* 66, no. 1 (1992), 47-56.

<sup>[46]</sup> Yoder, "Thomas More and the Anabaptists," 55-56.

<sup>[47]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 31-33; William R. Estep, *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*, 3rd edition, rev. and enlarged (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 98-99, 127-149; Robert Scribner, "Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation," *Comparative Studies in Society and History* 36, no. 4 (1994), 744-747.

<sup>[48]</sup> Estep, *The Anabaptist Story*, 40.

<sup>[49]</sup> R. Friedmann, "Riedemann, Peter (1506-1556)," in *Global Anabaptist Mennonite*

предложил следующее объяснение общего владения имуществом в своей работе «*Rechenschaft unser Religion*» (обычно известной на английском как Гуттеритское исповедание). Ридманн пишет, что

[п]оскольку все дары Божьи, не только духовные, но также и временные, даны людям, чтобы владеть ими не для себя, но для своих братьев и сестер (*Genossen*), так чтобы Общность святых сохранялась не только в духовном, но и в мирском (Деяния 2 и 4), чтобы, как говорит Павел, ни у кого не было избытка, когда другой в нужде (2 Коринфянам 8), но чтобы оба имели то же.<sup>[50]</sup>

Хотя смысл рассуждения в приведенной цитате библейский, точная форма, как воплощать на практике истолкование, требовала большего объяснения. Ведь текст Нового Завета можно читать по-разному, но любое решение жить согласно ему означает принятие определенной формы жизни, на которую в лучшем случае намекают краткие обобщения в Деяниях, которые и сами служат своеобразным утопическим представлением о том, что могло бы быть, а не точным описанием церковей во времена Луки.

Не стоит говорить, что подобные попытки сформировать общины, в которых ни у кого не было бы ничего своего, были чреватые проблемами хотя бы потому, что анабаптистам приходилось взаимодействовать с обществом, которое не практиковало подобный образ жизни.<sup>[51]</sup> Наиболее остро проблемы проявились в период анабаптистского правления в Мюнстере в 1534-1535. Тем не менее, вполне разумно не воспринимать Мюнстер как типичное или образцовое воплощение анабаптистских идей об общности владения имуществом. Скорее его следовало бы считать демонстрацией того, что произойдет, если эти идеи недостаточно прочные или укорененные. Как об этом несколько сдержанно говорит Скрибнер: «Мюнстерский эксперимент и его последствия на самом деле существенно отличались от форм общности владения имуществом, практикуемых до и после этого большинством анабаптистов».<sup>[52]</sup>

Намного более веской для рассмотрения анабаптистской формы общности владения имуществом является упомянутая выше гуттеритская модель. Она возникла из-за спора Ганса Гута и его соратников, с одной стороны, и Бальтазара Губмайера — с другой,<sup>[53]</sup> когда анабаптисты во всех смыслах и целях были государственной церковью<sup>[54]</sup> в Микулове (Ни-

*Encyclopedia Online*, [http://gameo.org/index.php?title=Riedemann,\\_Peter\\_\(1506-1556\)&oldid=146153](http://gameo.org/index.php?title=Riedemann,_Peter_(1506-1556)&oldid=146153) (Accessed 26 June 2017).

<sup>[50]</sup> Peter Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt* (Cayley, Alberta: Macmillan Colony, 1974), цитируется в Goertz, *Die Täufer*, 180.

<sup>[51]</sup> Scribner, “Practical Utopias”.

<sup>[52]</sup> Scribner, “Practical Utopias,” 758

<sup>[53]</sup> Bergsten, *Balthasar Hubmaier*, 361-365.

<sup>[54]</sup> Richard J. Klinedinst, “Rethinking Politics as Statecraft: Wendell Berry Among the Anabaptists,” *The Mennonite Quarterly Review* 83, no. 4 (2009), 519.

кольсбург), известном сейчас как юго-восточная Моравия. Это не стоит забывать, поскольку по крайней мере некоторые практики анабаптистов вдохновлены как необходимостью, так и выбором, и когда открылись возможности для других форм поведения, их не всегда игнорировали. Вне зависимости от причин один из пунктов диспута между Гутом и Губмайером касался вопроса частной собственности<sup>[55]</sup> и был связан со взглядами Гута на чрезвычайную близость парусии.

Немного позже, в середине 1530-х, к остаткам группы, последовавшим за Гутом и Якобом Видеманном в Никольсбург и впоследствии изгнанным, присоединился Якоб Гуттер, по имени которого назвали гуттеритское движение.<sup>[56]</sup> После казни Гуттера в 1536 году община, обосновавшаяся в Густопече (Аушпиц), приняла решение не останавливаться. Она росла на протяжении следующего столетия. Периоды суровых преследований чередовались с периодами мира, пока на пике группа не достигла количества около семидесяти общин, включавших до сорока тысяч членов.<sup>[57]</sup> Каждая община была известна как братство (*Bruderschaft* или *Haushaben*). Каждое братство включало от четырехсот до шестисот людей. Образ жизни был подчеркнуто общинным, настолько, что один автор заявил, что братство «символизировало победу общины над семьей».<sup>[58]</sup> У них есть существенные сходства с Утопией Мора как в размерах поселений, сравнимых с группами, подчиненными одному сифогранту,<sup>[59]</sup> так и в форме общинной жизни.

Как уже отмечалось, хотя они и воздерживались от использования денег между собой, они были вынуждены взаимодействовать с большим миром, продавать свою продукцию (в Моравии — свое вино и керамику) и покупать то, что сами не могли произвести. Братства были экономически успешными<sup>[60]</sup> из-за экономии от масштаба, а также по причине того, что рабочая сила не нуждалась в оплате (опять же напоминает Утопию), несколько предвосхищая иезуитские резервации в Латинской Америке на протяжении следующие полтора столетия.<sup>[61]</sup> Отчасти этот фактор привел к преследованиям и последующему изгнанию их из Моравии. Любая попытка воплотить утопическое представление приносит с собой угрозу статус-кво и тем, кто находится за пределами утопического мира, и, поскольку в этом случае речь идет об экономической угрозе, отголоски были практически неизбежны.

Вопрос общности имущества связан с природой отношений с государством. Здесь утопическое видение — это не столько совершенное госу-

<sup>[55]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 114-116.

<sup>[56]</sup> Estep, *The Anabaptist Story*, 127-134.

<sup>[57]</sup> Scribner, "Practical Utopias," 760-761.

<sup>[58]</sup> Stayer, Packull, and Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis," 145, в Scribner, "Practical Utopias," 762.

<sup>[59]</sup> More, *Utopia*, 61; Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, 154.

<sup>[60]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 32.

<sup>[61]</sup> Clovis Lugon, *La République Communiste Chrétienne des Guaranis* (1610-1768) (Paris: Les Éditions Ouvrières, Économie et Humanisme, 1949).

дарство, сколько способность жить в строгом смысле анархически, без централизованной внешней власти. Таковую группу анабаптистов чаще всего называли немецким словом *Obrigkeit*, что переводилось как «власти» и в основном означало тех, кого ставили над другими. То есть, вопрос не в том, как участвовать в демократии, но как относиться к тем, кто поставлен или сам занял в положение юридической власти в отношении других. Из такой формулировки становится ясно, что отношение к гражданским властям связано с отношением к церковным властям, будь то Римско-католическая система или лютеранская.<sup>[62]</sup>

С самого начала основная анабаптистская позиция в отношении гражданских властей отличалась глубокой сдержанностью. Шляйтхаймское вероисповедание, обнародованное в 1527 году группой швейцарских анабаптистов и написанное Михаэлем Саттлером, уже содержит отвержение гражданской власти как часть мира, от которого истинные христиане должны отделиться.<sup>[63]</sup> Это основано на крайне дуалистическом представлении о мире, разделенном на добро и зло, и желании следовать только добру. Такой крайний ответ миру, оплакиваемому Мором в первой книге «Утопии», в которой большая часть мира («реальный» мир) отвергается как не (или злое) место, в определенном и достаточно сильном смысле как не существующая. В то же самое время исповедание очень ясно отвергает любое обращение к насилию — неиспользование меча или любого другого оружия и непротивление злу. Оно также отвергает возможность службы христианина на должности в гражданской власти. Этим самым оно намекает, что существует иной мир, в котором насилие не нужно и где нет необходимости в гражданской власти, поскольку люди будут жить в мире и гармонии. Именно этот намек на лучший мир, среди прочего, привел к казни Саттлера вскоре после публикации Шляйтхаймского вероисповедания.

Другой взгляд, выражающий позицию анабаптистского меньшинства, был принят Бальтазаром Губмайером в его короткой работе «О мече» (*Von dem Schwert*).<sup>[64]</sup> В этом тексте Губмайер разбирает аргументы своих оппонентов и пытается показать, что участие в гражданском управлении не только возможно, но даже есть долгом христиан. Служители евангелия не должны участвовать в подобной деятельности,<sup>[65]</sup> но в целом Губмайер считает, что если подобные власти существуют, лучше, если влиятельные должности занимают добрые христиане, которые стремятся действовать справедливо. Очень важно подчеркнуть этот тезис. Губмайер отнюдь не дает карт-бланш любой форме гражданского управления и его позиция вероятно столь же утопична, как и позиция Саттлера. Действительно, он

<sup>[62]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 110.

<sup>[63]</sup> Michael Sattler, *Brüderlich vereinigung etlicher Kinder Gottes / sieben artikel betreffend* (Acta Schlatten am Randen auff Matthie, 1527), 12-13.

<sup>[64]</sup> Balthasar Hubmaier, *Schriften*. Westin G and Bergsten T (eds) (Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962), 434-457.

<sup>[65]</sup> Hubmaier, *Schriften*, 452.



вполне занят практической политикой (*Realpolitik*), чтобы согласится — правительства существуют, и насилие случается, но он убежден, что любое наказание возможно только если оно служит нуждам справедливости. Здесь он согласен с Мором, который также стремился установить перво-степенную приверженность справедливости в качестве основы общества Утопии.

Заключительная сфера жизни, требующая пояснения, — это отношение ранних анабаптистов к религии. Ханс Гёртц утверждает, что «анабаптисты в знак протеста против злоупотреблений Средних веков и из-за разочарования лютеранской и цвинглианской реформациями стремились к новым формам религиозной коммуникации и социального устройства».<sup>[66]</sup> Хотя они и ввели новые артикуляции христианского учения и свежие акценты, главным образом их интересовало то, что относится к вопросам церковной практики — значение крещения, смысл Вечери Господней, структура церковной общины. Все это, часто вкупе с очень сильным эсхатологическим тяготением и хилиастическими предпочтениями, отличало их мышление и стремление организовать свои общины.

В целом они всегда были в сложном положении, когда речь заходила о религиозной терпимости, потому что они нуждались в ней и искали ее для себя, но были не настолько же терпимыми к злоупотреблениям других. Тем не менее, и вероятно пытаясь превратить необходимость в добродетель, они отказывались одобрять жестокое преследование тех, кто придерживался других взглядов. На суде Михаэля Саттлера, автора Шляйтхаймского вероисповедания, среди прочего обвинили, что он не стал бы сражаться с турками, если бы они вторглись, и если что, он бы маршировал в одном строю с ними, а не с так называемыми христианами. Саттлер парировал, что турки не знали о христианстве и были «турками только по плоти», в то время как так называемые христиане (его судьи) были «турками по духу», поскольку они желали «преследовать благочестивых свидетелей Христа».<sup>[67]</sup> Всеобъемлющее посвящение анабаптистов свидетельству о своей вере, подтверждающееся их миссионерской деятельностью,<sup>[68]</sup> и ненасильственный ответ на ненависть и поношение были тем немногим, что в этот период объединяло католиков и протестантов против них.

## Заключение

◆ Цель этой статьи — проанализировать, каким образом утопические идеалы вдохновляли два очень отличающихся контекста в начале шестнадцатого столетия. Моя аргументация не зависит от какой-либо прямой связи между «Утопией» Мора и ранними анабаптистами, насколько бы вероятной не казалась такая связь. Мой основной интерес скорее состоит в

<sup>[66]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 9.

<sup>[67]</sup> Estep, *The Anabaptist Story*, 71.

<sup>[68]</sup> Colin Godwin, *Baptizing, Gathering, and Sending: Anabaptist Mission in the Sixteenth Century Context* (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2012).

рассмотрении утопического духа времени (*Zeitgeist*), зависящего от новой энергии, приданной гуманизмом, и оказавшегося под дальнейшим влиянием Реформации Лютера и в особенности Цвингли в Цюрихе. Реформационное возвращение к истокам (*ressourcement*) касалось не только восстановления бывшего золотого века, но одновременно и представления о таком же золотом будущем.

Труд Мора колеблется между отрицательной оценкой настоящего и мечтой о другом возможном мире, и это напряжение также встречается у анабаптистов. Их критика «мира» есть отвержением всего, что им не нравилось и что они видели вокруг в церкви, Римско-католической и лютеранской, в произвольном отпадении, а скорее не отпадении, правосудия, в экономических последствиях раннего современного капитализма. В этом у них много общего с Мором. И как у него, их критика иногда имплицитно, а порой эксплицитно говорила, как все должно бы быть. Хорошим примером этого является их позиция против государственных властей, поскольку именно это противопоставляло их католикам и классическим реформаторам, которые, по их мнению, были в слишком близких отношениях с правящими кругами. Они не считали, что «государство» должно быть высшим судьей в христианском отношении к Богу, и многие из них не верили, что насилие было ответом на любую возникавшую проблему. Но это убеждение шло рука об руку с убеждением в реальной возможности жить в мире и гармонии, в восстановлении шалома в мире. И это несомненно утопический взгляд.

Но так же, как Утопия Мора — это (не) место, которое во многом представляется весьма проблематичным, по крайней мере для современных читателей, существуют сложности и с анабаптистской позицией. Хотя верно, что мы должны проанализировать Мора и анабаптистов в их историческом и социальном контексте, это не означает, что мы не можем признать их недостаточными, а именно, поскольку они связаны с окружающим миром. Для нашего более индивидуалистского понимания человеческого существования Утопия Мора представляется кошмарным существованием. Рабство служит наказанием, свободы мало и стремление к удовольствию крайне общинное. Не все это обязательно неверно (общинный аспект может особенно заслуживать рассмотрения), но немногие из нас выбрали бы это. И тем не менее это предостережение от последствий того индивидуализма, который мы хотим защитить. Оно указывает, что мы в отношениях с другими и привязаны к ним. В определенном смысле наша жизнь не принадлежит нам.

Но отношение самого Мора к Утопии, сформулированное в конце книги, нельзя проигнорировать. Как мы найдем место идее трансцендентной надежды в совершенном мире? Прочтение утопии Либанио, с которого я начал, подчеркнуло, что, когда мы считаем себя достигшими совершенства, мы в итоге создаем идеологию, поскольку утрачиваем измерение эсхатологической надежды, оставляющей любое представление об альтернативе

открытым. Идеологии по определению закрыты. Мор, несомненно, видел в своем описании Утопии что-то доброе и желательное, но он также признавал, что в реальном мире, в котором он жил, оно могло превратиться в настолько же деструктивное, как и мир, который он критиковал и считал неприемлемым. Утрата свободы, нежелание брать на себя обязательства, являющееся обратной стороной толерантности, постоянная зависимость от кооперации с другими, все это было слишком рискованным в мире, отмеченным как спасительным действием Христа, так и грехопадением.

С той же проблемой столкнулись и анабаптисты. Это все хорошо — отрицать власть государства, отказываться от участия в более сомнительных делах «мира». Участь Мюнстера — неправильный пример, но на самом деле многие ранние анабаптистские общины также сталкивались с теми же проблемами, как мы видели на примере Губмайера в Никольсбурге. Тирания индивида, харизматического лидера или общины не всегда менее разрушительна, чем тирания государства, даже если их последствия более ограничены. Не следует также недооценивать потенциальную жестокость анабаптистской позиции. Возможно, это наиболее очевидно в практике церковного запрета.<sup>[69]</sup> В этом случае практика исключения становится орудием принуждения к согласию и подчинению, что идет вразрез с представлением о лучшем и ином мире. Подлинное убеждение, что некая позиция единственно правильная часто ведет к идеологической настойчивости, чтобы все приняли ее. И снова, можно найти примеры в анабаптистской истории и возможно для нас сегодня и для самого Мора в «Утопии».

Следовательно, утопическое представление остается интригующим, но таким, что всегда чревато опасностями. Какое бы отношение они имели, или не имели, к книге Томаса Мора, ранние анабаптисты воплощали в своем мышлении и практиках форму утопизма. Хотя они не могли избежать проблем, и им было сложно согласиться с озадачивающей тревогой подлинно открытой эсхатологической надежды, чтобы подвергнуть вопросу свое видение, они служат примером группы общин, которые, когда это было возможно, пытались осуществить альтернативный образ жизни.<sup>[70]</sup> Как и с Мором и его трудом, сила альтернативного представления продолжает вдохновлять людей и позволяет христианам в разных местах и контекстах думать, что мир мог бы быть другим и лучшим. Хотя эсхатологическая надежда остается открытой и подрывает любую попытку назвать конкретную форму жизни Царством Божиим, христиане, как это показали анабаптисты, сохраняют пророческую задачу трудиться ради осуществления Царства в силе Святого Духа.

<sup>[69]</sup> Peter Ethan Smith, “The enthrallment of violence in Mennonite church discipline: An analysis of convictions in terms of peace and ecclesial practice” (PhD Thesis University of Wales, in conjunction with International Baptist Theological Seminary, Prague, 2010).

<sup>[70]</sup> Goertz, *Die Täufer*, 13-42.

## Библиография

- Althaus-Reid, Marcella, Ivan Petrella I, and Luis Carlos Susin, eds. *Another Possible World*. London: SCM, 2007.
- Avineri, Shlomo. "War and Slavery in More's *Utopia*." *International Review of Social History* 7, no. 2 (1962): 260-290.
- Baker-Smith, D. "Reading *Utopia*." In Logan GM (ed) *The Cambridge Companion to Thomas More*, 141-167. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Bender, Harold S. *Conrad Grebel. The Founder of the Swiss Brethren*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
- Bergsten, Torsten. *Balthasar Hubmaier. Anabaptist Theologian and Martyr*. Valley Forge, PA: Judson Press, 1978.
- Bishop, Jennifer. "Utopia and Civic Politics in Mid-Sixteenth-Century London." *The Historical Journal* 54, no. 4 (2011): 933-953.
- Boff, Clodovis. *Feet-on-the-Ground Theology: a Brazilian Journey*. Maryknoll, NY: Orbis, 1987.
- Boff, Leonardo and Clodovis Boff. "Cinco Observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista." *Revista Eclesiástica Brasileira* 44, no. 173 (1984): 115-120.
- Bolt, Robert. *A Man for All Seasons*. London: Heinemann, 1980.
- Congregation for the Doctrine of Faith. "Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'". 1984. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html) (Accessed 22 June 2017).
- Duffy, Eamon. "'The comenn knowen multitude of crysten men': A Dialogue Concerning Heresies and the defence of Christendom." In Logan, George M., Ed. *The Cambridge Companion to Thomas More*, 191-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Eagleton, Terry. "Utopias, past and present: why Thomas More remains astonishingly radical." *The Guardian* 16.10.2015, <https://www.theguardian.com/books/2015/oct/16/utopias-past-present-thomas-more-terry-eagleton> (Accessed 22 June 2017).
- Ellacuría, Ignacio, and Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 vols. Second edition. San Salvador: UCA Editores, 1992. Partial English translation: Ellacuría, Ignacio, and Jon Sobrino. *Systematic theology: Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM Press, 1996.
- Estep, William R. *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Third edition. Revised and enlarged. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- Friedmann R. "Riedemann, Peter (1506-1556)." In *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, [http://gameo.org/index.php?title=Riedemann,\\_Peter\\_\(1506-1556\)&oldid=146153](http://gameo.org/index.php?title=Riedemann,_Peter_(1506-1556)&oldid=146153) (Accessed 26 June 2017).
- Godwin, Colin. *Baptizing, Gathering, and Sending: Anabaptist Mission in the Sixteenth Century Context*. Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2012.
- Goertz, Hans-Jürgen. *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Greengrass, Mark. *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648*. London: Penguin, 2015.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973.
- Helwys, Thomas. *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.
- Hubmaier, Balthasar. *Schriften*. Westin G and Bergsten T (eds), Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.
- Klinedinst, Richard J. "Rethinking Politics as Statecraft: Wendell Berry Among the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 83, no. 4 (2009): 517-538.
- Libanio, João Batista. *Utopia e Esperança cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

- — —. “Esperanza, Utopía. Resurrección.” In Ellacuría, Ignacio, and Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis*, vol. 2, 495-510. San Salvador: UCA Editores, 1992. English translation: “Hope, Utopia, Resurrection.” In Sobrino, Jon, and Ignacio Ellacuría. *Systematic Theology*, 279-290. London: SCM Press, 1996.
- Libanio, João Batista, and Francisco Taborda. “Ideología.” In Ellacuría, Ignacio, and Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis*, vol. 2, 579-600. San Salvador: UCA Editores, 1992.
- Logan, George M., Ed. *The Cambridge Companion to Thomas More*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Lugon, Clovis. *La République Communiste Chrétienne des Guaranis (1610-1768)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, Économie et Humanisme, 1949.
- Lupton, Joseph Hirst. *The Utopia of Sir Thomas More*. Oxford: Oxford University Press, 1895.
- Mantel, Hilary. *Wolf Hall*. London: Fourth Estate, 2009.
- — —. *Bring Up the Bodies*. London: Fourth Estate, 2012.
- Marcuse, Herbert. “The End of Utopia.” In *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Shapiro J and Weber S (trans), 62-81. Boston: Beacon, 1970.
- McConica, James. “Thomas More as Humanist.” In Logan, George M., ed. *The Cambridge Companion to Thomas More*, 22-45. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- McIlroy, David H. “Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Christian Reflections on the Size, Shape and Scope of Government.” *Journal of Church and State* 45, no. 4 (2003): 739-763.
- More, Thomas. *Utopia*. Paul Turner (trans). London: Penguin, 2009.
- Morris, William. *News from Nowhere and Other Writings*. London: Penguin, 2004.
- Noble, Tim. *The Poor in Liberation Theology. Ideological Construct or Pathway to God?* Abingdon: Routledge, 2013.
- Novak, Michael. *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*. New York: Paulist Press, 1986.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Rex, Richard. “Thomas More and the Heretics: Statesman or Fanatic?” In Logan, George M., ed. *The Cambridge Companion to Thomas More*, 93-115. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Riedemann, Peter. *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*. Cayley, Alberta: Macmillan Colony, 1974.
- Rizzato, Agueda Beatriz Pires. “III Fórum Social Mundial: um outro mundo é possível.” *Interface: Comunicação, Saúde, Educação* 7, no. 12 (2003): 167-168.
- Ryan, Alan. *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. London: Penguin, 2013.
- Sattler, Michael. *Brüderlich vereinigung etlicher Kinder Gottes / sieben artikel betreffend*. Acta Schlatten am Randen auff Matthie, 1527. [http://www.museum-schleitheim.ch/taeufer\\_bekanntnis2.htm](http://www.museum-schleitheim.ch/taeufer_bekanntnis2.htm) (Accessed 27 June 2017).
- Scribner, Robert. “Practical Utopias: Pre-Modern Communism and the Reformation.” *Comparative Studies in Society and History* 36, no. 4 (1994): 743-774.
- Smith, Peter Ethan. “The enthrallment of violence in Mennonite church discipline: An analysis of convictions in terms of peace and ecclesial practice.” *PhD Thesis University of Wales, in conjunction with International Baptist Theological Seminary, Prague*, 2010.
- Stayer, James M. *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.
- Stayer, James M., Werner O. Packull, and Klaus Deppermann. “From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins.” *Mennonite Quarterly Review* 49, no. 2 (1975): 83-121.
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- Yoder, Jay T. “Thomas More and the Anabaptists.” *The Mennonite Quarterly* 66, no. 1 (1992): 47-56.