ВОПРОСЪ

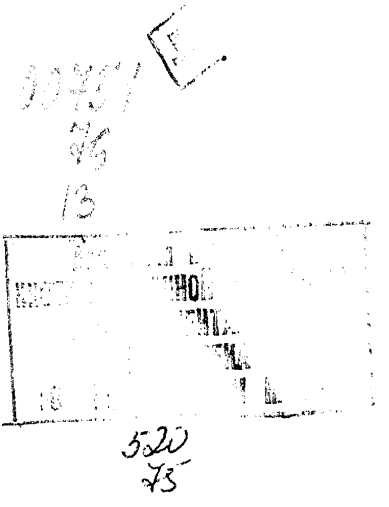
О

ЧАШѢ

ВЪ ГУСИТСКОМЪ ДВИЖЕНІИ.

Ивана Пальмова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°., Невскій просп., д. № 140.
1881.



Печатать дозволяется, по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи, 31 Октября 1880 г.

Ректоръ Академіи Протоіерей *Іоаннъ Янышевъ.*

Содержаніе

стран.

Введеніе . . . . . 1—19

Историческая связь вопроса о чашѣ съ гуситскимъ движеніемъ и традиціонная его важность въ этомъ послѣднемъ (— 2). Три категоріи существующихъ въ литературѣ ученыхъ взглядовъ по данному вопросу; краткія критическія замѣчанія относительно ихъ научнаго значенія (— 13). Задача настоящаго сочиненія и его планъ (— 19)

I.

Вопросъ объ евхаристійной чашѣ въ западно-католической церкви вообще и чешской въ частности до начала гуситскаго движенія (XV в.) . . 21—76

Безразличное употребленіе евхаристійной чаши какъ духовными, такъ и мірянами — не только въ церкви восточной, но и въ западной до XII в (— 27). Начало уклоненій отъ прежней евхаристійной практики въ западной церкви: обычай не смѣшивать въ чашѣ оба евхаристійные вида, пріобщать каждымъ изъ нихъ отдѣльно, принятіе крови Христовой чрезъ трубочку и «missa praesanctificatorum», какъ прецеденты къ позднѣйшему отнятію у мірянъ чаши; значеніе въ этомъ послѣднемъ отношеніи теоріи о пресуществленіи (— 32). Фактическое несовпаденіе начала лишенія мірянъ чаши съ исторіею появленія упомянутыхъ прецедентовъ· теоретическая защита и практическое употребленіе чаши въ западной церкви безразлично — какъ духовными, такъ и мірянами въ XI и XII вв. (— 35). Голоса за причащеніе мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ и примѣненіе этой практики въ XII в. преимущественно въ Англіи, нерѣшительность защитниковъ новой евхаристійной практики и ограни

ченный кругъ ея примѣненія (— 37); численное превосходство защитниковъ противоположной (древне-христіанской) практики причащенія въ XII в. и въ ближайшее послѣдующее время (— 39). Четвертый латеранскій соборъ (1215 г.) и его дѣйствительное значеніе по отношенію къ вопросу о чашѣ. Обстоятельства, благопріятствовавшія постепенному отнятію у мірянъ чаши, и результатъ ихъ вліянія—въ усиленіи новой римской практики причащенія въ XIII и XIV вв. (— 43) Нерѣшительность сторонниковъ новой практики причащенія въ XIII в. (Александръ Галесъ) и открытые протесты противъ нея со стороны представителей монашества; защитники причащенія подъ обоими видами въ XIII в. (— 48). Болѣе рѣшительные голоса въ защиту новой римской практики причащенія во второй половинѣ XIII в.· Ѳома Аквинатъ и Бонавентура, ихъ отношеніе къ вопросу о чашѣ, сравнительная еще нерѣшительность ихъ личныхъ взглядовъ (— 50). Усиленіе новой евхаристійной практики Рима послѣ Ѳомы и Бонавентуры—во второй половинѣ XIII в и въ началѣ XIV в.. церковныя постановленія, узаконяющія новую евхаристійную практику Рима и соборныя постановленія— сравнительно слабый протестъ противъ нея (— 55). Многочисленные остатки прежней евхаристійной практики даже въ XIV в.: практика отдѣльныхъ церквей и самихъ папъ даже въ началѣ XV в. (— 58). Общій выводъ относительно положенія вопроса о чашѣ въ западно-католической церкви до начала гуситскихъ волненій. отсутствіе формальной санкціи существовавшаго здѣсь обряда причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ,—до самаго констанцскаго собора, и употребленіе чаши послѣ этого собора; причины отнятія у мірянъ чаши и равнодушное отношеніе къ этому нововведенію со стороны народной массы и ученыхъ ея представителей, недовольныхъ вообще злоупотребленіями въ католической церкви (—66).—Видимая противоположность отношеній къ евхаристійной практикѣ въ чешской церкви послѣ введенія здѣсь новаго обычая римской церкви—причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ (съ 1350 г.) — до начала гуситскаго движенія: протесты противъ этого нововведенія со стороны народа и его представителей—реформаторовъ, предшественниковъ Гуса, результатъ этихъ протестовъ — сравнительная безуспѣшность, и причины такого явленія (— 75). Перемѣна отношеній къ евхаристійной чашѣ со стороны чешскаго народа и его представителей съ обнаруженія гуситскаго движенія: исключительность такого явленія въ чешскомъ реформаціонномъ движеніи сравнительно съ другими—предшествовавшими и современными ему—религіозно-реформаторскими движеніями въ нѣдрахъ католичества, различіе въ характерѣ и направленіи западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеній съ одной стороны и чешской реформаціи съ другой, какъ вѣроятная причина происхожденія въ гуситскомъ движеніи вопроса о чашѣ (— 76).

II.

СТРАН.

ХАРАКТЕРЪ СРЕДНЕВѢКОВЫХЪ РЕЛИГІОЗНО-РЕФОРМАТОРСКИХЪ ДВИЖЕНІЙ ВЪ ЗАПАДНО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ . 77—141

Римская церковь, историческая ея связь съ романо-германскою народностію; злоупотребленія въ средневѣковой западно-католической церкви и начало частныхъ и систематическихъ оппозицій католицизму—какъ въ сферѣ католичества ортодоксальнаго, такъ и еретичествующаго (— 88). Религіозно-реформаторскія движенія въ сферѣ ортодоксальнаго католичества: оппозиція противъ католицизма средневѣковыхъ мистиковъ, характеръ ихъ проповѣди и дѣятельности; значеніе ихъ религіозно-реформаторскихъ попытокъ (— 101). Религіозно-реформаторскія стремленія такъ-называемой оппозиціонно либеральной партіи начала XV в во главѣ съ Герсономъ и другими. частнѣйшее разсмотрѣніе религіозно-реформаторской доктрины Герсона; общій характеръ проектируемой здѣсь церковной реформы (— 114). Общее сужденіе о значеніи религіозно-реформаторскихъ попытокъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества для дѣйствительной реформы церкви (— 115). Реформаторскія движенія въ сферѣ еретичествующаго католичества (— 140). характеръ религіозной доктрины еретиковъ—каѳаровъ (— 119), вальденсовъ (— 123), реформаторское значеніе тѣхъ и другихъ. Реформаторская доктрина Виклефа: частнѣйшее ея разсмотрѣніе; значеніе Виклефа, какъ реформатора (— 140). Общее сужденіе о значеніи средневѣковыхъ религіозно-реформаторскихъ движеній въ сферѣ католичества — ортодоксальнаго и еретичествующаго по вопросу о реформѣ церкви (— 141)

III.

ЧЕШСКОЕ РЕФОРМАЦІОННОЕ (ГУСИТСКОЕ) ДВИЖЕНІЕ И ЕГО ОТНОШЕНІЕ КЪ ПРЕДШЕСТВУЮЩИМЪ И СОВРЕМЕННЫМЪ ЕМУ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКИМЪ РЕЛИГІОЗНО-РЕФОРМАТОРСКИМЪ ДВИЖЕНІЯМЪ ВЪ СФЕРѢ КАТОЛИЧЕСТВА—ОРТОДОКСАЛЬНАГО И ЕРЕТИЧЕСТВУЮЩАГО . . . . . 142—262

Существующій взглядъ на гуситское движеніе, какъ движеніе Восточное: такъ-называемые остатки православія въ Чехіи догуситской и ихъ значеніе (—169), характеръ сочувственныхъ отзывовъ чешскихъ реформаторовъ и ихъ послѣдователей—гуситовъ о греческой церкви (—182); сношенія чеховъ съ центрами восточнаго православія и результатъ этихъ сношеній (—195) Общее сужденіе о «православіи» чешскаго народа, причинахъ и характерѣ чешскаго реформаціоннаго движенія; значеніе факта

СТРАН.

принятія чехами христіанства съ Востока,—его вліяніе на характеръ и способъ развитія чешской реформаціи (—204).—Частнѣйшая характеристика чешскаго реформаціоннаго движенія въ наиболѣе видныхъ его представителяхъ (205—252). Чешскіе предшественники Гуса: Конрадъ Вальдгаузенъ, Миличъ и Матѳей Яновскій, характеръ ихъ проповѣди и направленіе религіозно-реформаторской ихъ дѣятельности (—223). Гусъ (—249): черты сходства религіозно-реформаторской доктрины Гуса съ доктриною Виклефа (—231); отличіе—Гусъ какъ продолжатель направленія своихъ предшественниковъ; подробности религіозно-реформаторской доктрины Гуса (—249). Религіозныя стремленія гуситовъ: утраквистовъ, братьевъ и таборитовъ (—252). Общій выводъ и сужденіе объ отношеніи чешскаго реформаціоннаго движенія къ предшествующимъ и современнымъ ему религіозно-реформаторскимъ движеніямъ въ сферѣ католичества—ортодоксальнаго и еретичествующаго: пункты сходства и различіе, особенности чешской реформаціи и значеніе этого факта въ сужденіи о генезисѣ въ гуситскомъ движеніи вопроса о чашѣ (—262).

IV.

Реставрація чаши въ Чехіи послѣ ослабленія ея церковнаго употребленія введеніемъ противоположной евхаристійной практики Рима (съ 1350 г.) въ царствованіе Карла IV и вопросъ о первомъ ея реставраторѣ въ гуситскомъ движеніи . . . . . 263—314

Протесты противъ новой римской практики причащенія—Милича, Николая de Laci и Матѳея Яновскаго, могутъ ли быть названы эти послѣдніе реставраторами въ Чехіи древне-христіанскаго обряда причащенія подъ обоими видами?—слабость ихъ протестовъ и причины этого (—265). Отношеніе Гуса къ евхаристійной чашѣ: сужденія по этому вопросу—Теобальда и Новикова; разборъ этихъ сужденій; нашъ взглядъ по этому предмету (—292). Якубекъ изъ Стрибра, какъ первый въ собственномъ смыслѣ реставраторъ чаши (—297). Личность Якубка: вопросъ о его происхожденіи и мотивахъ, побудившихъ его выступить съ проповѣдію о причащеніи мірянъ подъ обоими видами; сужденія по этому вопросу—Энея Сильвія, Гефлера и др.; разборъ этихъ сужденій съ точки зрѣнія Гардта, Палацкаго и др; сужденіе въ частности объ аргументаціи Гефлера у Палацкаго (—307). Начальная дѣятельность Якубка по вопросу о чашѣ: университетскій диспутъ Якубка съ католиками о необходимости причащенія подъ обоими видами и практическое примѣненіе этого древне-христіанскаго обряда причащенія, сподвижники Якубка на этомъ поприщѣ,—ихъ дѣятельность и роль самого Якубка (— 314).

V.

СТРАН.

Полемика по вопросу о причащеніи подъ обоими видами между чешскими защитниками чаши и католическими ихъ противниками. . . . . 315—377

Начало богословско-литературной полемики гуситовъ съ католиками: сочиненіе Якубка «Demonstratio per testimonia scripturae patrum atque doctorum communicationem calicis in plebe christiana esse necessariam», общій характеръ этого сочиненія и содержаніе (—316). Отвѣтныя сочиненія католическихъ противниковъ чаши: анонимнаго автора—«Epistola Elenchtica ad Jacobum de Misa contra communionem plebis sub utraque specie» и Андрея изъ Брода — «Disputatio Academica contra Jacobum de Misa... contra communicationem plebis sub utraque specie».. ; содержаніе этихъ сочиненій (—327) Апологія Якубка—его сочиненіе «Vindiciae contra Andream Brodam pro communione plebis sub utraque specie», содержаніе сочиненія (—337). Вопросъ о причащеніи подъ обоими видами на констанцскомъ соборѣ шесть «заключеній» католическихъ богослововъ, бывшихъ на констанцскомъ соборѣ, — противъ причащенія подъ обоими видами и соборное опредѣленіе 15 іюня 1415 г., смыслъ этого опредѣленія (—345). Отношеніе къ опредѣленію констанцскаго собора о причащеніи подъ обоими видами чешскихъ защитниковъ чаши: сочиненіе Якубка «Apologia pro communione plebis sub utraque specie contra conclusiones doctorum... et contra publicum Constantiensis Concilii decretum».. ;содержаніе этого сочиненія (—349). Отвѣтное сочиненіе противниковъ чаши: «Tractatus contra Jacobum de Misa... contra doctrinam de communione laicorum sub utraque specie»; содержаніе сочиненія (—355). Исповѣданіе пражскаго университета относительно таинства евхаристіи (—357). Мѣры отцовъ констанцскаго собора противъ чешской практики причащенія подъ обоими видами· 10-ть такъ-называемыхъ «спекулятивныхъ» правилъ Герсона и 10 его «правилъ практическихъ» (—363). Маврицій, какъ защитникъ римской практики причащенія: сочиненія Мавриція противъ Якубка и его ученія о причащеніи подъ обоими видами—«Tractatus I contra Jacobum de Misa Bohemum de communione corporis et sanguinis Christi, jussu ac autoritate Conc. Const. scriptus et editus 1417. 8 Dec » и «Tractatus II contra Librum Jacobi de Misa de communicatione calicis in plebe christiana in Const. Conc. publica illius autoritate scriptus atque publicatus»; содержаніе этихъ сочиненій (—372). Значеніе богословско-литературной полемики о чашѣ; ея послѣдствія для будущихъ отношеній между гуситами и католиками вообще и по вопросу о чашѣ—въ частности (—377).

VI.

стран.

Очеркъ исторіи отношеній къ чашѣ со стороны гуситовъ въ ихъ борьбѣ съ католиками въ періодъ гуситскаго движенія и далѣе . . . . . 378—529

Проектъ отцовъ констанцскаго собора объ истребленіи «чешскихъ еретиковъ» (гуситовъ)—защитниковъ чаши и начало осуществленія этого проекта папа Мартинъ V и его буллы относительно преслѣдованія гуситовъ; содѣйствіе папѣ со стороны Сигизмунда, 24 члена руководственныхъ правилъ констанцскаго собора для преслѣдованія гуситовъ и положеніе среди этихъ членовъ вопроса о причащеніи подъ обоими видами; видимое покровительство гуситамъ со стороны чешскаго короля Вячеслава IV; успѣхи гуситовъ и отношенія ихъ къ чашѣ; религіозно-національныя торжественныя собранія, какъ характеристика этихъ отношеній; оскорбленіе гуситскаго священника съ чашею въ рукахъ и начало взрыва гуситскихъ волненій (—389). Взаимныя распри между гуситами и католиками и начало крестовыхъ походовъ противъ гуситовъ: успѣхи гуситовъ—побѣда ихъ на Жижковой горѣ (15 іюля 1420 г.) и начало мирныхъ переговоровъ съ католиками; четыре пражскихъ члена компактатовъ, ихъ содержаніе и характеръ, теоретическое обоснованіе догмата о причащеніи подъ обоими видами(—398). Непріязненное отношеніе къ пражскимъ членамъ и въ особенности къ вопросу о чашѣ со стороны католиковъ и въ частности—Сигизмунда, какъ поводъ къ продолженію борьбы гуситовъ съ католиками (—401). Примиреніе гуситскихъ партій, новые противъ нихъ крестовые походы католиковъ, побѣды чеховъ и строго антикатолическія ихъ тенденціи противъ замысловъ Корибута и его чешскихъ сторонниковъ изъ партіи Прибрама (—407). Начало систематическихъ переговоровъ гуситовъ съ католиками послѣ битвы у Домажлицъ (1431 г.): посланіе собора къ чехамъ и манифестъ таборитовъ; переговоры въ Эгерѣ (Хебѣ) и мирныя эгерскія постановленія для веденія переговоровъ о примиреніи; отъѣздъ чешскихъ депутатовъ на базельскій соборъ и приключенія съ «чашею» на пути (—410). Начало мирныхъ совѣщаній гуситовъ съ католиками на базельскомъ соборѣ и первыя базельскія пренія по вопросу о чашѣ: рѣчь Рокицаны о причащеніи подъ обоими видами; содержаніе рѣчи и краткая характеристика Рокицаны, какъ утраквиста (—421). Рѣчи остальныхъ гуситскихъ депутатовъ по другимъ членамъ пражскихъ компактатовъ и возраженія католическихъ оппонентовъ (—423). Рѣчь Рагузы противъ сужденій въ рѣчи Рокицаны по вопросу о причащеніи подъ обоими видами, содержаніе этой рѣчи, общій ея характеръ и результаты (—437). Продолженіе первыхъ базельскихъ преній по вопросу о причащеніи между чешскими защитниками чаши и католическими ихъ противниками, въ частности—между Рокицаной и Рагузой: ха-

стран.

рактеръ этихъ преній и вопросъ объ отношеніи Гуса къ вопросу о чашѣ (—441). Возобновленіе мирныхъ совѣщаній гуситовъ съ базельскими легатами въ Чехіи: переговоры относительно формулы пражскихъ членовъ и условій для примиренія, виды и характеръ предлагаемыхъ формулъ компактатовъ, — положеніе, занимаемое въ этихъ формулахъ вопросомъ о чашѣ, трудности въ соглашеніи по этому послѣднему пункту, окончательная выработка формулы (пражскихъ) компактатовъ, утвержденіе этихъ условій въ Прагѣ 1433 г ,—преобладающій католическій ихъ характеръ и протестъ гуситовъ и въ особенности— по вопросу о причащеніи (—450). Реакція въ средѣ гуситовъ послѣ пораженія таборитовъ при Липанѣ (30 мая 1434 г) и успѣхи католиковъ въ дѣлѣ соглашенія съ гуситами· противодѣйствіе требованіямъ католиковъ со стороны партіи Рокицаны,—гуситы требуютъ утвердить первоначальную формулу компактатовъ вообще и — вопроса о причащеніи подъ обоими видами въ частности, неуступчивость гуситскимъ требованіямъ со стороны отцовъ базельскаго собора; обѣщанія Сигизмунда и уступки гуситамъ въ Брюннѣ (2 іюля 1435 г.), иглавскіе (базельскіе) компактаты (6 іюля 1436 г.) и примиреніе гуситовъ съ католиками; содержаніе компактатовъ и формула члена о причащеніи подъ обоими видами, ратификація иглавскаго постановленія на базельскомъ соборѣ 23 декабря 1437 г., смыслъ иглавскихъ (базельскихъ) компактатовъ и ихъ значеніе для послѣдующихъ отношеній между католиками и гуситами (—464).

Общій очеркъ отношеній между католиками и гуситами вообще и по вопросу о чашѣ въ особенности послѣ заключенія иглавскихъ (базельскихъ) компактатовъ до конца царствованія Юрія Подѣбрада и далѣе. . . . . 465—529

Начало реакціи противъ гуситства со стороны католической партіи: нарушеніе компактатовъ, какъ поводъ къ обнаруженію новыхъ несогласій между католиками и гуситами; протесты гуситовъ и въ частности Рокицаны, изгнаніе Рокицаны изъ Праги и успѣхи католической реакціи, гуситское посольство изъ партіи Прибрама въ Базель и неудачный исходъ его миссіи,—какъ результатъ этой миссіи — послѣ вторичныхъ базельскихъ преній гуситовъ съ католиками—постановленіе базельскаго собора касательно чаши 23 дек. 1437 г. (— 475). Гуситская реакція временамъ правленія Сигизмунда послѣ его смерти въ 1437 г.: кутногорскій сеймъ 1441 г и его церковныя постановленія и въ частности по вопросу о чашѣ; общій характеръ кутногорскаго постановленія; недовольство этимъ постановленіемъ со стороны католиковъ и таборитовъ и характеръ отношеній къ тѣмъ и другимъ со стороны утраквистовъ (— 480). Преслѣдованіе таборитовъ и борьба съ католиками· Юрій Подѣбрадъ какъ правитель въ малолѣтство Ладислава, и возвращеніе Рокицаны, сов-

СТРАН.

мѣстное ихъ дѣйствіе на пользу утраквизма вообще и для защиты евхаристійной чаши въ частности; переговоры легатовъ римскаго престола (Карваяла, Николая изъ Кузы, Энея Сильвія) съ утраквистами о мирѣ, компактаты, какъ главный предметъ споровъ; предполагавшееся сближеніе утраквистовъ съ Константинополемъ въ 1452 г.; уничтоженіе въ томъ же году самостоятельнаго существованія таборитовъ, какъ партіи (— 489); результаты происходившихъ переговоровъ Юрій Подѣбрадъ—король чешскій (съ 1458 г.) и его дѣятельность на пользу утраквизма: пререканія между Подѣбрадомъ и папою Піемъ II (Энеемъ Сильвіемъ); уничтоженіе Піемъ II компактатовъ въ 1462 г. и противодѣйствіе чеховъ — въ частности Подѣбрада, перемѣна отношеній Подѣбрада къ римскому апостольскому престолу—при концѣ жизни и мирная смерть Подѣбрада въ 1471 г. (—493).—Характеристика внутреннихъ отношеній во время Подѣбрадова царствованія между чехами—утраквистами и католиками по вопросу о компактатахъ вообще и о причащеніи подъ обоими видами въ частности: проповѣдь анонимнаго автора противъ римской практики причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ (— 496); пятидневный диспутъ Иларія литомерицкаго съ Рокицаной въ 1465 г , подробности преній—по памятнику изд. 1775 г ; значеніе этого диспута для характеристики отношеній между католиками и утраквистами и въ частности—для характеристики поддерживаемаго Рокицаной и его сторонниками — утраквизма (— 514). Общая характеристика Подѣбрада и Рокицаны, какъ представителей тогдашняго утраквизма—лучшей его части (— 521). Общее положеніе утраквизма и въ частности вопроса о чашѣ въ послѣдующія царствованія—Владислава, Людовика (Ягеллоновъ) и Фердинанда I (изъ Габсбурговъ), уничтоженіе изъ земскихъ досокъ компактатовъ въ царствованіе Максимилана II (1567 г.) и исчезновеніе стараго утраквизма; судьба чаши въ Чехіи послѣ бѣлогорской битвы (— 529).

VII (заключеніе).

Значеніе чаши въ гуситскомъ движеніи . . . . 530—570

Что было причиною *особенной* привязанности чеховъ къ чашѣ?—Критическія замѣчанія относительно взгляда Елагина, по которому не «Гусъ», а «чаша» является причиною гуситскаго движенія и однимъ изъ главнѣйшихъ поводовъ къ взрыву гуситскихъ войнъ: Гусъ, какъ народный чешскій религіозный реформаторъ и лучшій выразитель національныхъ стремленій своего народа; привязанность чеховъ къ Гусу—при его жизни, во время констанцскаго процесса и послѣ смерти, видимое нѣкоторое отличіе въ отношеніяхъ къ вопросу о чашѣ съ одной стороны—Гуса, а съ другой—гуситовъ, отсутствіе строгой опредѣ-

стран.

ленности въ вѣроисповѣдной системѣ гуситовъ, какъ причина указаннаго отличія и привязанности чеховъ къ чашѣ; чаша, какъ символъ не только религіозныхъ и національныхъ стремленій гуситовъ, но отчасти и какъ знамя, подъ которымъ скрывались личные эгоистическіе разсчеты чешскаго утраквистскаго дворянства и католическихъ его сторонниковъ (— 570).

Приложенія. . . . . 571—582

A. Отвѣтъ администраторовъ пражской утраквистской консисторіи на посланіе къ чехамъ греческой церкви отъ 15 января 1452 г. (— 572). Обращеніе Рокицаны отъ папы къ грекамъ 14 ноября 1452 г. (— 573).

B. Опредѣленіе констанцскаго собора противъ причащенія подъ обоими видами и противъ Якубка 15 іюня 1415 г. (— 575).

C. Исповѣданіе пражскаго университета о причащеніи подъ обоими видами (— 577).

D. Пѣснь о причащеніи чаши (на чешскомъ) (— 581).

E. Тридцатое засѣданіе базельскаго собора 23 декабря 1437 г. по вопросу о причащеніи подъ обоими видами (582).

Введеніе.

Среди многихъ религіозныхъ движеній, когда либо волновавшихъ человѣчество, безспорно, весьма важное мѣсто занимаетъ чешское религіозное движеніе XV вѣка, извѣстное въ исторіи подъ именемъ гуситскаго. Будучи скрыто по своему началу еще въ ранѣе обнаруживавшихся броженіяхъ чешскаго народа и прежней, болѣе или менѣе сильной, глухой и открытой его враждѣ съ вторгшеюся къ нему нѣмецко-католической стихіей, оно ко времени Гуса приняло самые широкіе размѣры и со всею силою выступило наконецъ послѣ осужденія и смерти этого великаго борца и славнаго защитника религіозной свободы и чешской національности предъ всѣмъ латино-германскимъ міромъ. Но замѣчательно, что въ тотъ самый моментъ, когда Гусъ былъ на судѣ у латино-германскаго міра и испытывалъ на себѣ всю его злость и вражду, одновременно съ этимъ возникаетъ въ Чехіи вопросъ о „чашѣ“ и своимъ появленіемъ на университетской каѳедрѣ начавшемуся движенію придаетъ новую силу и совсѣмъ другую форму, чѣмъ какую до сихъ поръ представляло чешское реформаціонное движеніе. До сихъ поръ вся оппозиція Чеховъ противъ нѣмецко-католической стихіи заключалась почти исключительно въ словѣ, въ словесной борьбѣ въ стѣнахъ университета чешскаго реализма съ нѣмецкимъ номинализмомъ касательно религіозныхъ вопросовъ—съ національнымъ оттѣнкомъ вражды изъ-за права преобладанія во внутреннемъ управленіи въ дѣлахъ университета,—въ проповѣди предтечъ Гуса и самого Гуса противъ злоупо-

требленій и насилій своего врага, не обнаруживаясь въ какихъ либо рѣшительныхъ дѣйствіяхъ народа (если исключить отсюда эпилогъ университетской борьбы—удаленіе нѣмецкихъ студентовъ и профессоровъ изъ Праги (1409 г.) и нѣкоторыя другія незначительныя сравнительно съ послѣдующимъ столкновенія двухъ разнородныхъ стихій—чешской и нѣмецкой); но съ возникновеніемъ вопроса о „чашѣ“ и по смерти Гуса слово переходитъ въ дѣло, и начинается славный и вмѣстѣ съ тѣмъ ужасный періодъ гуситскихъ волненій. И „чаша“ въ это время соединила всѣхъ—и Прагу, и университетъ, и духовенство, и простой народъ,—и въ борьбѣ съ врагами, повидимому, одушевила ихъ на неимовѣрные подвиги, приведшіе въ изумленіе всю тогдашнюю Европу. Подъ знаменемъ этой „чаши“ гуситы мужественно и съ полнымъ успѣхомъ ратовали за свое дѣло, съ нею въ рукахъ они разбивали и уничтожали цѣлыя крестоносныя полчища, снаряжаемыя папою, подъ условіемъ отпущенія всевозможныхъ грѣховъ крестоносцамъ, противъ чешскихъ еретиковъ. Кромѣ того, при мирныхъ переговорахъ гуситовъ съ католиками „чаша“ является центромъ, около котораго почти исключительно вращаются всѣ ихъ споры: изъ-за нея въ самомъ началѣ и послѣ происходитъ горячая и продолжительная полемика гуситовъ съ католиками, полемика, которая послужила образцомъ для послѣдующихъ споровъ протестантовъ съ католиками по тому же самому вопросу. Вообще „чаша“—неотдѣлима отъ всего хода гуситскихъ волненій и постоянно—во всѣхъ дипломатическихъ актахъ и договорахъ между Чехіею и римскими католиками, въ памятникахъ чешской церковной исторіи отъ Гуса до Юрія Подѣбрада и далѣе—„чаша“ занимаетъ самое видное мѣсто и требованіе ея является однимъ изъ главнѣйшихъ условій для примиренія Чеховъ съ Римомъ. Такова связь „чаши“ со всѣмъ гуситскимъ движеніемъ и такова видимая важность ея въ этомъ послѣднемъ!

Вслѣдствіе такой близкой и, повидимому, неразрывной связи вопроса о „чашѣ“ со всѣмъ гуситскимъ движеніемъ и при многозначительности его роли въ этомъ послѣднемъ, многочисленные ученые изслѣдователи чешскаго реформаціоннаго дви-

женія не оставляли безъ вниманія и этого вопроса и такъ или иначе старались опредѣлить его происхежденіе и положеніе въ гуситскомъ движеніи. Правда, вся эта масса ученыхъ, сообразно съ общею цѣлію и характеромъ своихъ трудовъ, касалась нашего вопроса вкороткѣ, какъ бы вскользь, отрывочно; тѣмъ не менѣе на основаніи этихъ неполныхъ, отрывочныхъ замѣчаній можно понять ихъ взглядъ, вполнѣ гармонирующій съ ихъ общимъ воззрѣніемъ на гуситское движеніе. При всемъ разнообразіи этихъ взглядовъ на происхожденіе и значеніе гуситскаго движенія, по отношенію къ нашему вопросу ихъ можно подраздѣлить на три категоріи.

Первая категорія ученыхъ по преимуществу католическихъ, согласно съ старымъ и лживымъ взглядомъ Энея Сильвія и его ближайшихъ послѣдователей (Кохлея, Дубравскаго, Мартини и др.) [1]), возникновеніе вопроса о „чашѣ“ въ Чехіи считаетъ чисто случайнымъ явленіемъ, заноснымъ отъ вальденсовъ и, придавая всего болѣе значенія въ появленіи гуситства развитію и вліянію народнаго чешскаго начала и его энергической оппозиціи иноземному, нѣмецко-католическому элементу, видитъ въ „чашѣ“ внѣшній только символъ, скрывавшій подъ собою по преимуществу національныя стремленія чешскаго народа, стремленія его къ политической самостоятельности. — Другая категорія изслѣдователей, какъ большая часть нѣмецкихъ и французскихъ протестантскихъ ученыхъ (Флате, Боннышозъ, Берингеръ, Круммель, Лехлеръ и др.) [2]), признавая въ нѣкоторомъ

[1]) Мнѣнія и сочиненія этихъ древне-католическихъ ученыхъ будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ—при рѣшеніи вопроса о первомъ реставраторѣ въ Чехіи обряда причащенія подъ обоими видами. Изъ новѣйшихъ ученыхъ ихъ мнѣнія поддерживаются отчасти Гельфертомъ въ соч. «Hus und Hieronymus» (Prag, 1853), также у Фридриха въ соч. «Die Lehre des J. Hus und ihre Bedeutung für die Entwickelung d. neuren Zeit» (Regensburg, 1862), но въ подробности развиты и обоснованы Гефлеромъ въ его «Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Bohmen» Th. I—III, особенно въ III (въ Fontes rerum austriacarum. Abth. I Bd. II = Th. I; Bd. VI = Th. II; Bd. VII=Th. III); въ его введеніи къ «Concilia Pragensia 1353—1413» (Prag, 1862), также въ его «M J. Hus und der Abzug der Deutschen von Prag im Jahre 1409 (Prag, 1864).

[2]) *Flathe*, Geschichte der Vorlaufer der Reformation. 2 Bd. (особ. II) Leipzig, 1835; *Bonnechose*, Les réformateurs avant la réforme, 2 voll. (особ.

смыслѣ заимствованіе гуситами „чаши“ отъ иноземцевъ и придавая большое значеніе въ развитіи чешскаго реформаціоннаго

II v. Jean Huss et le concile de Constance) Paris, 1845, *Bohringer*, Die Vorreformatoren des XIV и XV Jahrh. Zurich, I—II (особ. II); *Krummel*, Geschichte der bohmischen Reformation im XV Jahrhundert. Gotha, 1866, *Lechler*, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Leipzig, 1873. I—II (особ. II). Точку зрѣнія этихъ ученыхъ поддерживаютъ и такъ называемые нѣмецкіе историки-объективисты—Гизелеръ, Неандеръ (Неандеръ еще ранѣе, подобно Крумелю, въ развитіи чешскаго реформаціоннаго движенія приписываетъ значеніе вліянію когда-то принятаго чехами кирилло-меѳодіевскаго православія) и др., хотя, какъ строгіе объективисты, они воздерживаются отъ рѣшительнаго сужденія относительно происхожденія и значенія даннаго вопроса въ гуситскомъ движеніи, предлагая только одни факты, на основаніи которыхъ самъ читатель долженъ выводить свое заключеніе относительно извѣстнаго историческаго явленія. Къ этой же категоріи ученыхъ — въ ихъ отношеніи къ вопросу о «чашѣ» примыкаютъ отчасти по своимъ взглядамъ и чешскіе изслѣдователи гуситскаго вопроса—какъ напр. знаменитый чешскій историографъ Францъ Палацкій въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, протестантъ, но чехъ по происхожденію Червенка (Geschichte der evangelischen Kirche in Bohmen. Bd I—II. Bielefeld und Leipzig 1869) и др. Признавая только самобытное возникновеніе въ Чехіи и въ частности въ гуситскомъ движеніи вопроса о «чашѣ», настаивая на народномъ значеніи утраквизма, они одинаково съ протестантскими учеными опредѣляютъ религіозное значеніе «чаши», какъ символъ, подъ которымъ скрывались стремленія гуситовъ къ позднѣйшимъ протестантскимъ воззрѣніямъ Палацкій, усматривая зародышъ чешскаго религіозно-національнаго движенія XV в въ спорахъ нищенствующихъ орденовъ съ свѣтскимъ духовенствомъ и въ иноземномъ отчасти вліяніи Виклефа (какъ у Берингера), признаетъ такимъ образомъ гуситство однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ ходѣ и развитіи западно-европейскихъ реформаціонныхъ идей, а Червенка, придавая между прочимъ въ возникновеніи чешскаго реформаціоннаго движенія значеніе жившему еще въ Чехахъ съ самаго начала принятія христіанства отъ Кирилла и Меѳодія—духу свободнаго отношенія къ вопросамъ религіознымъ (какъ у Неандера и Крумеля), по вопросу о характерѣ гуситства склоняется также къ воззрѣніямъ на этотъ предметъ западно-европейскихъ протестантскихъ изслѣдователей. Впрочемъ, относительно Палацкаго и Червенки нужно замѣтить, что они, удерживаясь на строго объективной точкѣ зрѣнія, не высказываются рѣшительно за солидарность религіозныхъ гуситскихъ стремленій съ позднѣйшимъ протестантизмомъ, и съ сочувствіемъ говорятъ о сношеніяхъ гуситовъ съ центрами восточнаго православія. . Замѣчательнымъ безпристрастіемъ и строгимъ объективизмомъ отличается новѣйшій чешскій историкъ, послѣдователь Палацкаго, Томекъ въ соч. «Dějepis města Prahy» I—Ш. 1855—1875 (особ Ш). Мы не указываемъ здѣсь другихъ, многочисленныхъ въ западно-европейской литературѣ, сочи-

движенія—отчасти вліянію Виклефа (Флате, Берингеръ), отчасти еще съ самаго начала принятія христіанства отъ Кирилла и Меѳодія жившему въ Чехахъ духу свободнаго отношенія къ вопросамъ религіознымъ (какъ напр. Круммель), считаетъ поэтому гуситство неразвившимся протестантизмомъ, утверждаетъ, что въ возстановленіи „чаши“ выразилось стремленіе чешскихъ реформаторовъ и народа къ уравненію религіозныхъ правъ мірянъ съ таковыми же правами духовенства, къ отнятію у духовенства его исключительныхъ привиллегій предъ народомъ; а въ концѣ концовъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, все это вело къ позднѣйшему протестантскому отрицательному отношенію къ іерархіи и вообще къ догматамъ церковнымъ. Поэтому ученые, принадлежащіе къ этой категоріи, вопросъ о „чашѣ“ считаютъ логическимъ послѣдствіемъ возбужденнаго еще предшественниками Гуса—Миличемъ и проводимаго съ особенною настойчивостію Матѳеемъ Яновскимъ вопроса о частомъ или ежедневномъ причащеніи мірянъ, въ чемъ, по ихъ мнѣнію, со всею рельефностію высказался уже взглядъ на мірянина, какъ лицо, имѣющее одинаковыя религіозныя права съ священниками и по своему достоинству и положенію нисколько не отличающееся отъ этихъ послѣднихъ. Выходя изъ такихъ посылокъ, они признаютъ „чашу“ сущностію утраквизма, лучшимъ и самымъ наглядным выраженіемъ его задачъ и стремленій—въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ приблизиться къ позднѣйшему протестантизму.—Ученые третьей категоріи—преимущественно наши русскіе православные [1]), усматривая первые

неній, въ которыхъ по отношенію къ гуситскому вопросу и въ частности къ вопросу о «чашѣ» поддерживается точка зрѣнія западно-европейскихъ изслѣдователей; указанія на нихъ будутъ сдѣланы отчасти при самомъ изложеніи нашего вопроса.

[1]) *Елагинъ* «Объ исторіи Чехіи Франца Палацкаго» въ «Чт. Импер. Общ. ист. и древ. Рос.» 1848 г. № 7 стр. 1—44; *Новиковъ*, «Православіе у Чеховъ» въ «Чт. Имп. Общ. ист. и древн. Рос.» 1848 г. № 9 стр. 1—94; *его же*. «Гусъ и Лютеръ» Москва, 1859 г. т. I—II (особ. II); *Бильбасовъ*, «Чехъ Янъ Гусъ изъ Гусинца» Спб. 1869 г.; *Гильфердингъ*, «Очеркъ исторіи Чехіи» въ собр. соч. 1868 г. т. I стр. 343—412 (тоже было печатано въ газетѣ «День» за 1862 годъ); *его же:* «Гусъ, его отношеніе къ православной церкви» Спб. 1871 г.;

зародыши чешскаго религіозно-національнаго движенія XV в. въ существованіи въ Чехіи восточно-византійскихъ преданій,

---

Надлеръ, «Причины и первыя проявленія оппозиціи католицизму въ Чехіи и западной Европѣ въ концѣ XIV в. и началѣ XV». Харьковъ, 1864 г. Гораздо умѣреннѣе тоже направленіе проводится въ сочиненіи г. *Клеванова*, «Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія». Москва, 1876 г. Признавая фактъ существованія въ Чехіи до-гуситской остатковъ греко-восточныхъ преданій и ихъ вліяніе на возникновеніе, характеръ и развитіе гуситскаго движенія, онъ не настаиваетъ все-таки на сознательномъ стремленіи гуситовъ къ восточному православію, хотя постоянно допускаетъ охотно эту мысль и констатируетъ ее. Близко къ точкѣ зрѣнія г. Клеванова и является въ нѣкоторомъ отношеніи вполнѣ солидарнымъ съ нимъ новѣйшій французскій историкъ «о Гусѣ и гуситскихъ войнахъ» *Эрнестъ Дени* (Huss et la guèrre des hussites par *Ernest Denis*. Paris, 1878). Онъ напр. доказываетъ, что восточная церковь оставила въ Чехіи болѣе прочные слѣды, чѣмъ думаютъ обыкновенно (р. 5), что преданія ея были столь сильны, что поддерживали въ народѣ духъ оппозиціи римскому двору и порождали религіозные толки, тревожившіе папъ (р. 6), считаетъ совершенно несправедливымъ взглядъ на Гуса, какъ послѣдователя Виклефа,—и вообще во многомъ другомъ относительно Гуса и гуситскаго движенія г. Дени напоминаетъ нашихъ русскихъ изслѣдователей разсматриваемой нами категоріи Онъ признаетъ и «чашу» остаткомъ греко-восточнаго православія Чеховъ (р. 10). Но, признавая греко-восточное происхожденіе «чаши», Дени не считаетъ ее однако символомъ стремленій гуситовъ къ греко-восточному православію, хотя, признавая гуситство какимъ-то неопредѣленнымъ въ религіозномъ отношеніи движеніемъ, находитъ въ то же время не невѣроятною мысль о возможности сближенія гуситовъ съ восточною церковію. Въ этомъ отношеніи г. Дени дѣлаетъ гораздо больше уступокъ нашимъ русскимъ изслѣдователямъ, чѣмъ это дозволяютъ себѣ нѣкоторые протестантскіе изслѣдователи гуситскаго вопроса (Неандеръ, Круммель, Червенка и нѣкоторые др.), которые, признавая вліяніе греко-восточныхъ преданій на возникновеніе чешскаго реформаціоннаго движенія, не высказываются за возможность сближенія гуситовъ съ православіемъ.—Мы не указываемъ здѣсь многочисленныхъ, разбросанныхъ въ разныхъ повременныхъ изданіяхъ, статей и говоренныхъ по поводу 500-лѣтняго (въ 1869 г.) юбилея Гуса рѣчей, гдѣ постоянно трактовалось о православіи чешскаго народа—до Гуса и въ гуситскую эпоху и гдѣ «чаша» выставлялась знаменемъ православія чешскаго народа; укажемъ только, что точка зрѣнія нашихъ ученыхъ разсматриваемой нами категоріи имѣетъ своихъ предшественниковъ въ иностранной литературѣ: Historia persecutionum ecclesiae bohemicae... 1648 г. (сочиненіе, приписываемое Яну Амосу Коменскому), чешское изданіе Historia o těžkych protiwenstwjch c'yrkwe české. V Hiřberku, 1844 г.; *J. Amos Comenius*, Historia fratrum bohemorum etc. Halle, 1702; *M. Paulus Stransky*, De republica Bojema. 1643; *Schröckh*, Christliche Kirchengeschichte Th. 33.

находившихъ для себя опору въ самой глубинѣ національнаго духа, и вопросъ о „чашѣ“ выводили именно изъ однихъ только этихъ преданій и въ дальнѣйшей исторіи гуситства приписывали ему значеніе символа, подъ которымъ скрывалось намѣренное или ненамѣренное стремленіе гуситовъ возвратиться къ восточному православію: неизмѣнно сохранявшееся въ Чехіи до Гуса причащеніе подъ обоими видами и особенно причащеніе младенцевъ, по мнѣнію этихъ ученыхъ, служитъ лучшимъ и наглядньмъ свидѣтельствомъ стремленій чешскаго народа къ восточному православію. „Мы считаемъ несомнѣннымъ, говоритъ Гильфердингъ [1]), существованіе внутренней связи между православнымъ крещеніемъ Чехіи и Гусомъ“. „Эта связь, продолжаетъ онъ, заключалась въ сохраненіи народомъ нѣкоторыхъ православныхъ обрядовъ и, главное, въ общемъ настроеніи народа. Самый характеристичный изъ православныхъ обрядовъ, сохраненныхъ въ Чехіи, есть причащеніе младенцевъ. Мы уже говорили въ другомъ сочиненіи о важномъ значеніи этого обряда, какъ историческаго признака. Тотчасъ послѣ смерти Гуса возгарается цѣлая полемика со стороны латинянъ, осуждающая гуситовъ за то, что у нихъ даютъ младенцамъ, которые не могутъ и не умѣютъ глотать, причастіе подъ обоими видами. Между тѣмъ Гусъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не говоритъ объ этомъ предметѣ; это такой обрядъ, до котораго едва ли могъ додуматься какой бы то ни было реформаторъ; напротивъ, реформаторъ, кто бы онъ ни былъ, повинуясь отвлеченной логичности, скорѣе долженъ былъ очувствовать ученію Рима, допускающаго къ евхаристіи только людей въ сознательномъ возрастѣ“. „Очевидно, заключаетъ Гильфердингъ, что обрядъ причащенія младенцевъ былъ остаткомъ старины, внесеннымъ въ гуситство изъ народной жизни. Вѣроятно, поэтому-то гуситы такъ имъ и дорожили“ [2]). Одинъ изъ пред-

---

Leipzig, 1801. S. 329 u. f; *Lenfant*, Histoire du Concile de Constance. Amsterdam, 1727, 2 vol.; его же: Histoire de la guèrre des Hussites et du Concile de Basle. Amsterdam 1731; и нѣкоторыя др.

[1]) «Гусъ, его отношеніе къ прав. церкви», стр. 37.

[2]) Въ другомъ сочиненіи..... «причащеніе младенцевъ, говоритъ Гильфер-

ставителей этой группы ученыхъ, Елагинъ, такъ далеко заходитъ, что и начало возстанія Чеховъ въ 1419 году противъ Рима объясняетъ воздѣйствіемъ на умы Чеховъ возбужденнаго уже вопроса о „чашѣ“. „Вѣроломное нарушеніе договора (со стороны Сигизмунда) и казнь Гуса, говоритъ Елагинъ, озлобили короля и всю Чехію противъ римскаго духовенства. Но Гусъ сожженъ въ 1414 году, а Чехія не подымалась до 1419 г., до памятнаго дня, когда изъ окна пражской новомѣстской ратуши неизвѣстною рукою брошенъ камень въ священника, шедшаго съ чашею. Тогда только народъ выкинулъ изъ оконъ ратуши всѣхъ римско-католическихъ королевскихъ совѣтниковъ, и разомъ началось повсемѣстное ожесточенное разореніе монастырей и церквей, гдѣ не пріобщали народъ подъ видомъ хлѣба и вина, тогда только началась достопамятная 15-ти-лѣтняя борьба съ нѣмецко-римскимъ міромъ“ [1]).

Таковы болѣе извѣстные существующіе взгляды на вопросъ о „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи. Не вдаваясь въ критику и подробный разборъ ихъ, мы сдѣлаемъ относительно ихъ пока самыя общія замѣчанія.

Правда, во всѣхъ вышеуказанныхъ взглядахъ на вопросъ о „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи, не исключая и перваго, есть

дингъ, предполагаетъ безусловную, непосредственную вѣру въ таинство, въ его дѣйствіе на человѣка, если только онъ самъ не отвергаетъ его актомъ сознанія (мыслію или дѣломъ). Раціонализмъ, напротивъ, прикоснувшись къ ученію о таинствѣ, непремѣнно захочетъ—не распространить его, а ограничить, поставить въ зависимость отъ сознанія человѣка. Такъ римская церковь, вѣрная юридическому раціонализму древняго Рима, весьма естественно, отвергла причащеніе въ возрастѣ безсознательномъ; а протестантскія секты, чтобы быть вполнѣ послѣдовательными, еще болѣе ограничили доступъ къ евхаристіи, требуя для него не только возраста способнаго къ сознанію, какъ Римъ, но дѣйствительнаго сознанія, доказаннаго испытаніемъ, которое составляетъ сущность конфирмаціи. Одна только церковь восточная сохранила обычай первобытнаго христіанства, которое, съ своею непосредственною вѣрою въ завѣщанное Христомъ таинство, допускало къ нему и младенцевъ»... «Очеркъ исторіи Чехіи», въ собр. соч т I, стр. 358 и слѣд.

[1]) *Елагинъ*, «Объ исторіи Чехіи, Франца Палацкаго» въ Чт. Имп. Общ. ист. и др. Рос. 1848, № 7, стр. 13.

нѣкоторая доля истины; тѣмъ не менѣе каждый изъ нихъ, взятый въ отдѣльности, далеко не объясняетъ сущности дѣла, страдаетъ односторонностію и отсутствіемъ полнаго обслѣдованія предмета. И въ самомъ дѣлѣ, на вопросъ—какъ и почему „чаша“ возникла въ гуситскомъ движеніи—нельзя отвѣчать указаніемъ на случайное происхожденіе ея (какъ это дѣлаютъ представители первой категоріи), ибо обрядъ, случайно возстановленный и совершенно чуждый народному сознанію, едвали въ столь короткое время (1414—1419) могъ пустить такіе глубокіе корни во всѣхъ сословіяхъ чешскаго народа. Кромѣ того, самое мнѣніе о случайномъ возникновеніи въ гуситскомъ движеніи „чаши“ не можетъ быть принято и потому, что оно противорѣчитъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, фактамъ исторической дѣйствительности, фактамъ, которые говорятъ о существованіи въ Чехіи обряда причащенія подъ обоими видами еще до Гуса и слѣдовательно указываютъ уже на нѣкотораго рода привязанность къ нему, которая потомъ при открывшихся уже симптомахъ гуситскаго движенія, вслѣдствіе осязательности самаго отступленія Рима въ евхаристійной практикѣ отъ прежняго древне-христіанскаго способа причащенія, дѣлала возможнымъ и даже исторически необходимымъ возникновеніе вопроса о „чашѣ“ на чисто чешской почвѣ—безъ участія какого нибудь посторонняго вліянія. Равнымъ образомъ и по вопросу о значеніи „чаши“ въ гуситскомъ движеніи представители первой категоріи напрасно утверждаютъ, что „чаша“ служила однимъ только внѣшнимъ символомъ для гуситовъ въ ихъ борьбѣ съ нѣмецко-католическимъ міромъ: противъ этого говоритъ какъ общій характеръ гуситскаго движенія, которое было столько же національнымъ движеніемъ, сколько и религіознымъ, — такъ въ частности религіозный смыслъ „чаши“, который придавали ей сами гуситы почти во все время своей борьбы съ врагами. На всѣ эти недостатки католическихъ ученыхъ указываютъ протестантскіе историки (представители второй категоріи), но въ то же время и сами впадаютъ въ крайность, когда возстановленіе „чаши“ въ гуситскомъ движеніи приписываютъ одному только стремленію чеш-

скихъ реформаторовъ и народа уравнять религіозныя права мірянина съ таковыми же правами священника и чрезъ то низложить духовный санъ священника съ того пьедестала, на который онъ поставленъ былъ католическою церковію. Въ самомъ дѣлѣ, трудно предположить, чтобы эти мотивы были единственными причинами привязанности Чеховъ къ „чашѣ“. Невѣроятно, чтобы чешскій народъ по одному только этому слишкомъ горячо ухватился за „чашу“, не находя для своей привязанности къ ней основаній въ условіяхъ и обстоятельствахъ своей предшествующей жизни, въ своихъ прежнихъ отношеніяхъ къ древне-христіанскому обряду причащенія. Это тѣмъ болѣе невѣроятно, что позднѣйшіе утраквисты, особенно отстаивавшіе „чашу“ въ борьбѣ съ Римомъ, далеко не посягали на религіозно-служебныя права и преимущества духовенства. Правда, хотя Гусъ и его прямые послѣдователи—утраквисты подчиняли отчасти духовенство контролю свѣтской власти, тѣмъ не менѣе, какъ мы увидимъ послѣ, они никогда не приходили къ мысли о совершенномъ уничтоженіи іерархіи, напротивъ назначали даже духовенству мѣсто самое благородное и высокое—быть постоянными учителями и руководителями народа, приписывали ему исключительно право совершать и преподавать вѣрующимъ св. таинства. Мы не станемъ приводить здѣсь многочисленныя мѣста и выраженія изъ сочиненій Гуса касательно этого предмета и указывать въ частности отношенія къ духовенству послѣдователей Гуса, но укажемъ только на одно весьма важное явленіе, которое проходитъ чрезъ всю исторію борьбы гуситовъ съ католиками—это постоянное желаніе первыхъ соединиться съ Римомъ и получить отъ него законную, основанную на каноническомъ преемствѣ, іерархію, постоянное противодѣйствіе умѣренной партіи утраквистовъ крайнимъ раціоналистическимъ и отчасти коммунистическимъ сектамъ (таборитамъ и др.). Этою привязанностію гуситовъ къ законной іерархіи объясняются, между прочимъ, и переговоры ихъ съ Константинополемъ [1]), когда ихъ соглашеніе съ Римомъ не удавалось. Такимъ образомъ изъ одного только про-

[1]) Указаніе и разборъ этихъ фактовъ см. ниже.

теста католическому духовенству и еще болѣе изъ желанія лишить его каноническихъ правъ, уравнивъ его съ мірянами,— нельзя выводить возникновеніе „чаши“ въ Чехіи и объяснять этимъ привязанность къ ней со стороны народа. Кромѣ того, съ точки зрѣнія протестантскихъ изслѣдователей на происхожденіе „чаши“ въ гуситскомъ движеніи необъяснимо, почему же только въ этомъ послѣднемъ возникъ вопросъ о „чашѣ“, когда прецеденты для его возникновенія одинаково существовали (сообразно съ ихъ взглядомъ) и на западѣ, каковы напр. практика римской церкви причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, недовольство католицизмомъ и др. Поэтому вопросъ о происхожденіи „чаши“ и у протестантскихъ изслѣдователей въ концѣ концовъ сводится къ случайности, которая является у нихъ, какъ и у католическихъ ученыхъ, послѣднимъ основаніемъ—asylum ignorantiae. Наконецъ, взглядъ протестантскихъ ученыхъ на гуситскую „чашу“, какъ символъ стремленій гуситовъ къ позднѣйшему протестантизму не только въ нравственно-практической сферѣ и въ частности въ сферѣ отношеній іерархіи къ мірянамъ, но и вообще въ области догматической,—не выдерживаетъ критики уже потому, что „чаша“ преимущественно соединялась съ партіею утраквистовъ, которые, какъ увидимъ, совсѣмъ были далеки отъ тенденцій къ позднѣйшему отрицательному протестантскому отношенію къ догматамъ церковнымъ и совсѣмъ были чужды раціонализма въ дѣлахъ религіи и церкви. Доказательствомъ этого служитъ между прочимъ то обстоятельство, что, отстаивая „чашу“, гуситы (утраквисты) защищали и ученіе о пресуществленіи, иногда даже въ строго католическомъ духѣ, — а этого никакъ нельзя было бы ожидать, еслибы утраквисты были проникнуты раціонализмомъ по отношенію къ вопросамъ религіознымъ. Затѣмъ, не менѣе важнымъ и довольно сильнымъ возраженіемъ противъ точки зрѣнія протестантскихъ изслѣдователей можетъ служить указываемый нашими учеными фактъ причащенія въ гуситской церкви младенцевъ, фактъ, который трудно мирится съ раціоналистическимъ протестантскимъ отношеніемъ къ таинствамъ.

Крайности и односторонности ученыхъ той и другой категоріи устраняютъ, повидимому, наши русскіе изслѣдователи чешскаго реформаціоннаго движенія, когда возстановленіе „чаши“ и привязанность къ ней народа объясняютъ не однимъ только протестомъ Чеховъ католичеству, но и вліяніемъ греко-восточныхъ преданій, жившихъ еще въ Чехіи и давнишней привычкой народа къ пріобщенію подъ обоими видами. Этой точкой зрѣнія устраняется во-первыхъ мысль католическихъ ученыхъ о случайности возникновенія „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, съ этой же точки зрѣнія является болѣе естественнымъ (не объяснимый съ точки зрѣнія большинства протестантскихъ изслѣдователей) фактъ исключительности появленія „чаши“ въ одномъ только средне-вѣковомъ оппозиціонномъ противъ католичества движеніи—гуситскомъ, становится также понятнымъ фактъ существованія въ гуситской церкви причащенія подъ обоими видами всѣхъ вообще мірянъ и въ частности младенцевъ въ связи съ ученіемъ о пресуществленіи и др. Но, устраняя крайности западно-европейскихъ изслѣдователей, нѣкоторые изъ нашихъ ученыхъ (Елагинъ) сами впадаютъ въ неменѣе значительную крайность, когда утверждаютъ, что гуситы и боролись съ Римомъ за „чашу“, желая во что бы то ни стало отстоять право пользованія ею. Не станемъ входить здѣсь въ подробное опроверженіе этой мысли Елагина, имѣя въ виду коснуться этого вопроса впослѣдствіи, но замѣтимъ только, что едва-ли „чаша“ могла быть главною цѣлію стремленій гуситовъ; а презрительное отношеніе нѣкоторыхъ изъ нихъ къ таинству причащенія [1]) и выражавшееся въ святотатственномъ боготвореніи черни—осквернение таинства приводятъ къ предположенію, не внѣшнимъ ли только символомъ для гуситовъ служила „чаша“ въ ихъ фанатическомъ ожесточеніи противъ враговъ. Можетъ быть, это были злоупотребленія, которыя допускала фанатизированная толпа служителей грубой физической силы. Это правда. Но, съ дру-

---

[1]) Пикарды (порожденіе таборитовъ) бросали св. дары на землю, топтали ихъ ногами, разбивали дарохранительницы.

гой стороны, мы встрѣчаемся и съ противоположнымъ фактомъ, съ равнодушіемъ къ „чашѣ“ со стороны самыхъ даже умѣренныхъ гуситовъ: такъ лучшая половина церкви гуситской—утраквисты уступили требованіямъ западной церкви дозволить свободное принятіе евхаристіи подъ однимъ или обоими видами, на томъ основаніи, что въ каждомъ отдѣльномъ видѣ — весь Христосъ, и этимъ подготовили уже полное равнодушіе большинства Чеховъ къ „чашѣ“, превративши ее въ одинъ только формальный, внѣшній признакъ для отличія стороны чешской отъ нѣмецко-католической.

Такимъ образомъ всѣ указанныя мнѣнія по отношенію къ нашему вопросу страдаютъ односторонностію и каждое изъ нихъ въ отдѣльности далеко не рѣшаетъ его, хотя всѣ вмѣстѣ подвигаютъ его отчасти къ рѣшенію. Кромѣ того, всѣ существующія изслѣдованія по гуситскому вопросу, касающіяся нашего вопроса, далеко не исчерпываютъ его содержанія: не разъясняютъ достаточно вопроса о реставраціи „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, не излагаютъ довольно обширной и во всякомъ случаѣ въ средневѣковой и послѣдующей богословской литературѣ важной полемики о „чашѣ“ между католиками и гуситами и пр. Вслѣдствіе такого отсутствія полнаго и всесторонняго обслѣдованія даннаго вопроса, при односторонности существующихъ на него взглядовъ, и въ виду его несомнѣнной важности въ гуситскомъ движеніи мы постараемся опредѣлить его сущность. Съ этою цѣлію мы должны, прежде всего, показать, вслѣдствіе какихъ историческихъ причинъ и мотивовъ (если отбросить мысль о случайности появленія на сценѣ исторіи весьма важныхъ, обнимающихъ все существо цѣлаго народа, проблеммъ) вопросъ о „чашѣ“ возникъ въ первый разъ не въ другой какой либо странѣ и не въ другихъ предшествующихъ и современныхъ гуситскому движенію западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ, а именно въ Чехіи и въ частности въ гуситскомъ движеніи, какъ онъ появился въ этомъ послѣднемъ, въ какомъ отношеніи къ „чашѣ“ находился чешскій народъ съ своими представителями и какое въ дѣйствительности она имѣла значеніе

въ чешскомъ реформаціонномъ движеніи XV в. Такимъ образомъ первый и самый главный пунктъ, подлежащій нашему разсмотрѣнію,—вопросъ о происхожденіи „чаши“, причинахъ ея появленія въ гуситскомъ движеніи. Но для уясненія сущности этого и всего вообще даннаго вопроса необходимо предварительно остановиться на исторіи отношеній къ евхаристійной чашѣ въ христіанской церкви, прослѣдить судьбу „чаши“ въ западно-католической церкви вообще и чешской въ частности до начала гуситскихъ волненій и опредѣлить—какъ тамъ, такъ и здѣсь—отношеніе къ „чашѣ“ со стороны вѣрующей массы и народа: это необходимо, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые изъ нашихъ ученыхъ (какъ напр. Елагинъ, Новиковъ и др.), возводя начало запрещенія „чаши“ въ католической церкви къ очень дальнему времени и повсемѣстное формальное запрещеніе ея относя къ началу XIII в. (на латеранскомъ соборѣ 1215 г.), стараются рѣзче выставить привязанность Чеховъ къ православію вообще и въ частности къ „чашѣ“, которую имъ заповѣдала сохранять принятая ими отъ Кирилла и Меѳодія греко-восточная вѣра, затѣмъ, чтобы этою только давнею привязанностію Чеховъ къ „чашѣ“ объяснить ихъ послѣдующее одушевленіе въ гуситскомъ движеніи. Послѣ этого предварительнаго отдѣла мы должны будемъ рѣшить уже главный вопросъ о происхожденіи „чаши“ въ гуситскомъ движеніи: почему вопросъ о чашѣ въ первый разъ возникъ именно въ Чехіи и въ частности въ гуситскомъ движеніи, а не въ другой какой-либо западно-европейской католической странѣ и не въ другихъ западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ—ни въ предъидущихъ, ни въ современныхъ гуситскому. Такъ какъ вопросъ о „чашѣ“, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, находится въ близкой и тѣсной связи со всѣмъ гуситскимъ движеніемъ, только въ ходѣ и развитіи этого послѣдняго получаетъ свою историческую многозначительность и свое надлежащее освѣщеніе, то и рѣшеніе въ частности вопроса о происхожденіи „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, очевидно, возможно только при уясненіи причинъ и характера этого послѣдняго. И такъ какъ въ этомъ отношеніи точка зрѣнія на-

шихъ русскихъ ученыхъ, какъ мы отчасти уже видѣли, ближе, повидимому, подходитъ къ истинѣ и гораздо естественнѣе, чѣмъ всѣ другіе существующіе взгляды на этотъ предметъ, выясняетъ происхожденіе „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, то мы могли бы остановиться на этой болѣе удовлетворительной точкѣ зрѣнія и констатировать ее для послѣдующихъ своихъ выводовъ и заключеній по данному вопросу вообще. Но, съ другой стороны, указанная точка зрѣнія нашихъ ученыхъ не принимается значительнымъ большинствомъ западно-европейскихъ изслѣдователей гуситскаго вопроса, которые предлагаютъ свой собственный взглядъ, не лишенный и нѣкоторыхъ основаній. Прежде всего, самъ по себѣ ихъ общій взглядъ на гуситское движеніе, какъ на послѣдовательное развитіе реформаціонныхъ идей не лишенъ основанія: онъ имѣетъ за себя факты чешской исторіи, во многомъ и даже весьма существенномъ сближающіе ее съ исторіею западно-европейскихъ романо-германскихъ народовъ — какъ въ общественно-бытовой сторонѣ, такъ равно и въ религіозной, характеръ и подробности религіозныхъ доктринъ чешскихъ реформаторовъ, доктринъ, во многомъ напоминающихъ позднѣйшій протестантизмъ и пр. Съ точки зрѣнія этого взгляда можно объяснить отчасти и возстановленіе „чаши“ въ гуситскомъ движеніи стремленіемъ нѣкоторыхъ чешскихъ реформаторовъ уравнять религіозныя права народа съ таковыми же правами духовенства, по крайней мѣрѣ, это можно сказать о радикальной гуситской партіи—таборитовъ, въ средѣ которой не было строгаго разграниченія между духовнымъ по сану и мірянином, отсюда также можно отчасти и гуситскую „чашу“ считать символомъ, подъ которымъ скрывались тенденціи, приведшія къ позднѣйшему протестантизму. Въ виду всѣхъ указанныхъ соображеній—съ одной стороны въ виду тѣсной связи „чаши“ со всѣмъ гуситскимъ движеніемъ, а съ другой — въ виду противоположности существующихъ взглядовъ на это послѣднее, изъ которыхъ каждый имѣетъ свои извѣстныя достоинства и недостатки,—мы, рѣшая вопросъ о происхожденіи „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, считаемъ предварительно необходимымъ опредѣлить характеръ этого послѣдняго, и поэтому оста-

навливаемся на характеристикѣ чешскаго реформаціоннаго движенія въ его отношеніи къ другимъ предшествующимъ и современнымъ ему западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ: не представляетъ ли оно по своимъ религіозно-реформаторскимъ тенденціямъ діаметральной противоположности этимъ послѣднимъ (какъ доказываютъ наши ученые) или оно, будучи съ ними вполнѣ солидарно (какъ утверждаютъ западно-европейскіе и сами даже чешскіе историки), заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя только особенности (не оттѣняемыя впрочемъ у послѣдняго рода изслѣдователей), которыя и были причиною появленія въ немъ вопроса о „чашѣ“? При этомъ мы не имѣемъ въ виду представить полнаго и всесторонняго обслѣдованія столь важнаго историческаго явленія, какимъ было гуситское движеніе, тѣмъ болѣе, что это и не составляетъ главной и существенной цѣли нашего труда. Для нашей цѣли, т. е. для уясненія, главнымъ образомъ, того, почему вопросъ о „чашѣ“ возникъ первоначально не въ другомъ какомъ-либо западно-европейскомъ религіозно-реформаторскомъ движеніи, а только въ гуситскомъ, — для этой цѣли достаточно будетъ, если мы это послѣднее охарактеризуемъ со стороны причинъ и характера въ самыхъ общихъ, но существенныхъ чертахъ. Такъ какъ всего легче этого достигнуть чрезъ сравненіе—чрезъ сопоставленіе тенденцій чешскаго реформаціоннаго движенія съ реформаторскими тенденціями въ западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ, то мы указываемъ предварительно краткую характеристику этихъ послѣднихъ и затѣмъ опредѣляемъ отношеніе къ нимъ чешскаго реформаціоннаго движенія. Но для болѣе правильнаго и безпристрастнаго изслѣдованія этого и въ виду того значенія, какое въ рѣшеніи этого вопроса вообще и въ частности по вопросу о „чашѣ“ въ нашей литературѣ придаютъ такъ называемымъ доказательствамъ „православія“ чешскаго народа, мы считаемъ необходимымъ здѣсь же опредѣлить ихъ надлежащій смыслъ и дѣйствительное значеніе. Поэтому, характеризуя чешское реформаціонное движеніе, мы останавливаемся на разборѣ такъ называемыхъ доказательствъ „православія“ чешскаго народа, ста-

раясь по возможности опредѣлить ихъ истинный смыслъ и надлежащее значеніе. Такимъ образомъ, рѣшая вопросъ о причинахъ возникновенія „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, мы разсматриваемъ со стороны существенныхъ особенностей — причинъ и характера предшествующія и современныя гуситскому движенію западно-европейскія религіозно-реформаторскія движенія, безразлично—какъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, такъ и еретичествующаго, и затѣмъ уже опредѣляемъ къ нимъ отношеніе чешскаго реформаціоннаго движенія: вводя эти два отдѣла, мы стараемся уяснить характеръ чешскаго реформаціоннаго движенія и его особенности, а чрезъ это уже открываемъ возможность болѣе правильнаго и вѣрнаго сужденія о причинахъ возникновенія въ гуситскомъ движеніи вопроса о „чашѣ“. Но отъ рѣшенія въ томъ или другомъ направленіи вопроса о причинахъ и характерѣ чешскаго реформаціоннаго движенія все-таки не зависитъ еще окончательное сужденіе о генезисѣ въ гуситскомъ движеніи нашего вопроса: съ помощію его мы только подготовляемъ почву для этого сужденія, открываемъ возможность дальнѣйшаго уясненія сущности нашего вопроса въ его историческомъ возникновеніи и развитіи на почвѣ чешскаго религіознаго сознанія, не провѣряя этой, такъ сказать, принципіальной возможности фактами исторической дѣйствительности, фактами отношеній къ евхаристійной чашѣ чешскихъ реформаторовъ и народа. Поэтому, вслѣдъ за рѣшеніемъ вопроса о характерѣ чешскаго реформаціоннаго движенія, мы, естественно, должны уже перейти къ выполненію вышенамѣченной нами программы нашего труда: объ историческомъ возникновеніи въ гуситскомъ движеніи „чаши“ и ея исторіи въ этомъ послѣднемъ. Съ этою цѣлію, въ дальнѣйшихъ отдѣлахъ сочиненія мы рѣшаемъ спорный вопросъ о первомъ виновникѣ возстановленія „чаши“ въ гуситскомъ движеніи, излагаемъ богословско-литературную полемику между католиками и гуситами по вопросу о „чашѣ“ и опредѣляемъ послѣдующее къ нему отношеніе со стороны народа и его представителей до окончанія гуситскихъ волненій—до заключенія базельскихъ компактатовъ (1436 г.). Но такъ какъ съ окончаніемъ гусит-

скихъ волненій, при заключеніи базельскихъ компактатовъ, самое гуситское движеніе еще не кончилось, результаты его во всей силѣ и ясности сказывались еще въ правленіе чешскаго короля Юрія Подѣбрада (1458 — 1471) въ такъ-называемой чешской національной утраквистской церкви, въ которой также вопросъ о „чашѣ“ нашелъ такое же широкое и преимущественное значеніе, какъ и прежде, борьба изъ-за него между католиками и гуситами продожалась и послѣ, то, на основаніи всего этого, въ заключеніи своего очерка исторіи отношеній къ „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи, мы указываемъ главные моменты послѣдняго фазиса борьбы гуситовъ съ католиками и отношеніе тѣхъ и другихъ къ вопросу о „чашѣ“—до того предѣла, когда усиліями нѣмецко-католической пропаганды, въ союзѣ съ своекорыстными разсчетами и стремленіями государственныхъ дѣятелей въ правленіе Габсбурговъ, стали мало-по-малу улегать страсти гуситскаго движенія, и когда, съ исчезновеніемъ одушевленія прежнихъ гуситскихъ войнъ, сами Чехи, подъ напоромъ протестантизма, присоединившись отчасти къ этому послѣднему, уничтожили компактаты (1567 г.) и, такимъ образомъ, разорвали послѣднюю связь съ эпохою гуситскаго движенія. Правда, обрядъ причащенія подъ обоими видами практиковался и послѣ, вопросъ о „чашѣ“ дебатировался даже среди ученыхъ; но онъ былъ уже какъ отзвукъ прошедшаго, мертвымъ остаткомъ достопамятной старины и, потерявши живую связь съ гуситскимъ движеніемъ, ускользаетъ изъ области прагматической исторіи вопроса о „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи. Въ заключеніе, на основаніи всего предшествующаго изложенія, постараемся опредѣлить дѣйствительное значеніе „чаши“ въ гуситскомъ движеніи.

При составленіи своего труда мы, конечно, пользовались необходимыми источниками и пособіями и потому должны бы опредѣлить свое отношеніе къ нимъ, т. е. представить ихъ обзоръ и характеристику; но такъ какъ источники, которыми мы пользовались, слишкомъ разнообразны, и составленныя на основаніи ихъ пособія слишкомъ многочисленны и къ тому же не относятся непосредственно къ нашему вопросу, то мы не

беремъ на себя этого непосильнаго и не относящагося непосредственно къ нашему вопросу труда, предоставляя любопытнымъ для нѣкотораго знакомства съ источниками и пособіями по гуситскому вопросу обратиться къ „Очерку исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія“ г. Клеванова; спеціально же интересующимся этимъ предметомъ не можемъ отвѣтить ничѣмъ, какъ только сожалѣніемъ вмѣстѣ съ ними объ отсутствіи у насъ такого во всякомъ случаѣ благодарнаго, но въ то же время и не легкаго труда. Съ своей стороны мы не обѣщаемъ для этого ничего, кромѣ указанія источниковъ и пособій, изъ которыхъ будемъ заимствовать свѣдѣнія и на основаніи ихъ составлять извѣстныя сужденія и выводы; а теперь обращаемся къ самому изслѣдованію нашего вопроса...

I.

Установляя на послѣдней пасхальной вечери св. таинство евхаристіи, Господь Іисусъ Христосъ заповѣдалъ совершать его, въ лицѣ апостоловъ, всей послѣдующей церкви: *сіе творите въ мое воспоминаніе* [1]). Согласно съ этою заповѣдію Іисуса Христа, апостолы и вся первенствующая христіанская церковь неуклонно слѣдовали Его примѣру: соединенные тѣснѣйшимъ союзомъ любви во Христѣ вѣрующіе, для осуществленія и упроченія этого союза, ежедневно совершали вечерю Господню, съ благодареніемъ вкушая тѣло и кровь Христову [2]). Воспоминая въ ней безконечную любовь Господа къ Своимъ ученикамъ и ко всему роду человѣческому, Который не лишилъ общенія даже своего предателя, — они признавали ее самою важною частію своего богослуженія: она составляла „не только высшій собственно-христіанскимъ собраніямъ исключительно усвоенный актъ, но и всегдашнюю движущую силу, жизненный нервъ богослуженія, которое столько же наружно-видимой, сколько глубоко-внутренней, мистической природы, и въ которомъ живо соприкасаются общественное и индивидуальное вмѣстѣ..., въ

---

[1]) Лук. 22, 19; Кор. 11, 25.

[2]) По воскресеніи изъ мертвыхъ Іисусъ Христосъ далъ узнать Себя ученикамъ въ преломленіи хлѣба (Лук. 24, 35). По вознесеніи Господа на небо, апостолы и всѣ вѣрующіе постоянно пребывали въ ученіи, общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ (Дѣян. Апост. 2, 42 ср. 46). Какъ часто впослѣдствіи совершалась и принималась вѣрующими евхаристія, доказательствомъ этого служитъ и практика первобытной христіанской церкви, соединявшей совершеніе таинства евхаристіи съ обычными вечерями любви повсюду, по крайней мѣрѣ, до начала II вѣка (Дѣян. Ап. 2, 44—46; 20, 11; 1 Кор. 11, 16—34), совершавшимися ежедневно (Ср. Дѣян. Ап. 6, 2).

которомъ внутренняя жизнь духа и вѣры общества и отдѣльныхъ членовъ не только не стѣсняется и не ослабляется, но скорѣе возбуждается, укрѣпляется и регулируется". Само собою разумѣется, что, придавая такое важное, согласно съ заповѣдію Спасителя, значеніе таинству евхаристіи, первенствующая христіанская церковь должна была свято и неизмѣнно соблюдать божественную заповѣдь и касательно самого способа его преподаванія всѣмъ безъ изъятія подъ обоими видами, слѣдовательно и отъ „чаши" (*пійте отъ нея вси*). И дѣйствительно, согласно съ этою заповѣдію Христа и свидѣтельствомъ Его непосредственныхъ учениковъ-апостоловъ, въ первенствующей христіанской церкви евхаристія всегда преподавалась—какъ духовнымъ, такъ и мірянамъ безразлично—подъ обоими видами: исключенія какого нибудь одного вида для приступающихъ къ этому таинству не было. На всякое отступленіе отъ заповѣди Спасителя церковь смотрѣла какъ на заблужденіе, ересь, и потому старалась предотвратить вкравшееся заблужденіе зависящими отъ нея распоряженіями и своими церковными мѣрами. Такъ напр., когда появившіеся еретики манихеи, считая вино произведеніемъ злаго духа [1]), стали пріобщаться подъ однимъ только видомъ хлѣба, то противъ нихъ возсталъ папа Левъ I и говорилъ, что они лицемѣрятъ, дѣлая измѣненія въ способѣ совершенія таинства, и потому, въ отличіе отъ еретиковъ-манихеевъ, истинно вѣрующимъ христіанамъ онъ заповѣдалъ пріобщаться подъ обоими видами [2]). Ту же ревность въ охраненіи

[1]) Manichaei, говоритъ Августинъ, vinum non bibunt, dicentes fel esse principum tenebrarum. Damnant (также манихеи), говоритъ папа Левъ Великій, creaturarum naturam in Creatoris injuriam, et contaminari edentes, atque etiam bibentes, asserunt iis, quorum non Deum, sed diabolum conditorem esse definiunt. Въ сборникѣ Georgii Calixti III: Disputatio contra communionem sub una, p. 84. Полное заглавіе этого сборника: Georgii Cassandri de communione sub utraque specie Dialogus, una cum aliis superiore seculo scriptis et actis eodem facientibus. Georgius Calixtus s. Theol. D. et in Acad. Julia professor collegit et edidit, accessit ejusdem de hac ipsa controversia Disputatio, et ad Academiam Coloniensem iterata compellatio. Helmestadi 1642.

[2]) Quum ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse mysteriis, ita in sacramentorum communione se temperant, ut interdum tutius lateant, ore indigno Christi corpus accipiunt, *sanguinem* autem redemtionis nostrae *haurire omnino declinant*. Quod ideo vestram volumus scire sanctitatem, ut vobis hujuscemodi homines et his manifestentur indiciis, et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, notati et proditi a sanctorum societate, sacerdotali autoritate pellantur (Serm LXIV). Ibid. pag. 84.

древняго христіанскаго обряда причащенія подъ обоими видами, какъ установленія божественнаго и неизмѣннаго, обнаружилъ другой папа римскій—Геласій (492—496), когда узналъ, что нѣкоторые (неизвѣстно—кто, вѣроятно тѣ же манихеи) принимаютъ причащеніе подъ однимъ видомъ: онъ требуетъ, чтобы всѣ принимали таинство евхаристіи въ цѣломъ видѣ (integrum), а не желающіе такъ принимать должны быть чрезъ епископовъ совершенно удалены отъ причащенія и употребленія его [1]). — Примѣровъ и свидѣтельствъ подобнаго рода можно приве-

---

[1]) Comperimus, quod quidam sancta tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui procul dubio (quoniam nescio qua superstitione docentur obstringi) *aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.* Can. 12. De cons. dist. 2. Ibid. pag. 85. Здѣсь идетъ рѣчь не о священно-служителяхъ только, какъ это въ свое время старались доказывать схоластики, но о всѣхъ вообще вѣрующихъ и слѣдовательно о мірянахъ; это подробно указано въ «Disputatio contra communionem sub una» pag. 85—87. Основанія для пониманія схоластиковъ заключались въ послѣднихъ словахъ канона: divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire. Поэтому позднѣйшіе толкователи канона и глоссаторы сдѣлали къ нему заглавіе: «Corpus Christi sine ejus sanguine sacerdos non debet accipere» и «hoc, говоритъ глоссаторъ, intelligo de conficiente: quia in sacrificante unum sine altero accipere sacrilegium est». Тенденціозность этихъ прибавокъ авторъ »Disputatio» доказываетъ исторіею происхожденія канона и контекстомъ рѣчи, въ которомъ онъ стоитъ. Когда жители города Scylacium'a (въ нижней Италіи въ области бруттовъ), говоритъ онъ, убили двухъ бывшихъ у нихъ епископовъ, то папа Геласій, не желая пока поставлять къ нимъ другаго, управленіе ихъ церковными дѣлами поручилъ ближайшимъ сосѣднимъ епископамъ—Майорику и Іоанну, сообщивъ имъ для этого необходимыя руководственныя правила и наставленія. Вотъ что по этому поводу пишетъ папа Геласій и въ какую связь съ общими своими распоряженіями поставляетъ вышеупомянутый канонъ касательно способа причащенія: eatenus, говоритъ онъ, religioni duximus consulendum, ut parochiae vice ab extrinsecus positis sacerdotibus gubernetur, quae ibidem ferro commorantes didicit necare pastores.—Praebeat ergo, продолжаетъ далѣе, dilectio vestra in hoc statu positae ministerium visitationis ecclesiae: et aut *conveniendo pariter, aut vicissim sive per vices,* prout qualitas rerum causaque poposcerit, *divina mysteria repraesentet ingratis,* ne cum devitamus zizania, Dominica videamur praeterire frumenta. *Comperimus autem, quod quidam sumta tantummodo corporis sacri portione a calice sacri cruoris abstineant. Qui procul dubio aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur».* Очевидно, замѣчаетъ авторъ «Disputatio», папа Геласій хочетъ, чтобы епископы Майорикъ и Іоаннъ совершали и преподавали жителямъ города «Scyllacium'a» божественныя таинства или pariter, или vicissim, а такъ какъ онъ зналъ, что нѣкоторые изъ нихъ, принявъ хлѣбъ, уклоняются отъ чаши, то онъ теперь и требуетъ уничтоженія этого «суевѣрія».

сти множество какъ изъ восточныхъ, такъ и изъ западныхъ отцовъ церкви [1]). Всѣ они единогласно говорятъ, что причаще-

---

[1]) Нѣкоторыя изъ этихъ свидѣтельствъ собраны въ цитованномъ уже сборникѣ Каликста въ «Disputatio contra communionen sub una» pp. 157—167, гдѣ также указаны и тѣ церкви, въ которыхъ существовалъ обычай причащенія подъ обоими видами для всѣхъ безъ исключенія—и мірянъ и духовныхъ. Такъ какъ ссылки на эти свидѣтельства составляютъ одно изъ важныхъ доказательствъ въ полемическихъ сочиненіяхъ гуситскихъ защитниковъ «чаши» въ ихъ борьбѣ съ противниками-католиками, отрицающими или совсѣмъ искажающими подлинный смыслъ этихъ свидѣтельствъ, то мы нѣкоторыя изъ нихъ, болѣе важныя, укажемъ здѣсь—въ томъ видѣ, какъ они приведены у Каликста.

Іустинъ мученикъ во второй своей апологіи говоритъ: «Ei qui fratribus praeest, offertur panis et poculum aquae et vini. Quibus ille acceptis, laudem et gloriam rerum universarum Patri, per nomen Filii et Spiritus Sancti offert, et eucharistiam sive gratiarum actionem, pro eo quod nos donis hisce suis dignatus sit, prolixe exsequitur. Atque ubi ille preces et gratiarum actionem absolvit, populus qui adest omnis fausta approbatione acclamat, dicens, Amen. Amen autem voce ebraea, *fiat* significat. *Praesidens vero, postquam gratiarum actionem perfecit, et populus universus apprecatione laeta eam comprobavit, qui apud nos vocantur diaconi atque ministri, distribuunt unicuique praesentium, ut participet eum in quo gratiae actae sunt panem, vinum et aquam, et ad absentes perferunt.* Porro alimentum hoc apud nos apellatur eucharistia: quod nulli alii participare licitum est, quam veram esse doctrinam nostram credenti, et lavacro propter remissionem peccatorum et regenerationem abluto, *et ita ut Christus tradidit viventi.*

Иринеи lib. IV cap. XXXIV въ описаніи евхаристіи соединяетъ вкушеніе хлѣба и чаши: Quomodo dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, *quae a corpore Domini et sanguine alitur?* Въ lib. V cap. IV онъ пишетъ: Vani omni modo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant, et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Sic autem secundum haec videlicet, nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est.

Кипріанъ въ LVI письмѣ къ народу, жившему въ окрестностяхъ рѣки Тибра (ad plebem Tiberitanum), говоритъ: Gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, *considerantes idcirco se quotidie calicem sanguinis Christi bibere*, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere.

Почти въ самомъ началѣ своей 2-й апологіи Аѳанасій Великій относительно таинства евхаристіи замѣчаетъ слѣд.: Τὸ μυϛικὸν ποτήριον, ὅ τι ἂν θραῦσαι ἀῤ ἐκών τις, ἀσεβῆ ποιεῖ τὸν ἐπικεχειρηκότα, παρὰ μόνοις τοῖς νομίμως προεστῶσιν εὑρίσκεται· Οὗτος ὁ τρόπος τούτου τοῦ ποτηρίου μόνος, ἄλλος οὐδείς, τοῦτο ὑμεῖς νομίμως προπίνετε τοῖς λαοῖς, τοῦτο ὑμεῖς ὑπὸ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος παρελάβετε· τοῦτο μόνον ἐστὶ τῶν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας προεστώτων μόνον γὰρ ὑμῶν ἐστὶ προπίνειν τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Нужно замѣтить, что всѣ другія мѣста, какъ и только что указанное выраженіе, изъ греческихъ отцовъ

ніе подъ обоими видами для всѣхъ приступающихъ къ святому таинству евхаристіи постоянно сохранялось въ церкви не только

и учителей церкви, кромѣ—Аѳанасія, приводятся авторомъ «Disputatio contra communionem sub una» въ латинскомъ переводѣ.

Кириллъ Іерусалимскій въ своемъ тайноводственномъ оглашеніи (cap. IV), изъясняя мѣсто Апостола Павла 1 Коринѳ. XI, говоритъ. Haec B. Pauli doctrina satis potest efficere vos certissimos de divinis mysteriis, quae vobis donata sunt, qui facti estis Christi corporis et sanguinis participes. *Quare cum omni certitudine corpus et sanguinem Christi sumamus; nam sub specie panis datur tibi corpus et sub specie vini datur sanguis, ut sumto corpore et sanguine Christi efficiaris et comparticeps corporis et sanguinis.* А въ концѣ V онъ пишетъ слѣдующее: *Ubi communicaveris corpori Christi, accede quoque ad calicem sanguinis; non extendens manus, sed pronus, et in modum adorationis ac venerationis, dicens Amen*

Василій Великій lib. 1 de bapt. cap. 111 пишетъ: Si is qui fratrem propter cibum offendit, a caritate excidit, quidnam dixerit quis de eo, qui otiose et inutiliter audet *edere corpus et bibere sanguinem Domini nostri Jesu Christi?* Въ 80 прав. о нравственности XXII сар. тотъ же Василій В. пишетъ: Quid est proprium Christiani? Mundari ab omni inquinamento et carnis et spiritus in sanguine Christi, et perficere sanctitatem in timore Dei et caritate Christi, et non habere maculam aut rugam, aut aliud quippiam ejus generis: sed esse sanctum et immaculatum, *et sic edere corpus Christi et bibere sanguinem. Qui enim edit et bibit indigne, judicium sibi ipsi edit et bibit.*

Григорій Назіанзинъ въ XLII orat: Sine pudore ac dubitatione corpus ede ac sanguinem bibe, si modo vitae desiderio teneris, nec doctrinae carnis fidem abrogas, nec passionis sermonibus offensus.

Въ XVIII бесѣдѣ на второе посланіе къ Коринѳянамъ Златоустъ пишетъ: Interdum nec quidquam quidem inter sacerdotem interest et eos quibus praeest, veluti quum tremenda mysteria percipienda sunt. Aeque enim omnes admittimur. Non quemadmodum *in V. T. alia sacerdos, alia subditus edebat, nec plebi fas erat iis vesci, quibus sacerdos vescebatur. Nunc enim secus se res habet· omnibus siquidem unum corpus, unumpoculum proponitur.* Въ XXIII бесѣдѣ на первое посланіе къ Коринѳ., порицая народъ, тотъ же Златоустъ говоритъ: Quomodo tu comedis corpus, sic illi Israelitae manna: *et quomodo tu bibis sanguinem, sic illi aquam e petra* Qui enim illis illa praebuit, is hanc quoque mensam instruxit. Et idem illos quoque per mare et te duxit per baptismum; et illis manna et aquam, *et tibi corpus praebuit et sanguinem.*

Иларій de Trinitate libro VIII. *De veritate carnis et sanguinis* non relictus est ambigendi locus: nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vera caro est et verus sanguis ejus. *et haec accepta et hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit.*

Іеронимъ на 3-ю гл. Софоніи Sacerdotes quoque qui eucharistiae serviunt, *et sanguinem Domini populis ejus dividunt,* impie agunt in legem Christi.

Августинъ въ XLVI serm. относительно словъ Самого Господа на тайной вечери говоритъ слѣдующее. *Qui jam manducant carnem Domini et bibunt sanguinem ejus,* cogitent quid manducent et quid bibant, ne sicut Apostolus dixit judicium sibi manducent et bibant. *Qui autem nondum manducant, et nondum bibunt, ad tales epulas invitati festinent.* Затѣмъ нѣсколько ниже: Qui uxores nondum

въ восточной (гдѣ оно всегда неизмѣнно существовало), но и въ западной даже до десятаго вѣка. Съ этимъ согласны и луч-

---

habetis, et tamen ad mensam Dominicam jam acceditis, *et carnem Christi manducatis, et sanguinem bibitis* si ducturi estis uxores, servate vos uxoribus vestris.—Cogitantes ergo gradus vestros, servantes et professionem vestram, *accedite ad carnem Domini, accedite ad sanguinem Domini.*

Ѳеодоритъ въ 1-мъ діалогѣ: *Una omnibus mensa mystica* opponitur, et quilibet credentium *aequali parte fruitur.*

Насколько въ концѣ IV и въ половинѣ V-го вѣка считалось необходимымъ и важнымъ преподаваніе мірянамъ евхаристіи подъ обоими видами,—это можно видѣть изъ 7-й главы обвиненія, какое представили на халкидонскомъ соборѣ пресвитеры эдесской церкви противъ своего епископа Ивы. Вотъ этотъ обвинительный пунктъ *Dum memoria fieret sanctorum martyrum, non est datum vinum ad sacrificium altaris*, ad sanctificationem et populi distributionem, *nisi omnino paullulum*, et hoc infectum atque lutosum, et tempore, quo fuerat vindemiatum: ut ex hoc cogerentur, qui deputati fuerant ministrare, de tabernis omnino vitiosi comparare sex sextarios, qui nec sufficerent, *ita, ut hi, qui sanctum corpus distribuebant, innuerent ingredi eos, quia sanguis non inveniretur.* Такимъ образомъ преподаваніе чаши считалось на столько необходимымъ, что, при недостаткѣ вина, совсѣмъ прекращалось самое причащеніе.

Затѣмъ у автора «Disputatio contra communionem sub una» приводятся выдержки изъ западныхъ богослововъ слѣдующей за халкидонскимъ соборомъ эпохи и прежде всего указывается на Ремигія, апостола галловъ. Въ своихъ комментаріяхъ на 1 Коринѳ. X гл. Ремигій говоритъ: Calix benedictionis dicitur, quia benedicitur a sacerdotibus in altari. Appellatur et ipse calix communicatio, quasi participatio, quia omnes communicant ex illo, partemque sumunt ex sanguine Domini, quem continet in se.

Григорій (Двоесловъ) Dialogorum libro IV, c. XXXVIII говоритъ: Ejus corpus ibi sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis non jam in manus infidelium, sed in fidelium ora funditur.

Въ заключеніе приведемъ нѣкоторыя выдержки изъ двухъ западныхъ богослововъ—Пасхазія (Радберта) и Руперта (Tuitiensis), на которыхъ ссылаются католическіе полемисты противъ гуситовъ-утраквистовъ. Пасхазій въ libro de corpore et sanguine Domini cap. XI пишетъ. *Quod tunc in cruce de carne fluxit, hoc nunc credentes in calice bibunt.* XV cap: Hic solus est, qui frangit hunc panem, et per manus ministrorum distribuit credentibus, *dicens. Accipite et bibite ex hoc omnes, tam ministri quam et reliqui credentes,* hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti. — Quapropter o homo quotiescunque *bibis hunc calicem*, aut manducas hunc panem, non alium sanguinem te putes bibere, quam qui pro te, et pro omnibus effusus est in remissionem peccatorum.

Въ началѣ XII в Рупертъ (Tuitiensis) въ libro VI «de divinis officiis», въ толкованіи на VI гл. евангелія Іоанна, между прочимъ, говоритъ: *Nam quantum vis fidelis et catholicae professionis homo sis, si manducare et bibere recuses de hoc cibo potuque visibili, eo ipso, quod tibi hunc necessarium non esse praesumis, a societate membrorum Christi, quod est Ecclesia, te praecidis, neque recte credis in eum, cujus in hoc cibo potuque ab ipso tam diligenter commen-*

шіе, по мнѣнію Шпиттлера, католическіе писатели [1]). Къ тому же, эти послѣдніе расширяютъ періодъ повсемѣстнаго и всеобщаго употребленія (безъ изъятія для всѣхъ вѣрующихъ) въ западной церкви евхаристіи подъ обоими видами: они доводятъ его даже до XII вѣка и далѣе. Такъ напр., одинъ изъ замѣчательныхъ знатоковъ церковныхъ древностей кардиналъ Бона говоритъ: „извѣстно, что въ древности вездѣ клиръ и міряне, мужи и жены—принимали таинство (евхаристіи) подъ обоими видами, всегда и вездѣ отъ самаго начала церкви до XII в вѣрующіе причащались подъ видомъ хлѣба и вина“ [2]). Съ этимъ соглашается и Шпиттлеръ, когда утверждаетъ, что причащеніе и отъ „чаши“ постоянно—безъ всякихъ измѣненій существовало въ западно-католической церкви до XII в.

Хотя все это было такъ, хотя причащеніе подъ обоими видами, согласно съ божественнымъ установленіемъ и практикою первоначальной христіанской церкви, почти неизмѣнно сохранялось во всей христіанской церкви до XII вѣка, тѣмъ не менѣе въ западной ея половинѣ и за этотъ періодъ возникаютъ уклоненія и нововведенія въ евхаристійной практикѣ, которыя впо-

---

dato, derogas autoritati. . . . . Ita plane oportet poenitentem hominem, et prius invisibili fide subjici creatori, corde credendo ad justitiam, et ore confitendo ad salutem; et deinde visibili quoque cibo et potu vitae aeternae necessariam perficere justificationem.

[1]) *Spittler*, Geschichte des Kelchs im Abendmahl. Lemgo 1780 въ «Vermischte Schriften uber Theologie, Kirchengeschichte und Kirchenrecht» Theil VIII. Ludwig Timotheus Freiherrn *von Spittler's* sämmtliche Werke herausgegeben *von Karl Wachter.*

[2]) Certum est omnes passim clericos ac laicos, viros et mulieres sub utraque specie mysteria antiquitus sumsisse. Semper et ubique ab Ecclesiae primordiis usque ad seculum duodecimum sub specie panis et vini communicarunt fideles. Rer. Liturg. L. II, 18. *Spittler'a* въ «Geschihte des Kelchs im Abendmahl» S. 307. Здѣсь указаны и другіе авторитеты ученыхъ католиковъ.

Mabillon in Comment. praefixa Musei Italici. T. II, pag. 61. Communionem sub utraque specie viguisse ad initia seculi duodecimi, constat ex iis, qui tunc florebant, auctoribus. — Quo proinde tempore communio sub utraque specie ab Ecclesia immutabiliter retinebatur.

Herr Furst Abbt *Gerbert* in seinen gelehrten disquisitionibus liturgicis. T. I, pag. 389, tritt diesen Urtheilen auseigener Einsicht vollkommen bei.

Es erregt Unwillen, wenn man sieht, wie Bossuet in seiner Schrift von der Communion unter einer Gestalt einen so klar bewiesener historischen Satz durch die auffallendste Chikane hinwegzudrehen sucht. Ibid.

слѣдствіи привели къ совершенному отнятію у мірянъ чаши. Начало и дальнѣйшее развитіе этихъ уклоненій въ то время, какъ греческая церковь продолжала твердо держаться апостольской евхаристійной практики [1]), принадлежатъ теперь исключительно западно-католической церкви. Такъ напр., въ первые еще вѣка христіанства, въ западно-римской церкви стало уже практиковаться раздѣльное принятіе хлѣба и вина, состоящее въ томъ, что вѣрующіе въ торжественномъ церковномъ собраніи принимали изъ чаши вино, хлѣбъ же, взявши въ руку, оставляли при себѣ и вкушали послѣ—дома, или во время пути,—словомъ, когда хотѣли [2]). Бона называетъ это послѣднее домашнимъ причащеніемъ подъ однимъ только видомъ хлѣба [3]). Георгій Каликстъ въ своемъ „Disputatio“ называетъ это добавленіемъ къ тому, что уже вѣрующими принято было въ цер-

---

[1]) На основаніи того, что между греками и латинянами на флорентійскомъ соборѣ не было никакого спора относительно новой получившей уже тогда санкцію практики римской церкви—причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ,—нѣкоторые католики заключаютъ, что и греки не осуждали этой практики. По мнѣнію же автора «Disputatio», греки, можетъ быть, потому не осуждали новой практики Рима, что она недавно только введена въ римской церкви, тѣмъ болѣе, что необходимость ея защищали одни только схоластическіе доктора, которыхъ греки, можетъ быть, и не читали; самый же способъ преподаванія мірянамъ евхаристіи подъ однимъ видомъ они не могли замѣтить, такъ какъ «propter ablutionem tamen instar benedicti calicis porrigi solitam, quod imperfecte et mutile praeberetur, animadvertere non potuissent»; а при папскомъ служеніи, какъ мы увидимъ послѣ, они могли всегда замѣтить обратное — причащеніе подъ обоими видами всѣхъ — безъ различія званія и сана. Во всякомъ случаѣ, сами греки въ это время и послѣ, когда новая евхарійстійная практика римской церкви сдѣлалась въ ней повсемѣстною, одобряли и употребляли причащеніе подъ обоими видами—какъ духовные, такъ и міряне. Въ томъ же XV в., когда происходилъ флорентійскій соборъ, на вопросъ тюбингенскихъ богослововъ относительно евхаристіи патріархъ константинопольскій Іеремія отвѣчалъ: «Φατὲ ὅτι μεταλαμβάνειν δεῖ καὶ ἀμφοτέρων τῶν εἰδῶν καὶ καλῶς λέγετε. Οὕτω γὰρ δὲ ἡμεῖς ἐκτελοῦμεν, τῶν φριχτῶν μεταλαμβάνοντες μυστηρίων, οἱ ἄξιοι ὄντες. «Disputatio contra communionem sub una», p. 262 etc. Не только въ греческой собственно, но и въ другихъ церковныхъ общинахъ на востокѣ—маронитовъ, сирійцевъ, якобитовъ, армянъ, коптовъ и друг. новая евхарійстійная практика римской церкви не была извѣстна. См. Ibid. p. 169 (изъ записокъ путешествія по Сиріи и Палестинѣ въ 1598 г. Іоанна Cotovici Ultrajectini).

[2]) «Disputatio contra communionem sub una», pp. 87—89.

[3]) Rerum Liturgicar. LII c. 18, p. 594 въ Opp. Antverp. 1677. 4, у Шрёка въ «Christliche Kirchengeschichte». Th. 28, s. 81.

ковномъ собраніи, и, такимъ образомъ, соединяетъ тотъ и другой пріемъ, признавая ихъ отдѣльными только частями одного и того же дѣйствія [1]). Это послѣднее допускаетъ и Шрёкъ, когда говоритъ, что приносимые вѣрующими остатки евхаристійнаго хлѣба, часть которыхъ была употребляема въ церкви, были раздаваемы—съ тою цѣлію, чтобы вѣрующіе, въ случаѣ нужды (напр. во время путешествія), могли поддерживать общеніе съ церковію [2]). Выходитъ, что это обыкновеніе не имѣло собственно характера злоупотребленія: оно вытекало изъ желанія церкви дать средство единенія съ собой и тѣмъ, которые не присутствуютъ при ея богослужебныхъ дѣйствіяхъ [3]). Поэтому, когда начали въ этой области обнаруживаться злоупотребленія (не стали вовсе употреблять принятаго хлѣба), то церковь возстала противъ этихъ злоупотребленій: соборъ толедскій I (при Аркадіѣ и Гоноріѣ въ V в.) 14-мъ правиломъ заповѣдуетъ изгонять (т. е. изъ церковнаго общенія) того, кто не вкушаетъ принятой отъ священника евхаристіи [4]). Но какъ бы то ни было, раздѣльное преподаваніе мірянамъ обоихъ евхаристійныхъ видовъ, издавна практикуемое западно-римскою церковію, могло все-таки впослѣдствіи, въ виду частыхъ злоупотребленій со стороны мірянъ, повести къ совершенному отня-

---

[1]) Приводя нѣкоторые примѣры такого причащенія преимущественно изъ практики западной римской церкви, названный авторъ заключаетъ: «Perinde est scilicet, ac si plures accepisset, quum in ejus potestate sit, partem acceptam in plures dividere. Partem itaque benedicti panis, sive sacri istius symboli a nonnullis ex religioso in eucharistiam affectu aliquando absportatam et reservatam fuisse, ex hisce constat», p. 89.

[2]) *Schrockh*, Christliche Kirchengeschichte. Th. 28, ss. 81—86.

[3]) На такой смыслъ этой практики указываетъ, между прочимъ, и Василій Великій въ письмѣ къ одной знатной особѣ (ad Caesariam Patriciam): Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος καὶ τῶν δε ἐν λαῷ τελούντων, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖζον, ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Ἅπαξ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδωκότος, ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδωκότος εἰκότος μεταλαμβάνειν καὶ ὑποδέχεσθαι πιστεύειν ὀφείλει. καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὁ ἱερεὺς ἐπιδίδωσι τὴν μερίδα, καὶ κατέχει αὐτὴν ὑποδεχόμενος μετ' ἐξουσίας ἁπάσης, καὶ οὕτω προσάγει τῷ στόματι τῇ ἰδίᾳ χειρί. ταυτὸν τοίνυν ἐστι τῇ δυνάμει, εἴτε μίαν μερίδα δέξεταί τις παρὰ τοῦ ἱερέως, εἴτε πολλὰς μερίδας ὁμοῦ. Въ «Disputatio», p. 88 и слѣд.

[4]) Si quis acceptam a sacerdote eucharistiam non sumserit, velut sacrilegus propellatur. Ibid. p. 89.

тію у нихъ какого-нибудь одного евхаристійнаго вида. По крайней мѣрѣ, замѣчаемое въ этомъ отношеніи равнодушіе и злоупотребленія со стороны самихъ мірянъ не мало облегчали путь къ дальнѣйшимъ распоряженіямъ Рима касательно евхаристійной практики. И дѣйствительно, послѣдующее отношеніе римской церкви къ вопросу объ евхаристійной чашѣ служитъ достаточно яснымъ подтвержденіемъ сказаннаго.

Мало-по-малу кругъ уклоненій западной церкви по отношенію къ таинству евхаристіи сталъ расширяться; во многихъ мѣстахъ мірянамъ въ особенности больнымъ преподаютъ одну только гостію безъ вина[1]). Затѣмъ, опасеніе пролить евхаристійную кровь, вслѣдствіе неосторожности приступающихъ къ святому таинству, подало поводъ къ введенію трубочки, чрезъ которую каждый вѣрующій долженъ былъ принимать святую кровь, всасывая ее [2]). И это было первымъ, въ собственномъ смыслѣ, прецедентомъ къ послѣдующему запрещенію мірянамъ „чаши". Правда, при всѣхъ этихъ уклоненіяхъ церковь, въ лицѣ представителей своей іерархіи, поступала такъ по причинамъ не совсѣмъ безосновательнымъ: она иногда руководилась чисто духовными, благочестивыми мотивами (когда напр. давала хлѣбъ вѣрующимъ для пріобщенія на случай ихъ отсутствія изъ церкви во время богослуженія и когда на первыхъ порахъ преподавали кровь Христову чрезъ трубочку) [3]), а иногда—необходимостью (когда преподавался одинъ только хлѣбъ больнымъ, которые не могли принимать вина, и здоровымъ, которые во время путешествія, особенно во время крестовыхъ походовъ, также не могли принимать вина). Но въ этомъ случаѣ важно для насъ все-таки то, что церковь римская свободно слѣдовала по широкому пути развитія церковныхъ новшествъ вообще и въ частности—по отношенію къ таинству евхаристіи, и, не имѣя для этого достаточно серьёзныхъ основаній въ общецерковной жизни, не стѣснялась ради мірскихъ выгодъ и удобствъ

---

[1]) *Spittler,* Geschichte des Kelchs im Abendmahl. S. 308.

[2]) Начало введенія этой трубочки относится ко времени еще ранѣе IX в. Ibid., s. 309. На первыхъ порахъ изъ этой трубочки не только народъ, но и сами священнослужители—принимали евхаристійную кровь.

[3]) Впослѣдствіи, когда мірянамъ была запрещена чаша, вышло изъ церковной практики и употребленіе священниками трубочки при принятіи евхаристійной крови. Отсюда невѣроятно то предположеніе Шпиттлера, что введе-

нарушать постановленія первоначальной христіанской церкви. Какъ на прецедентъ къ запрещенію мірянамъ чаши указываютъ на издавна существовавшую практику римской церкви употреблять при совершеніи евхаристіи въ великій пятокъ однѣ только гостіи безъ вина; по крайней мѣрѣ, этимъ обычаемъ католическіе богословы въ своей борьбѣ съ гуситскими защитниками „чаши“ доказывали, между прочимъ, правильность и законность причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ—хлѣба. Но, въ дѣйствительности, этотъ обычай не составляетъ какого нибудь предуготовительнаго момента къ позднѣйшему отнятію у мірянъ „чаши“. Если бы эта „missa praesanctificatorum“ (какъ обыкновенно называлась и теперь называется литургія, для совершенія которой употребляются дары преждеосвященные) связывалась исторически съ позднѣйшимъ всеобщимъ на западѣ запрещеніемъ для мірянъ „чаши“, то это запрещеніе должно бы войти во всеобщую практику и силу также и въ греческой церкви, даже больше и скорѣе, чѣмъ въ латинской, ибо первая уже въ 592 г., 52 прав. трулльскаго собора, постановила, чтобы гостіи, освященныя въ воскресенье предъ каждою недѣлею великаго поста, были употребляемы въ церквахъ въ другіе дни недѣли [1]). А между тѣмъ въ греческой церкви этотъ обычай не вызвалъ собою никакихъ злоупотребленій касательно евхаристійной „чаши“, поэтому и существованіе его въ римской церкви нельзя поставлять въ строгую генетическую связь съ послѣдующимъ отнятіемъ у мірянъ „чаши“. Впрочемъ, въ связи съ другими существовавшими въ римской церкви обнаруженіями разнаго рода уклоненій и „missa praesanctificatorum“ могла имѣть здѣсь вліяніе если не на возникновеніе новой евхаристійной практики причащенія, то, по крайней мѣрѣ, на ея оправданіе для надлежащаго ея узаконенія. Гораздо болѣе значенія для послѣдующаго отнятія у мірянъ „чаши“ имѣло ученіе римской церкви о пресуществленіи, которое, открыто получивъ свое начало еще въ

ніе трубочки имѣетъ ближайшую историческую связь съ позднѣйшей римской практикой причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, тѣмъ болѣе, что основаніе для введенія трубочки—опасеніе за пролитіе мірянами крови Христовой—было однимъ изъ важнѣйшихъ мотивовъ и къ совершенному отнятію у мірянъ чаши. Ibid. S. 309.

[1]) Ἐν πάσαις ταῖς τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν ἡμέραις, παρεκτὸς σαββάτου καὶ κυριακῆς καὶ τῆς ἁγίας τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρας γινήσθω ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ λειτουργία. Въ «Disputatio», p. 211.

IX в. и будучи защищаемо тогда аббатомъ корбейскаго монастыря Пасхазіемъ Радбертомъ, съ новою силою возобновлено было въ XI вѣкѣ въ борьбѣ съ защитниками символическаго взгляда на евхаристію—Беренгаріемъ турскимъ и друг.: въ своемъ крайнемъ развитіи оно дѣйствительно приводило къ необходимости устраненія изъ евхаристійной практики какого-нибудь одного евхаристійнаго вида. И въ самомъ дѣлѣ, если хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи суть истинное тѣло и кровь Христовы не образно, а на самомъ дѣлѣ, если они дѣйствительно пресуществляются въ то самое тѣло, которое родилось отъ Дѣвы Маріи, распято на крестѣ и положено во гробѣ, если всякій разъ, когда совершается евхаристія, творческій актъ повторяется, то естественно придти къ мысли о достаточности для причащенія одного евхаристійнаго вида, провести эту мысль въ общецерковную практику и сдѣлать ее обязательнымъ, по крайней мѣрѣ для мірянъ, закономъ. Но, однако, и при возникновеніи этой теоріи, мы не видимъ слѣдовъ запрещенія „чаши“: наоборотъ сами защитники теоріи пресуществленія стоятъ за причащеніе подъ обоими видами, какъ это, между прочимъ, видно изъ сочиненія самаго рьянаго противника Беренгарія турскаго—архіепископа кентербюрійскаго Ланфранка. Выясняя вопреки Беренгарію въ одномъ своемъ сочиненіи значеніе евхаристійныхъ видовъ—хлѣба и вина, въ смыслѣ установившагося уже ученія католической церкви, Ланфранкъ указываетъ на причащеніе подъ обоими видами и мірянъ, какъ на фактъ, остававшійся до этого времени безъ всякаго измѣненія [1]). Въ одномъ сочиненіи литургическаго характера (конца XI в.), принадлежащемъ неизвѣстному автору, порицаются даже тѣ, которые, обмачивая хлѣбъ въ вино, думали, что они совершенно правильно принимали евхаристію; при чемъ, для опроверженія этой практики, указывается тамъ на приведенное выше распоряженіе

---

[1]) Sacramenta, illarum rerum quarum sacramenta sunt, semper similitudinem gerunt: sicut in sacramento, de quo haec quaestio ventilatur, *dum frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur*, quid aliud quam ‚Dominici corporis in cruce immolatio, ejusque sanguinis de latere effusio significatur? И за этимъ почти непосредственно продолжаетъ. Alterum dum frangitur, et in populi salutem dividitur, alterum vero effusum de calice ab ore fidelium sumitur; mors ejus in cruce, et sanguinis ejus de latere emanatio figuratur. «Въ Disputatio», p. 90.

папы Геласія [1]). Мало того, даже самъ папа Урбанъ II, на клермонскомъ соборѣ 1095 г, публично осуждалъ распространившійся къ этому времени обычай—употреблять обмоченный въ вино хлѣбъ, предписывая, чтобы никто иначе не принималъ хлѣба и вина, какъ только каждый видъ отдѣльно: ибо такъ, говоритъ онъ, должно быть по необходимости (согласно съ ученіемъ евангелія) и „благоразумію“ [2]); и въ началѣ XII вѣка Пасхалисъ II пишетъ аббату Понтусу клюнійскому, что нужно употреблять полную евхаристію—въ томъ видѣ, какъ Христосъ установилъ, и слѣдовательно каждый видъ хлѣба и вина нужно принимать отдѣльно; только для дѣтей и больныхъ, которые не могутъ проглотить хлѣба, можно дѣлать исключенія изъ общаго правила [3]). И замѣчательно, сами даже богословы-схоластики этого времени (конца XI и начала XII вв.), со всею діалектическою послѣдовательностію развивавшіе ученіе о пресуществленіи, рѣшительно еще не высказываются въ пользу причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ—хлѣба; мало того, они стараются, повидимому, даже уяснить, почему вѣрующіе причащаются подъ обоими видами—хлѣба и вина, если въ каждомъ видѣ содержится весь Христосъ, хотя объясненія ихъ въ

---

[1]) Micrologus c. 19, p. 444 in *Melch. Hittorpii* collect. Libr. de divinis Catholicae Eccles officiis ac ministeriis, Colon. 1678 fol. у Шрека въ «Christliche Kirchengeschichte». Th. 28 S 83 Non est, говоритъ неизвѣстный авторъ, authenticum, quod quidam corpus Domini intingunt, et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Nam Ordo Romanus contradicit, qui et in parasceve vinum non consecratum cum Dominica oratione, et dominici corporis immissione jubet consecrare, ut populus plene possit communicare. Quod utique superflue praecipieret, si intinctum corpus Dominicum a priori die servaretur, et ita intinctum populo ad communicandum sufficere videretur. Julius quoque Papa in ordine XXXVI, Aegypti episcopis scribens, hujusmodi intinctionem prohibet, *et seorsum panem et seorsum calicem juxta Dominicam constitutionem sumenda docet*. Затѣмъ продолжаетъ. Unde et B. Gelasius Papa in ordine LI, scribens quibusdam episcopis, excommunicari illos praecepit, quicunque sumto corpore Dominico, a calicis participatione se abstinuerint. Nam (ut ipse in eodem decreto asserit) hujusmodi sacramentorum divisio sine grandi sacrilegio provenire non potest. Въ «Disputatio» pp. 92—93. Нужно замѣтить, что въ это время и въ греческой церкви лжицею преподавали хлѣбъ, напоенный кровію въ этомъ упрекалъ грековъ епископъ (Sylvae candidae)—кардиналъ Гумбертъ, противопоставленный имъ папою Львомъ IX. Ibid. p. 91.

[2]) Apud. Harduin. T. VI. P. II, p. 1719. У Шрека въ «Christl. Kirchengesch.» Th. 28 S. 84.

[3]) Epist. 32, p. 1796 l. c. У Шрека ibidem.

этомъ случаѣ слишкомъ казуистичны и полны противорѣчія. Такъ напр., архіепископъ кентербюрійскій Анзельмъ (1053—1109) говоритъ, что человѣческая душа искуплена чрезъ душу Христа, а тѣло наше чрезъ Его тѣло, поэтому необходимо, чтобы хлѣбъ и вино, которыя въ евхаристіи пресуществляются въ тѣло и кровь Христа, были образами Его тѣла и Его души. Это, продолжаетъ онъ, нужно понимать не такъ, какъ будто мы, при принятіи крови, принимаемъ только Его душу и не тѣло, или—при принятіи тѣла—только тѣло, а не душу; но въ каждомъ видѣ мы принимаемъ всего Христа—въ божествѣ и человѣчествѣ; когда принимаемъ каждый видъ—тѣло и кровь Христа — отдѣльно, то принимаемъ безсмертнаго и безстрастнаго Христа не дважды, но только одинъ разъ. Обычай этотъ—принимать каждый видъ отдѣльно — употребляется въ церкви потому, что Христосъ преподалъ Своимъ ученикамъ въ таинствѣ евхаристіи каждый видъ отдѣльно, для того, чтобы чрезъ то могли знать, что они должны сдѣлаться подобными душѣ и тѣлу Христа [1]). Гораздо яснѣе и рельефнѣе обнаруживается вся схоластическая казуистика у Петра Ломбарда, при объясненіи имъ той же причины принятія евхаристіи подъ обоими видами, если въ каждомъ видѣ — весь Христосъ (integer). Петръ Ломбардъ относительно этого замѣчаетъ: хлѣбъ означаетъ тѣло, вино — душу, ибо вино указываетъ на кровь, а въ крови—душа; хлѣбъ и вино нужно употреблять во исповѣданіе того, что Христосъ искупилъ душу и тѣло... Но принимающій одинъ только видъ хлѣба принимаетъ не менѣе, чѣмъ тотъ, кто пьетъ и отъ чаши, но теперь однако нужно употреблять оба вида и чрезъ то открыто признавать два вышеуказанныхъ пункта ученія [2]). Воз-

---

[1]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. Th. 28. S. 84 и слѣд. (Epist. L. IV. Ep. 107. Lut. Paris. 1721. fol.).

[2]) Вотъ подлинныя слова Петра Ломбарда: Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit *Christus?* ut ostenderetur totam humanam naturam assumsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam: quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animae a physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio *in Christo*, ut utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim, ut *Ambrosius* ait, ad tuitionem corporis et animae, quod percipimus: quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur, sicut praefiguravit *Moses*. Caro, inquit, pro corpore nostro offertur, sanguis pro anima: sed tamen sub utraque specie sumitur totus, quod ad utrumque valet, *quia sub utraque sumitur Christus*. Sed *si in altera tantum sumeretur, ad alterius tan-*

зрѣнія Анзельма и Ломбарда, не смотря на свое логическое противорѣчіе, поддерживаются и другими, по крайней мѣрѣ не встрѣчаютъ возраженій даже со стороны университетовъ— представителей богословской схоластической науки, принявшей уже тогда подъ свою защиту ученіе о пресуществленіи. Парижскій университетъ, на судъ котораго было передано дѣло Ломбарда, дѣйствительно осудилъ нѣкоторыя неправильныя его богословскія положенія, но среди этихъ осужденныхъ пунктовъ не находится его ученія о необходимости пріобщаться подъ обоими видами. Тоже самое подтверждаютъ и другіе схоластики того времени, называя причащеніе подъ однимъ видомъ незаконнымъ, даже ересью. Такъ напр. одинъ парижскій богословъ Вильгельмъ, ученикъ Абеляра (1079—1142), прямо называлъ еретичествомъ, если не хотѣли вѣрить, что подъ видомъ хлѣба, или подъ видомъ вина—принимается весь Христосъ: но въ то же время онъ убѣждалъ, что церковь содержала неизмѣнно таинство (евхаристіи) подъ обоими видами для того, чтобы тѣмъ живѣе представить страданіе Христа. Другой знаменитый богословъ (изъ Люттиха), современникъ и послѣдователь Петра Ломбарда, говоритъ, что незаконно употреблять хлѣбъ безъ вина, или вино безъ хлѣба [1]). Вообще знаменитѣйшіе представители французской, итальянской и нѣмецкой церквей въ срединѣ XII в. еще не знали о запрещеніи чаши мірянамъ, и распоряженіе относительно этого, если бы оно послѣдовало, готовы назвать противозаконнымъ.

Но это мнѣніе большинства не было еще принадлежностію всѣхъ: въ это время (въ XII в.) и въ тѣхъ же самыхъ мѣстахъ высказываются и другія сужденія касательно евхаристійной чаши

---

tum, id est animae vel corporis non utriusque pariter tuitionem valere significaretur. Sub utraque specie tamen totus sumitur Christus, nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur. Eadem enim ratio est, ut ait Hil. in corpore Christi, quae in manna praecessit. De quo dicitur. Qui plus collegerat, non habuit amplius, nec qui minus paraverat, habuit minus. Et licet sub utraqu specie sumatur totus Christus, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem. Nec debent dici duo sacramenta, sed unum. quia sub utraque specie idem sumitur. Neque debet iterari sacramentum, quia benedictio non repetitur super speciem eandem. IV Sent. dist. n. У Spittler'a въ Geschichte des Kelchs im Abendmahl, ss. 312—313.

[1]) Эти свѣдѣнія заимствованы у Spittler'a стр. 314 Подлинныя слова этихъ богослововъ приведены тамъже, стр. 383—384.

для мірянъ. Нѣкоторые прелаты дѣлали уже предложеніе—въ томъ смыслѣ, что чаши можно и не давать мірянамъ. Родульфъ (съ 1108 г. аббатъ монастыря S. Trudonis въ люттихскомъ епископатѣ, а съ 1121 г. аббатъ св. Панталеона въ кёльнскомъ епископатѣ) въ защиту своей мысли о причащеніи мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ приводитъ слѣдующее основаніе: причащеніе мірянъ, по его мнѣнію, не должно быть подъ видомъ крови, такъ какъ въ этомъ случаѣ вино легко можетъ быть пролито, и у нихъ (т. е. мірянъ) можетъ возникнуть мысль, что не подъ каждымъ видомъ—весь Христосъ [1]). Но все это высказывается пока нерѣшительно.

Совсѣмъ иначе было въ Англіи: нерѣшительность итальянскихъ, французскихъ и нѣмецкихъ богослововъ перешла тамъ въ открытое и смѣлое сужденіе. Англійскіе богословы послѣдовательно развиваютъ схоластическое ученіе о пресуществленіи, дѣлая соотвѣтствующее примѣненіе и выводъ изъ него по отношенію къ евхаристійной практикѣ. Робертъ Пюллей, занимавшій такое же положеніе въ Оксфордѣ, какое Петръ Ломбардъ въ Парижѣ, первый, вопреки установленію Христа, рѣшился измѣнить образъ принятія евхаристіи. Хлѣбъ, по его мнѣнію, не долженъ быть обмачиваемъ въ вино, но каждый видъ отдѣльно долженъ принимать священникъ. Что касается способа причащенія мірянъ, то установленіе этого способа Христосъ предоставилъ своей невѣстѣ — церкви. И тутъ же онъ одобряетъ обычай причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ, на томъ основаніи, что, въ случаѣ преподаванія мірянамъ вина, это послѣднее легко можно пролить, особенно когда преподаютъ его больнымъ [2]). Впрочемъ, этотъ англійскій богословъ въ своихъ же сочиненіяхъ указываетъ и на то, что обычай причащенія мірянъ подъ однимъ только видомъ

---

[1]) Hic et ibi cautela fiat, ne presbyter aegris aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi; nam fundi posset leviter, simplexque putaret, quod non sub specie sit totus Jesus utraque. Си. *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. Th. 28. S. 85.

[2]) Primo corpus, post sanguis a presbyteris est sumendus. Institutio Christi mutanda non ..... est. Verum qualiter a laicis eucharistia sumi deberet sponsae suae commisit judicio: cujus consilio et usu pulcre fit, ut caro Christi laicis distribuatur. Nimirum periculose fieret, ut sanguis sub liquida specie multitudini fidelium in ecclesia divideretur; longe periculosius si infirmatis per parochiam deferretur. Robertus Pullus, R. E. Cardinalis. c. a. 1144. Sententiarum P. VIII. c. 3. У Spittler'a въ Gesch. des Kelchs, s. 384.

далеко не былъ всеобщимъ: онъ считаетъ вполнѣ справедливымъ, если больному, который не можетъ проглотить *гостіи*, даютъ пить благословеннаго вина [1]). Примѣръ Роберта Пюллея въ англійской церкви не единственный: еще за двадцать лѣтъ до Роберта Арнульфъ, епископъ (съ 1114) рочестерскій, въ одномъ письмѣ къ своему другу Ламберту [2]), на вопросъ, почему вопреки примѣру Самого Христа и практикѣ первоначальной христіанской церкви преподаютъ напоенную виномъ гостію,—отвѣчаетъ, что Христосъ предоставилъ своей церкви полную свободу измѣнять установленныя Имъ таинства, какъ она хочетъ; въ силу этого-то полномочія она и отступила отъ обычая древней христіанской церкви. Іуда, конечно, принялъ обмоченный кусокъ не сознательно, указывая чрезъ то на свое измѣнничество; но благочестивые христіане напоенную виномъ *гостію* принимаютъ для того, чтобы, въ случаѣ возможной со стороны губъ или рукъ неосторожности, не согрѣшить; поэтому, въ виду могущихъ возникнуть отъ раздѣльнаго принятія евхаристійныхъ видовъ опасностей, лучше преподавать напоенную виномъ *гостію*. Правда, у Арнульфа нѣтъ указанія на новую римскую практику причащенія подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ хлѣба, онъ самъ рѣшительно не высказывается въ пользу этого обычая, тѣмъ не менѣе его аргументація въ защиту евхаристійной практики своей церкви немаловажное могла имѣть значеніе для совершеннаго отнятія у мірянъ чаши. По крайней мѣрѣ, позднѣйшіе защитники новой римской евхаристійной практики приводили въ свою пользу тѣ же самыя основанія, которыя употреблялъ Арнульфъ.

Какъ бы то ни было, но рѣшительный шагъ англійской церкви не могъ остаться безъ подражанія въ другихъ странахъ запада Существовавшее въ то время близкое общеніе между государствами западной Европы и авторитетъ Пюллея (который, какъ извѣстно, пользовался большимъ уваженіемъ въ парижскомъ университетѣ),—могли ручаться за успѣхъ сдѣланнаго англійской

---

[1]) Ergo dum sanguis tibi infunditur de calice, memineris pro te sanguinem fudisse ex latere, dum corpus Christi quasi conterendum ore sumis, Christum pro te tribulatum reminiscere. Ibid. s. 385.

[2]) *Schrockh*, Christl. Kirchengeschich. Th. 28, s 85 (Epist. II in Dacherii spicileg. Tom. III, p. 470 sq. ed. secund.). Ср. *Spittler'a* Gesch. d. Kelchs, s. 316, примѣч.

церковію почина въ дѣлѣ отнятія у мірянъ чаши. Впрочемъ, этотъ успѣхъ на первый разъ былъ еще слишкомъ незначителенъ (въ XII в.), и обрядъ причащенія подъ обоими видами продолжалъ все-таки существовать почти всюду. И это нисколько неудивительно. Указанные выше прелаты и богословы XII в., въ своихъ протестахъ противъ древняго обычая причащенія мірянъ подъ обоими видами, ограничивались — или только простою ненавязчивою рекомендаціею причащаться мірянамъ гостіею, напоенною виномъ,—или однимъ только указаніемъ на достаточность для мірянъ одного евхаристійнаго вида; къ тому же численность защитниковъ новаго обычая была слишкомъ незначительна, большая же часть схоластическихъ богослововъ продолжали защищать древне христіанскую практику причащенія и считали ее вполнѣ правильной и законной. Бернардъ клервосскій (1091—1153), Гуго-де-сенъ-Викторъ (1097 — 1141) и друг. были во главѣ защитниковъ [1]) древне-христіанскаго обряда причащенія.

[1]) Дѣлая наставленіе священнику объ особенныхъ тайнахъ нашей христіанской религіи (de praecipuis mysteriis nostrae religionis), Бернардъ въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій говоритъ слѣд.: Hujus sacratissimi panis et venerandi *calicis*, id est, vivifici corporis domini et sanguinis, triplicem esse sumtionem discretus sacerdos ignorare non debet; una est sumtio sacramentalis et spiritualis..... Altera tantum spiritualis, ... tertia tantum sacramentalis. Sacramentaliter et spiritualiter sumit sanctam eucharistiam quilibet religiosus sacerdos, veste nuptiali, id est, charitate decenter ornatus, et nulli mortali culpae obnoxius, ad altare dei introiens, et sacrum mysterium rite celebrans. *Eodem modo* et eodem merito sumit *quisque fidelis*, qui de manu sacerdotis ipsum sacramentum suscipit. Ipse tamen sacerdos singulari praerogativa prae aliis insignitur, qui quotidie, dum non impediat aliqua culpa vel infirmitas, habet potestatem eucharistiam conficere et sumere, aliis vero permittitur tantum certis temporibus de manu sacerdotis communicare. Edit. Lugdun. Tom. V. c. XII. p. 215. 216.

Современникъ Бернарда Гуго-де-сенъ-Викторъ въ «Speculo de mysteriis ecclesiae» cap. VII (de celebratione missae) говоритъ такимъ образомъ о таинствѣ евхаристіи: Sub tali sacramento *sumitur*, id est, sub specie panis et *vini*, propter hanc similitudinem, quia panis confirmat et vinum laetificat cor hominis, et Christus virtus est et laetitia hominum et angelorum Et licet in qualibet istarum idem et totum sumatur· non tamen in utraque utrumque significatur, sed species panis corpus, et species vini sanguinem Christi respectu resurrectionis significat, et *sumtio in utraque specie* simul redemtionem corporis et animae *sumentis* significat. Изъ сборника Joh. Guilielmi de Lith. «Disquisitio theologica et historica de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in eucharistia» (Suobaci, 1753) c. IV, §§ XXXIII и XXXIV, pp. 217 и 218. Къ этой же категоріи свидѣтелей практикуемаго еще римскою церковію древняго обряда причащенія подъ обоими видами относятся вышеупомянутые схоластики, которые утверждали, что въ каждомъ евхаристійномъ видѣ—весь Христосъ: какъ напр. Петръ Ломбардъ и друг.

И замѣчательно, сами папы въ своихъ посланіяхъ и соборныхъ опредѣленіяхъ рѣшительно запрещали обычай напоять гостію виномъ и повелѣвали принимать хлѣбъ и вино—каждый видъ отдѣльно [1]).—Вообще въ XII в обычай причащать мірянъ подъ обоими видами былъ господствующимъ въ церкви; уклоненія отъ этого были только исключеніями изъ общаго правила.

Начиная съ XIII в. исключенія въ евхаристійной практикѣ прошедшаго столѣтія мало-по-малу начинаютъ возводиться въ общее правило: то, что было случайностію въ предшествующіе вѣка, теперь признается необходимостію Обыкновенно думаютъ, что латеранскій соборъ 1215 года формально запретилъ причащеніе мірянъ подъ обоими видами, — и единственнымъ основаніемъ для этого служитъ фактъ санкціонированія на этомъ соборѣ ученія о пресуществленіи, съ которымъ, безъ сомнѣнія, все же тѣсно связано устраненіе какого-либо одного вида изъ евхаристійной практики. Но Шпиттлеръ и Шрёкъ по достоинству оцѣнили это ходячее и теперь, въ особенности въ нашей литературѣ, мнѣніе: они говорятъ, что съ санкціею ученія о пресуществленіи нельзя еще безусловно соединять мысли о лишеніи мірянъ чаши: ученіе о пресуществленіи и прежде существовало, однако оно не сопровождалось еще такими практическими слѣдствіями, какія, повидимому, произошли послѣ латеранскаго соборнаго опредѣленія. И дѣйствительно, въ сочиненіяхъ самого даже горячаго защитника на латеранскомъ соборѣ теоріи пресуществленія Иннокентія III находятъ указанія на то, что въ его время не только мужчины, но и женщины—причащались подъ обоими видами,—и въ нихъ нѣтъ даже намёка на запрещеніе мірянамъ чаши [2]).

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ состоялось опредѣленіе клермонскаго собора 1095 г., извѣстный декретъ папы Пасхалиса II и др. См. стр. 33.

[2]) *Spittler,* Geschichte des Kelchs im Abendmahl, s. 320 примѣч. 2-е; ср. Schrockh, Christliche Kirchengeschichte, th. 28, s. 90. Замѣчательны слова Иннокентія, которыя Гусъ приводитъ въ защиту необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами: «Quamvis sub specie panis sumatur sanguis cum corpore, et sub specie vini sumatur corpus cum sanguine, tamen nec sanguis sub specie panis, nec corpus sub specie vini bibitur aut comeditur». Hist. et Mon. Hus, t. 1, ep. LXVI (Summaria ratio fidei totius communitatis, una cum clero civitatis Pragensis, praesertim erga quatuor articulos seu veritates a Christo prolatas et a primitiva Ecclesia observatas). У de-Lith'a въ «De interdictione sacri calicis in eucharistia», p. 255. Въ названномъ (66) письмѣ Гуса тождественныя, по мнѣнію de-Lith'a, его слова съ выраженіемъ Иннокентія

Такимъ образомъ латеранскій соборъ 1215 г. не сдѣлалъ никакого распоряженія касательно запрещенія мірянамъ чаши, и не возбуждалъ даже объ этомъ вопроса. Да и не соборныя опредѣленія въ этомъ дѣлѣ имѣли первый рѣшающій голосъ: рѣшающій голосъ принадлежалъ схоластикамъ, которые съ самаго начало XIII в. стали болѣе настойчиво и болѣе послѣдовательно развивать то, что такъ нерѣшительно предпринято было прежде нѣкоторыми аббатами нѣмецкими и въ частности Робертомъ Пюллеемъ и его сторонниками. При этомъ многія постороннія обстоятельства и нѣкоторыя новыя условія въ самой же церкви не мало обезпечивали успѣхъ схоластиковъ. И въ самомъ дѣлѣ, внѣшнее благоговѣйное отношеніе къ евхаристіи въ это время развилось до крайности, сознательное отношеніе къ таинству считается теперь главнымъ и непремѣннымъ условіемъ для пріемлющихъ его; вслѣдствіе чего дѣти совсѣмъ уже (съ половины XII в.) устранены отъ участія въ евхаристійномъ пріобщеніи [1]). Понятно, что при такомъ, хотя чисто

самимъ Гусомъ цитуются изъ сочиненія извѣстнаго папы Льва I (de sacramentis) и приписываются этому послѣднему. Не имѣя подъ руками сочиненій Иннокентія III, мы не можемъ установить правильность указанной цитаты: можетъ быть, самъ Иннокентій III, для подтвержденія своей мысли о законности причащенія мірянъ подъ обоими видами, воспользовался сочиненіемъ Льва I, а приводимое имъ выраженіе послѣдняго de-Lith приписалъ самому Иннокентію; можетъ быть, и самъ Гусъ, писавшій вышеуказанное свое письмо въ Констанцѣ—въ темницѣ, не имѣя подъ руками подлинниковъ, по памяти цитовалъ ихъ и потому легко могъ допустить ошибку. По крайней мѣрѣ авторъ «Disput. c. commun. sub una» (p. 172), приводя цитованныя de-Lith'омъ слова Иннокентія III (съ небольшимъ дополненіемъ: Quia sicut nec sanguis comeditur, nec corpus bibitur, ita neutrum sub specie panis bibitur, aut sub specie vini comeditur: *et si concessibile videatur*, quod corpus bibendo, aut sanguis comedendo sumatur), указываетъ мѣсто его сочиненія, изъ котораго Гусъ могъ заимствовать выраженіе о законности для каждаго вѣрующаго обоихъ евхаристійныхъ видовъ (De mysteriis sacr. alt. lib. 4, cap. 21), и при этомъ замѣчаетъ, что самъ Иннокентій III, не смотря на то, что «concomitantiam» въ евхаристіи считаетъ «concessibilem», справедливо однако говоритъ: «sanguinem sub specie panis non bibi» (p. 173).

[1]) Такъ какъ вопросъ о причащеніи дѣтей, подобно требованію «чаши», былъ также однимъ изъ главныхъ и существенныхъ предметовъ спора между католиками и гуситами, то мы вкратцѣ укажемъ здѣсь его судьбу въ западно-католической церкви—до момента устраненія дѣтей отъ евхаристійнаго пріобщенія. Эти свѣдѣнія мы заимствуемъ изъ Шрека въ «Christliche Kirchengeschichte», th. 28, ss. 100—106.—Въ III в. въ церкви карѳагенской и во многихъ другихъ западныхъ церквахъ дѣти безпрепятственно принимали евхаристію, — объ этомъ свидѣтельствуютъ еп. Кипріанъ и апостольскія поста-

внѣшнемъ, благоговѣйномъ отношеніи къ евхаристіи необходимо должна была обнаружиться особенная заботливость представителей церкви объ охраненіи всѣхъ евхаристійныхъ принадлежностей отъ внѣшнихъ неблагопріятныхъ условій, въ частности заботливость о томъ, чтобы ни одна капля освященнаго вина не была пролита. Заботливость въ этомъ послѣднемъ случаѣ доходила иногда до смѣшнаго и даже нелѣпости. Любопытно здѣсь одно распоряженіе относительно священниковъ, совершающихъ нѣсколько разъ въ день мессу: если напр. въ одинъ день священникъ совершалъ двѣ мессы, то оба раза не могъ причащаться отъ чаши. Но при всемъ уваженіи къ евхаристіи съ одной стороны — со стороны іерархіи, въ другой половинѣ церковнаго общества—со стороны народа обнаруживается замѣчательное равнодушіе къ этому таинству: соборныя опредѣленія того времени довольно часто повторяютъ, чтобы каждый вѣрующій, по крайней мѣрѣ, три раза въ годъ приступалъ къ таинству евхаристіи; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ тор-

---

новленія (*Schrockh*, Christlich. Kirchengesch. Th. IV, s. 218—220). У Кипріана, въ его книгѣ о «падшихъ» встрѣчается мѣсто, гдѣ говорится объ одномъ только благословенномъ винѣ, которое преподавалось одинаково—и дѣтямъ и взрослымъ: на этомъ основаніи заключаютъ, что дѣтямъ преподавали одно только евхаристійное вино. По крайней мѣрѣ, замѣчаетъ Шрекъ, несомнѣнно, что въ древней церкви взрослыя дѣти, какъ и всѣ другіе христіане—принимали одинаково и хлѣбъ и вино. Хотя здѣсь Кипріанъ и не представляетъ достаточно ясныхъ основаній въ пользу этого обычая, однако въ другомъ мѣстѣ (Testimonior. L. III. c. 25 p. 72, ed. Brem.), когда говоритъ о необходимости для спасенія всѣхъ вѣрующихъ—евхаристіи, какъ—и таинства крещенія (Іоан. VI, 53), онъ, естественно, указываетъ чрезъ то и на необходимость евхаристіи для дѣтей. Гораздо яснѣе и положительнѣе высказывается объ этомъ Августинъ. «Кто осмѣлится, пишетъ онъ (de peccatorum meritis et remissione, L. I. c. 27. p. 10. T. X. Opp. Antverp.), сказать, что слова Христа: если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго... (Іоан. VI, 53),—не относятся къ дѣтямъ, и что дѣти, не принимая этого тѣла и крови, будутъ имѣть въ себѣ жизнь, такъ какъ Христосъ говорилъ только тѣмъ, которые могли его слушать и понимать? Однако, кто это говоритъ, тотъ самъ не замѣчаетъ, что, если то изреченіе всѣхъ не обязываетъ къ принятію (евхаристіи), то въ такомъ случаѣ и людямъ взрослымъ нечего о томъ заботиться». Въ другомъ мѣстѣ (Epist CLXXXVI c. 30 p. 512 T II. Opp.) онъ свидѣтельствуетъ, что никакой правовѣрный христіанинъ не станетъ отрицать или не усумнится въ томъ, что дѣти, не получившія благодати возрожденія во Христѣ, безъ принятія тѣла и крови Христовой, не имѣютъ жизни въ себѣ и поэтому подвержены вѣчному наказанію. Иннокентій I пользовался этимъ объясненіемъ въ одномъ письмѣ, которое было направлено противъ пелагіанъ (inter Epist Августина, Ep. CLXXXII. pag. 487. 1. c). Правда, знаменитый ученикъ Августина Фульгенцій,

жествовали, когда одинъ разъ только являлись священники съ евхаристіею. При такомъ отношеніи къ таинству евхаристіи со стороны народа, іерархія легко могла поставить вопросъ о совершенномъ отнятіи у мірянъ чаши и содѣйствовать его рѣшенію въ желанномъ для нея направленіи: этимъ видамъ іерархіи не могла помѣшать и самая религіознѣйшая часть народа, питавшая полное благоговѣніе къ божественному таинству евхаристіи, такъ какъ іерархія въ своихъ дѣйствіяхъ опиралась на чисто-религіозныя основанія, мотивировала ихъ своимъ искреннимъ (?) желаніемъ предотвратить со стороны приступающихъ къ евхаристіи всѣ случайности, которыя легко могутъ профанировать святость евхаристійной жертвы. Такимъ обра-

---

еп. русійскій, объясняетъ его выраженіе такъ, что каждый вѣрующій дѣлается причастникомъ тѣла и крови Христовыхъ—тогда, когда онъ въ крещеніи дѣлается членомъ тѣла Христова, и онъ отнюдь не лишается подаваемаго въ хлѣбѣ и чашѣ общенія, если онъ, не принимая хлѣба и чаши, умираетъ въ единеніи со Христомъ. Но это, замѣчаетъ Шрекъ, только искусственное смягченіе мнѣнія его учителя: это видно изъ первыхъ приведенныхъ мѣстъ Августина (с. 26), гдѣ онъ ясно отличаетъ евхаристію (sacramentum sacrae mensae suae) отъ крещенія и говоритъ о необходимости первой для спасенія. Все это ясно показываетъ, что причащеніе дѣтей было господствующимъ въ тогдашней западной церкви и, по замѣчанію Шрека, даже до XII вѣка. Въ XII в. послѣдовало устраненіе этого обычая: поводъ къ тому подалъ Фульгенцій своимъ вышеуказаннымъ объясненіемъ изреченій Августина.

Хотя Гуго-де-сенъ-Викторъ (de sacrament. et coerimon. eccles L. 1. c. 20 apud Bonam. l. c. et apud Zornium, 1. c. p. 45. 48) выражаетъ мнѣніе, что священникъ новорожденнымъ дѣтямъ долженъ давать евхаристію омоченнымъ въ вино пальцемъ, такъ какъ они и могутъ только сосать; но если бы, продолжаетъ онъ, встрѣтилась какая-нибудь опасность при храненіи и преподаваніи крови Христовой дѣтямъ, то это послѣднее лучше оставить, ибо если они умрутъ безъ принятія евхаристіи, имъ нечего опасаться за свою святость, потому что они чрезъ крещеніе сдѣлались уже членами тѣла Христова. Въ XIII в. Ѳома Аквинатъ говорилъ о причащеніи дѣтей, какъ уже потерявшемъ свою силу обычаѣ; указываетъ при этомъ на то, что дѣти, не принимая евхаристіи, по Августину, не лишаются все-таки святости (Summae P. II. Quaest. LXXV. Art. 9. p. 184. ed. Colon). Около этого времени церковные соборы во Франціи рѣшительно уже запрещали давать дѣтямъ священныя гостіи (Concil. Burdeg. a. 1255. c 5 p. 471. ap. *Harduin.* T. VII. Concil. Claromont. a. 1268 ibid. p 593), позволялось давать ихъ дѣтямъ, достигшимъ 7-лѣтняго возраста и далѣе (Synod. Baiocens. a. 1300. c. 16. ib. p. 1228.). Основанія для запрещенія дѣтямъ причащенія могли быть тѣже, какія и при отнятіи у мірянъ чаши,—это боязнь не только за пролитіе крови, но и за возможность со стороны дѣтей, вслѣдствіе ихъ неразумія, отсутствія должнаго уваженія къ евхаристіи вообще. (*Zornius*, Historia eucharistiae infantium, p. 167. sq. Berol. 1736. 8).

зомъ схоластики, находя для себя сильную поддержку въ тогдашнихъ условіяхъ обще-церковной жизни, въ частности въ духовенствѣ, въ тоже время сами протягиваютъ руку помощи духовенству въ послѣдовательномъ проведеніи одинъ разъ допущеннаго обыкновенія—причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ; духовенство усиленно и съ удивительнымъ усердіемъ распространяетъ нововведеніе, примѣняя его — сперва въ сельскихъ приходахъ, гдѣ надежда на успѣхъ всего болѣе была обезпечена невѣжествомъ и безсознательною преданностію народа духовенству. Но, рѣшившись на этотъ шагъ, духовенство все-таки предоставило народу чашу во время торжественныхъ праздниковъ (особенно въ пасхальные дни), продолжая давать ее въ эти дни не только въ XIII, но въ XIV и слѣд. вѣкахъ.

Впрочемъ и XIII-й вѣкъ, не смотря на то, что санкціонированное на латеранскомъ соборѣ католическое ученіе о пресуществленіи подготовило довольно твердую почву для совершеннаго отнятія у мірянъ „чаши“,—не имѣлъ еще въ этомъ отношеніи рѣшающаго значенія: доказательствомъ этого служитъ послѣдующая исторія евхаристійной чаши. Въ половинѣ XIII в. Александръ Галесъ († 1245), этотъ англійскій францисканецъ и знаменитый ученый богословъ, говоритъ, что ни одинъ мірянинъ не долженъ принимать евхаристіи подъ обоими видами [1]). Въ числѣ различныхъ вопросовъ относительно евхаристіи, онъ предлагаетъ, между прочимъ, слѣдующій: позволительно-ли принимать тѣло Христово подъ однимъ только видомъ хлѣба, не принимая его подъ видомъ вина? И самъ отвѣчаетъ на него слѣдующимъ образомъ: „такъ какъ Христосъ, говоритъ онъ, во всей своей полнотѣ содержится подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, то достаточно, кажется, принимать евхаристію подъ однимъ видомъ, потому что тѣло и кровь, душа и божество нераздѣльно соединены въ немъ“ [2]). Но, признавая для сакраментальнаго пріобщенія достаточность одного евхари-

---

[1]) Dicendum, quod quia Christus integre sumitur sub utraque specie, bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum, sicut fere *ubique fit a laicis* in ecclesia. У Spittler'a въ Gesch. d. Kelchs, s. 386.

[2]) *Schrockh*, Christliche Kirchengeschichte. Th. 28, s. 90 (Quarta Pars Summae Domini Alex. de Ales, irrefragabilis Doctoris Parisiensis, Ordin. Minor. Quaest. LIII. Membr. I. fol. CCXV. ap. Aut. Koburger. 1516. fol.).

стійнаго вида, Галесъ, однако, не склоняется совершенно на эту сторону. Одобряя обычай причащенія подъ однимъ видомъ, онъ не порицаетъ и прежній обычай причащенія подъ обоими видами, напротивъ, онъ старается даже доказать его законность. Съ этою цѣлію онъ ссылается на божественное установленіе таинства, распоряженія папы Геласія о необходимости причащенія всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами; мало того, вопреки общему мнѣнію схоластиковъ, что въ каждомъ евхаристійномъ видѣ—весь Христосъ,—онъ утверждаетъ, что при сакраментальномъ пониманіи евхаристіи относительно тѣла Христова нельзя сказать, что оно содержится и подъ видомъ вина, равнымъ образомъ и относительно крови Христовой въ таинствѣ нельзя утверждать, что оно содержится подъ видомъ хлѣба, вопреки также другимъ схоластикамъ, онъ допускаетъ, что принимающій евхаристію подъ обоими ввдами получаетъ сравнительно больше благодатныхъ даровъ, чѣмъ тотъ, кто принимаетъ ее подъ однимъ только видомъ [1]). Но въ практическомъ отношеніи бо́льшее преимущество Галесъ отдаетъ все-таки новой римской практикѣ причащенія, такъ какъ при ней устраняется и возможность пролитія крови Христовой—и въ приступающихъ къ таинству возбуждается вѣра, что въ каждомъ видѣ—весь Христосъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что Галесъ, полагая цѣльность евхаристіи въ обоихъ ея видахъ,

---

[1]) Вотъ нѣсколько изъ IV-й ч. соч. Галеса «Summa» выдержекъ, показывающихъ его отношеніе къ евхаристійной чашѣ: «*Totus Christus*, говоритъ онъ, *non continetur sub utraque specie sacramentaliter, sed caro tantum sub specie panis, sanguis tantum sub specie vini (Quaest. LX)*. Такъ же: Quia *ad esse perfectum sacramenti requiritur repraesentatio ex institutione· una autem specie non repraesentatur res sacramenti integre et perfecte:* non est ibi sacramentum perfectum, quantum ad perfectionem dico sacramentalem. Ad hoc, quod quaeritur, quod qui accipit hoc sacramentum sub specie panis, accipit integre et perfecte sacramentum, dicendum, quod est sumere hoc sacramentum spiritualiter et sacramentaliter. Unde dico, quod quantum ad spiritualem sumtionem perfecte accipit; quantum ad sacramentalem, nequaquam. (Quaest. XXXI). Наконецъ, въ принятіи обоихъ евхаристійныхъ видовъ—больше благодатныхъ даровъ, чѣмъ при принятіи одного евхаристійнаго вида: «*Licet illa sumtio, quae est in accipiendo sub una specie sufficiat*, illa *tamen quae est sub duabus, est majoris meriti*, tum ratione augmentationis devotionis, tum ratione fidei dilatationis actualis, tum ratione sumtionis completionis. И за этимъ вслѣдъ непосредственно: «Sumtio sub utraque specie, quem modum sumendi tradidit Dominus, *est majoris efficaciae et complementi* (Quaest. LIII). Въ «Disput. c. commun. sub una» p. 130 etc.

находитъ возможнымъ извѣстный уже канонъ Геласія относить къ однимъ только священникамъ [1]). Ясно, что при такомъ взглядѣ и новая римская практика причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ должна была получить господствующее значеніе, и она дѣйствительно, по свидѣтельству Галеса, была очень распространена тогда въ западной церкви среди народа.

Совсѣмъ другаго рода отношенія къ ней были со стороны монашества: въ новомъ обычаѣ церкви оно увидѣло прямое униженіе своего званія и достоинства, и потому не упускало случая воспротивиться этому нововведенію [2]),—и, благодаря своему вліянію въ тогдашнихъ дѣлахъ церкви, не мало успѣло въ своихъ предпріятіяхъ. По крайней мѣрѣ мы видимъ, что въ XIII в. на сторонѣ прежняго обряда причащенія стоитъ еще большинство народа, церковныя опредѣленія ограничиваютъ злоупотребленія приходскаго духовенства. Такъ напр., въ 1220 году на соборѣ въ Дурхамѣ предписано было священникамъ учить мірянъ, чтобы „они не сомнѣвались въ истинѣ тѣла и крови Христа, такъ какъ подъ видомъ хлѣба они принимаютъ то, что за насъ распято на крестѣ, а въ чашѣ—то, что истекло изъ ребра Христова“ [3]). Это опредѣленіе собора поддерживаютъ сами даже схоластическіе богословы. Достаточно въ этомъ случаѣ указать на знаменитаго схоластическаго богослова XIII в., нѣмецкаго доминиканца и профессора богословія въ Кёльнѣ, Альберта Великаго (1193—1280): онъ является горячимъ защитникомъ древне-христіанскаго обряда причащенія подъ обоими видами, опровергаетъ доводы своихъ противниковъ, по ко-

---

[1]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. Th. 28, s. 91.

[2]) Нѣкоторые монахи, разсказываетъ самъ Александръ Галесъ, посредствомъ «чуда» были приведены къ сознанію законности причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба. «Когда два монаха требовали евхаристіи подъ обоими видами, и священникъ въ это время раздробилъ гостію, то изъ всѣхъ отверстій начала показываться кровь, и наполнила весь сосудъ; но когда части гостіи опять соединились, то она получила прежній видъ *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. Th. 28, s. 91. ср. *Spittler*, Gesch d. Kelchs im Abendmahl, s. 325 и сл.

[3]) Instruere insuper debetis laicos, quoties communicant, quod de veritate corporis et sanguinis Christi nullo modo dubitent. Nam hoc accipiunt procul dubio sub panis specie, quod pro nobis pependit in cruce. Hoc accipiunt in calice, quod effusum est de Christi latere. Hoc bibunt, dicit Augustinus, credentes quod prius fuderunt saevientes (изъ Concil. Dunelmense a. 1220). У Spittler'a въ Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, s. 386.

торымъ употребленіе „чаши“ является у нихъ излишнимъ,— утверждая между прочимъ то, что подъ видомъ хлѣба мы принимаемъ тѣло Христа, а подъ видомъ вина—Его кровь [1]). Мало этого, онъ приводитъ даже спеціальныя основанія въ пользу той мысли, почему мы должны употреблять хлѣбъ и вино. „Во всѣхъ таинствахъ, говоритъ онъ, заключается субстанціальная сила (substantialis operatio), благодаря которой они отличаются другъ отъ друга. Такъ какъ въ крещеніи подается духовное возрожденіе, а въ мѵропомазаніи—возращеніе чрезъ укрѣпленіе въ добродѣтели, то въ евхаристіи, для сохраненія, возстановленія и преуспѣянія этого бытія, преподается духовная пища, полнота и совершенство которой заключаются въ совокупности пищи и питія. Кровь заключаетъ въ себѣ дѣйствіе (operationem), отличное отъ тѣла, ибо это послѣднее Христосъ предлагаетъ для общенія между Имъ Самимъ и вѣрующими въ Него, а кровь дается для искупленія. Послѣдняя слѣдовательно отнюдь не излишня. Хотя кровь—въ тѣлѣ, однако не при сакраментальномъ причащеніи, а въ ихъ натуральномъ соединеніи“ [2]). Тоже самое Альбертъ повторяетъ въ другихъ

---

[1]) Такъ напр., разсказавши по каждому въ отдѣльности евангелисту объ установленіи таинства евхаристіи, Альбертъ заключаетъ свое изложеніе слѣдующими словами: ex omnibus istis accipitur, quod *Christus* sub una specie panis corpus suum tradidit, et sub altera specie vini tradidit sanguinem, et sic servandum instituit. Et cum Christi actio nostra sit instructio, *pro certo haec duo nobis servanda praecepit*, et ideo sub una specie corpus, et sub altera *tradimus sanguinem* (Lib. de corpore Christi et sacramento altaris). De-Lith, De Int. s. cal. in euchar. p. 228 sq.

[2]) Указывая на эти основанія, Альбертъ говоритъ слѣдующее: Hujus facti *Christi et Ecclesiae* (т. е. praecepti Christi in distribuendo vino consecrato) est causa, quia, quamvis effectus et operationes accidentales multae valde sunt in sacramentis, tamen unus effectus est substantialis in omnibus sacramentis, per quem sacramenta ab invicem distinguuntur. In sacramento ergo cibi spiritualis debet attendi aliqua operatio substantialis, per quam ab alus dividitur sacramentis. Далѣе, говоря о благодатныхъ дарахъ, подаваемыхъ въ таинствахъ крещенія и мѵропомазанія,—относительно тѣхъ же даровъ въ евхаристіи пишетъ: ita consequenter ad idem esse conservandum et restaurandum et augendum (т. е. incrementum) datur in eucharistia edulium spirituale. Cum igitur alimentum ad naturae perfectionem non possit significari perfecte, nisi in elemento cibi et potus, oportet, quod elementum cibi et potus sit in sacramento. Nutrimentum enim spirituale non perficitur sine potus significatione, sicut et nutrimentum corporale non perficitur sine potu. Et sicut post nutrimentum corporale sumitur potus ad perfectionem nutrimenti corporalis: ita in nutrimento spirituali datus est potus spiritualis ad perfectionem nutrimenti spiritualis... Adhuc

своихъ сочиненіяхъ и проповѣдяхъ, — и вездѣ настаиваетъ на необходимости причащенія подъ обоими видами [1]). Встрѣчающееся же въ одной его проповѣди (XXIX) мѣсто [2]), гдѣ доводами Александра Галеса, по видимому, защищается причащеніе подъ однимъ видомъ,—de Lith удовлетворительно объясняетъ въ другомъ смыслѣ онъ говоритъ, что какъ самый способъ изложенія, такъ и содержаніе — вовсе не даютъ права приписывать указанное мѣсто Альберту Великому, тѣмъ болѣе, что самъ Альбертъ училъ и защищалъ совершенно противоположное тому, что заключается въ этомъ мѣстѣ [3]). Такимъ образомъ Альбертъ, являясь защитникомъ пресуществленія въ строго-католическомъ духѣ, совсѣмъ не настаивалъ на необходимости и законности одного вида—хлѣба для приступающихъ къ святому таинству евхаристіи.

Отсюда ясно, что по крайней мѣрѣ въ областяхъ Германіи,

---

autem divisam habet operationem sanguis a corpore-corpus enim dedit Christus in communionem sui et membrorum, sanguinem autem dedit in redemtionem... Cum ergo dominus sic ordinaverit et multiplicaverit sacramenta, quod omnes gratias sacramentales habeamus in sacramentis, et alia gratia sit redemtionis per sanguinem, quam communionis per corporis sumtionem: non sufficit in sacramento habere elementum significans communionem, nisi etiam haberetur elementum significans redemtionem: et sic Christus etiam hac ratione instituit utrumque. Quod ergo elicitur, quod alterum videtur esse superfluum, cum sanguis habeatur in corpore et corpus in sanguine, dicendum, quod hoc non est verum. Verum quidem est, quod sanguis habetur in corpore, sed non ex virtute sacramentali, sed ex unione naturali..... Et ideo oportuit, ut esset ibi confectio ex elemento potus, sicut fuit ex elemento cibi, quia aliter sacramentum in virtute et ratione sacramentali esset imperfectum». У de Lith'a въ «De interdict. s. cal in euchar.», p. 230 sq.

[1]) In «expositione missae», «libro de corpore Christi et sacramento altaris», «sermonibus de sacrosancto eucharistiae sacramento» (XXVII, XVIII, XXX, XXXII и др.). Ibid. p. 226 et caet., p. 235 et caet.

[2]) Послѣ указанія трехъ причинъ лишенія мірянъ чаши (въ затрудненіи имѣть необходимый для массы причащающихся мірянъ вмѣстительный сосудъ, въ опасеніи за пролитіе крови и въ предосторожности противъ возможности ослабленія вѣры въ ученіе церкви о пресуществленіи, при принятіи обоихъ евхаристійныхъ видовъ) здѣсь говорится между прочимъ слѣдующее: «Haec enim duo corpus Christi et sanguis, immo haec quatuor, corpus, sanguis et anima et deitas Christi jam ultra non possunt separari. Unde sicut sacerdos suscipit sanguinem Christi sacramentaliter de calice: sic populus sumit eum intellectualiter sub specie panis de ipso Christi corpore, et est eis tam utilis et tam dulcis, ut sacerdotibus, qui sumunt eum sub specie vini de calice». У de Lith'a, p. 232. sq.

[3]) Съ доводами de Lith'a соглашается и историкъ Шрекъ въ своей церковной исторіи, th. 28, s. 93.

въ XIII в., обычай причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ далеко еще не былъ господствующимъ. И этотъ выводъ вполнѣ соглашается съ другими историческими указаніями. У Шпиттлера есть одно важное указаніе, что въ началѣ XIII в. въ зальцбургскомъ округѣ существовало еще причащеніе подъ обоими видами, даже по отношенію къ больнымъ: священникъ въ это время причащаетъ больныхъ тѣломъ и кровію Господа [1]).— Вообще обычай причащенія подъ однимъ только видомъ хлѣба далеко еще не былъ всеобщимъ даже и въ половинѣ XIII в., когда выступилъ знаменитый въ исторіи схоластическаго богословія Ѳома Аквинатъ (1225—1274), хотя, со времени выступленія этого богослова, вопросъ объ евхаристійной „чашѣ“ рѣшается положительно—въ смыслѣ совершеннаго отнятія у мірянъ чаши, и въ недалекомъ будущемъ сопровождается роковымъ для мірянъ запрещеніемъ „чаши“.

Рѣшеніе этого вопроса Ѳома Аквинатъ начинаетъ съ того же, съ чего обыкновенно начинали его предшественники на этомъ поприщѣ, а именно: онъ утверждаетъ, что не нужно думать, чтобы причащеніе подъ обоими видами было излишне, если подъ каждымъ видомъ въ отдѣльности преподается тѣло и кровь Христа. И пусть, говоритъ онъ, хранится старый обычай и соблюдается значеніе этого таинства, чтобы каждый видъ въ отдѣльности, хлѣбъ и вино, преподавался всѣмъ вѣрующимъ [2]). Иначе таинство будетъ не совершенно [3]). Мало того, онъ до-

---

[1]) *Spittler*, Gesch. d Kelchs im Abendmahl, s. 328.

[2]) Videtur, quod sub utraque specie hujus sacramenti totus Christus non contineatur: hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur non virtute specierum, sed virtute ejus, quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus hujus sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie, quod non contineatur sub utraque, videtur, quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.—Ad I. ergo dicitur, quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non amen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore, unde et in forma consecrationis sanguinis sit mentio de ejus effusione. Secundo *hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsim exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sangnis in potum.* Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae. Pars III. quaest 76. art. 2. У de Lith'a въ Int. s. cal. in euch., p. 238 sq.

[3]) Circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum ex parte ipsius sacramenti convenit, quod utrumque sumatur scilicet et corpus et sanguis; quia in utraque consistit perfectio sacramenti. Et ideo quia ad sacerdotem

пускаетъ даже, что вино можетъ быть преподаваемо не только здоровымъ, но и больнымъ, если отъ этого не произойдетъ для нихъ никакого вреда [1]). Однако дальнѣйшія разсужденія его не соотвѣтствуютъ предъидущимъ: онъ уже утверждаетъ, что теперь нѣтъ необходимости кровь Христову употреблять всѣмъ причащающимся. Опасеніе пролить хоть каплю освященнаго вина служитъ достаточнымъ оправданіемъ для обычая нѣкоторыхъ церквей причащать мірянъ только однимъ видомъ — хлѣба. Этого требуетъ: съ одной стороны, совершенство и величіе таинства евхаристіи (о чемъ долженъ заботиться священникъ), а съ другой—со стороны принимающихъ это таинство—благоговѣніе предъ нимъ, благоговѣніе, которое должно предостерегать вѣрующихъ отъ пролитія крови. Ѳома не затрудняется теперь дать этому и діалектическое обоснованіе. Онъ говоритъ, что извѣстный канонъ Геласія касается только священниковъ, что совершенство или полнота таинства евхаристіи состоитъ не въ томъ, какъ употребляютъ вѣрующіе, а—въ томъ, какъ и въ какомъ видѣ совершается благословеніе евхаристійной матеріи, чрезъ которое изображается страданіе Христа [2]).

Изъ сказаннаго ясно, что самъ Ѳома Аквинатъ не совсѣмъ еще рѣшительно и послѣдовательно высказываетъ свой взглядъ на отнятіе у мірянъ евхаристійной чаши. Но эта нерѣшительность Ѳомы, вытекающая у него, во всякомъ случаѣ, не изъ равноду-

---

pertinet hoc sacramentum consecrare, et perficere, nullo modo debet sumere corpus Christi sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela, ne aliquid accidat, quod vergat ad injuriam tanti mysterii, quod praecipue posset accidere in sanguinis sumtione; qui quidem si incaute sumeretur de facili potest effundi. Et quia crevit multitudo populi Christiani, in qua continentur senes, et juvenes, et parvuli; quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant: ideo provide *in quibusdam ecclesiis servatur, ut populo sanguis sumendus non detur*, sed solum a sacerdote sumatur. (Quaest 80. art. 12). У Шпиттлера въ «Gesch. d. Kelchs im Abendmahl», S. 386 u. f. Ср. de Lith'a «De int. s. cal. in cuchar»., p. 239.

[1]) *Hoc sacramentum* (т. е. евхаристія) *competit sanis et infirmis, sed vinum nocet quibusdam infirmis*, ergo videtur, quod vinum non debeat esse materia hujus sacramenti. На это возраженіе затѣмъ отвѣчаетъ· quod vinum in modica quantitate sumtum non possit multum nocere *aegrotanti:* et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse, quod homines accipientes corpus Christi, etiam sanguinem accipiant. P. III. quaest. 74. art. 4. ad. 3. objectionem. У de Lith'a p. 238.

[2]) *Schröckh*, Christlich. Kirchengesch. Th. 28, S. 95.

шія къ данному вопросу, нѣкоторая даже привязанность его къ новому обычаю церкви—не только не помѣшали, наоборотъ, даже способствовали дальнѣйшему развитію и укрѣпленію новой римской практики причащенія. Теперь за дѣло распространенія этого нововведенія берется цѣлый монашескій орденъ—доминиканскій, къ которому принадлежалъ самъ Ѳома Аквинатъ, а дальнѣйшее теоретическое обоснованіе его взялъ на себя—другая знаменитость въ схоластической наукѣ того времени—францисканецъ Бонавентура (1221—1274), который гораздо положительнѣе и рѣшительнѣе высказался за причащеніе мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ. Бонавентура утверждаетъ, что сила таинства для припимающихъ его остается и подъ однимъ видомъ таже самая, какая и подъ обоими, онъ прямо и категорически заявляетъ, что не нужно давать мірянамъ „чаши“; въ противномъ случаѣ легко можно допустить еретичество, именно: приступающіе къ таинству евхаристіи міряне будутъ думать, что не подъ каждымъ видомъ—весь Христосъ [1]).

Со времени появленія этихъ двухъ свѣтилъ средневѣковаго богословія—Ѳомы Аквината и Бонавентуры, вопросъ объ отнятіи у мірянъ чаши приближается къ развязкѣ, къ рѣшенію его въ смыслѣ положительномъ, по крайней мѣрѣ со стороны большей части представителей тогдашняго духовенства. Въ пользу его высказываются теперь всѣ послѣдователи Ѳомы, принадлежавшіе вмѣстѣ съ нимъ къ одному доминиканскому ордену, и многіе другіе почитатели этого angelici doctoris; на сторону его становятся послѣдователи Бонавентуры-францисканцы, такъ что совокупными усиліями тѣхъ и другихъ дѣло отнятія у мірянъ

[1]) In sacramento duo sunt, scilicet efficacia et signantia. Esse igitur de integritate sacramenti dupliciter est. Aut quantum ad efficaciam,et sic neutra species est de integritate, sed quaelibet est totum, quod habet efficaciam: aut quantum ad significationem, vel significantium et sic sunt de integritate: quia neutra per se exprimitur res hujus sacramenti sed in utraque simul. Bonaventura in IV Sentent. Dist. 11. У Spittler'a въ «Gesch. d. Kelchs im Abendmahl», S. 387 u. f. Но и самъ даже Бонавентура, высказываясь рѣшительно за причащеніе мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій полноту и совершенство таинства для пріемлющихъ его полагаетъ въ обоихъ евхаристійныхъ видахъ: Hic (т. е. въ таинствѣ евхаристіи) significatur Christus, cibus perfecte reficiens manducantes sacramentaliter et spiritualiter. *Perfecta autem refectio non est in pane tantum, nec in vino tantum, sed in utroque.* Ideo non in uno tantum perfecte signatur ut reficiens, sed in utroque. Dist. XI art. 1. quaest. 11. Въ «Disput. c. commun. sub una», p. 130.

чаши становится популярнѣе, распространяется во всѣхъ мѣстахъ католическаго міра, гдѣ только нищенствующіе монахи — эти parochi ecclesiae universae, вслѣдствіе полномочія отъ папы, получали доступъ и вліяніе на церковныя дѣла. Теперь относительно запрещенія мірянамъ чаши можно находить даже церковные законы. И замѣчательно, первое постановленіе въ этомъ родѣ 1261 г. издаетъ цистерціанскій генеральный капитулъ, который незадолго предъ тѣмъ, въ лицѣ своего лучшаго представителя Бернарда клервосскаго, такъ рѣшительно высказывался за причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами. Въ этомъ постановленіи цистерціанцевъ между прочимъ сказано, что, вслѣдствіе опасности — пролить кровь (что весьма возможно со стороны принимающихъ ее членовъ ордена) и во избѣжаніе на будущее время подобнаго рода случаевъ, съ этого времени—ни монахъ, ни мірянинъ и ни монахиня ордена не должны причащаться отъ чаши, а служители алтаря (священники) должны принимать чашу по обыкновенному способу [1]). Приводя это постановленіе цистерціанскаго ордена, Шпиттлеръ замѣчаетъ, что оно не могло имѣть большаго вліянія на практику остальныхъ церквей запада, такъ какъ цистерціанцы не не имѣли, подобно доминиканцамъ и францисканцамъ, такого широкаго поприща для своей проповѣди и дѣятельности. Можетъ быть, безуспѣшность этого предпріятія зависѣла и отъ того, что ихъ постановленіе относительно запрещенія чаши послѣдовало безъ вѣдома папы и вообще безъ участія высшей іерархической власти [2]).

Не смотря на всѣ усилія монашескихъ орденовъ и бѣлаго духовенства, при дружномъ содѣйствіи схоластиковъ, остатки прежняго обычая причащенія продолжаютъ все-таки существовать. Еще за 8 лѣтъ до составленія цистерціанскаго постанов-

---

[1]) Cum ex participatione sanguinis Domini, quam post sanctam communionem solent percipere personae ordinis in calice, pericula inde veniant gravia et possint evenire in posterum graviora, ordinat capitulum generale quod monachi, conversi, moniales ordinis, exceptis ministris altaris, *ad calicem more solite non accedant*. Statutum Cisterciensium editum in Capitulo generali a. 1261. v. Martene thes. anecdot. Tom. IV, pag. 1418. У Spittler'a въ «Gesch. d. Kelchs im Abendmahl» S. 388. Schrockh, Christl. Kirchengeschichte. Th. 28, S. 96.

[2]) *Spittler*, Geschichte d. Kelchs im Abendmahl, S. 331 uf.

ленія пріоръ монастыря Камалдоли (Kamaldoli) приказалъ собрать всѣ богослужебные обряды своего ордена, между которыми еще находился обрядъ причащенія мірянъ подъ обоими видами [1]). Въ послѣдніе годы того же (XIII) столѣтія въ нѣкоторыхъ церквахъ практикуется причащеніе виномъ неосвященнымъ, смѣшаннымъ съ небольшимъ количествомъ освященнаго вина [2]). Немного спустя архіепископъ кентербюрійскій Іоаннъ Пеккамъ издаетъ постановленіе касательно чаши въ томъ же почти духѣ, какъ и орденъ цистерціанцевъ, признавая причащеніе подъ однимъ видомъ хлѣба обычаемъ уже извѣстнымъ; въ 1281-мъ году онъ совѣтуетъ священникамъ учить

---

[1]) Qui communicandi sunt, coram altari congregati morentur majores ante minores, quorum quilibet, antequam recipiat Corpus Dominicum, positis manibus super oram cucullae, tribus vicibus dicat Domine, non sum dignus. Qui genua flectant devote juxta dextrum cornu altaris, honeste sacrosanctum mysterium recipiant, quibus sacerdos cum magna cautela porrigat Dominicum corpus dicens corpus Domini nostri Jesu Christi etc. Ante pectus communicandi fratris duobus fratribus sindonem retinentibus reverenter, ut corpus Dominicum mundissime conservetur. Recepturus quidem sacramentum tantum dicat corpus Domini Jesu Christi etc. Hoc etiam praevideat presbyter, quod diacono et subdiacono primitus eucharistiam conferat. Accipientes denique calicem dicant Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo Et quod ne sacerdos nimium differret perficere, sacrista communicandis alium calicem studeat praeparare, ut commode valeant recipere sanguinem Jesu Christi At sacerdos cum suo calice honeste altaris officium exequatur. Confirmati demum dicant Verbum caro sanctum est, et habitavit in nobis, Deo gratias, amen. Vetus Ordo divinorum officiorum apud Camaldulenses, compilatus a 1253. a Martino III. Priore Camaldulensi. v. Annales Camaldulensium. Tom. VI. Codex probat. pag. 92. У Spittler'a, S. 388 u. f.

[2]) In quibusdam locis post sumtionem corporis et sanguinis Christi aliquid de ipso sanguine reservatur in calice, et superinfunditur vinum purum ut ipsi communicantes inde sumant: non enim esset decens tantum sanguinem conficere, neccalix capax inveniretur. Durandi (fl. ab a 1286—1296) rationale divinor. Officior. L. IV, rubr. 77. У Spittler'a, S. 389. Здѣсь же Шпиттлеръ замѣчаетъ, что нѣкоторые думали, что вновь подливаемое вино, безъ надлежащаго освященія, пресуществляется въ тѣло и кровь Христа Дурандъ опровергаетъ это; но въ тоже время самъ увѣряетъ, что принимающій только гостію сакраментальную принимаетъ неполное таинство, и потому неоднократно высказывается въ пользу законности причащенія подъ обоими видами. Такъ напр : tenendum est ergo, говоритъ Дурандъ, secundum communem doctrinam, *quod circa sacramenta et etiam sacramentalia per Christum instituta nihil potest mutari per quemcunque hominem*, quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum, vel sacramentalium, si quae per Christum instituta fuerunt; *nec in his Christus commisit alicui homini, Papae, vel alii, nisi simplex ministerium.* quamvis ad solennitatem ministeri potuerit et possit ecclesia addere, vel subtrahere, vel mutare, prout judicaverit expedire. (Dist. VII, quaest. III). Въ «Disput. c. commun. sub una», p. 133.

народъ, что преподаваемое имъ вино изъ чаши не есть таинство, но только вино, съ помощію котораго легче можно проглотить преподаваемое святое тѣло [1]). Но это распоряженіе Пеккама тотчасъ же было ослаблено опредѣленіемъ одного собора, бывшаго въ Excester'ѣ, гдѣ постановлено, чтобы распоряженіе Пеккама простиралось только на одинъ кентербюрійскій округъ [2]); во всѣхъ другихъ церквахъ долженъ оставаться старый обычай причащенія „и отъ чаши", такъ, чтобы при этомъ священники учили народъ, что подъ видомъ хлѣба онъ принимаетъ то, что для его спасенія было распято на крестѣ, а въ чашѣ то, что истекло изъ ребра Христова.

Такимъ образомъ никакого, въ собственномъ смыслѣ, закона относительно запрещенія мірянамъ чаши еще не было постановлено: каждый епископъ въ своемъ округѣ дѣлалъ все, что хотѣлъ, могъ вполнѣ распоряжаться всѣми дѣлами, касавшимися его церкви, могъ дѣлать какія ему было угодно отступленія отъ общепринятой церковной практики. Но такая палліативная мѣра не могла прекратить одинъ разъ принятаго заблужденія И дѣйствительно, тотчасъ же послѣ соборнаго опредѣленія въ Excester'ѣ начались крупныя и широкія отступленія отъ него почти во всѣхъ церквахъ запада. Свидѣтельствомъ тому служитъ послѣдующая евхаристійная практика. Послѣдующія церковныя постановленія весьма ясно показываютъ, какъ прочно уже утвердился обычай причащенія подъ однимъ видомъ во всѣхъ, по крайней мѣрѣ французскихъ, церквахъ, и какъ самоувѣренно ученые богословы защищаютъ, что мірянамъ нужно преподавать одинъ только

---

[1]) Attendant sacerdotes, quod cum communionem sacramenti porrigunt simplicibus paschali tempore vel alio, sollicite eos instruant sub panis specie eis simul dari corpus et sanguinem Domini imo Christum integrum, vivum et verum, qui totus est sub specie sacramenti.—Doceant etiam eosdem, quod id quod eisdem in calice propinatur non est sacramentum, sed vinum purum eis hauriendum traditum, ut facilius sacrum corpus glutiant, quod ceperunt. Solis enim celebrantibus sanguinem sub specie vini consecrati sumere in hujusmodi minoribus ecclesiis est concessum. Adha. 1281. Constitut. Ioan. Peckham, Archiepiscopi Cantuar. in Lindwood. Provinc. Anglican. p. 9. У Spittler'a S. 389 u. f.

[2]) Verum ne, instigante diabolo, ulla solicita dubitatio de corpore Christi mentes occupet laicorum; priusquam communicent, instruantur per sacerdotes, quod illud accipiunt sub panis specie, quod pro illorum salute pependit in cruce: hoc suscipiunt in calice, quod effusum de corpore Christi; et ad hoc inducantur per exempla, rationes, et miracula, quae hactenus eveneruut. Synod. Exoniensis. 1281. (*Wilkins* Conc. M. Brit. Vol. II, p. 133). У Spittler'a S. 390.

евхаристійный видъ хлѣба [1]). Іоаннъ Дунсъ Скоттъ (1275 — 1309 или 1318) не считаетъ уже нужнымъ вести диспутъ за причащеніе подъ однимъ видомъ и доказывать необходимость этой практики для мірянъ: онъ утверждаетъ, что мірянину не принадлежитъ чаша, и въ своихъ комментаріяхъ на IV librum Sententiarum, наталкиваясь на мѣста Ломбарда о причащеніи народа подъ обоими видами, обходитъ эти мѣста, считая даже лишнимъ ихъ опровергать [2]). Ioh. Guilielmus de Lith говоритъ, что Николай III-й, вступивши на папскій престолъ въ 1277 году, издалъ повелѣніе — въ церквахъ Рима отобрать старыя богослужебныя книги, а на мѣсто ихъ приказалъ ввести тѣ, которыми пользовались францисканцы, и судя по тому, что въ старыхъ богослужебныхъ книгахъ находились употребляемыя при преподаваніи чаши молитвы [3]), а въ новыхъ ихъ не было, —

---

[1]) Укажемъ для примѣра нѣкоторыя выдержки изъ соборныхъ постановленій. «Et esset honestum ac pium, communionem recipi in festis Nativitatis Domini et Pentecostes a quocumque fideli et ad hoc populus inducatur. Praecipientes, ut sacerdotes vinum purum habeant paratum in Ecclesia, quod statim, non cum calice sacerdotis, sed cum calice ad hoc specialiter deputato tribuant populo, postquam receperint corpus Christi Prohibentes communicantibus, ne a praesentia ipsorum sacerdotum recedant, donec de vino aliquantulum biberint, et diligenter abluerint ora sua».

«Parvuli autem, qui tantae sunt innocentiae, quod peccato mortali non fuerint pergravati et talis discretionis et compositionis fuerint, quod cum aliqua reverentia et timore sint sacramentum suscepturi, secure ministretur eisdem aliqua confessione praehabita, ut modum confitendi et communicandi assumant. In sacramentis enim, et maxime in isto, ubi caligat oculus rationis, instruendi sunt homines et mulieres, non solum per verba, immo et per actus exteriores ad devotionem et fidem, aliis vero parvulis nullatenus concedatur. Sed in mortis articulo vel alio vinum cum aqua in calice porrigatur eisdem, non quod hoc sit sacramentum, sed propter fidem et assuetudinem sacramenti». Statuta synodalia Eccles. Cadurcensis, Ruthenensis et Tutelensis c. VI, ed. sec. XIV, v *Martene* thes. anecdotor. Tom. IV, p. 712. У Spittler'a, S. 390 u. f.

[2]) Другія свидѣтельства въ подобномъ родѣ можно видѣть въ сборникѣ Каликста въ «Disput contra communion. sub una», p. 98 etc Такъ напр. Ричардъ Мидлетонъ (de media villa), францисканецъ, знаменитый профессоръ богословія въ оксфордскомъ университетѣ († 1300), въ своемъ комментаріи на сентенціи Ломбарда 4, dist. II, art. 4. q. 6. говоритъ Communiter non debet hoc sacramentum populo dari sub utraque specie propter periculum effusionis, et etiam secundum aliquos propter periculum erroris, ne scilicet communis populus crederet Christum non esse totum sub utraque specie; хотя далѣе прибавляетъ *majoribus tamen*, in quibus neutrum praedictorum periculorum probabiliter timetur, sub utraque specie dari potest.

[3]) Вотъ примѣръ этихъ молитвъ въ прежнихъ миссалахъ католической церкви (въ «rebus liturgicis cardinalis Bonae, p. 803»): «misceatur corpus do-

предполагаютъ, что этотъ папа, измѣнивши ритуалы церковные въ Римѣ, ввелъ измѣненіе и въ практику причащенія мірянъ [1]) Вѣроятность этого предположенія подтверждаетъ и Шрекъ: онъ говоритъ, что извѣстная всѣмъ преданность папы Николая III францисканскому ордену, представители котораго были жаркими защитниками новаго обычая римской церкви, — служитъ достаточнымъ основаніемъ для предположенія de Lith'a. И такимъ образомъ, замѣчаетъ Шрекъ, новый ritus romanus сдѣлался господствующимъ повсюду [2]). Съ этимъ замѣчаніемъ Шрека нельзя не согласиться. Дѣйствительно, въ концѣ XIII в. обычай причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ все болѣе и болѣе распространяется: въ отношеніи къ нему является теперь большая бдительность, доходящая иногда до щепетильности. Охраненіе его принимаетъ теперь подъ свое покровительство самъ даже папа: всякая уступка въ пользу противоположнаго обряда считается съ его стороны уже милостью. Такъ напр., въ 1344 году Климентъ VI позволяетъ герцогу Нормандіи Іоанну, въ продолженіи всей его жизни, причащаться „чашею“ даже и тогда, когда онъ сдѣлается королемъ, хотя бы множество постановленій и обычаевъ было противъ этого. Въ слѣдующемъ году подобную же милость получаетъ Оттонъ, герцогъ бургундскій; только ему при этомъ дѣлается весьма строгое внушеніе—„не производить никакого соблазна“ [3]).

---

minico sanguini, et dicatur; haec sacrosancta commixtio corporis *et sanguinis domini nostri Jesu Christi omnibus accipientibus nobis* in vitam aeternam . . . Concede, *Domine Jesu Christe*, ut, sicut haec *sacramenta corporis et sanguinis tui fidelibus tuis ad remedium* contulisti. ita mihi famulo tuo indigno *et omnibus per me sumentibus* haec ipsa mysteria non sint ad reatum». de Lith, De interdict. s. calic. in euchar. p. 256. Изъ содержанія этихъ молитвъ видно, что употребленіе обоихъ евхаристійныхъ видовъ къ концу XIII в. было общимъ для всѣхъ — и мірянъ и духовныхъ. По свидѣтельству литургиста того времени Дуранда (Guil. Durandus in rationali divinor. Officior. L. IV. c. 55, p. 204. Lugd. 1672. 4) таинство евхаристіи церковь преподавала подъ обоими видами— съ тѣмъ, чтобы показать, что тотъ, кто принимаетъ одну только гостію, сакраментально принимаетъ не все таинство, потому что хотя въ освященной гостіи заключается и кровь Христа, однако не сакраментальнымъ образомъ, когда хлѣбъ содержитъ подъ собою только тѣло, а вино—только кровь. У Шрека въ «Christl. Kirchengesch.». Th. 28, S. 99.

[1]) de Litha p. 257 s.

[2]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch., S. 100.

[3]) *Spittler*, Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, S. 336 u. f. Raynaldi Ecclesiastici annales ad. a. 1344 n. 62. 1345. n. 32.

Но, при всемъ этомъ, всеобщность новаго обычая далеко не безусловна: въ концѣ XIII и XIV вв. цѣлыя даже церковныя общины, не смотря на строгую бдительность папы, продолжаютъ практиковать древній христіанскій обрядъ причащенія подъ обоими видами. Знаменитый доминиканецъ парижскій Петръ Палуданъ (Paludanus † 1342) свидѣтельствуетъ, что въ нѣкоторыхъ церквахъ, въ его время, продолжалъ существовать обычай причащенія подъ обоими видами для всѣхъ вѣрующихъ — и мірянъ и духовныхъ [1]). Его современникъ, тулузскій профессоръ, Вильгельмъ de Montelaudano говоритъ: „во многихъ мѣстахъ причащаются хлѣбомъ и виномъ, т. е. цѣлымъ таинствомъ“ [2]). И дѣйствительно, въ церкви тунгрской (Tungrensi), по свидѣтельству Радульфа de Riuo, употребленіе обоихъ видовъ въ евхаристіи было цѣло и невредимо. И самъ Радульфъ старается даже оправдать практику причащенія подъ обоими видами: указываетъ на примѣръ папы Юлія, который въ своемъ посланіи къ епископу Египта запрещаетъ преподавать напоенную виномъ гостію и указываетъ на необходимость раздѣльнаго принятія евхаристійныхъ видовъ, ссылается также на извѣстный декретъ папы Геласія, по которому раздѣленіе таинства евхаристіи не можетъ быть безъ святотатства, и т. п. [3]).

[1]) Подобно другимъ своимъ современникамъ, онъ стоитъ на сторонѣ новаго обычая римской церкви. *Non debet*, говоритъ онъ, *sub utraque specie dari populo, sed solum ub specie panis, propter periculum effusionis:* sicut olim offerentes edebant de sacrificiis et oblationibus, quae erant in materia solida, sed soli ministri de libaminibus, quae erant in materia liquida. Но за тѣмъ далѣе говоритъ. *Graeci tamen communicant carni et sanguini. Et in quibusdam ecclesiis est consuetudo, quod communicant sub utraque specie.* Nec est peccatum; quia quando mos erat, crimen non erat. Et ita cauę in illis ecclesiis sive monasteriis faciunt, quod nihil effundunt. Sed si vulgo indifferenter daretur, esset majus periculum,—это послѣднее выраженіе указываетъ на широкое развитіе и примѣненіе обычая причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба. Въ «Disput. c. commun sub una» p. 99.

[2]) *Spittler*, Geschich. d. Kelchs im Abendmahl, S. 392.

[3]) Non est authenticum autem, говоритъ Радульфъ, quod quidam corpus domini intingunt et intinctum pro complemento communionis populo distribuunt. Nam ordo romanus contradicit, et *Julius* quoque papa in ordine XXXVII episcopo Aegypti scribens, hujusmodi intinctionem penitus prohibet, *et seorsum panem et seorsum calicem juxta dominicam institutionem* sumenda docet. Unde et beatus *Gelasius papa* in ordine LII scribens quibusdam episcopis, *excommunicari illos praecepit, quicunque sumto corpore dominico* a calicis participatione se abstinuerunt. Nam ut ipse in eodem decreto asserit, *hujusmodi sacramentorum divisio sine grandi sacrilegio provenire non potest.* (Lib. de canonum observantia propos. XXIII). У de Lith'a въ «De int. s. cal. in euchar.» p. 260.

Свидѣтельство Радульфа получаетъ еще бо́льшую силу и значеніе, если присоединимъ къ нему слѣдующіе два факта: самъ даже папа Урбанъ VI, послѣ своего посвященія въ 1378 г., въ ватиканской базиликѣ тѣломъ и кровію Христа причастилъ всѣхъ діаконовъ-кардиналовъ [1]; а Вильгельмъ de Lindwode, офиціалъ церкви кентербюрійской, жившій уже въ началѣ XV в., свидѣтельствуетъ, что священники, замѣчая недостаточность для всѣхъ приступающихъ (omnibus fratribus) къ таинству евхаристіи крови въ св. чашѣ, прибавляли въ нее немного вина (modicum de vino). [2]). Приводя эти свидѣтельства, de Lith замѣчаетъ, что въ церкви англиканской до самаго констанцскаго собора чаша была преподаваема всѣмъ (in ecclesia anglicana usque ad concilium Constantiense omnibus calix fuit impertitus), т. е., не смотря на издавно существовавшую здѣсь практику причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ древнехристіанскій обрядъ причащенія подъ обоими видами продолжалъ еще существовать въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ церквахъ и въ XV в. Та же самая практика продолжалась и во Франціи въ концѣ XIV столѣтія [3]). Замѣчательно, что сами даже папы держатся этой практики. „Парадоксально и невѣроятно, говоритъ de Lith, если я скажу, что въ Римѣ въ XV и послѣдующихъ даже вѣкахъ, при совершеніи папами литургіи, евхаристія была преподаваема мірянамъ подъ обоими видами, но однако это—фактъ“,—и свою мысль онъ подтверждаетъ свидѣтельствами изъ сочиненій римско-католическихъ писателей, изъ которыхъ, между прочимъ, видно, что папы—Бонифацій IX, Иннокентій VI, Григорій XI, Іоаннъ XXIII и Мартинъ V (избранный въ папы на соборѣ констанцскомъ)—допускали въ церковной практикѣ употребленіе причащенія подъ обоими видами [4]).

---

[1]) *Mabillon* in commentario in ordinem romanum p. LXIII. См. у de Lith'a, p. 261.

[2]) Ibid. p. 262.

[3]) *Spittler*, Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, S. 338 прим.

[4]) «De communione diaconorum cardinalium et aliorum praelatorum, clericorum et *laicorum* sciendum est, пишетъ епископъ Oloycensis Петръ (въ соч. de caerimoniis s. romanae ecclesiae,—которое въ концѣ XIV в. написалъ еп. Senegalliensis Петръ Амелій и къ которому Петръ еп. Oloycensis въ нач. XV в. сдѣлалъ нѣкоторыя прибавленія), quod ista die, si dominus papa celebrat, omnes diaconi communicant in capella papae, nec non et notarii et capellani ipsius domini papae, ac clerici et *laici* ..... *et ita vidi servari ego Petrus episcopus Oloycensis* tempore domini Bonifacii VIIII, Innocentii VI, Gregorii XI,

Въ такомъ положеніи находился вопросъ о „чашѣ“ въ западно-католической церкви до начала гуситскихъ волненій.

Изъ сдѣланнаго краткаго очерка исторіи евхаристійной чаши въ западно-католической церкви до начала гуситскихъ волненій первый и непосредственный выводъ заключается въ томъ, что обрядъ причащенія мірянъ подъ обоими видами еще не былъ забытъ къ этому времени: не смотря на то, что сфера примѣненія этого обряда все болѣе и болѣе съуживалась — сперва, благодаря частной практикѣ, въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ епархіяхъ, а потомъ, благодаря постановленіямъ нѣкоторыхъ монашескихъ орденовъ и декретамъ папъ, онъ, хотя въ качествѣ только привиллегіи, продолжалъ все-таки существовать въ нѣкоторыхъ даже западныхъ церквахъ до самаго констанцскаго собора. И замѣчательно, что самъ даже констанцскій соборъ (какъ увидимъ впослѣдствіи), запретивъ мірянамъ чашу, въ своемъ опредѣленіи какъ-то колеблется, не осуждаетъ безусловно древняго обычая, а выставляетъ только преимущество и цѣлесообразность новаго. По крайней мѣрѣ, и послѣ этого собора папа Мартинъ V и друг. [1]) практикуютъ причащеніе

Iohannis XXIII et Martini V.... Diaconus remanet in altari, tenendo cum manu sinistra super cornu dextrum altaris *calicem*, et cum manu dextra fistulam, cum qua *dat ad bibendum omnibus*, qui communicaverunt de manu papae, *de Christi sanguine*, dicendo cuilibet: sanguis domini nostri *Jesu Christi* custodiat animan tuam in vitam aeternam, Amen..... Et cum *omnes communicantes sanguinem sumserunt*, dominus diaconus dat fistulam seu calamum ad fugendum ab utroque capite subdiacono: et postea calicem ad sumendum illud, quod superest de sanguine Christi». У de-Lith'a pag. 262 sq. Ср. въ сборн. Каликста «Georgii Cassandri Dialogus inter simplicem et prudentem de suspensione concilii apud Tridentum congregati, et communione sub utraque specie». pp. 47. 74.

[1]) Любопытный, напр., фактъ приводится у Каликста въ его «Disput. c. commun. sub una» одинъ чехъ, баккалавръ медицины, состоявшій подъ отлученіемъ отъ «чаши» на своей родинѣ, въ бытность свою въ Римѣ принялъ ее отъ самого папы. Узнавши о дѣйствіяхъ чешскаго авантюриста, папа съ этого времени сталъ разборчивѣе и осторожнѣе въ преподаваніи мірянамъ чаши. (Quod percipiens Papa Martinus sic sibi illusum, ex tunc subtraxit calicis communionem laicis, nec unquam aliquem communicavit nisi sub specie panis tantum, in detestationem haeresis Bohemorum, et factae sibi illusionis. p. 109). Описывая посѣщеніе Фридрихомъ III папы Павла II (въ 1468 г.), Августинъ, патрицій *Senensis*, свидѣтельствуетъ: communiavit summus pontifex altaris sacramentum cum imperatore, diacono et subdiacono de pane tantum: *de calice* autem, etsi consuetudo *sit communicantes cum pontifice participare*, propter insurgentem tamen Hussitarum ac Boemorum damnatam haeresin, quae calicis

подъ обоими видами. Поэтому, нѣкоторые наши русскіе ученые, находя указанія на храненіе чаши въ чешской церкви и для мірянъ—преемственно почти до самаго Гуса и желая придать ей значеніе православнаго унаслѣдованнаго отъ восточной церкви обряда, совершенно напрасно ограничиваютъ періодъ существованія ея въ западно-католической церкви началомъ XIII в. (до латеран. собора 1215 г.).

Не менѣе важенъ для дальнѣйшаго разъясненія даннаго вопроса выводъ о причинахъ и слѣдствіяхъ отнятія у мірянъ чаши. Официальныя-формальныя причины, которыми мотивировалось отнятіе у мірянъ чаши и на которыя указывали сами виновники и защитники этого нововведенія, — это опасеніе за пролитіе крови Христовой со стороны приступающихъ къ таинству мірянъ, а со времени возникновенія ученія о пресуществленіи сюда присоединялась боязнь, что причащающіеся подъ обоими видами—міряне не будутъ вѣрить, что подъ каждымъ видомъ преподается весь (integer) Христосъ. Но едва ли эти причины были единственными, и были на столько серьезны, что заставили церковь отступить отъ примѣра Христа, апостоловъ и практики всей первоначальной христіанской церкви. И дѣйствительно, сами даже католики впослѣдствіи, сознавая, вѣроятно, слабость представляемыхъ ими доводовъ въ защиту новаго способа причащенія, стали оправдывать его тѣмъ, что

potationem ad salutem necessariam putat, praeter pontificem bibit nemo. У de-Lith'a въ «De int. s. cal. in euchar.» c. III. § LVII, p 263 За причащеніе подъ обоими видами высказываются даже теперь сами католическіе епископы, и оно продолжаетъ еще отчасти практиковаться въ монастыряхъ и отдѣльныхъ церквахъ запада Епископъ миснійскій (Misnensis) Іоаннъ Гофманъ, бывшій на соборѣ констанцскомъ, самъ даже написалъ сочиненіе о причащеніи подъ обоими видами (изд. въ Венеціи). Ibid. Ѳома вальденскій (Waldensis), одинъ изъ знаменитыхъ борцовъ противъ вальденсовъ и виклефитовъ, присутствовавшій также на констанцскомъ соборѣ, спустя десять лѣтъ послѣ этого собора, пишетъ слѣд: «Nec negamus eis generaliter bibere Christi sanguinem secundum vini speciem; sed nec generaliter et sine discretione concedimus universis. Nam *scimus de consuetudine ecclesiae relictum esse majorum praelatorum industriae, ut de ministris altaris quosdam aut alias personas illustres de vulgo, fide, reverentiae et omni timore Dei praeditas, ad hanc communicationem solennem in utraque specie possint admittere.* Sicut interdum solet papa, et alii quidam episcopi, imo et inter fratres suos quidam religiosorum praepositi». Disput c commun. sub una p.108et s.Предоставленное прелатамъ,по свидѣтельству Ѳомы вальденскаго,право свободной диспенсаціи евхаристіи подъ обоими видами примѣнялось даже въ XV в въ монастыряхъ (монте-кассинскомъ, клюнійскихъ) и въ отдѣльныхъ церквахъ. Ibid. p.110. ср. *Spittler*, Geschichte d. Kelchs im Abendmahl, S. 348. 363,

будто самъ Христосъ подъ обоими видами причастилъ однихъ только апостоловъ, какъ представителей будущихъ совершителей таинства евхаристіи, и послѣ сами апостолы причащали мірскихъ людей только подъ однимъ видомъ хлѣба [1]). Но это — лишняя увертка, которая къ тому же прямо противорѣчила смыслу словъ евангелія, примѣру Самого Христа и первоначальной практикѣ самой же римской церкви. Наконецъ, какъ бы сознавая недостаточность всѣхъ вышеуказанныхъ доводовъ, католическіе богословы стали утверждать, что церковь, получивъ отъ Христа право вязать и рѣшить, могла измѣнять и Его установленія, слѣд. и способъ преподаванія мірянамъ евхаристіи. Но этотъ послѣдній аргументъ открываетъ ключъ къ уразумѣнію истинной причины отнятія у мірянъ чаши.

Истинную причину этого явленія нужно искать во всемъ строѣ западно-католической церкви. Извѣстно, что іерархія въ католической церкви сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ высшія права церкви, а паства есть только пассивное и безгласное стадо, которое безъ противорѣчія должно слушать слова своихъ духовныхъ руководителей. Этотъ взглядъ проходитъ чрезъ всю исторію римской церкви: съ полною ясностію онъ выраженъ еще въ лже-исидоровскихъ декреталіяхъ, гдѣ мірянамъ приписываются всѣ возможные дурные замыслы противъ духовенства, считаютъ ихъ, какъ людей плотскихъ, совершенно враждебными клиру, какъ людямъ духовнымъ. Іерархіи оставалось только примѣнять этотъ взглядъ. И она послѣдовательно въ въ исторіи проводитъ его, усердно воздвигая такимъ образомъ средостѣніе между своими ближайшими служителями и остальною массою вѣрующихъ, чтобы съ одной стороны облегчить, а съ другой—оправдать свое господство надъ этою массою. Тотъ же взглядъ лежитъ и въ основѣ запрещенія для мірянъ чаши: здѣсь также все направлено было къ тому, чтобы выдвинуть права іерархіи, внѣшнимъ образомъ выразить ея превосходство надъ мірянами. И этого не скрываютъ даже католическіе богословы. Въ одномъ сочиненіи неизвѣстнаго автора (изъ XIII в [2]).

---

[1]) Всѣ эти и др. подобнаго рода причины отнятія у мірянъ чаши будутъ формулированы и указаны въ полемическихъ сочиненіяхъ католиковъ противъ гуситскихъ защитниковъ «чаши».

[2]) Это сочиненіе приписывается—то Альберту Великому (sub titulo Sermonum), то Ѳомѣ Аквинату (de sacramento altaris). *Schrockh*, Christl. Kir-

говорится между прочимъ слѣдующее: „sicut vinum vas specialius et diligentius praeparatum, in quo servetur, exigit, quam panis; sic sub specie vini sanguis Christi sumendus solum sacerdotibus conceditur, tamquam vasis Domini ad hoc specialiter consecratis, et sacra religione constrictis, et virtutum pulchritudine praecellentius exornatis“ [1]). Здѣсь уже ясно выражается взглядъ духовныхъ на мірянъ, какъ на людей болѣе плотскихъ и менѣе добродѣтельныхъ, чѣмъ духовные, и потому, вслѣдствіе такой слабости ихъ нравственныхъ качествъ, имъ предлагается евхаристія подъ однимъ только видомъ. На эту причину запрещенія мірянамъ чаши можно находить отчасти указаніе въ извѣстномъ уже свидѣтельствѣ патриція Senensis Августина—въ словахъ:...de calice autem, etsi consuetudo sit communicantes cum pontifice participare... На нее указываетъ и историкъ тридентскаго собора (sub nomine Petri Suavis) [2]), когда говоритъ, что сами тридентскіе отцы, которые подвергли осмѣянію (excepisse risu) употребляемые когда-то схоластиками въ защиту нововведенія римской церквн аргументы, оставили во всей силѣ основаніе для этого нововведенія: „ne laici pari cum sacerdotibns dignitate constituantur“ [3]). На основаніи нѣкоторыхъ, только что приведенныхъ нами, свидѣтельствъ, авторъ „Disputatio contra communionem sub una“ дѣлаетъ къ нимъ слѣдующій комментарій: „тѣ, говоритъ онъ, которые чистотою (integritate) нравовъ, добродѣтелями и образованіемъ не могли снискать себѣ уваженія (а число ихъ было весьма значительно),—считали болѣе выгоднымъ защищать свое достоинство чрезъ принятіе (pvivilegio sumendi) крови Господней и возвышаться чрезъ то надъ положеніемъ (supra conditionem evehi) остальныхъ вѣрующихъ, которымъ запрещена чаша“ [4]). Да и вообще, что̀ значатъ самыя офиціальныя-фор-

---

chengesch Th. 28, S. 95 u. f. ср. «Disput c. commun. sub una», p. 240, хотя Spittler приписываетъ его Ѳомѣ Аквинату на стр. напр. 387.

[1]) Въ «Disputatio contra communionem sub una» p. 240. ср. У de-Lith'a, De int. s. cal. in euchar. p. 232.

[2]) Historia concilii Tridentini, sub nomine Petri Suavis Polani edita, cujus auctor creditur esse Fr. Paulus Seruita, Venetae reipubl. Theologus Въ Lib. 6 circa medium Въ «Disput. c. commun. sub una», p. 240. ср. «*Georgii Cassandri* Dialogus»... p. 37 sq. въ сборн. Каликста.

[3]) «Disput. c. commun. sub una». p. 240.

[4]) Ibid. p. 240.

мальныя причины отнятія у мірянъ чаши (опасеніе за пролитіе крови Господней со стороны мірянъ, а главное—возможность съ ихъ стороны невѣрія, что въ каждомъ видѣ весь Христосъ, и даже друг.), какъ—не то, что только іерархія есть достойный сосудъ божественной благодати, что она только въ совершенствѣ способна воспринимать дары этой благодати для подкрѣпленія и возращенія своей религіозно-нравственной христіанской жизни.

Впрочемъ, говоря о причинахъ запрещенія мірянамъ чаши и приписывая при этомъ больше значенія стремленію духовенства внѣшнимъ образомъ выразить свое превосходство надъ мірянами чрезъ отнятіе у нихъ чаши, мы не настаиваемъ исключительно на ней только одной, но согласны, пожалуй, съ de Lith'омъ сказать, что „несправедливо всѣ заблужденія, въ которыя впали римскіе католики (слѣд. и причащеніе мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ), приписывать коварству, и что должно приписать нѣчто и слабости ума человѣческаго, который, стремясь къ познанію истины, всегда обольщается призракомъ истины и впадаетъ въ ошибку“ [1]). А это и значитъ, что въ фактѣ лишенія мірянъ чаши имѣли значеніе и такъ—называемыя официальныя, указываемыя католическими богословами, причины, которыя были непосредственнымъ продуктомъ погрязшей въ схоластическихъ тонкостяхъ богословской мысли, плодомъ всѣхъ вообще средневѣковыхъ злоупотребленій въ сферѣ церковной жизни.

Такимъ образомъ, причины отнятія у мірянъ чаши коренятся во всемъ строѣ средне-вѣковой западно-католической церкви, въ постепенномъ уклоненіи ея членовъ и въ особенности—членовъ ея іерархіи отъ идеала первобытной христіанской церкви, въ дѣятельномъ стремленіи этихъ послѣднихъ поддер-

---

[1]) *Enimvero iniquum est*, говоритъ de-Lith, *cunctos errores, in quos romano-catholici inciderunt, malitiae tribuere. Dandum est aliquid*, продолжаетъ онъ, *imbecillitati ingenii humani, quod, etiam veri cognoscendi auidum, nonnunquam simulacro quodam veritatis falletur ac in errorem inducitur* Nec sine magno reipublicae christianae detrimento sit, ut plerumque pontifices in civilibus magis, quam sacrarum litterarum studiis eruditi, interdum etiam tales, quibus recte judicandi facultatem vel stupor quidam naturalis vel torpor senilis ademit, creentur, qui quando muneris amplitudine inflati de rebus, quas non intelligunt, sententiam tamen ferre audent, foedos errores ecclesiae obtrudunt. de-Lith, De int. s. cal. in euchar, pag. 241.

живать свое преимущество надъ мірянами въ силу только превосходства своего духовнаго сана. И этимъ видамъ іерархіи нисколько не противорѣчилъ самъ народъ: онъ былъ слишкомъ равнодушенъ къ подобнаго рода измѣненіямъ, и этимъ равнодушіемъ нерѣдко самъ давалъ поводъ къ нововведенію въ евхаристійной практикѣ (мы уже знаемъ объ уклоненіи мірянъ въ римской церкви отъ причащенія хлѣбомъ, который они, получивши въ церкви, должны бы употреблять во время отсутствія при богослужебныхъ собраніяхъ и священнодѣйствіяхъ, указывали также на общее равнодушіе членовъ церкви вообще къ причащенію и т. п.). И такое отношеніе вполнѣ естественно: темная масса народа, не просвѣщенная вполнѣ свѣтомъ евангельской истины и не имѣвшая подъ руками главнаго источника своей вѣры — библіи на своемъ родномъ языкѣ, слѣпо довѣряла своимъ руководителямъ — іерархіи, совсѣмъ почти не подозрѣвая ея злоупотребленій не только въ области догматическихъ вопросовъ, но даже и въ сферѣ обыкновенныхъ дисциплинарныхъ ея распоряженій Поэтому, всего естественнѣе было ждать протеста или, по крайней мѣрѣ, болѣе или менѣе скромнаго желанія исправить церковные недостатки и злоупотребленія—со стороны самихъ же лучшихъ представителей католической церкви, которые, будучи недовольны современнымъ имъ состояніемъ церкви, искренно требовали ея реформы, или,—въ случаѣ безуспѣшности ихъ реформаторскихъ попытокъ вслѣдствіе палліативности предпринимаемыхъ мѣръ,— со стороны еретиковъ, которые, не стѣсняясь никакими ограниченіями и указывая на св. Писаніе, какъ на исходную точку своихъ реформаторскихъ тенденцій, должны бы уничтожить все, что̀ несогласно съ евангеліемъ.

Но лучшіе ученѣйшіе представители католической церкви, какъ напр.: Герсонъ, Николай Клеманжисъ и друг. не только не протестовали противъ новой евхаристійной практики Рима, но сами даже настаивали на ея примѣненіи, не представляя для этого, кромѣ указанныхъ уже основаній, никакого другаго, какъ только то, что церковь (конечно въ лицѣ іерархіи), будучи непогрѣшима и получивши отъ Самого Христа собственное право вязать и рѣшить, сообразно съ новыми потребностями времени, можетъ измѣнять и божественныя установленія, слѣдов. и способъ причащенія мірянъ подъ обоими видами. Что же касается

представителей еретичествующаго направленія католической церкви, то и они не возвышаютъ своего протеста противъ нововведенія римской церкви касательно причащенія мірянъ. Не говоря уже о каоарахъ, которые положительно отвергали причащеніе виномъ, называя его произведеніемъ діавола,—сами даже вальденсы, мечтавшіе возвратить церковь ко временамъ апостольскимъ, никогда не являлись горячими защитниками древне-христіанскаго обряда причащенія; по крайней мѣрѣ относительно ихъ протестовъ въ этомъ родѣ, по словамъ Шпиттлера, мы ничего не знаемъ и заключать о нихъ мы можемъ только по аналогіи съ ихъ общимъ анти-церковнымъ направленіемъ [1]). Тоже самое, въ частности, можно сказать и о Виклефѣ: отрицая главный и существенный прецедентъ къ запрещенію мірянамъ чаши—католическое ученіе о пресуществленіи, онъ все-таки не вооружался противъ новой практики Рима—причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, по крайней мѣрѣ не настаивалъ, какъ извѣстно, на необходимости противоположной практики [2]). Замѣчательно, что самъ даже Лютеръ впослѣдствіи, несмотря на существовавшее уже положительное постановленіе констанцскаго собора противъ „чаши“ для мірянъ и очевидное, вполнѣ раскрытое гуситами, противорѣчіе этого постановленія евангелію и практикѣ всей вообще первенствующей церкви, не рѣшается прямо выступить въ защиту древне-христіанскаго обряда причащенія. Въ первый разъ съ этою защитою Лютеръ выступилъ въ 1519 г., въ проповѣди, и пока только изъявляетъ жланіе, чтобы церковь вселенскимъ соборомъ постановила преподаваніе двухъ видовъ евхаристіи мірянамъ—безъ различія съ священниками.

---

[1]) *Spittler*, Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, S 337 u f

[2]) Ibid S. 340 u. f Несправедливо, по мнѣнія Шпиттлера, приписывать Виклефу—какъ его мнѣніе-то (о необходимости для мірянъ чаши), что только вытекаетъ изъ его богословской системы (указывал на отрицаніе имъ пресуществленія) на это нѣтъ указанія даже у тѣхъ, которые писали противъ Виклефа и которые не преминули бы выставить его «заблужденіе касательно чаши», если бы былъ хоть малѣйшій къ тому поводъ. Приводимое же повидимому противъ этого Даллеемъ (*Dallaeus* de cultibus relig. Latinor. L IV. p. 714) мѣсто изъ Ѳомы вальденскаго, по мнѣнію Шпиттлера, ничего не доказываетъ, потому что содержитъ не мнѣнія Виклефа и виклеэптовъ о необходимости для мірянъ евхаристійной чаши, какъ прямыя, непосредственныя ихъ воззрѣнія, а только—какъ выводъ изъ ихъ общей богословской системы.

Даже послѣ того, какъ по поводу этой проповѣди герцогъ Георгъ саксонскій, въ письмѣ своемъ (отъ 27 дек. того же 1519 г.) къ Фридриху Мудрому, жаловался на вкравшееся въ Саксонію чешское заблужденіе, Лютеръ, въ письмѣ къ Спалатину (отъ 14 янв. 1520 г.), древне-христіанскій обрядъ причащенія защищаетъ только съ отрицательной стороны: указываетъ на его законность, но не признаетъ его необходимости [1]). И только въ концѣ 1520 г., въ своемъ сочиненіи „De captivitate babylonica ecclesiae“, Лютеръ въ первый разъ осуждаетъ способъ преподаванія евхаристіи подъ однимъ видомъ, какъ произвольное установленіе римскихъ тирановъ, какъ настоящую ересь, и потому не разъ уже теперь повторяетъ, что отказывать мірянамъ въ двухъ видахъ причастія беззаконно и безбожно [2]). Но и послѣ этого Лютеръ ограничивался иногда одною только рекомендаціею обряда причащенія подъ обоими видами, не уничтожая совсѣмъ и новой римской практики причащенія подъ однимъ видомъ хлѣба: такъ онъ высказывался

---

[1]) «Такъ какъ Христосъ, писалъ Лютеръ, не поставилъ таинства причащенія необходимымъ условіемъ спасенія для всѣхъ безъ изъятія, то я и не думаю оправдывать чеховъ за то, что они не покорились насилію Рима и не удовольствовались однимъ только видомъ. Но, съ другой стороны, если чехи, продолжаетъ Лютеръ, такъ слабы въ вѣрѣ, что они не могли безъ соблазна приступить къ латинскому догмату, то намъ слѣдовало съ римской церковію, по примѣру Павла (Рим XIV, 1), сдѣлать уступку ихъ немощи и не клеймить ихъ названіемъ еретиковъ. Они неправы, настаивая на необходимости двухъ видовъ, неправы и мы, считая два вида ересью. Ни съ той, ни съ другой стороны здѣсь ереси нѣтъ, а только расколъ, и въ такомъ случаѣ онѣ должны приступить къ полюбовному соглашенію, или съ общаго согласія сохранять каждая преданіе отеческое, какъ праздноваше Пасхи въ старину двоилось на востокѣ и западѣ, но не подавало повода къ взаимнымъ раздорамъ. А что чехи опираются на слова Христовы: *Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. VI, 53), это не есть доказательство. Христосъ не говоритъ здѣсь о самомъ таинствѣ, а о вѣрѣ въ дѣйствительность онаго» ... У Новикова въ соч. «Гусъ и Лютеръ» II, 395. Ср. *Spittler*, Geschichte d. Kelchs im Abendmahl. S. 364 u. f. Изъ приведеннаго мѣста видно, что Лютеръ считалъ безразличнымъ употребленіе одного или обоихъ евхаристійныхъ видовъ, такъ что, по мнѣнію Шпитлера, онъ, можетъ быть, тогда думалъ даже, что можно и ниоднимъ не пользоваться. Всѣ послѣдующія, болѣе рѣшительныя, его дѣйствія на этомъ поприщѣ обусловливались, по большей части, силою и степенью его борьбы съ Римомъ.

[2]) *Новиковъ*, Гусъ и Лютеръ II, 401 и слѣд.

даже въ 1528 г. [1]). Еще нерѣшительнѣе относительно евхаристійной чаши высказывался Меланхтонъ [2]).

Но совсѣмъ другаго рода отношенія къ новой евхаристійной практикѣ Рима мы видимъ въ Чехіи.

Въ то время, какъ во всей западно-католической церкви самое осязательное для народа отступленіе Рима отъ первобытнаго ученія церкви—причащеніе подъ однимъ видомъ опрѣснока было почти всеобщимъ въ половинѣ XIV в., въ Чехіи оно не было извѣстно, по крайней мѣрѣ о существованіи его не упоминается до времени царствованія Карла IV. Это положительно утверждаетъ писатель, по словамъ Гильфердинга, столь добросовѣстный, какъ Коменскій. „Около 1350, говоритъ Коменскій, въ царствованіе Карла IV, императора римскаго, при первомъ архіепископѣ Эрнестѣ изъ Пардубицъ, впервые услыхали и увидали въ Чехіи нечестивый обрядъ причащенія подъ однимъ видомъ. На немъ настаивали по преимуществу итальянскіе, французскіе и нѣмецкіе богословы и магистры, которыхъ Карлъ недавно пригласилъ профессорами въ новоучрежденный университетъ въ Прагѣ, и студенты — иностранцы, которые, прибывъ сюда большими массами, многихъ привлекали къ этому обряду своимъ примѣромъ“ [3]). Достовѣрность этого свидѣтельства, хотя оно и не подтверждается другими прямыми, положительными, историческими данными, мы не имѣемъ права заподозрѣвать: мы не имѣемъ никакого другаго противоположнаго указанія, которое могло бы ослабить силу этого свидѣтельства. Напротивъ, самый фактъ учрежденія при Карлѣ IV въ Прагѣ университета, который, какъ школа, по преимуществу богословская, принимавшая въ свое

---

[1]) Это, по словамъ Шпиттлера, можно видѣть въ 1 изд саксонскаго Visitationsartikel 1528, гдѣ еще позволяется давать немощнымъ евхаристію подъ однимъ видомъ. Ср Документы для исторіи реформаціи *Кампа* т. I, стр. 1—30. Хотя авторъ сакс. «Visitationsartikel»—Меланхтонъ, тѣмъ не менѣе на содержаніе его, просмотрѣнное Лютеромъ, можно смотрѣть, по замѣчанію Шпиттлера, какъ на убѣжденіе самого Лютера Но вышеуказанное мѣсто изъ «Visitationsartikel» объ употребленіи евхаристіи подъ однимъ видомъ въ изданіи его отъ 1538 г. пропущено. *Spittler*, Geschichte d. Kelchs im Abendmahl. S. 365.

[2]) Ibid. S. 365 u. f.

[3]) Hystoria o těžkých protiwenstwich Cýrkwe České, W. Hžberku 1844. k. V, str. 16. Ср. лат. изд. Historia persecutionum ecclesiae bohemicae 1548 p. 18 sq.

время на западѣ, благодаря своимъ представителямъ-схоластикамъ, дѣятельное участіе при отнятіи у мірянъ чаши, — долженъ былъ и въ Чехіи по отношенію къ этому нововведенію имѣть такое же значеніе,—отсутствіе еще формальнаго запрещенія чаши и существованіе противоположной практики даже на западѣ—въ церквахъ, непосредственно подчиненныхъ юрисдикціи Рима,—все это говоритъ въ пользу вѣроятности и полной исторической достовѣрности свидѣтельства Коменскаго. При томъ же намъ извѣстенъ изъ чешской исторіи фактъ, что самъ Карлъ IV въ 1347 г., во время своей коронаціи въ короли чешскіе, съ супругою Бланкою—причащались подъ обоими видами хлѣба и вина [1]). Такимъ образомъ—внѣ всякаго сомнѣнія, что причащеніе подъ обоими видами непрерывно существовало въ Чехіи до половины XIV в., и только съ этого времени нововведеніе Рима въ первый разъ является среди чешскаго народа. Но, получивъ доступъ въ эту отдаленную отъ Рима провинцію и притомъ чуждую ему по національности, оно, естественно, не сразу могло войти здѣсь во всеобщее употребленіе, а въ виду начавшагося уже въ это время, среди чешскаго народа, религіозно-національнаго броженія, оно и не могло фактически получить здѣсь преобладающаго значенія. Поэтому, несмотря на то, что Карлъ IV въ своемъ уложеніи (Majestas Carolina) объявилъ (1348 г.) римско-католическое исповѣданіе государственною религіею Чехіи и всѣмъ ослушникамъ римской церкви возвѣщена была смертная казнь,—прежняя практика причащенія продолжала все-таки существовать. Въ Эммаускомъ монастырѣ (съ 1347 г.), „при входѣ въ церковь находишь поверхъ купели знаменательную надпись: это церковь монастыря славянскаго католиковъ подъ обоими... послѣднія слова нѣсколько стерлись“ [2]). Это не единственный фактъ: даже въ концѣ

[1]) *Pelzel*, Leben Karls des IV. Th. I, S. 180.

[2]) Wenn man in die Kirchen gehet, findet man über den Weykessel diese Wort: Haec Eclesia monasterii Slowanensis Catholicorum *sub utraque*... dieses Wort sein was ausgeleschet worden. Theobaldi Hussitenkrieg., S. 201—202. Впрочемъ, эта надпись могла появиться уже въ гуситскую эпоху, котда Эммаускій монастырь сдѣлался средоточіемъ утраквистскаго церковнаго управленія: здѣсь помѣщалась утраквистская консисторія. Но, во всякомъ случаѣ, не невѣроятно, что въ этомъ монастырѣ и до начала гуситскихъ смутъ практиковалось причащеніе подъ обоими видами, тѣмъ болѣе, если вспомнимъ, что на западѣ и послѣ констанцскаго собора во многихъ монастыряхъ «чаша» свободно предлагалась всѣмъ вѣрующимъ.

XIV в., по свидѣтельству Коменскаго и Странскаго, собиравшійся для слушанія проповѣди на національномъ чешскомъ языкѣ „въ домахъ и потаенныхъ мѣстахъ“ народъ въ тоже время причащался подъ обоими видами [1]). По свидѣтельству Коменскаго, въ защиту причащенія подъ обоими видами говорилъ Миличъ († 1374), какъ только онъ сдѣлался проповѣдникомъ въ старомъ пражскомъ замкѣ [2]). Опять по свидѣтельству того же Коменскаго и Странскаго, сотрудникомъ Милича и раздавателемъ народу таинства св. причастія подъ обоими видами былъ Конрадъ Вальдгаузенъ [3])

Правда, всѣ только что приведенныя нами свидѣтельства относительно храненія въ Чехіи обряда причащенія подъ обоими видами, послѣ его запрещенія, заимствованы изъ писателей (Коменскаго и Странскаго) позднѣйшихъ; тѣмъ не менѣе историческая достовѣрность сообщаемыхъ ими фактовъ едва ли можетъ быть оспариваема: отсутствіе еще формальнаго запрещенія мірянамъ чаши въ самой даже католической церкви, а главное—другія, болѣе важныя, позднѣйшія указанія служатъ подтвержденіемъ и новымъ свидѣтельствомъ остававшейся еще въ Чехіи и въ концѣ XIV в. прежней практики причащенія подъ обоими видами.

Благодаря недавнему обнародованію новыхъ, прежде не вполнѣ извѣстныхъ, источниковъ, оказывается, что приблизительно въ по-

---

[1]) «Послѣ изгнанія Матѳея Парижскаго (Яновскаго) изъ Праги, не только въ пражскомъ замкѣ (w Zámeckém Kostele), но и повсюду, въ Прагѣ и во всемъ королевствѣ, противная (т. е строго-католическая) партія стѣсняла и уничтожала обычай причащенія подъ обоими видами (vżiwani Wečeře Páně pod obogi zastawili): такъ что только въ частныхъ домахъ, потомъ лѣсахъ и потаенныхъ мѣстахъ (skrżyssich) болѣе твердые и настойчивые (ti kteřiż stálegssi byli) принимали таинство обычнымъ способомъ (spůsobem obyčegnym Swàtost přigimali), однако не безъ опасности жизни и преслѣдованій»..... *J. A. Komensky*, Hystoria o těžkyck protiwenstwich čyrkwe české, str 19 Ср. лат. изд «Historia persecutionum ecclesiae bohemicae» 1648, pag. 23. *Stransky M. P*, Respublica Bojema. 1643. c. VI pag. 274.

[2]) *I. A. Komensky*, Historia o těžkyck protiwenstwich cyrkwe české, k. VI. str. 16 и слѣд. Ср. лат. изд. c. VI pag. 19 sq.

[3]) Коменскій по чешскому изд. str 17, по лат p 20. Коменскій упоминаетъ здѣсь о Конрадѣ Штѣкнѣ, но въ этомъ имени онъ соединяетъ двѣ личности (Конрада Вальдгаузена и Яна Штѣкну) въ одну, повторяя въ этомъ случаѣ ошибку Кохлея (Hist. Hussit. 1549. lib. I. pag. 12), который слова «Conradus» «Stycknа» не отдѣлилъ запятой и тѣмъ далъ поводъ позднѣйшимъ писателямъ (кромѣ Коменскаго, Странскому p. 273, Весенбергу и др.) къ смѣшенію двухъ различныхъ историческихъ личностей.

ловинѣ XIV в., т. е. около того времени, когда „Чехія впервые увидѣла и услыхала нечестивый обрядъ причащенія подъ однимъ видомъ“, въ защиту и необходимость противоположнаго обряда писалъ и проповѣдывалъ плебанъ пражской церкви св. Маріи (dictae de Lacu), уважаемый позднѣйшими гуситами, Николай мнихъ († 1380) [1]). О Матѳеѣ Яновскомъ († 1394) извѣстно, что онъ не только проповѣдывалъ о причащеніи подъ обоими видами, но и самъ преподавалъ евхаристію въ такомъ видѣ. На базельскомъ соборѣ глава утраквистовъ Рокицана утверждалъ Іоанну Паломару, архидіакону болонскому, что за 25 лѣтъ до Якубка (о немъ—рѣчь послѣ) Матѳей Парижскій пытался ввести причащеніе подъ обоими видами, но былъ обличенъ магистратомъ. Паломаръ сознался, что это — правда, но прибавилъ, что Матѳей вѣдь отъ этого отрекся въ 1389 году [2]).

---

[1]) Въ дневникѣ чешскихъ пословъ на базельскомъ соборѣ, изъ переговоровъ 4 марта 1433 г, приводится слѣдующее извѣстіе. Объ обрядѣ причащенія Рокицана говорилъ: Item quando Petrum de Palude solvere in suo secundo dicta voluit, quia dicit, quod non datur laicis propter effusionem dixit: «ille doctor (Petrus de Palude) est mihi ignotus, est etiam novus, sed habemus unum, Nicolaum de Lacu, satis antiquum (non habemus cum hic, sed est in Praga), qui dicit expresse, quod sub utraque specie sumere est de necessitate et praecepto Christi denotans plebanum in Lacu, minchonem». Monumenta conciliorum generalium XV seculi. Vindobonae 1857, conc. Bas. 1, p. 320 (Petri Zatecensis lib. diurnus). Изъ подстрочнаго примѣчанія Палацкаго видно, что въ древнѣйшихъ дѣлахъ пражской консисторіи (sign. U, XVII, fol. 56 et 89) значится, что этотъ Николай умеръ въ 1380 г., между 12 сент. и 3 ноября См также *Palacky*, Die Geschichte des Hussitenthums und prof. Constantin Hofler. Prag. 1868. S. 111.

[2]) Hermann *von der Hardt*, Concilium Constantiense t. III. Prolegom. p. 20. Очевидно, въ отвѣтѣ Паломара — недоразумѣніе: не зная исторіи чешской церкви, Паломаръ призналъ справедливость доводовъ Рокицаны, но ограничилъ ихъ значеніе и силу предѣлами 1389 г. Между тѣмъ какъ извѣстно, что, отказавшись въ этомъ году отъ ежедневнаго пріобщенія, Матѳей не произносилъ никакого отреченія отъ практикуемаго имъ обряда причащенія подъ обоими видами,—къ первому отреченію Паломаръ присоединилъ и второе. Но неизвѣстно, было ли исторически то и другое соединено вмѣстѣ? Существующіе памятники, по крайней мѣрѣ, не указываютъ на эту связь На томъ же базельскомъ соборѣ, когда возражали противъ причащенія мірянъ «и отъ чаши», епископъ мейссенскій между прочимъ говорилъ (dicebat): «illud probari posse, sacerdotem quendam prae senio cecutientem portantem calicem ad infirmum evertisse sanguinem et, ne appareret, pessundasse; item quod parvulo cuidam renuenti libere mater ejus intingens digitum in calice violenter posuisset sanguinem consecratum in ore ejus; item quod Bohemi laudassent Mathiam magistrum Parisiensem, qui in certo tractatu composito ab eo, quem penes se habebat, multos affirmasset errores in favorem eorum». Mon.

Палацкій говоритъ, что Матѳей Яновскій во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій выражается такъ, какъ будто необходимость причащенія подъ обоими видами для мірянъ разумѣлась сама собою и какъ будто употребленіе его сохранялось постоянно до его времени [1]). Такъ напр., Яновскій сравниваетъ ежедневную жертву въ в. завѣтѣ съ евхаристіею: „propter quotidianam et propter dualitatem utriusque speciei, panis et vini, a qnibus hoc sacrificium integratur“. Онъ нападаетъ на священниковъ, которые „plebeiis esurientibus et sitientibus suum cibum et potum crudeliter denegant“. Въ евхаристіи, по его взгляду, „omnis multitudo dulcedinis sub speciebus panis et vini abso condita, quemadmodum lac puero matris ejus celatum est in mamillis“. Еще яснѣе, по словамъ Круммеля, говоритъ въ пользу этого слѣдующее мѣсто изъ сочиненія Яновскаго: „Omnes christiani, quotquot ibidem congregati, sumebant communiter de illo pane coelesti a ministerio et de calice, ita quod primus sacerdos

---

conc. gener. Vindobonae 1873 г. Conc. Bas. (*J. de Segovia* lib. VII. c. XI) II, p. 598. Не подтверждаетъ-ли это извѣстіе свидѣтельства гусита Венцеслава, который около 1520 г. писалъ о Матѳеѣ, что онъ multos eruditissimos conscripsit libros, in quibus de communione utriusque speciei pluribus egit, suisque scriptis non solum in Patria, sed etiam in Imperio Magni Theologi nomen adeptus est; vidi ego plura ejus Volumina idiomate latino et bohemico conscripta, summaque cum voluptate legi, conservo de facto plurima et quoad vixero conservabo, et hoc mirabile, quod ex arcanis scripturis, et Prophetarum abstrusioribus oraculis reformationem Ecclesiae suo tempore secuturam praedicat. *Bohuslai Balbini* «Bohemia Docta (opus posthumum editum notisque illustratur ab Raphaele Ungar)» Pragae 1778, Pars II. p. 178 sq Мы не настаиваемъ на безусловной связи этихъ двухъ свидѣтельствъ—еп. мейссенскаго и гусита Венцеслава (потому что въ существующихъ изданіяхъ сочиненій Матѳея Яновскаго нѣтъ какого нибудь спеціальнаго его трактата о причащеніи подъ обоими видами, и указанія на него не встрѣчается въ другихъ извѣстныхъ современныхъ памятникахъ и позднѣйшихъ сочиненіяхъ). Во всякомъ случаѣ, сходство въ двухъ извѣстіяхъ свидѣтелей противоположнаго образа мыслей замѣчательно, и можетъ вести къ не безосновательному предположенію о дѣйствительномъ существованіи какого-нибудь спеціальнаго разсужденія у Яновскаго о причащеніи подъ обоими видами, не смотря на всѣ завѣренія Палацкаго, что Матѳей нигдѣ ясно не высказывается за «чашу» (Vorläufer p. 56). можетъ быть, Палацкій, читавшій рукописныя сочиненія Яновскаго, не имѣлъ всѣхъ ихъ подъ руками, по крайней мѣрѣ, ниже указываемыя нами выраженія и извѣстныя свидѣтельства самого Яновскаго «о чашѣ» и сужденіе о томъ Палацкаго не противорѣчатъ нашему предположенію.

[1]) *Palacký*, Radnost. Sbírka spisův drobn chý z oboru řeči a literatury české, krásowědy, historie a politiky, w Praze 1872. str., 330. Ср. Geschichte v. Bohmen, Bd. III. Abth. 1. S. 180. n. 222.

accepit, dehinc dedit omnibus“ [1]). Правда, всѣ эти выраженія, по замѣчанію Гизелера [2]), могутъ быть отчасти прилагаемы и къ католическому способу причащенія; правда, что Матѳей Яновскій не могъ не упоминать о чашѣ, когда цитуетъ при этомъ тѣ мѣста св. Писанія, гдѣ говорится о хлѣбѣ, о винѣ; тѣмъ не менѣе самое указаніе на видъ (species) вина и сравненіе его съ „молокомъ“ — несоотвѣтствіе всего этого съ католическимъ способомъ причащенія даетъ нѣкоторое право и основаніе относить ихъ къ древне-христіанскому обряду причащенія подъ обоими видами.

Въ связи съ указанными свидѣтельствами и выраженіями Матѳея Яновскаго о причащеніи подъ обоими видами получаетъ для насъ особенную важность и силу признаніе его самого, что онъ цѣлыхъ 12 лѣтъ—отъ самаго начала своего священства (1380 — 1392 г.), съ дозволенія архіепископа, постоянно преподавалъ народу тѣло и кровь Христовы въ вышеградскомъ соборномъ храмѣ [3]). Важность этого свидѣтельства заключается преимущественно въ томъ, что оно проливаетъ нѣкоторый свѣтъ на темную все-таки исторію евхаристійной чаши въ чешской церкви до Гуса. Изъ него видно, что причащеніе подъ обоими видами продолжалось здѣсь даже до 1392 г., не смотря на то, что на пражскомъ соборѣ 19 окт. 1388 г. относительно преподаванія евхаристіи постановлено было, чтобы міряне чаще одного раза въ мѣсяцъ не были допускаемы къ причащенію не смотря даже на то, что въ 1389 г. самъ Матѳей Яновскій принужденъ былъ въ николаевской церкви старой Праги принести всенародное отреченіе, что онъ впредь не будетъ болѣе убѣждать ни одного мірянина къ еже-

---

[1]) Всѣ вышеприведенныя мѣста изъ сочиненія Матѳея Яновскаго—«De regulis veteris et novi testamenti»—можно находить у Krummel'я въ «Geschichte der bohmisch. Reformation im XV Jahrhundert» Gotha 1866, S. 74 u. f., также у Neander'а въ «Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche», Bd. IX. Ss. 278, 285, 295.

[2]) *Gieseler*, Lehrbuch d. Kirchengeschichte II, 2. § 77, not. 12.

[3]) Et accepi, пишетъ Матѳей Яновскій, confirmationem ipsius—a tota multitudine hominum, cum quibus a principio sacerdotii mei laboravi usque modo per XII annos (1380—1392), eisdem corpus et sanguinem Jesu dispensando in kathedrali ecclesia Pragensi, tenens locum domini mei et patris in Christo, D. Archiepiscopi ecclesiae supradictae, habens auctoritatem ejus in audiendo confessiones etc. У Палацкаго въ «Geschichte von Bohmen». Bd. III. Abth. 1, S. 174 прим. 214.

дневному принятію таинства [1]). Но никакого отреченія отъ причащенія имъ мірянъ отъ „чаши“ онъ не произносилъ, по крайней мѣрѣ современные соборные акты не указываютъ на это, и вѣроятно—потому, что сама католическая церковь въ лицѣ своихъ представителей, съ согласія и дозволенія папъ, предоставляла нѣкоторую свободу дѣйствій касательно способа причащенія мірянъ подъ обоими видами [2]). Кстати замѣтимъ, что только при этомъ предположеніи — при отсутствіи въ это время формальнаго запрещенія чаши для мірянъ — становятся понятными слова Палацкаго, что Матѳей Яновскій относительно обряда причащенія подъ обоими видами выражается такъ, какъ будто необходимость его для мірянъ разумѣлась сама собою и какъ будто (хотя и вѣроятно) употребленіе его сохранилось въ чешской церкви до его времени (конца XIV). Поэтому совершенно напрасно большинство западно-европейскихъ ученыхъ и въ частности Круммель—стараются ослабить значеніе Матѳея Яновскаго по отношенію къ вопросу о чашѣ, когда ссылаются на выраженія самого Матѳея, въ которыхъ этотъ послѣдній признаетъ свое исповѣданіе вѣры вполнѣ солидарнымъ съ ученіемъ католической церкви, его матери и невѣсты Самого I. Христа [3]): Матѳей Яновскій, проповѣдуя и преподавая мірянамъ чашу, могъ признать себя сыномъ католической церкви, такъ какъ и въ этой послѣдней, повторяемъ, не былъ еще запрещенъ формальнымъ, обязательнымъ для всѣхъ, постановленіемъ—обычай причащенія мірянъ подъ обоими видами, и кромѣ Матѳея, вѣроятно, былъ практикуемъ и другими членами католической іерархіи.

---

[1]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. Bd. III. Abth. 1, S. 179 и 180

[2]) Въ 1390 г. Бонифацій IX предоставилъ «чашу» кутногорскимъ рудокопамъ, и въ самой Прагѣ нѣкоторые священники продолжали преподавать вѣрующимъ «чашу» *Denis*, Huss et la guérre des hussites. p. 180.

[3]) Вотъ какъ, напр., относительно этого разсуждаетъ Круммель «Auf der andern Seite darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass er sich in seinen Schriften niemals in dem Sinne ausspricht, als ob die Communion *sub utraque* eine Nothwendigkeit ware; er beklagt sich nicht, dass ihm in dieser Beziehung Gewalt geschehen ware; er wiederhaft ofters die Versicherung, dass er sich mit Allem, was er lehre und schreibe, ganz und gar der heutigen katholischen Kirche, seiner Mutter, der Braut Jesu Christi, unterwerfe. Diese Streitfrage wird deshalb so lange als eine offene zu betrachten sein, bis etwa noch neue Aufschluss ertheilende Quellen entdeckt sein werden». Gesch. d. böhm. Reform. S. 75.

Но, признавая фактъ существованія въ Чехіи чаши для мірянъ во второй даже половинѣ XIV в , мы, конечно, не отрицаемъ и существованія въ то время здѣсь противоположной практики Рима, придаемъ даже ей болѣе широкое и болѣе распространенное здѣсь ея развитіе и примѣненіе. Да иначе и быть не могло. Въ самомъ дѣлѣ, состояніе католической церкви и въ Чехіи въ полов. XIV в было таково, что всякая остановка на избранномъ и усвоенномъ ея іерархіею широкомъ пути разнаго рода уклоненій и злоупотребленій была почти неосуществима, а противодѣйствіе возникавшей уже оппозиціи всегда было возможно, и въ результатѣ, по крайней мѣрѣ на время, обѣщало необходимый и желанный успѣхъ. Карлъ IV, объявивши въ своемъ уложеніи (Majestas Carolina) 1348 г. римско-католическое исповѣданіе со всѣми его обрядовыми особенностями государственною религіею Чехіи, тѣмъ самымъ предоставилъ широкія права и полномочія и главнымъ представителямъ ея—членамъ церковной іерархіи: надѣляя ихъ богатою имущественною собственностью, онъ самъ даже способствовалъ увеличенію въ ихъ средѣ разнаго рода злоупотребленій, а устанавливая въ своемъ уложеніи огненную казнь для непризнающихъ строго римско-католическаго исповѣданія, онъ, естественно, и степень опредѣленія вины долженъ былъ возложить на блюстителей церковнаго ученія и дисциплины—опять тѣхъ же членовъ церковной іерархіи. Поэтому, не смотря на возникавшіе уже во второй полов XIV в. протесты въ Чехіи противъ католическаго духовенства, значеніе его было все-таки слишкомъ велико и обаятельно въ глазахъ приверженцевъ католицизма. Рѣзкіе протесты и смѣлыя нападки предтечъ чешскаго реформаціоннаго движенія (Конрада Вальдгаузена, Милича, Матѳея Яновскаго и друг.) на испорченность современнаго имъ католическаго духовенства и народа все болѣе и болѣе развивали ожесточеніе въ католической партіи противъ партіи нововводителей, и вынуждали употреблять всевозможныя средства къ подавленію этой послѣдней. Слѣды этого ожесточенія можно находить въ сочиненіяхъ самого Матѳея Яновскаго. Говоря объ ухищреніяхъ приверженцевъ антихриста, онъ, безъ сомнѣнія, подразумѣваетъ подъ ними продѣлки католической партіи. „Эти люди, говоритъ онъ, давно уже угнетаютъ апостоловъ, мудрецовъ и пророковъ Христа, преслѣдуютъ ихъ всѣми способами и дерзко клеймятъ служи-

телей Бога именами лицемѣровъ, еретиковъ и антихристовъ". Изъ другаго мѣста мы заключаемъ, какимъ сильнымъ преслѣдованіямъ подвергались приверженцы новаго направленія со стороны господствующей старой католической партіи. „Многіе и сильные органы антихриста (membra fortia et multa antichristi), говоритъ Матѳей Яновскій, вытѣсняютъ немногихъ и слабыхъ членовъ Христа изъ городовъ и изъ храмовъ". Сколько можно понять, въ этихъ словахъ идетъ рѣчь о преслѣдованіи отдѣльныхъ личностей. Но положительныя (второй половины XIV в.) данныя свидѣтельствуютъ, что католическая партія обращалась часто къ мѣрамъ, которыя имѣли болѣе общій характеръ, и которыя поражали не столько самыхъ нововводителей, сколько ихъ ученіе и мнѣнія. Это особенно рельефно выразилось въ дѣлѣ Матѳея Яновскаго. Зная, откуда грозитъ наибольшая опасность, католическая партія направила свой ударъ именно противъ того пункта, въ которомъ реформаторы встрѣчали наибольшее сочувствіе массы. На провинціальномъ соборѣ въ Прагѣ 13 октября 1388 г., какъ извѣстно, чешскому духовенству запрещено было причащать мірянъ болѣе разу въ мѣсяцъ. Рѣшеніе это прошло, не смотря на сопротивленіе приверженцевъ новаго направленія, и придало не мало смѣлости старой партіи, такъ что въ 1389 г. она уже направила свои усилія противъ главнаго вождя и защитника нововведеній Матѳея Яновскаго. На соборѣ 1389 г. его обвинили въ неуваженіи къ иконамъ и мощамъ святыхъ, въ несоблюденіи соборныхъ опредѣленій касательно таинства причащенія. Вмѣсто того, чтобы защищаться, Матѳей безпрекословно подписалъ формулу отреченія [1]). Изъ словъ этой формулы ясно открывается полное торжество сторонниковъ старой католической партіи и совершенное униженіе Матѳея и вообще всѣхъ приверженцевъ партіи нововводителей.—Вообще католическая партія въ то время была преобладающею въ Чехіи и своимъ значительнымъ большин-

[1]) Начало этой формулы: «Noverint omnes fideles, quod ego M. Mathias praedicavi aliqua non tam recte, caute et prudenter, sicut debitum fuisset et aptum, per quae et fui et esse potui aliquibus causa et occasio erroris et scandali. Quare ad tollendum istud, et ne virus lateat, atque ut fideles sciant, quae in his credere debent et tenere: dico primo, quod imagines Christi et sanctorum non dant causam et occasionem idololatriae etc». У Палацкаго въ «Geschichte von Böhmen», Bd. III Abth. 1. S. 179, прим. 221. Ср. *Höfler*, Concilia Pragensia (1353—1413) Prag. 1862. p. 17.

ствомъ всегда подавляла незначительное меньшинство партіи нововводителей. Благодаря своему перевѣсу, она еще болѣе стремилась подчинить себѣ и своему вліянію подавленное меньшинство; теперь она сдѣлалась еще подозрительнѣе по отношенію къ тѣмъ, которые отличались отъ нея какими нибудь даже внѣшними разностями. Общины и братства мірянъ съ религіозно-нравственнымъ характеромъ, возникшія благодаря дѣятельности Милича и Матѳея Яновскаго, подвергались самымъ яростнымъ преслѣдованіямъ духовенства: ихъ заподозрѣвали въ нарушеніи разнаго рода церковныхъ постановленій, возводили на нихъ небывалыя преступленія, клеймили ихъ названіемъ еретиковъ, бегардовъ, турлепиновъ и пр. При такомъ могущественномъ вліяніи и сплоченной силѣ католицизма невозможны были рѣзкія уклоненія отъ него и распоряженій его высшихъ представителей—членовъ іерархіи: все стало и по сущности и по внѣшности католическимъ. Поэтому всѣ возникавшія уклоненія и злоупотребленія въ католической церкви и въ частности обрядъ причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ — получали въ ней свою полную практическую санкцію и обще-распространенное господство во всѣхъ областяхъ — не только у народовъ романо-германскаго міра, а также и у чеховъ, подчиненныхъ юрисдикціи Рима. Послѣ этого неудивительно свидѣтельство Коменскаго и Странскаго, что къ концѣ XIV в. причащающіеся подъ обоими видами должны были совершать это вмѣстѣ съ другими уклоненіями отъ практики римской церкви (какъ напр. съ проповѣдію на народномъ чешскомъ языкѣ) въ лѣсахъ, пещерахъ и другихъ потаенныхъ мѣстахъ. Можетъ быть, всѣ эти преслѣдованія направлялись не столько противъ обряда причащенія подъ обоими видами (потому что и на западѣ, въ самомъ даже Римѣ, существовалъ этотъ обрядъ), сколько противъ другихъ, болѣе серьезныхъ и нетерпимыхъ римскою церковію, уклоненій отъ нея со стороны чешскихъ на ея взглядъ сектантовъ...

Сопоставляя теперь исторію евхаристійной „чаши“ въ западно-католической церкви и положеніе того же вопроса въ Чехіи до самаго начала гуситскихъ волненій, нельзя замѣтить между ними важной и существенной разницы, а еще менѣе— противоположности. Какъ на западѣ, такъ и въ Чехіи къ концу XIV в., на ряду съ новой евхаристійной практикой римской

церкви, существовалъ и древне-христіанскій обрядъ причащенія подъ обоими видами; существовавшіе въ это время въ Чехіи протесты, во всякомъ случаѣ, были не на столько сильны, чтобы по нимъ можно было заключать о противоположности отношеній къ „чашѣ“ со стороны народа—на западѣ и въ Чехіи. Но за то эта разница является замѣтнѣе и переходитъ даже въ рѣзкую противоположность, если сравнимъ отношеніе къ „чашѣ“ чеховъ—временъ гуситской эпохи и народовъ романо-германскихъ, поднимавшихъ въ то же время знамя недовольства западно-католическою церковію. Въ то время, какъ на западѣ всѣ появлявшіеся прежде и одновременно съ чешскимъ реформаціоннымъ движеніемъ реформаторы не возбуждали вопроса о „чашѣ“ и не придавали ему какого-нибудь важнаго значенія, въ Чехіи, какъ мы уже отчасти видѣли и ниже увидимъ, съ началомъ открытаго обнаруженія въ XV в. реформаціоннаго движенія, новое распоряженіе Рима касательно причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ встрѣтило въ первый разъ сильный протестъ и неслыханную оппозицію—какъ со стороны ученыхъ, такъ и всего вообще народа.—Въ чемъ же, въ самомъ дѣлѣ, заключаются причины такого діаметрально-противоположнаго отношенія западно-христіанскихъ народовъ и чеховъ къ одному и тому же нововведенію Рима? почему такой сильный протестъ противъ этого нововведенія со стороны ученыхъ и народа возникъ и развивался именно только въ Чехіи и въ частности въ гуситскомъ движеніи, а не въ другой какой либо западно-католической странѣ и не въ другихъ западно-европейскихъ религіозно-реформатскихъ движеніяхъ—ни въ предъидущихъ, ни въ современныхъ гуситскому, ни даже въ послѣдующихъ? Причину этого явленія, какъ мы уже замѣтили, нужно искать въ самомъ характерѣ и способѣ развитія чешскаго реформаціоннаго движенія, или точнѣе—въ особенностяхъ чешской реформаціи въ ея отношеніи къ другимъ западно-европейскимъ религіозно-реформатскимъ движеніямъ. Это мы и разсмотримъ въ двухъ слѣдующихъ отдѣлахъ: a) чрезъ опредѣленіе причинъ и характера болѣе извѣстныхъ средневѣковыхъ западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеній и b)—отношенія къ нимъ чешскаго реформаціоннаго движенія.

II.

Извѣстно, что католицизмъ скорѣе и охотнѣе всѣхъ былъ принятъ у народовъ романскаго племени: съ самаго перваго момента своего существованія въ Римѣ. онъ пріобрѣлъ полное сочувствіе массъ, симпатіи цѣлаго народа Народъ порядка, въ высшей степени практическій, не дозволявшій себѣ отступленій отъ принятыхъ обычаевъ и законовъ, свято оберегавшій ихъ при всѣхъ превратностяхъ и невзгодахъ своей исторической жизни—римляне, разъ проникнувшись христіанствомъ, могли твердо держаться его животворныхъ началъ, охотно принять и усвоить согласныя съ ихъ національнымъ характеромъ и геніемъ формы и виды церковной жизни и развить ихъ на почвѣ дорогихъ имъ традицій, унаслѣдованныхъ отъ предшествующаго времени и составлявшихъ сущность ихъ прошлаго историческаго существованія,—традицій римской имперіи. Принявши христіанство въ моментъ существованія единой римской имперіи во главѣ съ императоромъ, подчиняясь безусловно и въ послѣдующее время одной опредѣленной идеѣ императорской власти, римляне, рядомъ съ этимъ свѣтскимъ феодальнымъ единствомъ, естественно должны были принять и развить единство духовное, единство церкви, выражавшееся въ видимой главѣ цѣлой іерархіи духовныхъ лицъ, намѣстникѣ Самого І. Христа на землѣ—римскомъ папѣ, въ которомъ и заключается вся сущность католицизма: это единство церкви казалось имъ вполнѣ законнымъ, естественнымъ и разумнымъ. Поэтому—то мы видимъ, что католицизмъ, при всеобщемъ почти сопротивленіи, которое оказывали ему при введеніи его у другихъ народовъ и странъ, нашелъ самую удобную почву у народовъ романскаго племени, и до нашествія варваровъ народонаселеніе быстро проникнулось имъ, не пропуская случая познакомить

съ нимъ и грозныхъ своихъ побѣдителей — германскихъ пришельцевъ. Это было началомъ знакомства германцевъ съ католицизмомъ, того знакомства, которое, благодаря усиліямъ католической іерархіи, ея энергіи и настойчивости, скоро распространилось у всѣхъ народовъ германскаго племени. Католицизмъ и у новыхъ своихъ прозелитовъ мало-по-малу сталъ пріобрѣтать тоже значеніе и власть, какую онъ получилъ у первыхъ своихъ адептовъ—народовъ романскаго племени: сталкиваясь съ своими врагами — римлянами, нѣмецъ вмѣстѣ съ христіанствомъ заимствовалъ отъ нихъ всѣ установившіяся формы и виды церковной жизни, сдѣлавшись подданнымъ императора единой священной римской имперіи, онъ по необходимости долженъ былъ признать нераздѣльное съ единствомъ имперіи единство церковное, наглядно выражавшееся въ папѣ, долженъ былъ свыкнуться съ совмѣстнымъ существованіемъ того и другаго единства, такъ что мало-по-малу „нѣмецъ“ дѣлался истымъ католикомъ, и эти два понятія становились почти однозначущими. Но кромѣ этой, такъ-сказать, исторической необходимости, въ силу которой католицизмъ скорѣе всѣхъ привился къ народамъ романо-германскаго племени, причинами его распространенія здѣсь были и другія условія, заключающіяся вообще въ благотворности того начала христіанскаго, которое приносилъ съ собою католицизмъ. И въ самомъ дѣлѣ, кромѣ общаго цивилизующаго значенія для умѣренія грубости и жестокости варварскихъ народовъ (германцевъ) и просвѣтительнаго вліянія на ослѣпленныхъ религіозно-нравственными доктринами издыхавшаго въ предсмертной агоніи язычества (римлянъ), церковь въ формѣ римскаго католицизма привлекала къ себѣ сочувствіе массъ и многими другими сторонами своей благотворной дѣятельности. Мы не говоримъ уже о благотворномъ вліяніи первоначальной христіанской церкви на внутреннюю жизнь общества, на ея значеніе въ общественной и бытовой жизни народа. Даже въ тотъ самый моментъ, когда римская церковь, въ лицѣ своей іерархіи, явно уклонилась отъ предначертаннаго ей идеала, съ прямымъ нарушеніемъ заповѣди Христа—„царство Мое не отъ міра сего“,—даже въ это время благотворное вліяніе ея было для всѣхъ очевидно и потому не могло не привлекать къ себѣ симпатій цѣлаго христіанскаго общества. Въ темную эпоху феодализма, при пол-

номъ господствѣ грубой физической силы и личнаго произвола, одна только церковь могла вносить въ жизнь общества свои животворныя нравственныя идеи, необходимыя для общества идеи порядка. Папа, какъ верховный пастырь средневѣковаго общества, являлся передовымъ стражемъ этихъ началъ, прямымъ и непосредственнымъ блюстителемъ мира и правды: въ духѣ человѣколюбія онъ дѣйствуетъ противъ всѣхъ возможныхъ злоупотребленій, принимая для этого соотвѣтствующія мѣры. Онъ являлся посредникомъ между государями, примирителемъ враждующихъ партій, защитникомъ угнетенныхъ, умѣрялъ грубыя наклонности побѣдителей, и тѣмъ облегчалъ участь побѣжденныхъ и оказывалъ вообще защиту и покровительство всѣмъ слабымъ, угнетеннымъ и беззащитнымъ. Не исчисляя подробностей и частныхъ фактовъ различныхъ видовъ благотворительности церкви, нужно только вспомнить благодѣтельное учрежденіе „божьихъ судовъ“ и „божьяго мира“, чтобы понять и оцѣнить практическое значеніе вмѣшательства церкви въ жизнь и дѣла средневѣковаго общества. И народъ, понимая вполнѣ заслуги въ этомъ отношеніи со стороны церкви, замѣчая повсюду живѣйшую связь церкви съ жизнію средневѣковаго общества, тѣмъ сильнѣе привязывался къ католицизму вообще и выразителямъ его стремленій—церковной іерархіи въ частности; а признавая полнѣйшую противоположность христіанскаго міра появившемуся вскорѣ единому міру мусульманскому, онъ тѣмъ съ большею готовностью поддерживалъ виды и стремленія церковной іерархіи, рабски подчинялся ея неотразимому вліянію и распоряженіямъ, — все это въ концѣ концовъ, по необходимости, вело къ окончательному распространенію и утвержденію христіанства въ формѣ римскаго католицизма на европейской почвѣ—среди дикихъ народовъ, въ частности—къ неимовѣрному развитію и обаянію въ средніе вѣка папской власти въ общемъ сознаніи массъ народа. Поэтому-то и неудивительно, что на призывъ папы и всѣхъ его вѣрныхъ служителей — церковной іерархіи безпрекословно, не обсуждая начала и послѣдствій цѣлей призыва, откликаются почти всѣ народы запада: нужно только вспомнить времена крестовыхъ походовъ, тотъ пылъ и усердіе, съ какимъ народъ предпринималъ крестъ и мечъ, для пораженія невѣрныхъ и еретиковъ, по первому только мановенію духовнаго своего вла-

дыки и повелителя — папы, а времена страшныхъ альбигойскихъ войнъ навсегда останутся памятникомъ того фанатизма, съ какимъ вѣрующая масса отстаивала неприкосновенность католицизма и защищала представителей его—папство и всю вообще церковную іерархію. Тоже самое повторялось и въ другихъ событіяхъ, современныхъ этимъ и послѣдующихъ. Правда, все это могло зависѣть отъ политическаго значенія папы въ дѣлахъ Европы, личной твердости и энергіи папъ, пользовавшихся страшными для вѣрующаго орудіями — проклятія, инквизиціи и пр., и отъ многихъ другихъ чисто внѣшнихъ условій, тѣмъ не менѣе нельзя отказать въ этомъ, по крайней мѣрѣ у большинства, присутствію искренняго энтузіазма, обусловливавшагося привязанностію народа къ католицизму. Католицизмъ, такимъ образомъ, являлся необходимою и исторически законною формою христіанства для народовъ романо-германскаго племени.

Но какъ бы ни были законны и исторически необходимы идеи, лежащія въ основѣ быта извѣстныхъ народовъ извѣстной эпохи, и какъ бы ни были даже естественны и благодѣтельны пути, при помощи которыхъ осуществляются эти идеи, во всякомъ случаѣ онѣ не могутъ быть вѣчными, абсолютно неизмѣнными подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ обстоятельствъ: каждая идея, будучи пригодна въ тотъ или другой моментъ исторической жизни, съ возникновеніемъ новыхъ требованій эпохи должна уступить свое мѣсто другимъ болѣе плодотворнымъ началамъ, болѣе соотвѣтствующимъ новымъ потребностямъ даннаго времени и народа. И это совершается тѣмъ скорѣе, что ни одна идея, въ своемъ практическомъ примѣненіи, не выполняется обыкновенно со всею полнотою своего идеальнаго величія и надлежащимъ совершенствомъ: возможны на этомъ пути уклоненія отъ предначертанной программы, неизбѣжны злоупотребленія, происходящія или отъ различнаго увлеченія представителей извѣстной идеи, или отъ многихъ другихъ какихъ-либо случайныхъ обстоятельствъ, которыя не только мѣшаютъ нормальному развитію идеи или ея формы, но и ведутъ къ насильственной ея погибели, къ преждевременной утратѣ ея обаянія изъ сознанія народныхъ массъ. Поэтому и католицизмъ или лучше—папство (наглядное выраженіе сущности католицизма), будучи временнымъ созданіемъ западно-

католическаго міра, не могло существовать вѣчно. Какъ всякое историческое явленіе, оно не могло окаменѣть въ своихъ жизненныхъ формахъ, рано или поздно должно было уступить свое мѣсто другимъ, болѣе соотвѣтствующимъ новымъ потребностямъ времени, формамъ церковной жизни, — и эта уступка, естественно, въ силу обычныхъ историческихъ законовъ, могла быть ускорена злоупотребленіями, неизбѣжными вообще при развитіи всякой идеи и католицизма въ частности. Не дожидаясь еще своего окончательнаго, исторически необходимаго, исхода, католицизмъ въ лицѣ своихъ представителей мало по-малу готовилъ уже себѣ гибель, постепенно, самъ того не замѣчая, показывалъ въ себѣ симптомы смертной болѣзни: онъ не преминулъ обнаружить многихъ темныхъ сторонъ своей жизни, допустить злоупотребленія, которыя, естественно, должны были повести къ постепенной утратѣ его обаянія изъ сознанія народныхъ массъ, къ потерѣ его величія въ глазахъ цѣлаго христіанскаго общества. Такія злоупотребленія, дѣйствительно, скоро начались: средніе вѣка, представлявшіе, по крайней мѣрѣ по внѣшности, самую блестящую эпоху въ жизни и дѣятельности католической церкви, доставившіе ей громкую славу и значеніе во всемъ тогдашнемъ западно-европейскомъ мірѣ, были вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ той внутренней порчи, которая разъѣдала представителей ея—папство и всю почти церковную іерархію, и которая мало-по-малу готовила подрывъ ихъ могуществу и авторитету

Прежде всего, папы, не довольствуясь своею духовною властію, господствомъ надъ душами и совѣстью христіанъ, стали теперь заявлять свои претензіи уже и на мірское господство: господствуя надъ душами, они стремились уже захватить въ свои руки и тѣла, употреблять по своему мановенію всѣ сокровища христіанскаго міра и держать въ своемъ повиновеніи не только королей, но и равную, рядомъ стоявшую съ ними, единую власть императора. Папа Николай I-й, фактически положившій начало развитію папской системы, геніальный Григорій VII, поставившій ее на высоту недосягаемаго величія, твердый и энергичный Иннокентій III, до крайности развившій и фактически пользовавшійся ею,—довели ее до того, что Бонифацій VIII (1294—1303), при всей несвоевременности папскихъ притязаній, въ праздникъ юбилея, въ 1300 г., явился

даже въ императорскомъ облаченіи и, принимая посольство императора Альбрехта, надменно говорилъ: „я самъ императоръ“[1]). Но, переступая предѣлы своей власти—чисто духовной, стремясь къ достиженію супремата въ свѣтскихъ дѣлахъ, папы, очевидно, приходили во внутреннее противорѣчіе съ самими собою, и по необходимости должны были возбудить противъ себя оппозицію въ прямыхъ — непосредственныхъ своихъ соперникахъ—представителяхъ власти свѣтской. Поэтому, какъ только начались съ ихъ стороны подобныя претензіи, власть императорская не замедлила поднять протестъ противъ духовнаго владыки христіанскаго міра и завязала съ нимъ борьбу, длившуюся съ неимовѣрною ожесточенностію въ продолженіи XI, XII и XIII столѣтій. Правда, папа вышелъ побѣдителемъ изъ этой борьбы: послѣдняя отрасль благороднаго рода Гогенштауфеновъ (Конрада, сына Фридрихова) пала подъ сѣкирой папскаго палача—Карла анжуйскаго (1268 г.), и папство въ своихъ претензіяхъ достигло теперь высшаго кульминаціоннаго пункта, не встрѣчая, повидимому, нигдѣ и ни въ комъ равнаго себѣ соперника. Но похороненная на итальянской почвѣ злосчастная императорская фамилія Гогенштауфеновъ не унесла однако съ собою въ могилу той идеи, жертвою которой она пала,—идеи борьбы противъ папскихъ притязаній на свѣтскую власть: за свою побѣду надъ императорствомъ папство нашло себѣ грознаго и неумолимаго мстителя со стороны новаго государственнаго начала, получившаго преобладающее значеніе въ жизни западно-европейскаго общества послѣ паденія императорской власти. Это новое начало сконцентрировалось въ стремленіи королевской власти. XIII-й вѣкъ, будучи самымъ блестящимъ временемъ въ развитіи папства, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ паденія папской системы. Послѣ смерти послѣдняго Гогенштауфена не прошло и полстолѣтія, какъ гордый памѣстникъ Христа Бонифацій VIII, не задумавшійся назвать себя даже императоромъ, терпитъ страшное униженіе. Послѣдующіе папы не обнаруживаютъ уже активно своей оппозиціи свѣтской власти и, находясь подъ защитою этой послѣдней, живутъ одними только воспоминаніями о своемъ прошломъ величіи. Наслѣдникъ Бонифація VIII Бенедиктъ XI, какъ

---

[1]) *Gieseler*, Kirchengeschichte II, 2 Abth. 194.

бы сознавая незаконность дѣйствій своего предшественника, уничтожаетъ наложенную Бонифаціемъ VIII на Филиппа IV экскоммуникацію и другія экскоммуникаціонныя буллы [1]), совсѣмъ не настаивая на требованіи удовлетворенія и пр. Это было признакомъ паденія папской системы, рѣшительнымъ ударомъ ея могуществу и авторитету, такъ что послѣ этого на папскомъ престолѣ являются однѣ только креатуры королей: Климентъ V (1305—1314), по требованію Филиппа, переселяется въ Авиньонъ, и здѣсь полагаетъ начало 70-ти лѣтнему періоду униженія папъ, когда они въ значительной степени утрачиваютъ свою независимость и свободу дѣйствій, по крайней мѣрѣ относительно французскихъ королей. Короли вліяютъ теперь на избраніе папы и пользуются имъ какъ орудіемъ для своихъ цѣлей.—Такимъ образомъ папская власть въ половинѣ XIV в. клонится къ паденію благодаря своимъ злоупотребленіямъ.

Но не эти только злоупотребленія католицизма или лучше—папства влекли его къ преждевременной погибели, и не одни только стремленія къ супремату въ свѣтскихъ дѣлахъ ниспровергали его съ недосягаемаго пьедестала: притязанія папства въ его борьбѣ съ королевскою властію не могли еще интересовать весь народъ, тѣмъ болѣе смущать его своимъ несоотвѣтствіемъ съ идеею духовной власти папы. Правда, и за этотъ періодъ времени можно видѣть примѣры борьбы отдѣльныхъ народностей противъ папскаго единодержавія (каковы напр. дѣйствія римскихъ республиканцевъ — послѣдователей Арнольда Брешіанскаго). Тѣмъ не менѣе въ сознаніи массъ народа идея папства продолжала все-таки жить и не была еще поколеблена до начала нѣмецкой реформаціи. Гораздо больше значенія и важности для возбужденія народа имѣли другаго рода злоупотребленія католицизма, касающіяся спеціально религіозно-нравственной сферы его примѣненія. Намъ нѣтъ нужды указывать на всѣ эти многочисленныя и разнообразныя злоупотребленія (злоупотребленія папъ идеею своей власти, уклоненія отъ своихъ прямыхъ, чисто-духовныхъ, обязанностей, увеличеніе числа бенефицій и симоніи, богатство и роскошь римскаго двора, злоупотребленія остальнаго духовенства и презрительное, высокомѣрное, его отношеніе къ народу и проч.),—

[1]) *Ritter*, Handbuch der Kirchengeschichte II, 139.

все это хорошо извѣстно и пространно трактуется во всѣхъ системахъ церковной исторіи. Достаточно только замѣтить, что появившійся рѣзкій контрастъ между идеею церкви и ея дѣйствительнымъ обнаруженіемъ сильно смущалъ глубоко вѣрующую массу, и тѣмъ болѣе, что неурядицы въ церкви, которыя тѣсно связывались въ средніе вѣка со всѣми тогдашними общественными учрежденіями, производили путаницу и въ самой жизни Поэтому, одновременно съ появленіемъ злоупотребленій въ церкви, начинаютъ подниматься голоса противъ этихъ злоупотребленій. Еще рано, въ XII в., пробстъ Герохъ изъ Рейхерсберга (въ Баваріи) жаловался на мірское направленіе папъ, что „ecclesia romana“ становится „curia romana“ [1]). Подобныя жалобы—не исключительное явленіе: Бернардъ клервосскій неоднократно жаловался на омірщеніе папства; епископъ шартрскій Ива, выслушавъ упрекъ за то, что въ его епархіи симонія остается безнаказанною, говорилъ, что онъ не можетъ уничтожить то, что въ самомъ Римѣ—предъ глазами папы совершается, гдѣ за посвященіе епископовъ и полученіе мѣста требуютъ большія деньги [2]). Бернардъ клервосскій между прочимъ говорилъ, что справедливость въ церкви совсѣмъ исчезаетъ, „сила ключей“ уничтожается, епископскій санъ теряетъ всякое уваженіе, такъ какъ ни одинъ епископъ въ своей епархіи не искореняетъ зла, и всю вину этого нужно приписать папѣ и римской куріи. Съ XII в. возвышаются также протесты не только противъ общаго направленія римской куріи и католическаго духовенства, но и противъ нѣкоторыхъ обычаевъ и порядковъ церковныхъ. Въ XII в. очень многіе высказывались уже за проповѣдь на народномъ языкѣ, какъ истинно-полезную и необходимую для религіозно-нравственнаго воспитанія народа. Гумбертъ de Romanis, генералъ доминиканскаго ордена, указывалъ членамъ своего ордена на примѣръ еретиковъ, которые съ опасностью жизни вращались среди людей – съ тѣмъ, чтобы проповѣдывать. И онъ же проповѣдь поставляетъ выше мессы и богослужебныхъ обрядовъ, ибо, говоритъ онъ, „изъ латинской литургіи народъ ничего не понимаетъ, но

---

[1]) *Neander*, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. VII. S. 251.

[2]) Ibid. Ss. 251. 254 u. f.

проповѣдь понимаетъ,—Самъ Христосъ всю жизнь Свою посвятилъ проповѣди“ [1]). Бернардъ клервосскій сильно всоружался противъ крайностей богослужебнаго культа въ честь Пресвятой Дѣвы Маріи, особенно противъ ученія о непорочномъ ея зачатіи [2]). Абеляръ (1079—1142) жаловался, что въ глазахъ священниковъ при исповѣди больше имѣютъ значенія деньги, чѣмъ воля Самого Христа [3]). Францисканецъ Бертольдъ проповѣдниковъ покаянія называлъ „Pfennigprediger“, которые говорятъ предъ людьми о Богѣ затѣмъ, чтобы получить отъ нихъ деньги“. .. Чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и сильнѣе раздаются протесты противъ злоупотребленій католицизма. Въ періодъ съ Бонифація VIII въ Англіи Вильгельмъ Оккамъ жарко оспаривалъ ходячее въ его время мнѣніе, что папѣ въ мірскихъ дѣлахъ свойственно такое же неграниченное полномочіе, какъ и въ духовныхъ [4]). Марсилій падуанскій, ректоръ парижскаго университета и королевскій лейбъ-медикъ, въ сочиненіи „Defensor pacis“ ниспровергаетъ всю теократически-іерархическую систему римской церкви,—и его книга обратила на себя всеобщее вниманіе: онъ говоритъ, что въ новомъ завѣтѣ нѣтъ свидѣтельства о томъ, чтобы апостолъ Петръ былъ когда-нибудь въ Римѣ, поэтому папу скорѣе можно бы назвать преемникомъ апостола Павла [5]).—Все это—частныя броженія, недовольства отдѣльныхъ личностей въ виду усиливающихся злоупотребленій католицизма.

Но рядомъ съ этими частными протестами начинается рядъ систематическихъ оппозицій католицизму: глухая, такъ-сказать, подземная оппозиція средневѣковыхъ мистиковъ—въ долинахъ сѣверной Германіи, возникаютъ протесты еретиковъ въ горныхъ ущельяхъ Альпъ и въ другихъ глухихъ мѣстахъ, и мало-по-малу разростаются въ массѣ и степени; сильные своею численностью и могуществомъ, такъ много надѣлавшіе хлопотъ римской куріи, альбигойцы передаютъ свои традиціи другимъ еретическимъ сектамъ — вальденсамъ, бегардамъ, пикардамъ, каѳарамъ и друг.; въ XIV в. раз-

---

[1]) *Czerwenka*, Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen 1, S. 38.
[2]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche. Bd. VII. S. 330 u. f.
[3]) *Czerwenka*, Gesch. d. evang. Kirche in Bohmen. 1, 39.
[4]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche. Bd. IX. S. 47 u. f.
[5]) Ibid. S. 30 ff.

дается уже голосъ Виклефа, который своею безпощадною критикою поражаетъ всю систему церковной іерархіи. Въ это же время противъ ненормальности порядковъ обще-церковной жизни поднимаются голоса внутри самой же церкви- со стороны ея высшихъ представителей—проповѣдниковъ, прелатовъ, ученыхъ, университетовъ и проч (въ лицѣ представителей такъ-называемой либеральной французской партіи XIV и XV вв. во главѣ съ Іоанномъ Герсономъ, Петромъ д'Айли, Николаемъ Клеманжисемъ и др.), протесты, вызвавшіе цѣлый рядъ реформаторскихъ соборовъ XV в. (пизанскаго, констанцскаго, базельскаго и др.). Сами даже плѣнники авиньонскіе — папы выражаютъ горькое недовольство современнымъ имъ положеніемъ церковныхъ дѣлъ [1]). Всѣ требуютъ реформы церкви и предлагаютъ для этого свои собственныя средства: одни требуютъ реформы, не выходя изъ предѣловъ самой церкви, оставаясь въ нѣдрахъ ортодоксальнаго католичества, другіе же, въ лицѣ представителей различныхъ еретическихъ направленій, признавая установившійся порядокъ церковной жизни испорченнымъ, стремятся къ совершенному отдѣленію отъ господствующей церкви и независимо отъ нея возстановить образъ первобытной апостольской церкви. Но замѣчательно, одновременно съ этими на горизонтѣ латино-германскаго міра движеніями ростетъ и крѣпнетъ оппозиція католичеству и въ славянскомъ мірѣ—у чешскаго народа, съ требованіемъ также реформы церкви. Для насъ весьма важно разсмотрѣть составъ всѣхъ этихъ требованій — западно-европейскихъ и чешскаго реформаціоннаго движенія, съ тѣмъ, чтобы опредѣлить ихъ отношеніе между собою и на основаніи этого выяснить причины неодинаковаго ихъ отношенія къ вопросу о „чашѣ". Конечно, для этой послѣдней цѣли нѣтъ нужды разсматривать всѣ оппозиціонныя противъ католичества движенія съ реформаторской тенденціей. Для сравнительной характеристики достаточно будетъ, если мы остановимся только на тѣхъ реформаторскихъ движеніяхъ, которыя по мнѣнію тѣхъ или другихъ западно-европейскихъ ученыхъ

[1]) Въ этомъ отношеніи можно указать на примѣръ папы Урбана VI: рѣшительный по своему характеру и ревностный въ дѣлѣ вѣры и богослуженія, Урбанъ VI задумалъ было произвести реформу въ церкви, очистить ее отъ злоупотребленій, но желчныя его филиппики противъ безнравственности кардиналовъ и насильственныя лишенія ихъ бенефицій не привели къ желаннымъ цѣлямъ.

имѣютъ много существенныхъ пунктовъ сходства съ чешскимъ реформаціоннымъ движеніемъ и которыя иногда отождествлялись даже съ этимъ послѣднимъ (каковы напр.: въ сферѣ ортодоксальнаго католичества—протесты средневѣковыхъ мистиковъ, а въ сферѣ еретичествующаго—секта вальденсовъ и реформаторская доктрина Виклефа). Равнымъ образомъ, для полноты сравненія считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе и на такія движенія съ реформаторской тенденціей, которыя, хотя и не отождествляются съ чешскимъ реформаціоннымъ движеніемъ, тѣмъ не менѣе имѣютъ съ нимъ нѣкоторые пункты соприкосновенія, по крайней мѣрѣ въ главномъ направленіи (какова напр. оппозиція, представляемая французской либеральной партіей во главѣ съ Герсономъ, Петромъ д'Айли и др.). Ближайшая цѣль этого отдѣла ограничиваетъ нашу задачу не только по отношенію къ количеству сравниваемыхъ предметовъ (реформаторскихъ движеній), но и по отношенію къ ихъ качеству—самому содержанію ихъ доктринъ. Такъ какъ мы имѣемъ въ виду, прежде всего, показать отношеніе между реформаторскими движеніями и выяснить причины ихъ неодинаковаго отношенія къ вопросу о „чашѣ", то для этого нѣтъ нужды входить въ подробный разборъ религіозныхъ доктринъ представителей тѣхъ или другихъ реформаторскихъ движеній, анализировать ихъ ученіе въ частнѣйшихъ его пунктахъ и деталяхъ, ни—тѣмъ болѣе—изслѣдовать ихъ въ историческомъ ихъ возникновеніи и развитіи, но, зная источникъ ихъ возникновенія, достаточно только охарактеризовать ихъ со стороны общаго ихъ направленія — соотвѣтствія или несоотвѣтствія идеалу первобытной апостольской церкви, — руководящихъ принциповъ и цѣлей, равно и результатовъ ихъ вліянія на народъ, указывая при этомъ на частности доктринъ только, какъ на доказательства или прямой выводъ изъ общихъ положеній, для разъясненія и подтвержденія этихъ послѣднихъ. Съ двухъ указанныхъ точекъ зрѣнія мы и дѣлаемъ характеристику западно-европейскихъ религіозныхъ движеній съ реформаторской тенденціей, съ тѣмъ, чтобы точнѣе и нагляднѣе опредѣлить къ нимъ отношеніе чешскаго реформаціоннаго движенія. И въ интересахъ самаго изложенія разсмотримъ сперва реформаторскія движенія въ сферѣ ортодоксальнаго католичества (движенія средневѣковыхъ мистиковъ и французской либеральной партіи во главѣ

съ Герсономъ, Петромъ д'Айли и др.), а за тѣмъ — движенія въ сферѣ еретичествующаго католичества — въ формѣ различныхъ ересическихъ направленій - каоаровъ, особенно вальденсовъ и Виклефа). Начнемъ съ характеристики религіозно-реформаторскихъ движеній въ сферѣ ортодоксальнаго католичества.

Послѣ пробста Героха, Бернарда клервосскаго и др. единичныхъ, недовольныхъ злоупотребленіями католицизма, личностей, въ XII и особенно въ слѣдующихъ вѣкахъ возвышаются протесты мистиковъ не съ одною только жалобной іереміадой на злоупотребленія церковной іерархіи, но въ ихъ обличеніяхъ слышится и смутное указаніе на лучшее будущее церкви: наблюденія надъ порчею церкви, мірскимъ ея направленіемъ, невольно вызывали и рисовали предъ ними образъ лучшаго будущаго церкви. Первый по началу примѣръ этого направленія представляетъ собою Гильдегарда (1098 - 1197), аббатисса монастыря св. Рупрехта, близь Бингена. Чуждаясь всякой мысли и стремленія къ политикѣ, она обратила всю свою дѣятельность исключительно на проповѣдь противъ существующихъ злоупотребленій въ церкви, и, прежде всего, неустрашимо выступила противъ возмутительнаго произвола корыстолюбиваго духовенства. Въ стѣнахъ ея монастыря былъ погребенъ подвергшійся экскоммуникаціи; майнцкое духовенство издало приказаніе вырыть похороненный трупъ, а на монастырь, который допустилъ христіанское погребеніе для находившагося подъ экскоммуникаціей, наложило интердиктъ. По этому поводу Гильдегарда послала письмо къ майнцкому духовенству, выставляя ему на видъ всю тяжесть принятаго имъ на себя грѣха. „Только послѣ тщательнаго изслѣдованія дѣла прелаты должны были приступить къ тому, чтобы воспрепятствовать общинѣ воспѣвать хвалу Божію или преподавать и принимать таинства. Они должны были, конечно, хорошо знать, что къ этому должна побуждать ихъ только ревность къ Правдѣ Божіей, а не гнѣвъ или своекорыстіе (Nachsucht)“ [1]). Она объясняетъ

---

[1]) *Hildegard.* Epistolae p. 121 у Neander'a въ «Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche». Bd. VII. S. 281.

имъ, что она слышала голосъ Божій, который говорилъ ей: „Кто сотворилъ небо? Богъ. Кто открываетъ небо своимъ вѣрующимъ? Богъ. Кто Ему равенъ? Никто“. Въ этомъ ясно выражается преступность высокомѣрія майнцкаго и всего вообще тогдашняго католическаго духовенства. Гильдегарда выставляетъ и другія его пороки и злоупотребленія: она выставляетъ наружу его нравственную испорченность, продажность, презрительное отношеніе къ священнымъ предметамъ, — упрекаетъ его за то, что, предаваясь мірскимъ занятіямъ, оно оставляетъ главную свою обязанность — учить народъ [1]), извиняясь тѣмъ, что у него и безъ того много занятій [2]), нерѣдко указываетъ при этомъ на печальныя слѣдствія такого поведенія для нравственности вѣрующей массы. Какъ наказаніе духовенству за его нерадѣніе Гильдегарда видитъ въ появившихся уже тогда сектахъ—каѳаровъ и апостоликовъ [3]). „Посланная и руководимая сатаною толпа придетъ съ льстивымъ взглядомъ и со всѣми признаками святости и соединится съ великими князьями міра сего. Въ нищенскомъ одѣяніи они проникнутъ во внутрь, со всѣмъ смиреніемъ и кротостію: они явятся сюда, подъ видомъ самой строгой жизни и лицемѣрія они пріобрѣтутъ себѣ большое число послѣдователей и будутъ объ васъ говорить князьямъ: зачѣмъ вы терпите у себя этихъ людей которые всю землю безчестятъ своими грѣхами? Они проводятъ жизнь въ пьянствѣ и тунеядствѣ (Schwelgerei), и если вы не изгоните ихъ, то вся церковь погибнетъ. Эти люди будутъ мстителями (Ruthe), которыми Богъ воспользуется для того, чтобы наказать васъ, и они будутъ васъ преслѣдовать до тѣхъ поръ, пока вы не очиститесь отъ своихъ грѣховъ. Когда это послѣднее совершится, то князья узнаютъ о лицемѣрномъ поведеніи тѣхъ гонителей духовенства и сами нападутъ на нихъ. Тогда возстанетъ утренняя заря правды и униженное, вслѣд-

---

[1]) Къ духовенству кельнскому: Interdum milites, interdum servi, interdum ludificantes cantores existitis: sed per fabulosa officia vestra muscas in aestate aliquando abigitis. Ibid. S. 282, n. 1.

[2]) Nec subditos doctrinam a vobis quaerere permittitis, dicentes: omnia elaborare non possumus. Ibidem. n. 2.

[3]) Per quendam errantem populum, pejorem erranti populo, qui nunc est, super vos praevaricatores ruina cadet, qui ubique vos persequetur et qui opera vestra non celabit, sed ea denudabit. Ibidem. n. 4.

ствіе притѣсненій, духовенство заблеститъ какъ самое чистое золото“ [1]).

Но, обличая злоупотребленія духовенства и предсказывая о нравственномъ очищеніи его чрезъ божественный судъ, Гильдегарда нерѣдко высказывала и увѣщанія, наставленія, которыми должны руководиться вѣрующіе въ своей практической дѣятельности, предлагала совѣты для правильнаго устройства церковной жизни Поэтому люди всѣхъ состояній и положеній— и аббаты, и епископы, и сами даже папы, короли и императоры обращались къ ней за совѣтами, рѣшеніемъ спорныхъ вопросовъ, съ разнаго рода просьбами, за предсказаніемъ о будущемъ и проч. Дѣлая каждому соотвѣтствующія наставленія, она постоянно обращала ихъ сердце къ благодати и милосердію Божію, указывала на Бога, какъ на послѣдній источникъ всего существующаго, убѣждала всѣхъ погрузиться въ глубь Божества и искать въ немъ единственнаго источника утѣшенія и удовлетворенія всѣмъ жаждущимъ спасенія. Когда одна аббатисса попросила у нея рѣшенія одного занимавшаго ее вопроса, то Гильдегарда отвѣтила: „нужно держаться св. Писанія, въ которомъ можно научиться обрѣсти Бога чрезъ вѣру. Не нужно искушать Бога, а умиленно просить Его. блаженъ человѣкъ, который, постоянно окруженный страданіями смерти (т. е. искушеніями сатаны), остается однако въ живыхъ“ [2]). Во время спора между папою Александромъ III и антипапою Викторомъ IV одинъ аббатъ обратился, между прочимъ, къ Гильдегардѣ съ вопросомъ: что ему нужно дѣлать, когда такъ долго спорятъ о томъ, кого считать за дѣйствительнаго папу? Она предложила ему въ своемъ сердцѣ сказать Богу: „Ты, Господи, все знаешь, я хочу повиноваться Тебѣ, дабы мои помыслы не вынуждали меня поступать вопреки католической вѣрѣ“. Ясно, что аббатъ долженъ былъ возложить всю свою надежду на Одного только Бога, Который не оставитъ своей церкви [3]). Тоже обращеніе къ Богу, какъ источнику и подателю всѣхъ благъ, руководителю

---

[1]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Religion und Kirche Bd. VII. S. 282 u. f.

[2]) Beatus homo, qui ea nec facere vult, nec eis consentit, sed sicut cum passione mortis in eis vivit. Ibid. S. 280 n. 3.

[3]) Tu ergo spe tua ad unum Deum tende, *quia ipse ecclesiam suam non derelinquet*. Ibidem. S 281 n. 3

во всѣхъ дѣлахъ жизни, еще яснѣе открывается изъ слѣдующаго отвѣта, который Гильдегарда предложила въ утѣшеніе одной аббатиссы: „держись общенія со Христомъ, у Него ищи всякаго блага, Ему открывай свои дѣла, и Онъ даруетъ тебѣ спасеніе, потому что безъ Него человѣкъ напрасно искалъ бы спасенія, ибо благодать и спасеніе не чрезъ человѣка, но чрезъ Бога [1]).

Кроткія и умѣренныя нападки Гильдегарды на злоупотребленія церковной іерархіи, стремленіе самой проникнуться и другихъ обратить къ непосредственному созерцанію Божества были не единичны. Почти современникъ Гильдегарды и одного съ ней направленія—Іоакимъ, сперва аббатъ монастыря (Curatium) въ Калабріи, наконецъ монастыря Флора (Floris) († 1202). Въ свое время онъ славился, какъ пророкъ, и, не смотря на обличительный тонъ своихъ проповѣдей, пользовался все-таки большимъ уваженіемъ у папъ и князей. Но въ своихъ обличеніяхъ римской куріи онъ идетъ еще далѣе, чѣмъ Гильдегарда, въ пророческихъ созерцаніяхъ онъ также оставляетъ за собою свою прозорливую предшественницу, являясь при этомъ съ болѣе опредѣленными и болѣе радикальными планами реформы церкви. Наблюдая повсюду испорченность церкви въ лицѣ ея высшихъ представителей, папы и прелатовъ, Іоакимъ, въ порывѣ негодованія, произноситъ слѣдующія слова: „весь міръ лежитъ во злѣ. Нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ бы церковь не требовала бенефицій и не собирала своихъ податей. Повсюду она хочетъ имѣть свои пребенды, безконечные доходы (Einkünfte). О, Боже! какъ долго Ты не мстишь за кровь невинныхъ, которые подъ алтаремъ капитула съ плачемъ взываютъ къ Тебѣ?“ [2]) Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ называетъ римскую церковь домомъ блудницъ, гдѣ господствуетъ симонія, безнравственность и другіе пороки. „Намѣстники Христа, говоритъ онъ, заботятся въ настоящее время не о молитвѣ (Weihrauch), а о золотѣ—съ тѣмъ, чтобы наполнить золотую чашу великимъ вавилономъ (mit der grossen Babylon den goldenen Becher zu mischen) и своихъ послѣдователей заразить своею нечистотою. Такъ какъ

---

[1]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Religion und Kirche. Bd. VII, S. 281.

[2]) O Deus, quousque non vindicas sanguinem innocentum, sub altari clamantium Romani Capituli, immo Capitolii. Изъ комментарія Іоакима на прор. Іерем. Ibid. S. 285 n. 2.

кардиналы, священники и др. разнаго рода духовные, которые теперь очень рѣдко являются послѣдователями бѣднаго Христа, пользуются имуществомъ церкви для своего удовольствія: поэтому (мірскіе) свѣтскіе князья, видя осквернепіе святости, протягиваютъ свои руки на церковныя имущества, въ томъ убѣжденіи, что они дѣлаютъ угодное Богу“ [1]). Іоакимъ, подобно Гильдегардѣ, предсказываетъ гибель испорченной церкви вслѣдствіе божественнаго суда, который усматриваетъ онъ также въ появленіи еретическихъ сектъ и въ борьбѣ ихъ съ церковію. Такъ какъ въ Италіи и Сициліи имя „патареновъ“ въ то время было самымъ ходячимъ для обозначенія еретическихъ сектъ [2]), то эти „патарены“ и у Іоакима являются орудіемъ божественнаго суда и предтечами антихриста, каковымъ будетъ самый послѣдній царь патареновъ, въ союзѣ съ ложнымъ папою [3]); въ лицѣ этого антихриста сконцентрируется все зло предшествующаго времени и исполнятся всѣ замыслы сатаны [4]).

Но, указывая на гибель испорченной церкви, Іоакимъ въ тоже время предначертываетъ идеалъ будущаго царства Христова. Какъ горячій другъ монашества и любитель созерцательной жизни, онъ выходитъ отсюда и въ своихъ реформаторскихъ попыткахъ: возможность преобразованія церкви онъ видѣлъ только со стороны тѣхъ религіозныхъ обществъ, которыя равнодушно и даже съ презрѣніемъ относятся къ земнымъ благамъ и проводятъ жизнь только въ благочестивомъ созерцаніи. Поэтому онъ особенно ратовалъ за необходимость внутренняго живаго христіанства и возставалъ противъ липняго довѣрія внѣшности христіанской, благодаря которой люди только укрѣпляются въ своихъ грѣхахъ и удаляются отъ истиннаго покаянія „Нѣкоторые міряне, говоритъ Іоакимъ, чрезъ жертвы священниковъ и молитвы обыкновенныхъ (регулярныхъ) духовныхъ думаютъ получить спасеніе, когда сами дѣлаютъ только злое. Но напрасно эти „боги“ хотятъ помочь имъ. Ихъ молитва есть

---

[1]) Изъ комментарія на Исаію У *Neander'a* въ «Allgem. Gesch. d. Christl. Religion u. Kirche.» Bd. VII. S. 288.

[2]) Ibid. S. 126 и 290.

[3]) Въ комментаріи на прор. Іерем.: secta falsorum christianorum et haereticorum, quorum caput erit antichristus, et forsitan pseudopapa erit adjutus et fultus antichristo reipublicae, Ibid. S. 290 n 4.

[4]) Ibidem. S. 291.

одна только мерзость предъ Богомъ“ [1]). „Все, что видимымъ образомъ представляется въ таинствахъ, говоритъ онъ, не можетъ однако помочь человѣку, когда онъ не стремится въ своей жизни соотвѣтствовать тому, что здѣсь представляется въ видимомъ образѣ. Ибо для чего ты крещенъ во имя Христа, когда ты не можешь быть чистымъ? Для чего ты погребенъ въ крещеніи, когда ты продолжаешь жить во грѣхахъ? Зачѣмъ ты причащаешься тѣла Христова, которое за тебя предано, когда самъ не хочешь умирать для Христа, гдѣ представляется необходимость? Таинства, слѣдовательно, сообщаются не тѣмъ, которые злоупотребляютъ ими, но только тѣмъ, которые живутъ такъ, какъ показываютъ самыя таинства“ [2]). Въ заключительномъ періодѣ христіанской церкви, когда будетъ господствовать „вѣчное евангеліе“, послѣдуетъ уничтоженіе карательнаго церковнаго водительства и откроется общество созерцательной жизни, при непосредственномъ отношеніи къ Самому Христу, слѣдов. общество, которое не будетъ имѣть нужды ни въ какихъ внѣшнихъ религіозныхъ обрядностяхъ [3]); средствомъ для достиженія такого состоянія и пребыванія въ немъ можетъ служить, по мнѣнію Іоакима, смиреніе.—Такимъ образомъ у Іоакима такъ же, какъ и у Гильдегарды, созерцаніе Божества, погруженіе въ Его природу составляло послѣднюю цѣль жизни христіанина.

Только что указанныя оппозиціи католичеству Гильдегарды, Іоакима и другихъ подобныхъ же имъ проповѣдниковъ, какъ видно, не имѣютъ характера строго реформаторскаго: онѣ суть только голосъ протеста противъ господствующихъ злоупотребленій церкви, не заходившій далѣе однихъ только болѣе или менѣе грозныхъ обличеній и неопредѣленныхъ предсказаній о

[1]) Notandum est, quod laici quidam putant se sanari victimis sacerdotum et orationibus regularium, cum ipsi mala committant. Sed frustra tales dii eos adjuvant, nam incensum abominatio est mihi, holocaustomata nihilominus reproba esse demonstrant. Ibid. S. 289. n. 2.

[2]) Licet haec omnia in sacramento fidelibus data sint, non potest tamen tenere illa, nisi id explere studeat moribus, quod sacramenti similitudo decet esse tenendum. Non igitur sacramenta conferunt aliquid abutentibus eis, sed his, qui ita vivunt, quomodo sacramenta significant. Ibid. S. 289. n. 4.

[3]) Quasi per alios pascuntur oves, cum ad docendas subditorum ecclesias pastores in populis eliguntur, cum autem veritatem evangelicam clarificat per spiritum suum ad complendam prophetiam Ierem. 31, 33, 34, quasi jam non per alios Dominus, sed ipse per semetipsum requiret oves suas, sicut visitat pastor gregem suum in die, quando fuerit in medio ovium suarum dissipatarum. Ibidem. S. 298. n. 1.

лучшемъ будущемъ для церкви,—все у нихъ въ концѣ концовъ разрѣшалось только погруженіемъ вѣрующей души во внутрь Божества. Поэтому, отсутствіе въ ихъ стремленіяхъ практичности, крайняя идеализація міра, свойственная вообще мистикамъ, не могли внушать какого нибудь серьезнаго опасенія блюстителямъ ортодоксальнаго католичества. Эти послѣдніе, повидимому, надѣялись даже въ случаѣ необходимости на ихъ поддержку и за рѣзкія нападки награждали ихъ иногда титулами святыхъ. Мы уже указывали на уваженіе, какимъ пользовались Гильдегарда и Іоакимъ у своихъ современниковъ—самихъ даже папъ; а обличительница римской куріи, жившая въ XIV вѣкѣ въ Швеціи, Бригитта на соборѣ констанцскомъ канонизована въ число святыхъ римской церкви [1]). Тѣмъ не менѣе голоса и этихъ скромныхъ и невольныхъ свидѣтелей Божественной истины имѣли большое вліяніе на пробужденіе религіознаго сознанія въ массѣ народа. Ученіе Іоакима принималось съ жаромъ всѣми недовольными существовавшимъ порядкомъ церковной жизни: за него ухватились францисканцы, прилагая нѣкоторыя пророчества Іоакима къ цѣлямъ и задачамъ своего ордена [2]), его развивали и послѣдующіе мистики XIV в., придавая ему иногда характеръ болѣе практическій—съ болѣе рѣшительными реформаторскими тенденціями. Изъ числа этихъ послѣднихъ мистиковъ, мѣстомъ дѣятельности которыхъ служила по преимуществу Германія, одни продолжали тоже созерцательно-теоретическое направленіе Гильдегарды и Іоакима, другіе же, будучи мистиками теоретиками, не чуждались однако и интересовъ практической жизни, въ частности церковной. Какъ на представителя перваго направленія, мы укажемъ на Генриха Эккарта († 1329 г.), представителями же втораго направленія можно назвать доминиканца Іоанна Таулера († 1361 г.), Іоанна Рюисброка изъ Брюсселя и др.

Генрихъ Эккартъ—изъ Саксоніи принадлежалъ къ домини-

---

[1]) Еще папа Бонифацій IX, не задолго до своей смерти (въ 1404 г.), канонизовалъ Бригитту въ число святыхъ римской церкви. «Tractatus de longaevo schismate» въ «Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung... herausgegeben von J. Loserth. Wien 1880». p. 70 (cap. 12).

[2]) Новый вѣкъ, когда будетъ царствовать Духъ Святый, какъ въ ветхомъ завѣтѣ царствовалъ Отецъ, а до настоящаго времени Сынъ (по изображенію «вѣчнаго евангелія» Іоакима),—основанъ Франциномъ и его истинными учениками.

канскому ордену и пользовался большимъ уваженіемъ у членовъ своего ордена, будучи сначала провинціальнымъ викаріемъ этого ордена въ Саксоніи и генеральнымъ викаріемъ его въ Чехіи. Недовольствуясь современною католическою доктриною и не находя удовлетворенія во внѣшнемъ религіозномъ его культѣ, онъ стремился къ непосредственному сближенію съ Самимъ Богомъ—въ мистическомъ созерцаніи Его природы Но, стремясь къ этой цѣли, онъ впалъ при этомъ въ мистицизмъ, проникнутый пантеизмомъ. Въ одномъ мѣстѣ своихъ проповѣдей Эккартъ, напр., представляетъ сущность Бога, какъ отверстіе, изъ котораго все исходитъ и въ которое все возвращается [1]). Говоря же о второмъ и третьемъ лицахъ св. Троицы, онъ употребляетъ слѣдующія слова: „Логосъ не есть сущность, которая всѣмъ вещамъ даетъ бытіе и жизнь, такъ какъ Сынъ родился изъ сердца Отца, чтобы возвратить въ вѣчность всѣ вещи, которыя произошли отъ Него (ausgegangen sind); Духъ Св. исходитъ отъ Него, какъ любовь, чтобы соединить нашъ духъ съ Нимъ во едино“ [2]). Отсюда видно, что Сынъ и Духъ Св. сливаются во едино въ Божествѣ съ остальными предметами, слѣдов. и человѣкъ, какъ часть міроваго цѣлаго, участвуетъ въ этой конечной цѣли соединенія съ Божествомъ: „мы совершенно превращаемся въ Бога и превращаемся въ Него точно такимъ же образомъ, какъ въ таинствѣ хлѣбъ превращается въ тѣло Христа.... все, что свойственно Божественному существу, свойственно также и обожествленному и праведному человѣку; поэтому этотъ обожествленный человѣкъ дѣлаетъ все, что Богъ дѣлаетъ, и съ Богомъ онъ сотворилъ небо и землю и является

---

[1]) «Ja Gott, der ruhet selbst nicht da, da er ist der erste Anfang, er ruhet da, da er ist ein Ende und ein Ruhen alles Wesens Nicht dass dies Wesen zu nichte werde, sondern es wird da fort vollbracht in seinem letztem End nach seiner höchsten Vollkommenheit. Was ist das letzte Ende? Es ist die verborgene Finsterniss der ewigen Gottheit, und ist unbekannt, und wird nimmermehr bekannt, Gott bliebt ihm selber da unbekannt, und das Licht des ewigen Vaters, das hat da ewiglich eingeschienen, und die Finsterniss begreift des Lichtes nicht». *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Religion u Kirche. Bd IX S. 504. Interrogatus (т. е. Эккартъ) quandoque, quare deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit, unde quam cito deus fuit, tam cito mundum creavit; item concedi potest, mundum fuisse ab aeterno. *Raynaldi* Annales Ecclesiastici. подъ 1329 г. № 70 и 71-й.

[2]) *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl Religion. u. Kirche. Bd. IX S. 504.

виновникомъ вѣчнаго Слова, и безъ такого человѣка Богъ не можетъ ничего сдѣлать“ [1]).

Съ точки зрѣнія пантеистическаго мистицизма Эккарта, понятно теперь отношеніе его къ нравственно-практической сторонѣ христіанства: признавая человѣка частію Божества и отрицая, поэтому, необходимость какихъ бы то ни было усилій для достиженія богоподобнаго состоянія, Эккартъ, естественно, долженъ былъ придти къ отрицанію обрядовой внѣшности христіанской и вообще установленій господствующей церкви. Это стремленіе Эккарта къ свободѣ современникъ его Рюисброкъ осуждаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „есть нечестивые люди, которые утверждаютъ, что они—Богъ и Христосъ, и что ихъ руки создали небо и землю и что отъ нихъ власти все это зависитъ, относительно всѣхъ таинствъ—такого мнѣнія, что они не нуждаются въ нихъ и не хотятъ ихъ. Установленія церкви и все что написали святые отцы на пергаментѣ, они презираютъ; но свою безбожную ересь и жизнь, которая не регулируется никакими правилами и установленіями (Einrichtungen), и вымышленные ими грубые (животные) обычаи считаютъ спасительными и превосходными“ [2])... Ученіе Эккарта, уничтожающее всякое значеніе церкви, является, повидимому, съ тенденціями самой крайней реформаторской оппозиціи католичеству: подобно еретическимъ сектамъ, Эккартъ какъ будто стремился къ совершенной эманципаціи отъ господствующей церкви и преобразовать эту послѣднюю по началамъ личнаго разума, внѣ всякой живой связи съ авторитетомъ и преданіемъ церкви. Въ дѣйствительности же, ничего подобнаго у Эккарта не было; онъ былъ по преимуществу мистикъ-теоретикъ, совсѣмъ неспособный къ практической дѣятельности и потому своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ господствующей церкви не могъ внушить этой послѣдней какихъ нибудь серьезныхъ опасеній. Поэтому, когда его сочиненія были осуждены, какъ еретическія, самъ онъ, однако, ничего не потерпѣлъ за свою ересь и кончилъ свою жизнь въ мирѣ: папа Іоаннъ XXII, когда услыхалъ, что ученіе Эккарта предлагалось въ проповѣдяхъ простодушнымъ мірянамъ [3]),—въ буллѣ отъ 1329 г. высказалъ одно только сожалѣніе объ этомъ.

[1]) Ibid S. 506.
[2]) Ibid., S. 507. [3]) Ibid. S. 505.

Но если теоретическій умъ Экарта не находилъ радикальнаго средства реформы, отличался крайнею безпритязательностію въ этомъ дѣлѣ, за то дѣятельность другихъ мистиковъ—Таулера, Рюисброка и нѣкоторыхъ др. имѣла болѣе практическое направленіе, и потому была болѣе плодотворна для развитія въ массѣ реформаціонныхъ идей. Іоаннъ Таулеръ родился въ 1290 г. и въ 1308 г. вступилъ въ доминиканскій орденъ. Недовольство окружающимъ порядкомъ церковной жизни заставило его, какъ и многихъ другихъ, обратиться къ своему внутреннему религіозному чувству и въ немъ искать удовлетворенія потребности общенія съ Богомъ. Не отрицая значенія науки, занимаясь даже самъ схоластическимъ богословіемъ и пользуясь методомъ его, онъ тѣмъ не менѣе, выходя изъ мысли о живомъ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, предпочиталъ богословское знаніе, основанное на внутреннемъ созерцаніи духовной жизни. Если и придаетъ онъ какое-нибудь значеніе схоластическому школьному богословію, то не болѣе, какъ—средства для отраженія и обращенія еретиковъ, но не—науки, стремящейся постигнуть неизслѣдованное, поэтому занятіе этимъ богословіемъ онъ предоставляетъ по преимуществу университетамъ. „Великіе учители могутъ заниматься этимъ и разсуждать объ этомъ. И не съ хитростію (in Unkunst) однако они должны дѣйствовать ради святой церкви, хотя бы необходимость со стороны еретиковъ и побуждала ихъ высказываться“ [1]). Таулеръ возстаетъ противъ тѣхъ, которые—все, что прирождено (нашему) духу, теряютъ и гордятся только тѣмъ, что они пріобрѣтаютъ своимъ разумомъ, не получая между тѣмъ чрезъ это ничего—ни для жизни, ни для дѣятельности [2]). Поэтому главная цѣль жизни и дѣятельности человѣка-христіанина заключается во внутреннемъ, непосредственномъ, созерцаніи Божества; слова—„царство Божіе внутрь васъ“ должны быть девизомъ для христіанина: „мистры парижскіе, говоритъ Таулеръ, прилежно читаютъ книги и переворачиваютъ листы, это (почти) хорошо, но эти люди (т. е. мистики) читаютъ истинную живую книгу, въ ней вся жизнь“ [3]). Придавая такое важное значеніе внутреннему религіозному чувству

[1]) Ibid. S. 489 u. f.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem, S. 490.

христіанина, Таулеръ, очевидно, не могъ настаивать на внѣшней обрядности христіанской: отъ внѣшности онъ постоянно обращается къ внутреннему углубленію въ религіозную жизнь. Въ одной своей проповѣди, въ которой прелаты его времени сравниваются съ слѣпыми руководителями слѣпыхъ, папы—съ волками, запугивающими паству, Таулеръ между прочимъ говоритъ: „все, что выдумано и изобрѣтено ими подъ покровомъ добродѣтельныхъ дѣйствій, какъ напр. молитва, чтеніе, пѣніе, посты, бдѣніе (Wachen) и колѣнопреклоненія и все, что имѣетъ характеръ благочестивыхъ упражненій,—все это служитъ къ тому, чтобы человѣкъ былъ связанъ этимъ и удерживался отъ чуждыхъ, неприличныхъ, безбожныхъ вещей“ [1]). „Поэтому, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, всѣ покаянныя средства, какъ напр. бдѣнія, посты, плачъ (Weinen), молитва, дисциплина, власяницы и т. п. изобрѣтенія ихъ — все это и подобное ему необходимо лишь настолько и потому, что тѣло и плоть во всякое время противостоятъ духу и составляютъ слишкомъ крѣпкую для него преграду“. Такимъ образомъ, на внѣшность христіанскую Таулеръ смотритъ какъ на средство, съ помощію котораго человѣкъ, ослабляя плоть, можетъ возвысить свой духъ: для того, чтобы въ настоящемъ бѣдственномъ состояніи помочь ему (духу), чтобы обезсилить въ этой борьбѣ плоть, дается этой послѣдней искусъ покаянія, и она подавляется, дабы духъ не могъ быть ослабленъ“. Дѣйствительное же средство для противодѣйствія грѣху и произволу заключается въ любви, которая подчиняетъ себѣ плоть: „если ты хочешь связать и обезсилить тѣло его (т. е. плоть), то для обузданія противопоставь ему союзъ любви, съ помощію которой ты одержишь надъ нимъ громкую побѣду, и этою любовію ты нанесешь ему тяжелыя раны“ [2]). Этотъ союзъ любви, при отсутствіи у человѣка собственныхъ силъ для добродѣтельнымъ дѣйствій, заключается, по мнѣнію Таулера, въ безусловномъ довѣріи христіанина Божественному милосердію, опять какъ и у другихъ мистиковъ—въ отрѣшеніи отъ собственной воли и конечномъ созерцаніи Божества.

Къ направленію Таулера тѣсно примыкаетъ другой его современникъ Іоаннъ Рюисброкъ изъ Брюсселя. Подобно Таулеру,

1) Ibid. S. 491 u. f.
2) Ibidem S. 492.

и онъ придавалъ особенно важное значеніе внутреннему религіозному чувству и любви, какъ источнику Божественнаго вѣдѣнія и спасительной жизни, и потому не настаивалъ на выполненіи христіанской обрядности. Дѣйствуя одновременно, но въ различныхъ мѣстахъ, Таулеръ и Рюисброкъ производили громадное вліяніе на массу народа: проповѣдуя на родномъ нѣмецкомъ языкѣ, они пріобрѣтали себѣ массу покорныхъ слушателей; распространяя среди нихъ свои сочиненія, они возбуждали въ нихъ стремленіе къ религіозной жизни, заставляя ихъ жить сообразно съ правилами и дѣятельностью самихъ руководителей. Это и понятно, когда мы припомнимъ то искренно христіанское отношеніе ихъ къ народу, которымъ они успѣли заявить себя во время пребыванія извѣстной страны подъ опалою папскаго интердикта и въ другихъ несчастныхъ случаяхъ народной жизни [1]). Ихъ дѣятельность была тѣмъ плодотворнѣе, что они во всемъ церковномъ строѣ признавали неизмѣняемость Божественныхъ установленій, съ беззавѣтною преданностію относились ко всему, что только не противорѣчило требованіямъ ихъ совѣсти и съ неумолимою строгостію въ своихъ проповѣдяхъ карали всякое неповиновеніе церковнымъ властямъ. Они настаивали на выполненіи всѣхъ церковныхъ постановленій и внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ, хотя сами и смотрѣли на нихъ, какъ на подготовительныя средства, вмѣстѣ съ другими добрыми дѣлами христіанина, для достиженія высочайшаго совершенства. Поэтому, говоря о внѣшности церковной, они все-таки не уничтожали ее, но, признавая ея законность и необходимость, они указывали на внутреннюю религіозную жизнь, какъ идеалъ христіанина. „Послушаніе, говоритъ Рюисброкъ, внушаетъ человѣку подчиняться заповѣдямъ и запрещеніямъ и волѣ Божіей, подчиняетъ умъ и мысленныя силы высшему разуму, такъ чтобы человѣкъ жилъ цѣлесообразно (anstandig) и вполнѣ разумно. Оно

[1]) Такъ поступалъ Таулеръ въ Страсбургѣ, когда, во время тяготѣвшаго надъ этою страною папскаго интердикта, при отсутствіи духовенства, павшаго на этотъ разъ жертвою свирѣпствовавшей черной смерти,—онъ неустанно дѣйствовалъ на пользу несчастнаго народа. Тѣсно примыкавшій къ направленію Таулера доминиканецъ Генрихъ изъ Нордлингена говорилъ, что онъ рѣшается лучше умереть отъ черной смерти, чѣмъ поступать въ чемъ нибудь противъ воли Бога. *Neander*, Allgem. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche. Bd. IX. S. 491.

также дѣлаетъ его послушнымъ и церкви и ея таинствамъ, ея совѣтамъ и всѣмъ ученіямъ и постановленіямъ церковнымъ“ [1]. „Будь послушнымъ и покорнымъ, продолжаетъ Рюисброкъ, не Одному только Богу, но также и прелатамъ во всѣхъ добрыхъ установленіяхъ и обычаяхъ, которые вообще соблюдаются въ святой церкви, и поступай такимъ образомъ по мѣрѣ своихъ силъ и съ чистымъ намѣреніемъ, и согласно съ установившимся порядкомъ и обычаемъ людей, съ которыми ты вмѣстѣ живешь, равно и по обычаю страны и мѣста, гдѣ ты временно пребываешь“ [2]. Всего нагляднѣе эта покорность мистиковъ существующему порядку церковной жизни высказывается въ ихъ взглядѣ на покаянную дисциплину. Признавая существеннымъ и особенно важнымъ внутреннее покаяніе и представляя внѣшній способъ покаянія второстепеннымъ, они не отрицаютъ значенія и этого послѣдняго, считая его только извѣстнымъ подготовительнымъ моментомъ къ первому. „Можно, говоритъ Рюисброкъ, найти много такихъ, которые думаютъ, что они тогда приносятъ покаяніе, когда совершаютъ нѣкоторые великіе подвиги и выполняютъ внѣшніе обряды, какъ напр. посты, молитвы, бдѣнія (Wachen) и другія дѣла покаянія, которыя, безъ сомнѣнія, пріятны Богу и необходимы для кающихся; однако самое дѣйствительное (истинное) и лучшее покаяніе-то, посредствомъ котораго больше всего можно приблизиться къ Богу, а именно, чтобы кающійся истинно и отъ всего сердца обращался къ Богу и ко всѣмъ добродѣтелямъ ради Бога, а это и должно быть соединено съ совершеннымъ отрицаніемъ всего, что, по его сознанію, противно Богу“ [3]...

Такимъ образомъ практическая, чуждая крайностей и односторонностей еретическихъ сектъ, дѣятельность мистиковъ XIV в. могла имѣть и дѣйствительно имѣла громадное вліяніе на массу народа: заинтересовала его въ пользу реформы церкви, но сама однако не могла произвести этой реформы, не могла возвратить церковь ко временамъ апостольскимъ, даже приблизить ее къ этому идеалу. Этому мѣшала традиціонная преданность ихъ Риму, нежеланіе нарушить установившееся вѣками един-

---

[1]) De praecipuis quibusdam virtutibus. Ibid. S. 493.
[2]) De septem amoris gradibus. Ibidem. S. 493 u. f.
[3]) De praecipuis quibusdam virtutibus. Ibidem. S. 494.

ство западной церкви, ея строй и порядокъ. Поэтому-то всѣ мистики, начиная съ XII в. и кончая XIV вѣкомъ, возставали только противъ частныхъ злоупотребленій отдѣльныхъ лицъ, громили своими филиппиками только личные пороки духовенства и простаго народа, не простирая своихъ нападокъ на церковные порядки, церковныя постановленія, санкціонированныя этими недостойными людьми.

Большею энергіею и болѣе радикальнымъ реформаторскимъ духомъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества отличаются, повидимому, оппозиціонныя стремленія, возникшія въ XIV в. преимущественно во Франціи. Почва для этой оппозиціи была приготовлена здѣсь еще ранѣе XIV вѣка. Борьба королевской власти съ папскою, ограниченіе этой послѣдней, сопровождавшееся обнародованіемъ „прагматической санкціи“ (1248 г.) [1]),—были самыми благопріятными прецедентами для усиленія и развитія здѣсь реформаторскаго духа, а великій папскій расколъ представилъ самую удобную минуту для обнаруженія оппозиціи папской власти. Недовольство злоупотребленіями церкви было всеобщее: всѣ требовали ея реформы, даже сами ревностные защитники римской церкви сдѣлались теперь противниками злоупотребленій папъ и духовенства. Парижскій университетъ, главное средоточіе богословской схоластической науки, служившій прежде вѣрнымъ и покорнымъ орудіемъ папскаго авторитета, мало-по-малу пересталъ быть таковымъ: изъ защитника интересовъ римской куріи онъ мало-по-малу сдѣлался ея противникомъ, около котораго стали группироваться всѣ недовольные оппозиціонные элементы—съ требованіемъ реформы господствующей церкви [2]). Въ виду раскола и его гибельныхъ послѣдствій, парижскій университетъ, дѣйствительно, смѣло при-

---

[1]) Въ силу этой «санкціи» предоставляется—право патронства и свобода выборовъ въ галликанской церкви, ограничивается произволъ папъ при денежныхъ налогахъ согласіемъ короля и церкви и т. п. *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, Abth. S. 258 u. f.

[2]) Еще въ борьбѣ Бонифація VIII съ Филиппомъ Красивымъ, университетъ парижскій вмѣстѣ съ королемъ подаетъ аппелляцію къ вселенскому собору, около этого же времени онъ ведетъ борьбу съ нищенствующими монахами, а папѣ Іоанну XXII, въ его борьбѣ съ нѣмецкимъ императоромъ Людовикомъ баварскимъ, оказываетъ уже открытое сопротивленіе, смѣло обвиняя его въ ереси. *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. Th. XXVI, S. 578 u. f.

нимаетъ теперь иниціативу въ великомъ дѣлѣ реформы церкви, и для прекращенія страшной ея болѣзни предлагаетъ соотвѣтствующія мѣры и средства: какъ на идеалъ предполагаемой реформы ученые представители университета указываютъ на первобытныя времена христіанской церкви, въ этомъ же первоначальномъ, идеальномъ, моментѣ христіанской жизни они ищутъ средствъ и способовъ для возстановленія церковной чистоты и совершенства. Для характеристики этого направленія, его задачъ и стремленій, равно и средствъ для достиженія этихъ цѣлей, достаточно обратить вниманіе на одного весьма замѣчательнаго дѣятеля и сторонника этого направленія, канцлера парижскаго университета, Іоанна Герсона, въ сочиненіяхъ котораго полнѣе другихъ [1]) выражены пункты оппозиціи и начала новой системы церковнаго устройства, приведенныя въ дѣйствіе великими реформаторскими соборами XV вѣка—пизанскимъ, констанцскимъ и базельскимъ.

Лично, по своему характеру и направленію, Герсонъ [2]) отчасти примыкаетъ къ средневѣковымъ мистикамъ. Будучи отъ

---

[1]) Кромѣ Герсона, какъ во Франціи, такъ и въ другихъ странахъ западной Европы, были и другіе замѣчательные дѣятели на пользу реформы церкви—одного направленія съ Герсономъ, это—Петръ д'Айли (1350—1425), Николай Клеманжисъ († 1440) и другіе, изъ которыхъ особенно извѣстны· вицеканцлеръ парижскаго университета, потомъ профессоръ богословія въ Вѣнѣ—Henricus *de Hassia v de Langenstein*, который написалъ «Consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in consilio universali quaerenda». (*Neander*, Allgem. Gesch. d. chr. Rel. u. K. Bd. IX, S. 61 и слѣд.), оксфордскій профессоръ Richard *Ullerston*, написавшій «Petitiones, quoad reformationem ecclesiae militantis» (*Gieseler*, Kirchengeschichte Bd. II, Abth. 3, S. 166), папскій аббревіаторъ, потомъ епископъ верденскій Ѳеодорикъ Нимскій, сочиненіе котораго «de Schismate» представляетъ рѣзкую критику злоупотребленій въ католической церкви (*Schröckh*, Christliche Kirchengeschichte Bd. XXXI, S. 243), и мн. др.

[2]) Іоаннъ Герсонъ род. 1363 г., въ 1392 г. получилъ званіе профессора богословія въ парижскомъ университетѣ, а въ 1398 г. сдѣлался канцлеромъ того же университета. Въ виду начавшагося уже папскаго раскола, Герсонъ вмѣстѣ съ Петромъ д'Айли и другими своими сторонниками постоянно настаивалъ на реформѣ церкви «во главѣ и въ членахъ», въ процессѣ Гуса онъ, какъ номиналистъ, являлся главнымъ его обвинителемъ. Historia concilii Constant. ed. Hermann *von der Hardt* I, IV, p. 26 sq. Gersonis opera omnia ed. Dupin 1706. Мы пользовались парижскимъ изданіемъ 1606 г. Приводимыя цитаты по издан. 1706 г. мы заимствуемъ изъ имѣющихся у насъ подъ руками пособій. Essai sur Jean Gerson *par Schmidt*. 1839; Gerson, Wiclefus, Hussus inter se et cum reformatoribus comparati *ab Arnnio Jeep*. Gottingae 1857; Allgem Geschichte d. christl. Relig. u. Kirche *von Neander*. Gotha. 1865. Bd. IX.

природы склоненъ къ мистической созерцательной жизни, онъ и въ наукѣ богословія развиваетъ столь близкія его природному направленію начала мистицизма, предпочитаетъ даже формѣ схоластическаго богословія мистическое, и сущность своихъ воззрѣній на этотъ предметъ излагаетъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ: 1) „De theologia mystica speculativa“ [1]) и 2) „De theologia mystica practica“ [2]). И это личное направленіе Герсона наложило нѣкоторый особенный отпечатокъ и на его религіозно-реформаторскую дѣятельность, придало ей извѣстный характеръ, хотя, по своей сущности, она оставалась выраженіемъ общихъ реформаторскихъ стремленій всей вообще французской оппозиціонно-либеральной партіи. Признавая непосредственное общеніе человѣка съ Богомъ главнымъ и существеннымъ источникомъ Божественнаго вѣдѣнія, Герсонъ, очевидно, долженъ былъ придавать всего болѣе значенія не внѣшнимъ дѣламъ закона, а внутреннимъ,—дѣламъ духовнымъ. Поэтому человѣкъ-христіанинъ, по воззрѣнію Герсона, долженъ, прежде всего, обращаться къ священному Писанію, не довѣряясь ни философіи, которая отрицаетъ вѣру, ни даже схоластическому богословію, которое непосредственно неспособно возбудить душу къ благочестію и теплой вѣрѣ: христіанинъ долженъ стремиться только къ божественной любви и непосредственному общенію со Христомъ. Выходя изъ этого пункта мистическаго богословія, Герсонъ со всею энергіею возстаетъ противъ отступленій церкви отъ предначертаннаго ей въ Евангеліи идеала, громитъ злоупотребленія папъ и духовенства и устанавливаетъ собственныя начала новой системы церковнаго устройства. По воззрѣнію Герсона, Церковь едина (какъ сказано въ символѣ Никейскомъ—„едина святая каѳолическая и апостольская церковь“) и она совершенно (tuto genere) отличается отъ апостольской—римской. Истинный, безусловно необходимый и невидимый, Глава этой церкви одинъ только Христосъ; Онъ есть—mysticum corpus церкви, постоянно и неразрывно связанъ съ нею [3]), и на

[1]) Ioannis Gersonii doctoris et cancellarii Parisiensis «Opera» изд пар. 1606 г. P. III pp. 252—289, Opera III, 361—398 (ed. 1706).

[2]) Opera III, pp. 290—317 (пар.); III, 399—422 (ed. 1706).

[3]) Ecclesia habet indefectibilem sponsum Christum, sic quod lege stante, nec Christus potest ipsi sponsae suae Ecclesiae dare libellum repudii, nec e contra. Opera Ioannis Gersonii. Propositiones praedicatae in conc. gener. Constant. (II, 271).

этой церкви съ ея невидимымъ Главою поконтся ея внутреннее единство [1]); церковь подъ главенствомъ Христа не можетъ заблуждаться и впадать въ схизмы, но она всегда подаетъ намъ спасеніе. Что же касается римской церкви, то она составляетъ только часть вселенской церкви (est particularis) и состоитъ изъ вѣрныхъ своихъ служителей—іерархіи и главы ея папы. Поэтому, въ отношеніи къ идеальной собственно церкви, папа есть только caput secundarium ecclesiae, видимый, временный глава церкви, и получаетъ свою власть и достоинство только отъ каѳолической (вселенской) церкви, отъ невидимаго Главы ея Самого Іисуса Христа [2]). Какъ человѣкъ, папа можетъ ошибаться и погрѣшать, можетъ, слѣдовательно, язвою своего грѣха заражать и всю находящуюся подъ его главенствомъ римскую церковь. Въ этомъ случаѣ независимая отъ папы, самостоятельно существующая подъ непосредственнымъ управленіемъ и покровительствомъ своего невидимаго Главы Іисуса Христа, церковь должна исправить и прекратить нарушающія ея единство злоупотребленія. Средствомъ для этого можетъ служить вселенскій соборъ: онъ долженъ заботиться о возстановленіи церковнаго единства [3]), и рѣшенія его непреложны и обязательны для всей церкви. Самъ Христосъ, говоритъ Герсонъ, заповѣдалъ церкви собираться на вселенскій соборъ, когда говоритъ: „гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ“, и этими словами Онъ, какъ непогрѣшительный наставникъ и руководитель соборныхъ совѣщаній, подтверждаетъ непреложность ихъ рѣшеній [4]). Такимъ образомъ, для возстановленія порядка и единства церковнаго церковь можетъ и должна образовать изъ себя вселенскій соборъ. Такой соборъ долженъ созывать собственно

---

1) Propositio facta coram Anglicis Parisios euntibus ad sacrum concilium Pisis, et hoc ex parte universitatis Parisiensis. Consideratio II. (Opp. P. 1. p. 286 и слѣд.).

2) Tractatus de modis uniendi et reformandi ecclesiam c. 1; op. II, 2, 161. (ed. 1706) У Jeep'a, p. 22.

3) Concilium generale est aggregatio legitima auctoritate facta ad aliquem locum, ex omni statu hierarchico totius ecclesiae catholicae, nulla fideli persona, quae audiri requirat, exclusa, ad salubriter tractandum et ordinandum ea, quae debitum regimen ejusdem ecclesiae in fide et moribus respiciunt. Opp. I, 370 (париж. изд.).

4) Propositiones utiles ad exterm. praesentis schismatis. Opp. II, 112 (ed. 1706) у Neander'a въ «Allgem. Gesch. d. christl. Relig.» u. Kirche». Bd. IX. S. 99.

папа, если только въ извѣстный, необходимый для созванія собора, моментъ онъ занимаетъ папскій престолъ и въ своей личности не представляетъ какихъ-либо препятствій для иниціативы въ томъ великомъ дѣлѣ, которое ему de facto принадлежало. Въ противномъ случаѣ, право созванія собора принадлежитъ не только кардиналамъ, епископамъ, но даже и христіанскимъ государямъ [1]).

Соборъ вселенскій представляетъ собою всю церковную власть въ совокупности, выше папскаго авторитета [2]), въ дѣлахъ вѣры онъ не можетъ заблуждаться, между тѣмъ какъ папа и кардиналы грѣшатъ и ошибаются; поэтому соборъ имѣетъ право постановлять или отмѣнять извѣстные каноны и санкціонированныя уже постановленія. Хотя соборъ не можетъ уничтожить божественныхъ установленій, какъ напр. папство, епископство, тѣмъ не менѣе всѣ клирики, какъ и самъ папа, должны повиноваться его декретамъ „tam quoad personam, quam respectu usus potestatis“ [3]). Папа не можетъ освобождать отъ исполненія утвержденныхъ соборомъ каноновъ, ни измѣнять ихъ по своему произволу, потому что всѣ постановленія, рѣшенія и мнѣнія собора, замѣчаетъ Герсонъ, по своему значенію равны Евангелію [4]). Такимъ образомъ церковь, представляемая соборомъ, имѣетъ бо́льшій авторитетъ, нежели папа [5]); власть и значеніе, приписываемыя папѣ, принадлежатъ собственно

---

1) Церковь обязана созывать вселенскій соборъ: 1) если при отсутствіи папы возникаетъ ересь; 2) если папа самъ окажется еретикомъ или лично неспособнымъ къ управленію (Prop. utiles etc. II, 113); 3) если папа, не смотря на крайнюю необходимость, медлитъ созваніемъ собора, 4) когда является нѣсколько претендентовъ на папскій престолъ, и во многихъ другихъ случаяхъ. Sermo in concil. Constant. I, 366. Пар. изд. 1606

2) Opp. II, 167; 172, 24, 209 и слѣд 217 и слѣд. (ed. 1706) у Jeep'a. p. 23.

3) Opp. II, 125; 172, 231, 235; 243. (ed. 1706) у Jeep'a. p. 23.

4) — cum sint sicut Evangelia Christi, quae nullam recipiunt dispensationem et super quae papa nullam habet jurisdictionem. De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali, cap. IX (II, 173).

5) Въ слѣдующей схемѣ Герсонъ представляетъ различіе между властью папы и авторитетомъ собора.

Plenitudo potestatis ecclesiasticae:

Est subjective et monarchice in Papa.	Est in Ecclesia synodaliter congregata ordinative, regulative et suppletive.

Opp. P. IV (Arbor de potestate ecclesiastica) pp. 109—110 (пар. изд. 1606),

церкви; папа же, вопреки волѣ Христа и апостола Петра [1]), въ ущербъ правамъ и пользѣ людей всѣхъ (состояній) сословій (ordinum) государства и церкви, незаконно присвоилъ себѣ безграничную власть, и злоупотребляетъ ею [2]), онъ не считаетъ противузаконнымъ противиться собору и его декретамъ и даже, „вопреки этимъ опредѣленіямъ, освобождать отъ нихъ и толковать ихъ по своему произволу“, въ интересахъ своего самовластія. Герсонъ совершенно отрицалъ возможность существованія подобной власти для папъ, утверждая, что она и не можетъ быть имъ предоставлена самимъ соборомъ. Поэтому папская власть должна быть ограничена и подчинена опредѣленнымъ правиламъ; вмѣстѣ съ тѣмъ должны быть возстановлены права епископовъ и нисшихъ прелатовъ, которыя всецѣло были поглощены папскою властію, но которыя должны быть возобновлены по примѣру первоначальной христіанской церкви [3]). Возвращеніе этихъ древнихъ правъ епископовъ и прелатовъ даже необходимо для авторитета собора: если же епископы останутся „simulacra depicta“, то едва-ли при этомъ можетъ быть великъ авторитетъ собора. Ограничивая абсолютизмъ папской власти, приравнивая ее къ обыкновенной епископской, Герсонъ иногда говоритъ даже о неповиновеніи ей: такъ какъ папы нарушили права своей власти, то вѣрующіе могутъ и не оказывать имъ повиновенія, а должны обращаться къ высшему авторитету собора [4]); и замѣчательно, онъ признаетъ за каждымъ вѣрующимъ право аппеллировать отъ папы къ вселенскому собору [5]).

Изъ представленныхъ, нѣкоторыхъ существенныхъ, пунктовъ теоріи французской либеральной партіи въ сочиненіяхъ Герсона видно, что всѣ стремленія этой оппозиціи были направлены къ тому, чтобы преобразовать церковь по началамъ Евангелія и первона-

---

[1]) «Priore tempore scripta et facta sunt quam plurima ad tenendam papatus dignitatem, quam Christus nunquam concessit aeternaliter. Liber sextus et clementinae arroganter imperatoris aliorumque supprimunt jura». (De modis uniendi et reformandi Ecclesiam. c. 4 cp. 17 (ed 1706). У Jeep'a p. 23.

[2]) «Reservationes, inhibitiones casuum, indulgentiarum venditiones; cardinalium commendae; distinctiones beneficiorum, prioratuum, monasteriorum etc». (De modis uniendi etc. 9. 16. 19. 24) ibid

[3]) Opp. II, 174. 200. (ed. 1706 г) у Jeep'a. p. 24

[4]) De modis uniendi etc. cap. 24 (ed. 1706 г). Ibid.

[5]) Opp. II, 303 и слѣд. (ed. 1706). Ibid.

чальной христіанской церкви. Герсонъ признаетъ единство церкви подъ главенствомъ Самого Христа и высшую форму правленія церкви видитъ въ институтѣ соборовъ. Соборъ, дѣйствительно, въ древней христіанской церкви, по примѣру апостоловъ, былъ самою высшею церковною инстанціею, рѣшенія его признавались всегда непреложными и для всѣхъ обязательными. Тоже самое признавала и французская либеральная партія: желая ограничить папскую власть, она требовала для этого авторитета соборовъ, въ постоянномъ учрежденіи ихъ она видѣла залогъ будущаго цвѣтущаго состоянія церкви по образцу древней христіанской. Съ этою цѣлію, она совѣтуетъ ограничить папскую власть, приравниваетъ ее, по авторитету, къ обыкновенной епископской (оставляя ей преимущество только по объему [1]). Предлагая реформу внутри церкви по началамъ древней христіанской, Герсонъ болѣе точнымъ образомъ формулируетъ и внѣшнее отношеніе церкви, собственно церковной власти, къ свѣтской, старается устранить и здѣсь тѣ ненормальности, которыя вкрались сюда съ теченіемъ времени. Такъ какъ ко времени Герсона понятія объ отношеніи между свѣтскою властью и духовною были крайне спутаны и неустойчивы,— одни преувеличивали авторитетъ церковной власти въ ущербъ свѣтской, другіе, наоборотъ, не придавали важнаго значенія церковной власти и главѣ ея—папѣ, то Герсонъ старался примирить эти два, діаметрально-противоположныхъ, взгляда, опираясь на примѣръ Евангелія и практики древне-христіанской церкви. Та и другая власть—и свѣтская и церковная, по мнѣнію Герсона, одинаково зависятъ отъ Христа, а—не отъ папы [2]); ясно, что свѣтская власть должна быть свободна отъ опеки римской куріи: Самъ Іисусъ Христосъ и апостолы подчинялись власти государей и ихъ суду, но въ дѣлахъ, касающихся собственно церкви, церковная власть должна сохранять свою независимость отъ вліянія свѣтской [3]). Ибо гражданская власть имѣетъ господство только надъ тѣлами, церковная же—надъ душами: императоръ

---

[1]) Папа, какъ указано выше, въ отличіе отъ обыкновенныхъ епископовъ, есть только внѣшнее—видимое выраженіе единства церковнаго, необходимое только для полноты организма римской церкви, епископы же суть представители отдѣльныхъ, составляющихъ часть римской церкви, національныхъ церквей.

[2]) Opp. II, p. 178 и слѣд. (ed. 1706) у Jeep'a. p. 21.

[3]) Opp. II, p. 168 (ed. 1706) ibid.

или король имѣетъ право только повелѣвать, наказывать заблужденія, приводить въ исполненіе тѣлесныя наказанія [1]), его власть и авторитетъ можетъ подвергаться даже колебаніямъ и терять свое значеніе, институтъ же іерархіи, вѣчно пребывающій, неизмѣнный, долженъ посвятить себя на духовныя дѣла, въ его власти—„вязать и рѣшить“ души вѣрующихъ [2]). Сообразно съ этимъ высшимъ назначеніемъ церковной іерархіи, Герсонъ требуетъ отъ нея, чтобы добрыми нравами, благочестіемъ и ученіемъ она подавала примѣръ своей паствѣ и чрезъ то приводила бы ихъ ко Христу [3]). Для наблюденія надъ точнымъ исполненіемъ священниками своихъ обязанностей, онъ предлагаетъ визитаціи церквей епископами, которые въ тоже время должны слѣдить и за нравственностію подвѣдомыхъ имъ нисшихъ іерархическихъ лицъ и всякое отступленіе отъ предначертанной программы должны подвергать извѣстному наказанію. Допуская это послѣднее, Герсонъ не совѣтуетъ однако поступать со всею строгостію закона: въ виду требованій времени, онъ предлагаетъ даже смягчить мѣры наказанія; поэтому требуетъ даже уничтоженія нѣкоторыхъ церковныхъ законовъ, экскоммуникацій, которыя если и должны существовать, то только по буквѣ и для того, чтобы успокоить мнительную совѣсть, находитъ ихъ даже вредными для души, уклоняющейся, вслѣдствіе ихъ преобладанія, отъ Божественнаго закона и совѣтуетъ замѣнить ихъ другими болѣе спасительными средствами наказанія, которыя, дѣйствительно, служатъ для пользы каеющейся души, а не для прибыли налагающихъ извѣстную экскоммуникацію [4]).—Вообще вся новая система церковнаго устройства у Герсона построена, повидимому, по образцу древней христіанской церкви: въ стремленіи преобразовать современную имъ католическую церковь по идеалу апостольской церкви заключалась, повидимому, вся цѣль французскихъ реформаторовъ. Но въ дѣйствительности оказалось совсѣмъ другое: настаивая на проведеніи въ церковную жизнь свободныхъ началъ древней христіанской церкви,

---

[1]) Opp. II, p. 178. «Id intelligitur de omnibus, unde nec papa; episcopus aut sacerdos transgressor legis divinae aut humanae excipitur». (ed. 1706). Ibid

[2]) Opp. II, p. 213; 180. opp. III, p. 31 и слѣд. (ed. 1706) Ibid.

[3]) Opp. II, p. 542, 558. (ed. 1706). Ibid. p. 25.

[4]) Rememoratio quorumdam per praelatum quemlibet agendorum. Opp. P. IV p. 99 и слѣд.

французскіе либералы-реформаторы хотѣли удержать установившіяся уже формы и строй господствующей католической церкви, поддерживать даже накопившіяся вѣками нововведенія, совсѣмъ несогласныя съ духомъ апостольской церкви, и это соединеніе двухъ противоположныхъ, повидимому, стремленій было, между прочимъ, одною изъ самыхъ важныхъ причинъ безуспѣшности реформаторскихъ попытокъ французскихъ ортодоксаловъ, было виною тѣхъ вопіющихъ злоупотребленій, которыя способны были допустить и съ настойчивостію защищать члены этой оппозиціи [1]).

Въ самомъ дѣлѣ, отрицая папство въ его самой крайней формѣ развитія, низводя представителей его на степень обыкновенныхъ епископовъ, Герсонъ и его сторонники не уничтожали все-таки самой идеи папства—созданія западно-католическаго міра и даже прерогативъ его власти. Папа, по мысли Герсона и его сторонниковъ, долженъ былъ все-таки подавать иниціативу для созванія вселенскихъ соборовъ: онъ, какъ внѣшній—видимый глава римской церкви, по идеѣ, долженъ былъ оставаться руководителемъ соборныхъ совѣщаній [2]): соборъ, какъ говоритъ одинъ изъ представителей этой партіи—Петръ д'Айли, не имѣетъ даже силы надъ папскою властью, потому что она происходитъ отъ Бога, и человѣкъ не можетъ ея ни увеличить, ни уменьшить, крайній абсолютизмъ ея можетъ умѣряться только соборомъ, или лучше—аристократическимъ элементомъ церкви—епископами и прелатами, которые по преимуществу и представляли изъ себя весь составъ собора [3]). Правда, это послѣднее, конечно, новость, давно небывалая въ римской

---

[1]) Достаточно указать на того же Герсона, который, не смотря на то, что въ душѣ соглашался съ нѣкоторыми положеніями Гуса, первый все-таки способствовалъ осужденію его трактата «De Ecclesia», а самого Гуса—приговорить къ смертной казни; кромѣ того, настойчиво защищалъ нововведеніе римской церкви относительно причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ хлѣба и мн. др.

[2]) ...«Papa non solum est romanus episcopus, sed etiam summus pontifex universalis Ecclesiae, quae in concilio repraesentari censetur». *Ioannis Gersonii* «Opera» въ прибавл. къ 1-й части (пар изд 1606): *Petri de Alliaco* «De Ecclesiae auctoritate» p. 903. Въ пользу той же мысли разсѣяно множество и другихъ указаній въ различныхъ мѣстахъ его сочиненій.

[3]) *Petri de Alliaco* «De Ecclesiae auctoritate» p. 896 и слѣд Эта мысль, вкоротцѣ указанная въ 1-й главѣ (въ соч. «De origine ecclesiasticae potestatis»), подробно раскрывается въ слѣдующихъ главахъ того же сочиненія.

церкви и весьма опасная для папскаго монархизма, новость, которая дѣйствительно составляла тогда капитальное пріобрѣтеніе реформаторскихъ усилій и трудовъ французской либеральной партіи: соборная форма правленія — древне-христіанская, она ограничивала произволъ папы и давала возможность начать дѣло реформы церкви по образцу древне-христіанской. Но и это капитальное по мнѣнію либеральной партіи пріобрѣтеніе въ дѣйствительности не было таковымъ: оно теряетъ часть своего значенія вслѣдствіе примѣси сюда идей, которыя руководили реформаторовъ въ ихъ стремленіяхъ къ преобразованію церкви, но которыя на самомъ дѣлѣ только отрицали значеніе проектируемой ими реформы. Представляя самымъ высшимъ авторитетомъ церкви вселенскій соборъ, приписывая ему законодательную власть и оставляя за папою одну только исполнительную, представители оппозиціонной либеральной партіи, въ сущности, не измѣнили status quo католической церкви: въ результатѣ являлась опять церковная монархія, только въ формѣ конституціи, съ цѣлою, накопившеюся вѣками, градаціею прерогативъ ея высшихъ представителей; папскую абсолютную монархію замѣняла теперь конституціонная церковная монархія съ аристократическимъ оттѣнкомъ, вмѣсто абсолютизма одного папы явился теперь абсолютизмъ собора высшихъ представителей церкви — епископовъ и прелатовъ, которые насчетъ папы стремились возвысить утраченный вѣками свой авторитетъ и поднять его на небывалую высоту. Это, прикрываемое полнымъ безкорыстіемъ, стремленіе либеральной партіи было для всѣхъ очевидно: представители этой партіи исключили напр. изъ собора всякое участіе свѣтской власти, отбросили въ сторону весь нисшій демократическій слой церкви, ограничили его составъ епископами и высшими сановниками церкви, указывая при этомъ на его высочайшій, непогрѣшимый, авторитетъ для всего христіанства. Ясно, что больше всѣхъ пріобрѣтали епископы и прелаты, и если бы все шло по желанію французскихъ либераловъ, то, при этой реформаціи, на счетъ власти папы и низшаго духовенства неизмѣримо поднялась бы власть и значеніе высшихъ сановниковъ церкви — епископовъ и прелатовъ. Поэтому не невѣроятно предположеніе, что требованіемъ соборной формы правленія церкви прикрывались отчасти личные эгоистическіе разсчеты высшихъ

представителей церкви — епископовъ и прелатовъ, желавшихъ поднять только свой авторитетъ. Это становится тѣмъ вѣроятнѣе, если при этомъ мы сопоставимъ отношеніе французскихъ либераловъ къ общему установившемуся порядку и строю церковной жизни. Въ этомъ отношеніи они являлись самыми жаркими защитниками католической доктрины и обрядности, были самыми строгими консерваторами по отношенію къ существующимъ порядкамъ церковной жизни и дисциплины. Примѣръ и сочиненія Герсона служатъ самымъ наглядным тому доказательствомъ. Признавая мистическое созерцаніе Божества и непосредственное отношеніе къ Нему вѣрующихъ высшею цѣлію жизни христіанина и допуская, повидимому, всеобщее священство, Герсонъ тѣмъ не менѣе не удерживается вполнѣ на высотѣ этого вывода: способность къ непосредственному общенію со Христомъ онъ признаетъ только за іерархіей, которая приводитъ вѣрующихъ ко Христу. Въ виду такой цѣли и назначенія, члены церковной іерархіи, по мнѣнію Герсона, должны отличаться особеннымъ качествомъ благочестія. Средство для поддержанія такого настроенія Герсонъ видитъ, между прочимъ, въ целибатѣ, и поэтому онъ особенно настаиваетъ на поддержаніи этого обычая католической церкви, считая супружество для священника больше зломъ, чѣмъ невоздержаніемъ [1]). Въ своихъ воззрѣніяхъ на священника, какъ лицо, гораздо высшее въ извѣстномъ отношеніи мірянина, Герсонъ, очевидно, является послѣдователемъ и выразителемъ тѣхъ стремленій, которыя начали проникать въ сферу церковныхъ отношеній со времени появленія лжеисидоровскихъ декреталій: въ сущности Герсонъ и его сторонники повторяютъ этотъ взглядъ, только въ смягченномъ видѣ. По всей вѣроятности, это смягченіе зависѣло отъ того, что Герсонъ, сообразно съ своимъ номиналистическимъ взглядомъ, строго отдѣлялъ идею самаго служенія отъ того, кто его отправляетъ [3]); поэтому онъ не рѣдко какъ-то колеблется въ выборѣ между выработанною уже вѣками церковною системою отношеній духовенства къ мірянамъ и новымъ, получившимъ начало у мистиковъ, принципомъ непосредственнаго отношенія вѣрующаго къ Самому Богу. Кстати замѣтимъ, что тѣмъ же колебаніемъ легко объясняются и другіе противорѣ-

[1]) Opp. III, 917 (ed. 1706) У Jeep'a. p. 24. ср. *Schmidt*, Essai sur Jean Gerson. p. 99. sq.

чивые взгляды Герсона на существующій status quo католической церкви: онъ иногда позабываетъ даже главный принципъ своей богословской системы — слѣдовать больше внутренней, искренней, христіанской истинѣ и, предпочитая даже преданіе и доктрину церковную, усвояетъ себѣ ошибки схоластиковъ, будучи въ тоже время самымъ жаркимъ ихъ противникомъ. Поэтому главною задачею его было, повидимому, быть въ извѣстномъ смыслѣ экклектикомъ, т. е. изъ существующихъ богословскихъ взглядовъ и направленій выбирать только истину и отвергать ложь, ошибки и исправлять господствующія злоупотребленія. Онъ является, слѣдовательно, примирителемъ крайностей мистической теологіи съ рѣзкими выводами схоластики и при всемъ желаніи смягчить выводъ этой послѣдней остается вѣренъ ея традиціямъ. Туже примирительную роль Герсонъ принялъ на себя и въ вопросѣ объ отношеніи между философіею и церковною теологіею. Такъ какъ связь, которая въ прежнее время существовала между богословіемъ и философіею, ко времени Герсона была разорвана, и философія потеряла уже значеніе вспомогательныхъ для богословія аргументовъ, то Герсонъ старается возстановить нѣсколько значеніе философіи, указать ея важность для богословскихъ изслѣдованій: онъ называетъ философію служанкою богословія [1]), опредѣляетъ отношенія ихъ, какъ времени къ вѣчности, естественнаго къ благодатному. Ясно, что богословіе, по мнѣнію Герсона, стоитъ выше философіи. Поэтому онъ убѣждаетъ теологовъ, чтобы они не употребляли времени на безполезныя и неотносящіяся къ нашему спасенію вещи. Философамъ же онъ совѣтуетъ, чтобы они съ обычнымъ ложнымъ любопытствомъ и самомнѣніемъ не преступали предѣловъ философіи и не касались вопросовъ, которыхъ совсѣмъ нельзя постигнуть. Въ тоже время онъ настаиваетъ, чтобы философы въ своихъ выводахъ не противорѣчили священной доктринѣ и вѣрѣ Христовой, и въ особенную заслугу и обязанность вмѣняетъ имъ, если они не будутъ отвлекать народъ отъ стремленія и любви къ Божественному [2]). Но такъ какъ философія представляетъ основаніе, предлагаетъ первые такъ сказать элементы для богословія, то Герсонъ тре-

[1]) Opp. II, 128; 167; 235 sq.
[2]) Opp. I, 132 sq. (ed. 1706). У Jeep'a p. 19.

буетъ, чтобы занятіе философіей предшествовало изученію богословія, богословы же особенно должны позаботиться о тщательномъ изученіи священнаго Писанія, такъ чтобы они достойно приготовились къ исполненію обязанности пастыря церкви. Но вмѣстѣ съ любовію къ изученію священнаго Писанія, онъ внушаетъ имъ слѣдовать и преданію, которое неизмѣнно хранитъ св. церковь: въ церкви, по Божественному откровенію, вводятся новые догматы, какъ напр. непорочное зачатіе Пресвятой Дѣвы Маріи, узаконяются новыя постановленія, но—такъ, что авторитетъ церкви и св. Писанія въ этомъ случаѣ не противорѣчатъ другъ другу, а только взаимно подтверждаются [1]). Поэтому, не смотря на свою склонность къ мистическому созерцанію, Герсонъ не отрицаетъ возможности буквальнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ св. Писанія; если же кто—въ Англіи ли или въ пражскомъ университетѣ, говоритъ Герсонъ, захотѣлъ бы держаться, при толкованіи св. Писанія, буквальнаго смысла, отрицая при этомъ какое бы то ни было толкованіе церкви, тотъ очевидно впадаетъ въ заблужденіе и ересь [2]). Но въ приложеніи къ библіи онъ больше довѣряетъ аллегорическому способу толкованія, относительно же перевода священныхъ книгъ на народный языкъ, „который способствуетъ только къ вящшему осужденію и соблазну католической истины“ [3]), — онъ думаетъ, что подобный переводъ совсѣмъ нужно запретить [4]).

Мы указали только на нѣкоторые богословскіе взгляды одного изъ лучшихъ представителей оппозиціонной либеральной партіи—Герсона, не касаясь другихъ частностей его богословско-философскихъ взглядовъ [5]), но и изъ приведенныхъ достаточно ясно можно понять, что доктрина Герсона вполнѣ солидарна съ современною ему доктриною католической церкви,—

---

[1]) Opp. III, 1330; I, 22 sq. (ed. 1706). Ibid.

[2]) Opp. I, 1 sq. (ed. 1706).

[3]) .....quae (translatio in vulgarem linguam) in grande praejudicium et scandalum catholicae veritatis vertat. Opp. I, 105; 459 sq. IV, 623

[4]) Ibidem.

[5]) Что касается взглядовъ Герсона на предопредѣленіе, ученіе о грѣхѣ и добродѣтеляхъ, то относительно этихъ вопросовъ онъ держался полупелагіанской точки зрѣнія,—и въ этомъ отношеніи онъ опять не уклонялся отъ господствующихъ въ то время въ католической церкви полупелагіанскихъ воззрѣній на предопредѣленіе. См. «Gerson, Wicklefus, Hussus inter se et cum reformatoribus comparati» ab Arminio Jeep.

не только въ догматѣ, но даже и въ обрядѣ онъ является вѣрнымъ сыномъ своей церкви, жаркимъ поборникомъ интересовъ католической іерархіи съ узкими кастическими взглядами этой послѣдней (какъ это мы отчасти уже видѣли изъ взглядовъ Герсона и др. его сторонниковъ на соборную форму правленія въ церкви, а отчасти можно усматривать и изъ взгляда его на переводъ св. Писанія на народный языкъ) Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, очевидно, проглядываетъ тенденція католической іерархіи лишить народъ возможности читать священное Писаніе на родномъ языкѣ — съ тѣмъ, чтобы отклонить его, какъ массу темную и плотскую, отъ произвола въ толкованіи и пониманіи Божественныхъ истинъ. Вообще строго-католическій ортодоксализмъ является специфическою особенностію доктрины Герсона и другихъ членовъ оппозиціонной либеральной партіи. Понятно, что при такомъ направленіи ихъ доктринъ нельзя говорить о радикализмѣ ихъ реформаторскихъ попытокъ и о возможности при этомъ какой бы то ни было реформы церкви. Поэтому девизъ: „соборъ и реформа“ въ ихъ устахъ — былъ только пустымъ, безсодержательнымъ, звукомъ, эхомъ возростающаго общаго и личнаго недовольства, которое опять должно было повести къ новымъ, болѣе рѣшительнымъ, реформаторскимъ попыткамъ.

Такимъ образомъ, всѣ указанныя нами реформаторскія движенія въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, начиная съ самой умѣренной оппозиціи мистиковъ и кончая болѣе радикальной реформаторской попыткой французской либеральной партіи, никакой въ собственномъ смыслѣ реформы въ церкви не могли произвести: одни (мистики), вслѣдствіе своей безпритязательности, не могли сдѣлать этого, а другіе (французскіе либералы), можетъ быть, и не хотѣли, такъ что для тѣхъ и другихъ идеалъ первобытной апостольской церкви оставался недостижимымъ. Правда, ихъ протесты могли ослаблять нѣкоторыя злоупотребленія въ церкви, ограничивать ихъ качественно-прогрессивный ростъ и количественную численность, но они не могли совсѣмъ уничтожить старыя, вкравшіяся уже въ церковь, ненормальности. И прямой, непосредственный, результатъ ихъ очень рельефно выразился въ дѣятельности реформаторскихъ соборовъ, которые не достигли никакой положительной реформы церкви и, указавъ только необходимость новой дѣйствительной реформы,

оставили въ наслѣдіе потомству мысль, что папы не хотятъ совершить реформу церкви, а соборы не могутъ.

Рядомъ съ этими, происходившими въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, реформаторскими движеніями, волновали церковь и другаго рода оппозиціонныя движенія, болѣе радикальныя — съ рѣшительною тенденціей отдѣлиться отъ господствующей церкви, стать въ отношеніе къ ней даже враждебное, уничтожить ея авторитетъ и вліяніе на вѣрующую массу народа — съ тѣмъ, чтобы въ замѣнъ ея возстановить новую церковную общину по примѣру первоначальной апостольской церкви. Эти оппозиціонныя движенія извѣстны въ исторіи подъ именемъ еретическихъ. Будучи по своему происхожденію современны самому началу христіанской церкви, съ характеромъ протеста противъ католицизма они явились по преимуществу въ средніе вѣка. Мы остановимся только на еретическихъ движеніяхъ, которыя отчасти по времени, а главное — по характеру своихъ тенденцій соприкасаются съ реформаторскими движеніями вообще въ католической церкви (въ XIV в.) и чешскимъ реформаціоннымъ (гуситскимъ) движеніемъ въ частности.

Между средневѣковыми еретическими движеніями весьма важное мѣсто, по крайней мѣрѣ по своей численности и упорной оппозиціи церкви католической, занимаетъ секта каѳаровъ, къ началу XIII в. утвердившаяся преимущественно во Франціи и распространившаяся отсюда по Италіи, Германіи, Нидерландамъ и др. [1]). Не смотря на множество различныхъ взглядовъ относительно происхожденія этой секты, во всякомъ случаѣ вліяніе на ея образованіе восточнаго богомильства не подлежитъ сомнѣнію и связь ея съ манихействомъ является дѣйствительнымъ историческимъ фактомъ [2]). Общее основное воз-

---

[1]) «Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois par *C. Schmidt*». I—II. 1849 г. Религіозная система каѳаровъ излагается во 2-мъ т. «Geschichte der Ketzer im Mittelalter» I—III. (I: Geschichte der neu-manichaischen Ketzer) *von Christoph Ulrich Hahn*». Stuttgart, 1845 г. «Geschichte der Vorlaufer der Reformation *von Ludwig Flathe*». Th. I. Leipzig, 1835 г. *Baur*—Das manichasche Religionssystem. Tub. 1831 г. Также *Gieseler*—Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd II, Abth. 1.

[2]) Шмидтъ доказываетъ самостоятельность происхожденія каѳаровъ, ограничиваясь при этомъ однимъ только указаніемъ видимаго сходства между позднѣйшими каѳарами и древними манихеями, а Гизелеръ, Ганъ, Бауръ высказываются въ пользу непосредственнаго соотношенія между манихейской ересью

зрѣніе всѣхъ каѳаровъ было дуалистическое: существуютъ въ мірѣ два начала—доброе и злое. И различаясь между собою только по вопросу о сущности злаго начала и о характерѣ его борьбы съ добрымъ [1]), въ общемъ направленіи и въ подробностяхъ своей доктрины они были всѣ вполнѣ солидарны. По общему ихъ воззрѣнію, первое — доброе начало сотворило невидимый міръ, а второе—злое—видимый [2]). Получивши въ свое вѣденіе извѣстную область міроваго цѣлаго, каждое изъ изъ нихъ проявляло здѣсь и свою дѣятельность. Сатана, по мнѣнію каѳаровъ, былъ богомъ по преимуществу ветхаго завѣта, но такъ какъ и современная имъ католическая церковь возвратилась къ тому состоянію, то, по воззрѣнію ихъ, онъ царствуетъ и въ новомъ завѣтѣ. Пятокнижіе приписывалось злому духу, всѣ же остальныя книги ветхаго завѣта, за исключеніемъ псалмовъ, Соломоновыхъ и пророческихъ книгъ, каѳары отвергали. Поэтому, вмѣсто исторіи грѣхопаденія по Библіи, каѳары предлагали свои не-библейскія объясненія. Паденіе душъ точно также, какъ и у манихеевъ, трактовалось сектантами, какъ результатъ вторженія злаго бога въ царство свѣта Злой богъ, завидуя тому, что добрый царствуетъ надъ народомъ святымъ и блаженнымъ, появился на небѣ, обратился въ ангела, прельстилъ собою небесныхъ духовъ и заключилъ ихъ въ смертныя тѣла. Добрый богъ спокойно взираетъ на падшихъ, допустившихъ свою гибель, но онъ не воспрещаетъ имъ возвратиться въ прежнюю обитель, открывши имъ для этого путь покаянія. Возможность этого покаянія обезпечена для нихъ миссіею Христа. Поэтому каѳары искренно вѣруютъ въ миссію Спасителя, но относительно Его лица и самаго дѣла искупленія они опять были противниками церковнаго ученія. По едино-

---

и доктриною каѳаровъ. *Осокинъ*, Исторія альбигойцевъ и ихъ времени. Т. 1-й. Казань. 1869 г.

[1]) Фракція крайнихъ каѳаровъ представляла себѣ злое начало по природѣ злымъ, а умѣренные считали его по природѣ добрымъ, но падшимъ ангеломъ.

[2]) Крайніе каѳары рѣзко при этомъ раздѣляли два акта творенія. они признавали два совершенно противоположныхъ царства, какъ непосредственный результатъ дѣйствія двухъ отдѣльныхъ началъ; связью и посредствующимъ звеномъ между этими началами были такъ называемыя небесныя души, падшая часть которыхъ и получила отъ сатаны свою тѣлесную форму. Умѣренные говорили, что Богъ сотворилъ матерію, а сатана далъ ей форму.

гласному ихъ ученію, I. Христосъ принесъ съ собою съ неба все—и тѣло, и душу, и духъ, и ничего не заимствовалъ отъ святой Дѣвы Маріи: „что есть Мнѣ и Тебѣ жено“, т. е. что общаго между Мной и тобой, говорилъ Онъ матери Своей въ Канѣ Галилейской (Іоан. 2, 4). Вся жизнь Христа, чудеса, которыя Онъ творилъ, всѣ Его страданія, смерть, воскресеніе и вознесеніе на небо — были только кажущимися [1]). Что же касается, въ частности, Дѣвы Маріи, то она представлялась имъ простой женщиной, и только немногіе считали ее ангеломъ, низлетѣвшимъ съ неба вмѣстѣ съ Христомъ. Ясно, что всѣ эти указанныя и многія другія, болѣе частныя, теоретическія воззрѣнія каѳаровъ, сближающія ихъ систему съ гностическимъ докетизмомъ, манихействомъ, богомильствомъ и др — ничего почти не заключаютъ въ себѣ христіанскаго.

Что касается нравственно-практической стороны каѳаровъ, то и въ этомъ отношеніи они мало удержали воззрѣній христіанскихъ. Но однако они стремились оправдать то названіе (каѳаровъ, т. е чистыхъ), которое они придали себѣ въ отличіе отъ послѣдователей господствующей церкви. Задачею земной жизни человѣка каѳары считали освобожденіе души отъ узъ матеріи: ношеніе тѣла, пребываніе на землѣ и есть тотъ адъ, которымъ устрашаетъ грѣшниковъ священное Писаніе; цѣль и задача человѣка — рано или поздно избавиться отъ бреннаго тѣла. Само собою понятно, что о воскресеніи плоти у каѳаровъ не можетъ быть и рѣчи. Поэтому все, что препятствовало разъединенію души съ тѣломъ, суровый ригористъ-исповѣдникъ каѳаризма считалъ смертнымъ грѣхомъ: обладаніе земными благами, сношеніе съ людьми, не принадлежащими сектѣ и привязанными къ міру, невѣрность истинѣ (сектѣ), божба и клятва, война и даже какое бы то ни было кровопролитіе, принятіе мясной пищи и бракъ [2]),—все это, какъ потворство губительнымъ страстямъ плоти, мѣшаетъ желанному блаженству души, жаждущей покаянія. Покаяніе является главнымъ условіемъ вступленія и пребыванія въ общинѣ каѳаровъ, поэтому и принятіе въ нее ознаменовывается особымъ обрядомъ, извѣстнымъ

---

[1]) Посл. къ Филип. 2, 7; къ Римл. 8, 3.

[2]) Они признавали только духовное супружество.

подъ именемъ „consolamentum“ [1]), которое замѣняло собою у нихъ крещеніе господствующей церкви; поэтому они отвергали крещеніе водою, равнымъ образомъ и крещеніе дѣтей; это же „consolamentum“ замѣняло у нихъ и причащеніе. Причащеніе въ ихъ общинѣ сводилось на степень простаго обряда, — это было въ дѣйствительности только благословеніе хлѣба и цѣлію его было не воспоминаніе смерти Христа, а знаменованіе братскаго общенія между членами общины каѳаровъ. Употребляемый для этого хлѣбъ не имѣлъ собственно религіознаго въ христіанскомъ смыслѣ значенія, а, какъ простой освященный хлѣбъ, онъ могъ быть употребляемъ во всякое время и постоянно. Но, замѣчательно, вина на вечери каѳары не пили, однако не потому только, что, подобно манихеямъ, они считали его зломъ, а и потому также, что Самъ Христосъ въ евангеліи говоритъ только о хлѣбѣ жизни (Іоан. 6, 35). Вообще вся догматика и мораль каѳаровъ полухристіанская. Тотъ же полухристіанскій характеръ носитъ на себѣ богослуженіе, обрядность и дисциплина ихъ: каѳары признавали напр. Рождество Христово, но понимали его, какъ пришествіе Христа въ царство зла, праздновали Пасху, но съ празднованіемъ ея соединяли побѣду Христа надъ сатаной (конечно не въ смыслѣ христіанскомъ) и проч.; признавали церковную іерархію (архіереевъ и священниковъ), но съ нѣкоторыми, опять чуждыми практикѣ церковной, обязанностями [2]) и мн. др. Но они совсѣмъ отрицали преданіе церковное, въ христіанскомъ смыслѣ іерархію, почитаніе святыхъ и иконъ. Понятно, что при такомъ антихристіанскомъ направленіи каѳары не могли создать какой-нибудь прочной, совершенно отдѣльной отъ католической церкви, церковной общины по образцу древне-христіанской: это доказала и самая раздробленность сектантовъ на множество фракцій помимо двухъ главныхъ — крайней и умѣренной. Такимъ образомъ и оппозиція ихъ, покоющаяся больше на антихристіанскихъ началахъ, не имѣла собственно живой органической связи съ другими современными реформаторскими движеніями, и потому не могла бы

---

[1]) Этотъ обрядъ состоялъ въ возложеніи рукъ съ произнесеніемъ нѣкоторыхъ символическихъ словъ.

[2]) Во главѣ каѳаровъ стоялъ епископъ и непосредственно подчиненный ему діаконъ.

быть опасна для католической церкви. Но въ направленіи каѳаровъ была, однако, одна весьма важная сторона, которая связывала ихъ съ другими реформаторами и, привлекая въ ихъ общину множество послѣдователей изъ народа, была слишкомъ опасна для господствующей католической церкви. Эта сторона заключалась въ нравственномъ, доходившемъ до аскетизма, направленіи каѳаровъ Жизнь и нравы этихъ сектантовъ заслуживаютъ полной симпатіи: чистота, патріархальность и легальность ихъ нравовъ привлекали къ себѣ сочувствіе массы народа. Каѳары ничего не начинали безъ молитвы, безъ благословенія Божія, а во время гоненій они поражали своею геройскою твердостію предъ лицемъ инквизиторовъ, равнодушіемъ къ страшнымъ пыткамъ, жаждою умереть за свои религіозныя убѣжденія Все это возвышало общину каѳаровъ предъ чисто—формальнымъ отношеніемъ къ исполненію своихъ обязанностей членовъ католической церкви. Достоинство ихъ церкви, ея превосходство предъ католическою еще болѣе возвышалось благодаря тому ихъ кроткому, чуждому насилія и гоненій, духу, который полагался въ основаніи ихъ общины. Католическая церковь предвидѣла опасность со стороны этихъ сектантовъ и не замедлила употребить противъ нихъ самыя строгія мѣры, положивши конецъ существованію каѳаровъ, какъ секты, послѣ цѣлаго ряда войнъ, извѣстныхъ въ исторіи подъ именемъ альбигойскихъ (1209—1229 г.) [1]).

Болѣе опасности для католической церкви представляла другая, одновременно развивавшаяся съ каѳаризмомъ, средневѣковая секта вальденсовъ [2]). Въ противоположность каѳарамъ,

[1]) Впрочемъ, подъ альбигойцами, по изслѣдованію новѣйшихъ ученыхъ, разумѣлись каѳары и вальденсы вмѣстѣ (*Hahn* — Geschichte der Ketzer im Mittelalter. Bd. I. S. 156—162, Bd. II. S. 365—385).

[2]) Именемъ вальденсовъ католическая церковь нерѣдко обозначала всѣхъ, болѣе или менѣе опасныхъ, внутреннихъ своихъ враговъ, какъ напр.—гуситовъ «Ueber die Beziehungen und das Verhaltniss der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Bohmen *von. Fr. Palacky*». Prag. 1869. Кромѣ изслѣдованія Флате, для исторіи вальденсовъ и ихъ доктрины могутъ служить пособіемъ новѣйшія изслѣдованія· *Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. 2-й т. (Geschichte der Waldenser und verwandter Secten). Stuttgart, 1847 г.; *Bender*, Geschichte der Waldenser. Ulm. 1850; *Dieckhoff*, Die Waldenser im Mittelalter, Gottingen. 1851; *Zezschwitz*, Die Katechismen der Waldenser und bohmischen Brüder als Documente ihres wechselseitigen Lehraustausches. Erlangen, 1863; и въ «*Hezorg's* prot. Realencycl. Bd. XVII, S. 543 u. f. Art. Waldenser». Первымъ изъ болѣе извѣстныхъ начинателей этого направленія былъ въ

допускавшимъ два начала — доброе и злое, вальденсы признавали только Одного, Который создалъ вселенную, вопреки катарамъ, признавали Троицу и даже filioque; вопреки также катарамъ, они признавали воплощеніе Спасителя и формулировали этотъ догматъ вполнѣ согласно съ ученіемъ католической церкви. Что касается другихъ пунктовъ религіозной системы вальденсовъ, то compendium ихъ всего лучше уясняется изъ ихъ „исповѣданія вѣры“ [1]). Они твердо вѣруютъ и исповѣдуютъ свою вѣру во все то, что содержится въ 12 членахъ апостольскаго символа, и считаютъ за ересь все, что противорѣчитъ этому, считаютъ за св. Писаніе, за каноническое—книги св. библіи; что Христосъ ради грѣха людей нисшелъ на землю, но никакъ не изъ-за однихъ добрыхъ дѣлъ, ибо всѣ были грѣшники, а съ тѣмъ, чтобы оказать людямъ милость и благость, что поэтому Христосъ для людей истина, жизнь, правда и миръ, пастырь, заступникъ, жертва и искупитель. Поэтому въ своемъ исповѣданіи постановляютъ, что нѣтъ другаго посредника и заступника предъ Богомъ, кромѣ Іисуса Христа, однако признаютъ, что Дѣва Марія была святая, кротка и полна благости, и вѣруютъ во всѣхъ другихъ святыхъ, которыхъ ожидаетъ на небѣ блаженное райское состояніе—въ противоположность грѣшникамъ, которыхъ ожидаетъ адъ; при этомъ вальденсы

концѣ XI в. и началѣ XII Петръ-де-Брюи († 1124). Вмѣстѣ съ своими послѣдователями (петробрусіанами), единственнымъ источникомъ вѣры онъ признавалъ библію, отрицалъ искупленіе чрезъ страданія Христа, крещеніе дѣтей, видѣлъ въ мессѣ средство для возвышенія священниковъ, считалъ излишнимъ употребленіе креста, необходимость храмовъ, молитвъ и жертвъ за умершихъ Послѣ смерти Петра-де-Брюи на кострѣ, его ученіе нашло новаго вождя въ лицѣ Генриха изъ Лозанна († 1149). Генрихъ проповѣдывалъ покаяніе и вооружался противъ безнравственной жизни духовенства. Онъ хотѣлъ внутреннія общественныя дѣла устроить по образцу теократическому,—запрещалъ бракъ священникамъ, разрѣшалъ его однако мірянамъ, отрицалъ почитаніе святыхъ и крещеніе дѣтей Направленіе Петра брюисскаго и Генриха далѣе развивалъ одинъ ліонскій бѣднякъ Петръ Вальдъ (съ 1175 г.), сообщивъ имя и своимъ послѣдователямъ, которые стали называться вальденсами. Проповѣдуя на основаніи библіи христіанское ученіе, Петръ Вальдъ перевелъ св. Писаніе на національный (романскій) языкъ, давая чрезъ то возможность каждому читать на понятномъ языкѣ слово Божіе.

[1]) (Confession de Foy des Vaudois des Vallées de l'an 1120. *Hahn*, Geschichte der Waldenser und verwandter Secten. II, S. 647—651). Мы приводимъ самое раннее исповѣданіе вѣры вальденсовъ, когда радикализмъ ихъ ученія по отношенію къ догматамъ католической церкви умѣрялся почти исключительно ихъ нравственно-практическимъ направленіемъ.

совсѣмъ отрицаютъ чистилище и называютъ его выдумкою діавола. Въ послѣдующихъ членахъ своего исповѣданія вальденсы выражаютъ свой взглядъ на внѣшность церковную и таинства. Мы вѣруемъ, говорятъ они, что поношеніемъ было бы говорить предъ Господомъ о предметахъ, изобрѣтенныхъ людьми — о праздникахъ, вечеряхъ святыхъ и благословенной водѣ, о воздержаніи въ извѣстные дни отъ плотскихъ наслажденій—отъ мяса и т. под. вещей, также объ обѣдняхъ, презираемъ преданія человѣческія, какъ изобрѣтенія антихристовы, вѣримъ, что таинства—знакъ, и христіанину можно безъ нихъ спастись, хотя и сознаемъ необходимость время отъ времени прибѣгать къ этимъ внѣшностямъ. Но и съ такимъ значеніемъ вальденсы въ своемъ исповѣданіи вѣры признавали только два таинства—крещеніе и причащеніе. Для насъ, конечно, больше всего имѣетъ значенія взглядъ вальденсовъ на таинство евхаристіи. Петробрусіане—болѣе ранняя вѣтвь позднѣйшей секты вальденсовъ—говорили, что хлѣбъ и вино—ни силою Божественною, ни заслугами священниковъ не пресуществляются въ тѣло и плоть Христовы и потому все, что при совершеніи этого таинства дѣлается въ алтарѣ, излишне и безполезно,—такимъ образомъ все таинство причащенія отвергалось [1]). Позднѣйшіе же вальденсы, послѣдователи Петра Вальда, признавали таинство причащенія, совершали его съ вѣрою, покаяніемъ и безъ измѣненія обрядовъ, но отрицали пресуществленіе. Ясно, что въ области догматическихъ вопросовъ вальденсы совсѣмъ расходились съ каѳарами, но, будучи въ нѣкоторыхъ догматическихъ пунктахъ согласны съ ученіемъ католической церкви, они тѣмъ не менѣе и этой послѣдней представляли своимъ раціонализмомъ опасную оппозицію.

Отрицая нѣкоторые догматы католической церкви, вальденсы совершенно отвергали внѣшность католицизма: обряды, монашество, десятины, церковныя имѣнія, привиллегіи членовъ іерархіи, патримоніи, эпитиміи и пр.,—и, въ противоположность господствующему обычаю католической церкви, допускали бракъ священниковъ, называвшихся у нихъ „barba“. Въ замѣнъ католической внѣшности, они свое главное вниманіе обращали на проповѣдываніе слова Божія, на разъясненіе евангельскихъ истинъ.

---

[1]) *Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. I. Ss. 421—423.

Обязанность добрыхъ пастырей, которую у вальденсовъ исполняли даже и женщины, состояла въ томъ, чтобы внушать вѣрующимъ Божественное ученіе, вразумлять ихъ добрымъ примѣромъ и увѣщаніями къ покаянію и чрезъ то отвлекать ихъ отъ антихристовъ —Что касается нравственной жизни вальденсовъ, то никто не могъ заподозрить ихъ въ нарушеніи самой строгой, доходящей иногда даже до аскетизма, дисциплины. Любить своихъ враговъ, претерпѣвать всѣ пытки за истину Христову, избѣгать дурнаго сообщества, питать особенное отвращеніе ко всему, что только напоминаетъ идолопоклонство, каковы напр. молитвы къ святымъ (которые въ такомъ случаѣ становятся выше Бога), украшенія храмовъ, блескъ и пышность въ обыкновенной свѣтской жизни, — вотъ что рекомендовали и съ настойчивостію проводили вальденсы въ своей практической жизни и дѣятельности. Конечно, эта строго-нравственная жизнь сектантовъ оказывала благотворное вліяніе на массу народа и пріобрѣтала имъ не мало послѣдователей въ различныхъ странахъ Европы. Слѣды ихъ доктрины, какъ увидимъ послѣ, можно находить даже и въ чешскомъ реформаціонномъ движеніи—у нѣкоторыхъ гуситскихъ партій: признаніе священнаго Писанія единственнымъ источникомъ вѣры, раціонализмъ по отношенію къ нѣкоторымъ догматамъ христіанской вѣры и въ особенности къ таинствамъ, отрицательное отношеніе къ обрядовой христіанской внѣшности и т. под. — все это, безъ сомнѣнія, сближаетъ секту вальденсовъ съ гуситскою партіею таборитовъ и поздпѣйшею общиною чешскихъ и моравскихъ братьевъ. Сближеніе съ этими послѣдними обнаруживается и въ ихъ отношеніяхъ къ государственной власти [1]). Но, съ другой стороны, при неоспоримо-могущественномъ нравственномъ вліяніи на народъ, вальденсы не могли все-таки достигнуть реформы церкви: ихъ безпритязательность была главнымъ къ тому препятствіемъ; отрицаніе же ими авторитета церкви и преданій и раціонализмъ въ дѣлахъ вѣры дѣлали совсѣмъ невоз-

---

[1]) Евангелики XII вѣка—вальденсы, подобно общинѣ чешскихъ и моравскихъ братьевъ, на основаніи св Писанія ветхаго и новаго завѣта, строго предписывали своимъ послѣдователямъ повиновеніе властямъ, нарушители общественнаго порядка, люди зловредные, по взгляду тѣхъ и другихъ, обречены на вѣчное мученіе.

можнымъ осуществленіе идеала первоначальной апостольской церкви.

При всеобщей почти въ XIV в. на западѣ Европы оппозиціи католицизму, знамя протеста противъ него подняла и Англія. Еще со времени Иннокентія III въ Англіи постепенно появляются элементы, недовольные современнымъ положеніемъ церкви, съ искреннимъ настойчивымъ желаніемъ исправить ту порчу, которая глубоко проникла во всѣ сферы тогдашней церковной жизни. Крайняя степень этого недовольства въ лицѣ пока нѣкоторыхъ единичныхъ личностей ясно обнаружилась въ половинѣ XIV в. Самымъ лучшимъ и энергичнымъ выразителемъ этой оппозиціи въ половинѣ XIV в. является въ Англіи Виклефъ [1]) († 1384), распространившій свое вліяніе на всю тогдашнюю Европу и своею новою религіозною доктриною причинившій не мало хлопотъ римской куріи. Не чувствуя особенной симпатіи къ мистицизму, будучи чуждъ его тенденцій къ спекулятивному, таинственному, созерцанію, считая это послѣднее одною только безплодною забавою, Виклефъ отъ природы отличался наклонностію къ философско-богословской абстракціи, развилъ въ себѣ удивительную способность и любовь къ отвлеченному мышленію, которая соединялась у него съ твердою энергіею въ практической дѣятельности. Все, что касалось интересовъ государства и народа, дисциплины и церкви, онъ близко принималъ къ сердцу и съ полною готовностію всегда выступалъ на защиту своего роднаго Поэтому всякій разъ, какъ онъ возносилъ свои молитвенныя воззванія за спасеніе всѣхъ вѣрующихъ во Христа, прежде всего, онъ имѣлъ въ виду миръ и благоденствіе своей родной страны и народа. Вообще, по своимъ природнымъ качествамъ, во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и поступкахъ, Виклефъ являлся сыномъ своей англійской націи, дѣйствительнымъ выразителемъ ея интересовъ и потребностей: онъ постоянно выступалъ на защиту и возстановленіе попранныхъ правъ народа, являлся сторонникомъ короля, защищалъ власть и авторитетъ его, заботился объ охра-

---

[1]) *Joannis Wiclefi* dialogorum libri quatuor. 1753. *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche. Bd. IX; *Gieseler*, Kirchengeschichte II, Abth. 3. S. 334 u. f.; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Bd. I—II. Leipzig, 1873 и *Jeep*, Gerson, Wiclefus, Hussus. pp. 27—49, и друг. соч. Флате, Бонвшоза, Берингера и др.

ненiи національнаго языка и нравовъ. Съ этою отчасти цѣлію онъ предпринялъ и переводъ библіи на родной англійскій языкъ [1]). Такимъ образомъ любовь къ Богу и отечеству, склонность къ философско-богословскому созерцанію и твердость энергіи и характера въ практической дѣятельности—были отличительными качествами Виклефа, которыя и сообщили особенный оттѣнокъ его реформаторской дѣятельности.

Сущность богословскихъ воззрѣній Виклефа выражена въ его сочиненіи „Тріалогъ“. Въ началѣ этого сочиненія Виклефъ не отступаетъ отъ принятой схоластической формы, доказывая дѣйствительное бытіе Бога; но, являясь продолжателемъ стараго схоластическаго направленія больше только по формѣ, въ содержаніи трактата онъ представляется богословомъ-новаторомъ. Вопреки почти всеобщему, распространенному въ средніе вѣка, довѣрію къ пелагіанскому взгляду на предопредѣленіе, Виклефъ вмѣстѣ съ другими предтечами реформаціи присталъ къ мнѣнію Августина, имя котораго хотя и чтила церковь, но его ученія о предопредѣленіи не допускала. Виклефъ учитъ, что все совершается Богомъ по какой-то необходимости. Ибо у Бога, говоритъ онъ, есть „potentia ad se et ad alia cognoscendum“, „quantum vero potest se ipsum cognoscere (quod ad trinitatem pertinet) tantum se ipsum necessario cognoscit“ [2]). Той же необходимости Богъ подчиняется и при своемъ откровеніи во внѣ, какъ напр. въ твореніи, въ промышленіи о мірѣ и проч. [3]). Но какъ обыкновенно бываетъ, что встрѣчающаяся въ извѣстныхъ случаяхъ погрѣшность своимъ существованіемъ предполагаетъ противоположную истину, такъ и въ отношеніи къ Богу

---

[1]) Этотъ переводъ замѣчателенъ по той важности, которую онъ имѣлъ для исторіи образованія и развитія англійскаго языка. У Jeep'a въ соч. «Gerson, Wiclefus, Hussus inter se et cum reformatoribus comparati». Gottingae, 1857 г. Главная же и существенная цѣль сдѣланнаго Виклефомъ перевода библіи на національный англійскій языкъ состояла въ томъ, чтобы дать возможность чтенія слова Божія не только мірянамъ, для которыхъ библія была совсѣмъ закрыта, но и духовнымъ, которымъ она была также мало знакома: Виклефъ рѣшился удовлетворить насущной потребности своего народа, потребности, которую еще ранѣе его созналъ проповѣдникъ Іоаннъ Тревиза, но которую привелъ въ исполненіе только Виклефъ въ 1380 году.

[2]) Joannis Wiclefi dialogorum lib. I. c. 16. У Jeep'a p. 32.

[3]) «Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat». Dial. I, c. 28. Ibid.

необходимость указываетъ на свободу воли, которая выше самой необходимости [1]). Прилагая эти сужденія къ свободѣ человѣческой, получается, очевидно, доктрина о безусловномъ предопредѣленіи. Ссылаясь на авторитетъ Августина, Виклефъ, повидимому, превзошелъ даже его, являясь съ строгимъ и ригорически-суровымъ приговоромъ о зависимости нашего оправданія исключительно отъ Одного только Бога и Его предвѣчнаго предопредѣленія. Человѣкъ своими собственными силами спастись не можетъ, но все зависитъ отъ Божественной благодати; слѣдовательно Одинъ только Христосъ источникъ нашего спасенія. Авторитетъ Христа Виклефъ переноситъ на священное Писаніе [2]); поэтому священныя книги ветхаго и новаго завѣта (которымъ Виклефъ даетъ названія—legis novae, verbi Dei, etiam libri vitae), написанныя свыше по внушенію Св. Духа, онъ называетъ источникомъ жизни и говоритъ, что не нужно давать вѣры писаніямъ ученыхъ мужей, декретамъ соборовъ, постановленіямъ папъ и проч,, если они не согласны съ библіей [3]). Въ толкованіи же библіи онъ отвергаетъ всякій произволъ, полагаясь на одинъ только буквальный смыслъ священнаго Писанія. Опираясь на одно только священное Писаніе и отрицая всякій авторитетъ преданія, Виклефъ съ помощію своего философско-богословскаго абстрактнаго мышленія развиваетъ свою религіозно-реформаторскую систему; критикуя весь современный ему строй католической церкви, онъ, въ провивоположность реформаторамъ-ортодоксаламъ, предлагаетъ ея реформу по образцу

---

[1]) «Quantum ad libertatem divinae potentiae, patet, quod est summe libera et tamen, quidquid facit, necessario evenit». Dial. I, c. 30. Ibid

[2]) «Ex fide Christus auctor proximus scripturae sacrae est infinitum praestantior, quam homo alius; ergo liber vitae vel scriptura proportionabiliter se habet ad quamcunque aliam assignandam». Dial. IV, 199. Ibid. p. 34.

[3]) Dial. III, 177, 175. IV, 199:—nulla alia scriptura capit auctoritatem vel valorem, nisi de quanto sua sententia a Scriptura sacra sit derivata.—Et hinc Augustinus—saepe praecipit, quod nemo credat scriptis suis vel verbis, nisi de quanto se fundaverint in Scriptura, et in ipsa, ut saepe dicit, omnis veritas implicite vel explicite continetur. Et indubie idem est judicium de scriptis aliorum sanctorum doctorum, et multo magis de scriptis romanae ecclesiae, et doctorum novorum.—Et tunc Scriptura sacra foret in reverentia, et bullae papales (sicut debent) forent postpositae, et tam leges papales, quam doctorum novorum sententiae, quae sunt post solutionem satanae promulgatae, forent in suis limitibus veneratae (Lib. III, cap. 31). Ideo si essent centum papae, et omnes fratres essent versi in cardinales, non deberet concedi sententiae suae in materia fidei, nisi de quanto se fundaverint in Scriptura (Lib. IV, cap. 7).

первоначальной апостольской, внѣ авторитета господствующей церкви—съ устраненіемъ всѣхъ ея формъ и установившихся порядковъ.

Вся исторія человѣчества вообще и христіанскаго общества въ особенности, по мнѣнію Виклефа, есть только борьба между царствомъ антихриста и царствомъ Христа; но такъ какъ эта борьба достигла уже ко времени Виклефа крайней степени ожесточенія, то конецъ ея онъ видитъ въ приближающемся послѣднемъ судѣ. Подъ этимъ страшнымъ послѣднимъ судомъ Виклефъ, очевидно, разумѣлъ судъ, который имѣетъ быть надъ католическою церковію при его главномъ непосредственномъ участіи [1]). Приписывая себѣ, при исполненіи этого суда, роль активнаго дѣятеля, Виклефъ тѣмъ съ большею настойчивостію стремится къ осуществленію своего призванія. Отсюда—та строгость и неуклонная послѣдовательность во всемъ, что онъ дѣлалъ и о чемъ размышлялъ, отсюда—та упорная и ожесточенная борьба противъ іерархіи римской, которую онъ называлъ служанкою антихриста; отсюда также—неизмѣнное его убѣжденіе въ той глубокой порчѣ церкви, источникъ которой онъ находитъ въ ея уклоненіи отъ Христа и Его евангелія. Эта порча проникла собою всѣ іерархическія степени и всѣхъ членовъ. Отрицая значеніе библіи, какъ единственной руководительницы для жизни и вѣры, папы и соборы всѣми силами стараются только доказать, что въ дѣлахъ вѣры они не могутъ ошибаться; новыя предписанія и постановленія — плодъ человѣческой изобрѣтательности—имѣютъ для нихъ значеніе гораздо бо́льшее, чѣмъ вѣчное Божественное слово. Поэтому Виклефъ отрицаетъ всякое повиновеніе тому, что только не согласно съ священнымъ Писаніемъ. Присвоенная церкви власть вязать и рѣшить принадлежитъ Одному только Богу, а въ рукахъ церкви, по мнѣнію Виклефа, она является святотатственною узурпаціею; самъ папа подлежитъ суду не только клириковъ, но и мірянъ [2]). Нужно замѣтить, что, отрицая авторитетъ церкви и значеніе папы, Виклефъ недостаточно развиваетъ на этотъ счетъ свои воззрѣ-

---

[1]) Apparet enim, eum metientem homines non ordine, sed usu, qui inter eos et Christum aut Antichristum intercedebat, a doctrina romana de ecclesia abhorrere et in aliam melioremque deduci debuisse. Dial. IV, c. 40. У Jeep'a p. 39. n. 1.

[2]) Ecclesiasticus etiam romanus pontifex legitime a subditis corripi ad utilitatem ecclesiae et tam a clericis, quam a laicis accusari potest. Ibidem.

нія, ограничиваясь однимъ только голымъ перечнемъ злоупотребленій въ церкви. Что же касается вообще экскоммуникаціи, то, по мнѣнію Виклефа, она является совсѣмъ излишнею и даже противною здравому смыслу: ибо Христосъ хочетъ спасти, а не погубить людей [1]). Вообще клиръ, для увеличенія власти своей, внесъ раздоръ и несправедливость въ міръ и изъ-за мірской власти воздвигъ гоненіе противъ мірянъ. На самомъ же дѣлѣ клирикамъ не позволено пользоваться имуществомъ, какъ и Самъ Христосъ сказалъ [2]). Поэтому, присвоивъ себѣ имущество, клирики допустили тяжелый грѣхъ [3]), и ихъ обладаніе этими имуществами можно назвать симоніею, которая приноситъ съ собою несправедливость, скупость и роскошь и причиняетъ неисчислимый вредъ государству. Но въ дѣйствительности должно быть не такъ: государство существуетъ въ силу божественнаго права, поэтому власти его долженъ быть подчиненъ и клиръ [4]). Не церкви, а королю и вообще государству принадлежитъ право управлять церковными имуществами и, въ случаѣ нужды, налагать на нихъ пошлины Далѣе, клирики незаконно поступаютъ съ народомъ, такъ какъ все имущество, которымъ они обладаютъ, должны употреблять на благочестивыя и добрыя дѣла. Для священниковъ же должны быть разрѣшены десятины, дары только добровольной милостыни, ибо Христосъ и апостолы не узаконили десятинъ [5]). Основываясь же на примѣрѣ Христа, Виклефъ опредѣляетъ и характеръ папской юрисдикціи. Папы требовали, чтобы имѣнія и личности клириковъ были свободны отъ свѣтской (королевской) юрисдикціи [6]): Виклефъ доказываетъ, что этому противорѣчитъ примѣръ Христа, Который отдавалъ должную дань кесарю и законамъ, на которыхъ зиждется миръ и благоденствіе. Виклефъ наблюдалъ, что клирики постоянно расширяютъ свои права на счетъ мірянъ и государства, совершая при этомъ страшныя насилія даже надъ вѣрными служителями Христовыми. Вслѣдствіе этого онъ настойчиво убѣждаетъ представителей королев-

---

[1]) У Jeep'a, p. 39.
[2]) Мѳ. 10, 9 и слѣд.
[3]) Dialog. IV, c. 17. Ibid. p 40.
[4]) У Neander'a Bd. IX. S. 171 u. f.
[5]) Dialog. IV, c. 17. У Jeep'a, p. 40.
[6]) Ibidem.

ства сохранять свои права и уничтожать злоупотребленія клира; но предлагаетъ уничтожать эти злоупотребленія не насилемъ и не съ помощію оружія, а по справедливости и съ любовію. По этой же причинѣ онъ настаиваетъ, чтобы и симонія свѣтскихъ патроновъ и начальниковъ не оставалась безнаказанною. Виклефъ думаетъ, что всѣхъ злыхъ и безчестныхъ священниковъ должно наказывать, лишать ихъ имущественныхъ владѣній и возвращать къ апостольской жизни, но совѣтуетъ удерживаться отъ смертнаго надъ ними приговора (debere parcere capiti eorum), ибо по человѣческому праву нельзя подвергать смертному наказанію чью бы то ни было личность (neque enim juris hominum esse, supplicio capitis quemquam afficere). Но тѣ, которымъ принадлежитъ право и власть (міряне даже могутъ не давать десятинъ неисполняющимъ своей должности священникамъ) наказывать виновныхъ, сами дѣлаются участниками въ винѣ и порокахъ, которыхъ они не уничтожили. Что же касается добрыхъ, высоко-нравственныхъ, священниковъ, то короли и вообще власть должны защищать ихъ отъ несправедливыхъ притѣсненій, такъ чтобы не было никакихъ преградъ для ихъ проповѣди и безпрепятственнаго распространенія евангелія между народами [1]).

Усматривая такимъ образомъ главный источникъ порчи современной ему церкви въ мірскомъ направленіи духовенства, въ его огромныхъ богатствахъ и поземельныхъ владѣніяхъ и въ соединеніи, наконецъ, свѣтской власти съ духовнымъ званіемъ, считая такое положеніе дѣлъ ненормальностію, очевиднымъ для всѣхъ уклоненіемъ католической церкви отъ идеала апостольской, Виклефъ, по примѣру этой послѣдней, на основаніи священнаго Писанія старается установить собственное понятіе о церкви, но больше—съ отрицательной стороны, критикуя только объ этомъ ученіе католической церкви—ея доктрину и учрежденія.

Въ противоположность ученію католической церкви, по которому все существо церкви заключается въ одномъ только духовенствѣ и все наше спасеніе зависитъ отъ ея іерархическаго строя Виклефъ предлагаетъ взглядъ, съ которымъ никакъ не можетъ мириться католическая доктрина. По мнѣнію Виклефа, членами

[1]) Ibid p. 40 sq.

церкви должны почитаться не папы, кардиналы и прелаты, а все общество праведныхъ людей, предопредѣленныхъ Богомъ къ вѣчному спасенію [1]), за которыхъ Христосъ пролилъ свою кровь. Эта церковь—общество предопредѣленныхъ—раздѣляется на три части—церковь воинствующую (поелику она здѣсь совершаетъ свой путь къ небесному отечеству), спящую (представляющую души людей, находящихся въ чистилищѣ), торжествующую (которая состоитъ изъ душъ, покоющихся въ своемъ небесномъ отечествѣ) [2]). Различеніе того, кто дѣйствительно христіанинъ и кто нѣтъ, принадлежитъ Одному только Богу: Одинъ только Богъ знаетъ—кто изъ людей предопредѣленъ къ спасенію и кто осужденъ (in praescitis) [3]). Высказывая это понятіе о церкви, Виклефъ, очевидно, становится въ оппозицію съ доктриною римской церкви, которая учила, что на землѣ нѣтъ церкви, кромѣ видимой. Правда, Герсонъ, какъ мы видѣли, кромѣ видимой (римской) церкви, признавалъ другую—вселенскую, тѣмъ не менѣе эта вселенская церковь, какъ понималъ ее Герсонъ, скорѣе по внѣшности, чѣмъ по своей природѣ, отличалась отъ римской. Виклефъ же прямо отвергъ римское пониманіе, твердо настаивая, что церковь есть общество предопредѣленныхъ и потому, слѣдовательно, она невидима. Думая, что церковь невидима, онъ не придаетъ никакого значенія видимой; но при этомъ онъ не знаетъ никакихъ внѣшнихъ признаковъ и церкви невидимой; поэтому всякій разъ, какъ спрашивали его, гдѣ и въ чемъ заключается церковь христіанская, Виклефъ, отрицая какіе бы то ни было внѣшніе признаки, не могъ сказать ничего опредѣленнаго,—все зависитъ отъ Божественнаго предвѣдѣнія и предопредѣленія. Эта точка зрѣнія развита у Виклефа до крайности и приводитъ его къ неменьшимъ заблужденіямъ и ошибкамъ, чѣмъ какія онъ самъ замѣчалъ въ католической доктринѣ: она приводитъ его къ отрицанію собственныхъ усилій со стороны христіанина для достиженія вѣчнаго спасенія, необходимыхъ средствъ къ этому спасенію—освященія и общенія между вѣрующими,—а это и дается

---

[1]) Sed vere dicitur corpus Christi mixtum (scilicet a sacerdotibus et laicis), quod verbis praedestinationis aeternis cum Christo sponso ecclesiae copulatum est. Dial. IV, c. 22 У Loserth'a. p. 37 sq

[2]) Ibidem.

[3]) Dial. IV, c. 22

въ церкви видимой. Ясно, что съ точки зрѣнія понятія Виклефа о церкви невидимой и взглядъ его на іерархію долженъ отличаться отъ установившагося взгляда католической церкви. Въ противоположность римской церкви, которая авторитетъ іерархическаго лица поставляла въ зависимость отъ его сана, Виклефъ говоритъ, что сила и авторитетъ іерархическаго служенія опредѣляются личными заслугами каждаго іерархическаго лица. Поэтому добродѣтельный священникъ, говоритъ Виклефъ, исполняетъ божественныя повелѣнія, порочный же уничтожаетъ значеніе своего іерархическаго служенія, которое становится совсѣмъ безплоднымъ для христіанскаго общества [1]). Отрицая значеніе церкви видимой, Виклефъ отрицаетъ необходимость іерархическихъ степеней—каждой въ отдѣльности. Въ первоначальной церкви, судя по посланіямъ ап. Павла [2]), было только двѣ степени—пресвитера и діакона; названіе же епископа, встрѣчающееся въ этихъ посланіяхъ, по мнѣнію Виклефа, прилагалось къ пресвитеру. Отсюда—авторитетъ и власть папъ, епископовъ и прочія церковныя должности—вымыслы людей и совсѣмъ несогласны съ божественными постановленіями [3]), онѣ изобрѣтены послѣ разрѣшенія сатаны [4]). Поэтому, прежде всего, Виклефъ нападаетъ на папъ, называя ихъ антихристами, высомѣрными римскими священниками [5]). Если и долженъ быть высочайшій викарій Христа, преемникъ Петра, то эта власть, въ крайнемъ случаѣ, должна быть передаваема самому достойному [6]).

Отрицая іерархическія степени въ церкви, кромѣ священства и діаконства, Виклефъ и этимъ послѣднимъ не придаетъ такого значенія, какое они имѣли въ католической церкви, и

---

[1]) У Jeep'а p. 38.

[2]) 1 Тим. 3. Тит. 1.

[3]) Dial lib. IV, c. 15: In primitiva ecclesia—suffecerunt duo ordines clericorum, scil. sacerdos atque diaconus.— Tunc enim adinventa non fuit distinctio papae et cardinalium, patriarchorum et archiepiscoporum, episcoporum et archidiaconorum, officialium et decanorum cum caeteris officiariis, et privatis religionibus, quorum non est numerus neque ordo... Sed ex fide scripturae videtur mihi sufficere, esse presbyteros atque diaconos, servantes statum atque officium, quod eis Christus imposuit, etc.

[4]) Послѣ рожденія Христа сатана былъ связанъ 1000 лѣтъ.

[5]) У Neander'а въ «Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche». Bd. IX, S. 175.

[6]) У Jeep'а. p. 42.

лицамъ, занимающимъ ихъ, сообразно съ общимъ характеромъ своей доктрины, онъ предъявляетъ спеціальныя требованія и приписываетъ имъ свои особенныя обязанности. Отъ священника, прежде всего, требуется честная и дѣятельная жизнь, поэтому не возвышающійся надъ мірянами своими нравственными качествами священникъ подлежитъ суду и братскому увѣщанію со стороны мірянъ. Добрые же, подражающіе апостольской жизни, священники должны отказываться отъ всѣхъ богатствъ и почестей, все время, все стараніе должны употреблять на проповѣданіе слова Божія, молитву, изученіе слова Божія, преподаваніе таинствъ, а главное—должны проводить благочестивую и святую жизнь. Но главнѣйшею изъ всѣхъ обязанностью священниковъ Виклефъ почитаетъ проповѣданіе слова Божія,—онъ особенно настаиваетъ на этой сторонѣ католическаго богослуженія, потому что она—или совсѣмъ была забыта католическими священниками, или составляла средство къ наживѣ для нищенствующихъ монаховъ, посвятившихъ себя спеціально дѣлу проповѣди. Считая такимъ образомъ проповѣдь необходимымъ условіемъ христіанскаго пастыря, Виклефъ самъ доказалъ это своею доктриною и примѣромъ: проповѣдуя евангеліе, мы, говоритъ Виклефъ, предлагаемъ самыя лучшія дѣла народу, подражаемъ примѣру Христа, пророковъ, апостоловъ, и исполняемъ ихъ предписанія [1]).

Въ частности, что касается способа проповѣданія слова Божія, то и въ этомъ случаѣ Виклефъ радикально измѣняетъ практику римской церкви: онъ требуетъ, чтобы толкованіе св Писанія было чуждо схоластическаго остроумія и прямо примѣнялось къ народному пониманію и жизни. Поэтому онъ требовалъ отъ проповѣдниковъ, чтобы они возбуждали въ слушателяхъ любовь къ добродѣтели и вѣрѣ, порицая въ тоже время пороки и злоупотребленія ихъ, особенно священниковъ. Желая положить начало такому направленію въ проповѣди и развивать его далѣе, Виклефъ пришелъ къ мысли учредить новую должность странствующихъ бѣдныхъ проповѣдниковъ, которые бы, по примѣру Христа и апостоловъ, разносили слово Божіе по городамъ и селамъ [2]). Виклефъ утверждаетъ, что вся-

[1]) У Jeep'a. p. 42.

[2]) Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche, Bd. IX. S.1 78 u. f., 181 u. f.

кій изъ этихъ проповѣдниковъ можетъ учить, не испросивши на то позволенія папы и епископовъ и не подчиняясь ихъ запрету [1]): ибо не должно оказывать никакого повиновенія ни епископамъ, ни прелатамъ, если приказанія ихъ несогласны съ св. Писаніемъ. Эти бѣдные странствующіе проповѣдники во многомъ напоминаютъ еретиковъ вальденсовъ и имѣютъ много сходныхъ чертъ и съ нищенствующими монахами (mendicantibus fratribus), хотя въ дѣйствительности сходство съ этими послѣдними было болѣе внѣшнимъ, чѣмъ внутреннимъ, или точнѣе—было отрицаніемъ учрежденія нищенствующихъ проповѣдниковъ въ католической церкви. Въ продолженіи всей своей жизни Виклефъ особенно рѣзко нападалъ на нищенствующихъ монаховъ, называлъ ихъ опаснѣйшими учениками антихриста, которые, принимая видъ ангеловъ свѣта, обращали во зло все, что только необходимо и полезно для спасенія; онъ даже говоритъ, что прямой обѣтъ ихъ—нищенство [2])—совершенно противорѣчитъ примѣру Христа, прямому смыслу св. Писанія, закону природы и благосостоянію государства [3]) и проч. Кромѣ того, онъ обвиняетъ нищенствующихъ монаховъ за то, что они дошли до кощунственнаго высокомѣрія, считая свои монашескіе обѣты („suam privatam religionem“) гораздо выше постановленій Самого Христа [4]), продаютъ индульгенціи, не возбуждая совсѣмъ своихъ слушателей къ покаянію и сокрушенію о грѣхахъ. Не меньшее зло, говоритъ Виклефъ, заключается и въ сочиненіяхъ нищенствующихъ братьевъ („in literis fraternitatum“), въ которыхъ они утверждаютъ, что всякій послѣдователь ихъ ученія, послѣ своей смерти, пріобщится къ сонму совершенныхъ (meritorum) членовъ ихъ ордена [5]). Послѣ этого нѣчего удивляться, что Виклефъ возникновеніе ордена нищенствующихъ связываетъ съ моментомъ „разрѣшенія сатаны“ [6]). Впрочемъ, Виклефъ вооружался не противъ только нищенствующихъ монаховъ, а въ лицѣ ихъ онъ уничтожалъ вообще все

---

1) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, Ss. 537, 593.

2) Dialog. IV, p. 264. У Jeep'a p. 44.

3) Говоритъ, что Христосъ былъ нищимъ—это величайшая хула и очевиднѣйшая ересь, по мнѣнію Виклефа,—Dial. IV, 270; ср. IV с. 28 и 29, p. 265. Ibid.

4) Dial. IV, p. 282. Ibid.

5) Dial. IV, 271, 276 и слѣд. Ibid.

6) Dial. IV, 280. Ibid.

монашество, считая самую жизнь въ созерцаніи и монастырскомъ уединеніи ненормальностію [1]): онъ по преимуществу настаиваетъ на необходимости практической дѣятельности среди общества и отклоняетъ все, что только препятствуетъ нравственной, добродѣтельной жизни христіанина. На этомъ основаніи онъ отрицаетъ всю мертвящую обрядность католической церкви и въ христіанскомъ богослуженіи допускаетъ только то, что непосредственно и особенно сильно возбуждаетъ духъ къ Богу. Поэтому онъ отрицаетъ почитаніе святыхъ, не смотря даже на то, что они на самомъ дѣлѣ достигли святости, а не по вѣрѣ только являются такими [2]), ибо почитаніе ихъ безполезно для молящихся [3]). По той же самой причинѣ онъ отрицаетъ почитаніе иконъ, считаетъ также излишнимъ обряды, церемоніи римской церкви и все, что касается украшенія богослужебныхъ мѣстъ Въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ доходитъ даже до того, что на ряду съ богослужебными обрядами отрицаетъ духовныя пѣсни въ честь Бога, думая, что онѣ не имѣютъ значенія для богопочитанія, изгоняетъ изъ богослуженія музыку и искусство, считая самою важною частію богослуженія проповѣдь. Вмѣстѣ съ отрицаніемъ внѣшнихъ богослужебныхъ обрядностей, Виклефъ отрицаетъ необходимость безбрачной жизни для духовенства, желаетъ, чтобы всѣ праздники, кромѣ Пасхи и Рождества Христова, были уничтожены, не находитъ въ священномъ Писаніи основанія даже для обѣдни [4]).

Такимъ образомъ Виклефъ уничтожилъ все внутреннее устройство церкви, ея учрежденія и обряды и, довольствуясь однимъ только чистымъ отрицаніемъ, не показалъ, чѣмъ должно быть замѣнено разрушенное: онъ требуетъ только отъ христіанина добродѣтельной жизни, называетъ безбожную жизнь ересью, ибо никакой праведный еловѣкъ, по мнѣнію Виклефа, не можетъ быть еретикомъ [5]). Не довольствуясь критикою внутрен-

---

[1]) Ibid. p. 44.

[2]) Dial. IV, c. 17.

[3]) «Ideo multi (in quibus et Wiclefus habendus esse videtur) putant, prodesse ecclesiae, quod, cessantibus istis omnibus festivitatibus sanctorum, solum Christi festivitas observetur» (Dial. III, c. 30). Unum tantum locum in scriptis ejus me invenisse memini, in quo Mariam invocet. У Jeep'a. p. 44.

[4]) *Schröckh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, S. 545 u. f.

[5]) Ibid. S. 546.

няго устройства современнаго ему христіанскаго общества, отрицаніемъ всѣхъ существующихъ порядковъ церковной жизни, Виклефъ тоже отрицаніе вноситъ и въ сферу догматовъ вѣры. Здѣсь также, какъ и тамъ, возставая противъ крайностей католической доктрины, самъ нерѣдко впадаетъ въ неменьшія же крайности, становится иногда въ очевидное противорѣчіе съ свидѣтельствомъ св. Писанія и практикою первоначальной христіанской церкви. Мы указали сущность взгляда Виклефа на предопредѣленіе. Ссылаясь въ этомъ случаѣ на авторитетъ Августина, Виклефъ превзошелъ даже его суровостію своихъ сужденій: Виклефъ пришелъ къ мысли о предопредѣленіи, выходя не изъ мнѣнія Августина о крайней поврежденности человѣческой природы вслѣдствіе паденія и не изъ его крайне благочестивой настроенности, а—основываясь исключительно на мысли о природѣ и всемогуществѣ Божіемъ и слѣдуя больше требованію логической мысли, чѣмъ благочестивой настроенности. Крайне отрицательное направленіе Виклефа сказывается особенно рѣзко въ его ученіи о таинствахъ вообще и таинствѣ евхаристіи въ частности. Если таинство есть знакъ священной вещи или видимый знакъ невидимой благодати, то опредѣленіе это, по мнѣнію Виклефа, касается не только семи таинствъ римской церкви, по очень многихъ и другихъ [1]). Правда, онъ не привноситъ ничего новаго въ ученіе о таинствѣ крещенія [2]), признаетъ нѣкоторое значеніе таинства за елеосвященіемъ (послѣднимъ помазаніемъ), считаетъ таинствомъ бракъ [3]), но за то ко всѣмъ другимъ онъ примѣняетъ правила своей отрицательной критики. Таинство конфирмаціи противно и священному Писанію и разуму, и считаетъ его обманомъ діавола и вымысломъ епископовъ. Таинство священства, какъ уже видѣли, не имѣетъ, по мнѣнію Виклефа, characterem indelebilem и не содержитъ для себя основанія въ священномъ Писаніи [4]). Таинство брака Виклефъ признаетъ, но отвергаетъ всѣ обряды, которые касаются этого таинства [5]). Покаяніе, тайную испо-

[1]) Dialog. IV, p. 1. Ср. *Lechler*, Johann von Wiclif. Bd. I, S. 605 u. f.

[2]) Возможно-ли спасеніе для дѣтей, не получившихъ крещенія, или нѣтъ,—Виклефъ не высказывается объ этомъ опредѣленно (Dial. IV, 217 sq.). У Jeep'a p. 37.

[3]) Dial. IV, 241 sq. Ibid.

[4]) Dial. IV, 224 sq.

[5]) Dial. IV, 241 sq.

вѣдь предъ священникомъ не считаетъ безусловно необходимымъ для спасенія и утверждаетъ, что для этого послѣдняго достаточно одного только внутренняго сердечнаго покаянія, искренняго сокрушенія о грѣхахъ [1]). Для насъ, конечно, больше значенія имѣетъ взглядъ Виклефа на таинство евхаристіи. По отношенію къ этому таинству Виклефъ совершенно уничтожаетъ ученіе современной ему католической церкви и, въ борьбѣ съ нею, самъ усвояетъ себѣ еретическій взглядъ на таинство евхаристіи, преимущественно въ ученіи о пресуществленіи [2]). Виклефъ находитъ совершенно неосновательнымъ ученіе римской церкви, что субстанціи хлѣба и вина, при словахъ освященія, пресуществляются въ субстанціи тѣла и крови Христовой, между тѣмъ какъ самые виды (акциденціи) хлѣба и вина остаются: въ этомъ ученіи онъ усматриваетъ опять тенденціи римской іерархіи—именно, что она только одна изъ всѣхъ членовъ христіанскаго общества обладаетъ Божественною силою. Поэтому онъ совершенно отрицаетъ пресущеетвленіе [3]). Для доказательства своей мысли онъ употребляетъ аргументы отчасти экзегетическіе, отчасти логическіе. Слова „сіе есть тѣло Мое“ указываютъ, говоритъ Виклефъ, на тотъ хлѣбъ, который Христосъ на Тайной вечери взялъ въ Свои руки [4]). Не имѣя для себя основанія въ словахъ священнаго Писанія, ученіе о пресуществленіи несогласно и съ требованіями логики. Док-

[1]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, 509, 536, 602. Ср. Dial. IV, c. 23. *Gieseler*, Kirchengeschichte II, 3, S. 347.

[2]) Ученіе о пресуществленіи, впервые раскрытое Пасхазіемъ Радбертомъ, защищавшимъ реальное присутствіе Христа въ таинствѣ евхаристіи,—встрѣтило себѣ противника въ лицѣ Беренгарія турскаго. Беренгарій отрицалъ не только пресуществленіе (transubstantiatio), а также и реальное присутствіе Христа. Но 4-й латеранскій соборъ (1215 г.) окончательно утвердилъ теорію пресуществленія, подвергавшуюся послѣ Пасхазія различнымъ видоизмѣненіямъ у схоластиковъ.

[3]) Dialog. IV, §. 1—§. 10: Ipsa curia ante solutionem diaboli cum antiqua sententia planius concordavit... Et sic de omnibus sanctis doctoribus, qui usque ad solutionem Satanae istam materiam pertractarunt. A tempore autem solutionis Satanae, dimissa fide Scripturae, multae haereses in ista materia, et specialiter inter fratres et discipulos eis similes, volitarunt (Lib. IV, cap. 2). Ср. *Lechler*, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Bd. I. S 613 u. f. Ср. *Neander*, Allgem Gesch. d. christl. Relig. und Kirche Bd. IX S. 172 u. f.

[4]) «Iste panis est corpus Christi, ergo iste panis est, et per consequens manet panis, et sic simul est panis et corpus Christi». Dial. IV, 190, 186. У Jeep'a p. 36. *Gieseler*, Kirchengeschichte II, 3, S. 345.

трина объ акциденціяхъ безъ субъекта является не только излишнею [1]), но заключаетъ въ себѣ даже противорѣчіе и, безъ сомнѣнія, стоитъ въ прямомъ противорѣчіи также съ всемогуществомъ и премудростію Божественною [2]). Поэтому Виклефъ несоглашается съ тѣми, которые настаиваютъ на тождествѣ хлѣба и тѣла Христова, равно и съ тѣми, которые защищаютъ impanationem (сравнивая таинство и предметъ таинства съ вопло. щеніемъ Божіимъ), потому что въ этомъ случаѣ о Христѣ можно говорить тоже самое, что и о хлѣбѣ: что Онъ подвергается такимъ же катастрофамъ, какъ и хлѣбъ (вліянію, напр., атмосферы), употребляется не одними только людьми, но и другими живыми существами и проч. [3]). Но, опровергая такъ рѣшительно своихъ противниковъ, Виклефъ не достаточно ясно и раздѣльно представляетъ собственный взглядъ на таинство евхаристіи: стараясь подвергнуть строгому критическому анализу всю католическую систему и въ частности ея ученіе объ евхаристіи, Виклефъ, конечно, не заботился установить собственныхъ воззрѣній на различные пункты христіанскаго ученія, а можетъ быть, и не могъ этого сдѣлать вслѣдствіе отсутствія у него вообще реформаторскихъ созидательныхъ способностей. Поэтому, оставаясь вѣренъ своему раціонализму по отношенію къ вопросамъ вѣры и въ отношеніи къ таинству евхаристіи, Виклефъ исповѣдуетъ только то, что послѣ освященія хлѣбъ и вино остаются [4]). Итакъ хлѣбъ и вино, по мнѣнію Виклефа, изображенія (figurae) и знаки (signa) тѣла и крови Христовыхъ, хотя знаки дѣйствительные. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ Виклефъ, кажется, напоминаетъ позднѣйшую цвингліанскую доктрину о таинствѣ евхаристіи [5]). Тѣмъ не менѣе въ доктринѣ Виклефа есть и такія мѣста, которыя достаточно ясно показываютъ, что онъ признавалъ нѣкоторое реальное присут-

---

[1]) Dial. IV, 194. Ibid.

[2]) «Omnes admittimus, quod Deus nihil potest facere, nisi probabili ratione, nec destruit naturam im peccabilem, nec confundit notitiam naturaliter nobis datam». У Neander'a въ «Allgem. Gesch. d. chr. Relig. u Kirche». Bd. IX. S. 193, n. 1.

[3]) Dial. IV, 202 sq. Jeep p. 36: Neque iis assentit, qui identificationem panis et corporis Christi statuunt, neque iis, qui impanationem defendunt (comparantes unionem sacramenti et rei sacramenti cum incarnatione Dei) quia sic de Christo omnia dici possint, quae de pane, velut eum a muribus edi etc.

[4]) *Lechler*, Johann von Wiclif u. die Vorgesch. d. Reform. Bd. I. S. 616 u. f.

[5]) Jeep. p. 36. n. 8.

ствіе Христа въ таинствѣ евхаристіи, какъ бы лавируя такимъ образомъ между крайностями доктрины Беренгарія и—католическаго ученія о пресуществленіи. Поэтому онъ думаетъ, что тѣло Христа съ одной стороны (alia ratione) находится на небѣ, а съ другой—въ таинствѣ евхаристіи: на небѣ оно пребываетъ субстанціально, тѣлесно (corporali modo), dimensionaliter; въ таинствѣ же евхаристіи—virtualiter, spiritualiter, sacramentaliter [1]); на небѣ же гораздо реальнѣе и дѣйствительнѣе, чѣмъ въ таинствѣ. Впрочемъ, „eucharistia, говоритъ Виклефъ, habet virtute verborum sacramentalium tam corpus, quam sanguinem Christi vere et realiter ad quemlibet ejus punctum“ [2]). Отсюда не трудно понять, что Виклефъ слишкомъ чувственно (sensualiter) представляетъ присутствіе тѣла Христова на небѣ [3]) и слишкомъ духовно (spiritualiter) Его пребываніе въ таинствѣ. Съ этимъ пониманіемъ Виклефа неразрывно связано и то, что онъ дѣйствительнымъ причастникомъ тѣла Христова считаетъ того, кто, приступая къ вечери Христовой, вѣруетъ, что онъ вкушаетъ тѣло и кровь,—очевидно Виклефъ дѣйствительность таинства евхаристіи ставитъ въ зависимость только отъ вѣры приступающаго [4]), а это въ свою очередь приводило къ отрицанію католической доктрины о почитаніи (боготвореніи) тѣла Христова (adoratio hostiae [5]).

Изъ указанныхъ особенностей религіозной доктрины Виклефа можно видѣть весь результатъ для предполагаемой имъ реформы церкви по образцу апостольской. Вопреки реформаторамъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, которые въ своихъ стремленіяхъ къ преобразованію церкви возлагали всю надежду на саму же современную имъ церковь, желая въ существѣ дѣла оставить ея status quo,—Виклефъ, согласно съ представителями еретичествующаго направленія, на римскую церковь не возлагалъ никакой надежды,—онъ искалъ спасенія внѣ ея. Подкапывая все

---

1) «*Virtualis*, quo benefacit per totum suum dominium secundum bona naturae et gratiae. Modus autem essendi *spiritualis* est, quo corpus Christi est in eucharistia et sanctis per gratiam; et tertius est modus essendi *sacramentalis*, quo Christi corpus singulariter in hostia consecrata». Ibid. n. 9.

2) Dial. IV, 204 sq.

3) Dial. IV, 205. «Corpus Christi manet sursum in colis stabile et immotum».

4) «Nullus viator sufficit oculo corporali, sed fide Christum videre in hostia consecrata». У Jeep'a p. 37.

5) *Lechler*, Johann von Wiclif und die Vorgesch. d. Reform. Bd. I. S. 640.

зданіе римской церкви, онъ желалъ создать новый порядокъ церковной жизни, исключительно опираясь на библію. Тѣмъ не менѣе его стремленія должны были остаться одними только pia desideria — безъ осуществленія въ практической жизни и дѣятельности: выставленныя имъ религіозно-реформаторскія положенія были недостаточны для реформированія церкви. „Формальное начало, говоритъ Іер, которое, заключаясь въ священномъ Писаніи, составляетъ высочайшее и единственное (одно только) правило жизни и вѣры, Виклефъ разсмотрѣлъ съ бо́льшею тщательностію, чѣмъ тѣ, которые прежде него требовали реформы римской церкви; что же касается начала матеріальнаго, которое состоитъ въ евангельской вѣрѣ, то онъ недостаточно внимательно его разсмотрѣлъ и, возмущаясь римской схоластической доктриной и дисциплиной, онъ приписывалъ иногда характеръ узаконенія всѣмъ вообще изреченіямъ священнаго Писанія“ [1]). Поэтому, продолжаетъ Іер, онъ часто буквально толковалъ библію, точно (ad verbum) подражалъ ея предписаніямъ и постановленіямъ апостоловъ [2]). Виклефъ дѣйствительно указалъ только на священное Писаніе, какъ на источникъ нашей вѣры и спасенія, но недостаточно вѣрно понялъ и раскрылъ его содержаніе: отрицая преданіе, онъ не имѣлъ руководительнаго принципа при толкованіи священнаго Писанія и потому, слѣдуя его буквѣ, часто допускалъ неточности, невѣрности въ пониманіи и даже искаженія истиннаго ихъ смысла. Имѣя же главнымъ образомъ въ виду показать злоупотребленія римской церкви, онъ уничтожилъ все ея устройство и отвергъ даже то, что было въ ней истиннаго и согласнаго съ установленіями первоначальной апостольской церкви, по образцу которой онъ и думалъ произвести свою реформу: поставляя человѣка и его спасеніе въ непосредственное отноше-

1) Principium formale, quod in scriptura sacra, pro summa solaque regula vivendi et credendi habenda versatur, Wiclefus diligentius tuitus est, quam quisquam eorum, qui ante eum reformationem ecclesiae romanae appetiverant; quum vero principium materiale, quod in fide evangelica consistit, non accurate comprehendisset, sed hac in re doctrina romana et disciplina scholastica nimis implicitus esset, scripturam sacram non ab omni specie legis novae liberare potuit. Jeep. p. 46

2) Виклефъ запрещалъ напр. употреблять клятву, веденіе войнъ и осуждать людей на смертную казнь, а священникамъ совѣтовалъ вести апостольскую жизнь, такъ чтобы и по внѣшности она была подражаніемъ примѣру Христа и апостоловъ. Jeep. p. 46, n. 1.

ніе и зависимость отъ Одного только Бога, онъ отвергъ необходимость церкви видимой и уничтожилъ, такимъ образомъ, подаваемыя этою послѣднею средства для спасенія — освященіе въ таинствахъ и проч. Одни таинства онъ совсѣмъ отвергъ, другимъ (какъ напр. евхаристіи) онъ придалъ слишкомъ „духовное“ (спиритуальное) значеніе, такъ что евхаристія являлась у него простымъ только воспоминаніемъ, молитвеннымъ обращеніемъ ко Христу, а не живымъ, дѣйствительнымъ, общеніемъ вѣрующаго со Христомъ, — все это было отступленіемъ отъ первобытной апостольской церкви... Вопреки этой послѣднея онъ отвергъ даже всю внѣшность въ церкви, совсѣмъ ложно понимая необходимость въ ней простоты. Мало того, внося отрицаніе въ сферу догматовъ и устройства католической церкви изъ противодѣйствія ея іерархіи, Виклефъ защищалъ права государства: съ помощію его хотѣлъ возвратить церковь къ образцу первобытной христіанской церкви и поставить отъ него въ зависимость ея существованіе. Все это, повидимому, Виклефъ дѣлалъ, слѣдуя строго свидѣтельству священнаго Писанія и примѣру апостольской церкви (примѣру повиновенія Христа и апостоловъ свѣтской власти). Но, въ дѣйствительности, кромѣ неправильнаго пониманія приводимыхъ примѣровъ онъ, не находилъ для своей теоріи никакого основанія ни въ священномъ Писаніи, ни въ практикѣ первоначальной апостольской церкви.—Такимъ образомъ, кромѣ отрицанія устройства и порядковъ современной ему католической церкви и даже первобытной апостольской, Виклефъ въ замѣнъ этого почти ничего не предложилъ. Результатомъ такого критически-отрицательнаго отношенія Виклефа къ установившейся доктринѣ церкви и ея практикѣ—было то, что предлагаемая имъ реформа, при несомнѣнности ея вліянія на послѣдующія религіозно-реформаторскія движенія, сама все-таки не въ состояніи была устроить внутреннюю жизнь христіанскаго общества и, будучи плодомъ раціоналистическаго отношенія къ предметамъ вѣры, не могла возсоздать церковь по идеалу первобытной апостольской. Это отсутствіе строительныхъ (зиждительныхъ) силъ въ религіозной доктринѣ Виклефа ясно и довольно рельефно выразилось въ исторіи его послѣдователей—лоллардовъ. Твердо рѣшившись слѣдовать ученію Виклефа, лолларды съ перваго же момента своей рѣшимости начали уклоняться отъ исполненія главнаго требованія Виклефа — проповѣди евангелія. Проводя

бо́льшую часть времени въ молитвахъ, возвышая свой духъ къ Божественной любви и обличая пороки всѣхъ сословій, преимущественно—духовенства, они дошли даже до того, что съ полною самоувѣренностію и смѣлою притязательностію предлагали въ 1394 г. парламенту реформу англійской церкви по началамъ ихъ доктрины Но изданный противъ нихъ Генрихомъ IV законъ, предоставлявшій право заключать еретиковъ въ темницы, упорныхъ сожигать и сочиненія ихъ передавать духовенству для истребленія,—этотъ законъ ослабилъ реформаторскій пылъ и политическое значеніе лоллардовъ. Въ 1417 году главный предводитель лоллардовъ *Кобгамъ* вмѣстѣ съ собою похоронилъ политическія страсти своихъ сторонниковъ, и съ этихъ поръ начался поворотъ въ ихъ жизни и дѣятельности [1]): отъ увлеченія политическими дѣлами и нѣкоторой прежней привязанности къ схоластическому богословію они обратились къ одному только внутренно-религіозному благочестію, такъ что отсюда, мало-по-малу, одна часть ихъ ближе склонилась къ римской церкви, а другая уклонилась отчасти отъ тѣхъ совѣтовъ, которые предлагалъ въ своей доктринѣ Виклефъ, принявши характеръ тайной секты [2]), и съ такимъ характеромъ продолжала существовать даже въ XVI вѣкѣ — до начала нѣмецкой реформаціи. Вообще судьба лоллардовъ ясно доказала несостоятельность реформаторскихъ принциповъ Виклефа, недостаточность ихъ для произведенія дѣйствительной реформы въ церкви и устройства ея по образцу древне-христіанской. Все значеніе Виклефа сводится, слѣдовательно, къ тому, что онъ указалъ только на злоупотребленія римской церкви, пробудилъ въ массахъ народа сознаніе этихъ злоупотребленій и возбудилъ въ нихъ стремленіе къ дѣйствительной реформѣ церкви и только,—въ этомъ отношеніи религіозная система Виклефа, по своему характеру и результатамъ, является вполнѣ солидарною съ доктринами и тенденціями всѣхъ вообще еретическихъ сектъ.

Указанныя нами реформаторскія движенія—какъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, такъ и еретичествующаго—ясно показали, что всѣ они не выполнили той задачи и цѣли, какія намѣчали себѣ ихъ главные представители и сторонники, а

---

1) *Lechler*, Johann von Wiclif und. die Vorgesch. d. Reform. Bd. II, S. 93

2) Ibidem. S. 107 u. f.

именно: преобразованія современной церкви по началамъ евангелія и первобытной христіанской церкви. Они даже и не могли этого сдѣлать: первыя, какъ мы видѣли, потому, что слишкомъ много полагались на авторитетъ господствующей церкви и твердо держались всѣхъ ея постановленій и обрядовъ, требованіе реформы церкви было для нихъ только пустымъ звукомъ, которымъ прикрывались отчасти эгоистическіе виды ихъ главныхъ руководителей, а вторыя—потому, что, требуя реформы церкви по образцу древне-христіанской, они сознательно или не сознательно уклонились отъ ея идеала—одни (катары) бросались въ грубыя крайности дуалистическихъ сектъ, другіе (вальденсы и Виклефъ съ своими послѣдователями), пускаясь въ критику и отрицаніе, свойственныя раціонализму, искажали даже нѣкоторые евангельскіе догматы при помощи анализирующей мысли ума и оставляли неприкосновеннымъ одно только нравственное ученіе церкви.

III.

Діаметральную повидимому противоположность всѣмъ разсмотрѣннымъ нами западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ представляетъ чешское реформаціонное движеніе [1]): въ противоположность первымъ, въ своемъ первоначальномъ возникновеніи — въ религіозной собственно сферѣ оно обусловливалось, говорятъ, не столько злоупотребленіями католической церкви и папства, сколько вліяніемъ православныхъ греко-восточныхъ преданій, преемственно сохранявшихся въ чешской церкви даже до Гуса, а въ своемъ развитіи представляло не одинъ только протестъ противъ папства, какъ предшествующія и современныя ему западно-европейскія религіозно реформаторскія движенія, а также и сознательное стремленіе—искреннее желаніе чеховъ возвратиться къ древнему когда-то существовавшему у нихъ греко-восточному православію; поэтому и цѣлью его, говорятъ, было—не отдѣленіе только отъ Рима (какъ у еретиковъ) или—еще менѣе—единеніе съ нимъ—съ признаніемъ всѣхъ установившихся формъ католической церкви и ничтожнымъ только ограниченіемъ папской власти (какъ у западно-европейскихъ реформаторовъ — ортодоксаловъ), а—окончательное сближеніе съ восточною церковію. Если же указанная цѣль не осуществилась, то это случилось, говорятъ, помимо воли и вопреки истинному желанію самихъ главныхъ дѣятелей чешскаго реформаціоннаго движенія и всего вообще чешскаго народа,—было слѣдствіемъ исторической, такъсказать, необходимости, благодаря географической связи чеховъ

---

[1]) Эта точка зрѣнія, какъ извѣстно, принадлежитъ чешско-моравскимъ братьямъ XVI и XVII вв. (Странскому, Коменскому и др.) и подробно развита извѣстными уже нашими учеными славянофильскаго направленія.

съ латино-германскимъ міромъ и отдаленности ихъ отъ центровъ православія — Константинополя и Россіи. По крайней мѣрѣ, съ своей стороны гуситы и въ частности ихъ представители, выражая свое сочувствіе къ греко-восточной церкви, часто искали и усиленно домогались сближенія съ нею и, съ этою цѣлію предпринимая цѣлый рядъ попытокъ знакомства съ Востокомъ [1]), не задумались наконецъ въ 1452 году войти въ непосредственное единеніе съ церковію константинопольскою и, кажется, успѣваютъ въ своемъ предпріятіи; только паденіе Константинополя въ 1453 году прекратило дальнѣйшія сношенія гуситовъ съ восточной церковію и остановило начавшееся—было такъ успѣшно единеніе съ нею [2]). Такимъ обра-

---

1) «Исторія гуситства, говоритъ Гильфердингъ, показываетъ цѣлый рядъ попытокъ сблизиться съ церковію восточною, чтобы въ ней найти живое свидѣтельство первобытнаго христіанства»,—и вслѣдъ за этимъ указываетъ примѣры этого сближенія «Еще при жизни Гуса, продолжаетъ Гильфердингъ, его неизмѣнный товарищъ и любимый ученикъ, Іеронимъ Пражскій, ѣдетъ въ литовскія и русскія земли, въ Витебскѣ и Псковѣ онъ всенародно пріобщается къ православной церкви. Но, по возвращеніи оттуда, онъ тотчасъ попадаетъ въ тюрьму и на костеръ дѣло остается безъ послѣдствій. Потомъ чехи безпрестанно ищутъ связи съ православными жителями земли Галицкой, упорно добиваются непосредственныхъ (помимо католической Польши) сношеній съ полу-русскою Литвою и съ ея, въ то время почти православнымъ, дворомъ, предлагаютъ престолъ св. Вячеслава князьямъ литовскимъ. Этотъ народъ, только что завоевавшій себѣ свободу, съ восторгомъ отдаетъ правленіе земли своей безвѣстному юношѣ, сыну православнаго новгородъ-сѣверскаго князя Дмитрія Ольгердовича Корибута, котораго государю литовскому Витовту заблагоразсудилось отправить къ чехамъ, какъ своего представителя Самъ Жижка, покрытый славою непобѣдимости, неограниченный диктаторъ Чехіи, безпрекословно подчиняется пришельцу изъ Литвы Но преданная Риму Польша и преимущественно польское духовенство, вмѣшательствомъ своимъ, пресѣкаютъ эту связь, заставляютъ Витовта отказаться отъ сближенія съ гуситами, отозвать изъ Чехіи своего намѣстника. Чехи не отчаяваются и задумываютъ войти въ непосредственное единеніе съ церковью константинопольскою Наконецъ, цѣль, кажется, достигнута. представители константинопольской церкви убѣдились въ полномъ согласіи гуситовъ (точнѣе.—чашниковъ) съ вѣрованіями православныхъ и торжественною грамотою принимаютъ чеховъ въ лоно православной церкви». Гильфердингъ, Собраніе сочиненій Спб. 1868 года, т I, стр. 364 и слѣд Текстъ этой грамоты въ оригиналѣ на латинскомъ и греческомъ языкахъ (по изд. Фрегера въ его «Rerum bohemicarum scriptores» Hanoviae 1602), съ переводомъ на русскій, приводится Гильфердингомъ въ приложеніи къ соч. «Гусъ, его отношеніе къ православной церкви». Спб. 1871 г.

2) Отсутствіе же дальнѣйшихъ, послѣ паденія Константинополя, попытокъ къ сближенію съ центрами восточнаго православія объясняется—отчасти самымъ положеніемъ и состояніемъ этихъ центровъ, которыя дѣлали фактиче-

зомъ, если признать всю эту аргументацію фактически—вѣрною и нисколько не преувеличенною, то противоположность чешскаго реформаціоннаго движенія другимъ западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ не подлежитъ никакому сомнѣнію и является дѣйствительно діаметральною; поэтому и существующая между ними въ нѣкоторыхъ вѣроисповѣдныхъ пунктахъ солидарность является случайностію и относится не къ сущности ихъ реформаторскихъ стремленій и доктринъ, а, повидимому, только къ частнымъ, второстепеннымъ, ихъ воззрѣніямъ, которыя возникли только благодаря исторической связи и географической близости чеховъ къ Западу и отдаленности ихъ отъ Востока. „Въ развитіи своихъ ученій, въ примѣненіи своихъ теорій они (т. е. гуситы), говоритъ Гильфердингъ, могли приходить ко всѣмъ результатамъ протестантизма; но первоначальная, основная идея ихъ была другая, другая также была ихъ цѣль“. „Помимо собственной воли, продолжаетъ Гильфердингъ, каждый изъ нихъ дѣлался протестантомъ; но создать протестантизма никто изъ нихъ не былъ въ состояніи, ибо что человѣкъ творитъ безсознательно, то не можетъ овладѣть духомъ людей и народовъ“ [1]). Съ этой точки зрѣнія „противоположности“ и „православія“ чешскаго реформаціоннаго движенія нѣкоторые наши ученые, какъ мы видѣли, смотрятъ на вопросъ о „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи, объясняютъ его происхожденіе и значеніе въ этомъ послѣднемъ. Сравнительное (съ другими существующими объясненіями) достоинство, естественность этого объясненія мы уже видѣли: если чехи искони хранили греко-восточныя преданія, до самаго даже Гуса, то нѣтъ ни-

---

ски неосуществимымъ завѣтное желаніе чеховъ—стать на почву восточнаго христіанства. «XV вѣкъ, говоритъ Гильфердингъ, былъ временемъ крайняго затемнѣнія православнаго востока. За Дунаемъ православные славяне и греки погибали, Москва была только незначительное княжество, закрытое отъ Европы татарщиною. Литва, сильная своими православными областями, уже подчинялась, оффиціально, католицизму Нигдѣ православная церковь не имѣла внѣшнихъ средствъ для поддержанія связей, заводимыхъ съ нею чехами, и столько лежало на ней горя, мрака и невѣжества, что если бы даже не оказывалось случайныхъ препятствій, она едва-ли могла бы получить дѣйствительное вліяніе на духовную жизнь такого народа, какъ чехи, которые въ умственномъ развитіи стояли неизмѣримо выше всего христіанскаго востока». «Такимъ образомъ, заключаетъ Гильфердингъ, отрѣзана была у чеховъ почва, которая хранила древнее преданіе христіанства». Ibid. стр. 365.

[1]) Ibidem, стр. 339.

чего удивительнаго, что и существовавшая несомнѣнно во все это время „чаша“ могла быть тѣмъ же остаткомъ кирилло-меѳодіевскаго православія. Естественность этого объясненія нисколько не ослабляется даже и тѣмъ обстоятельствомъ, что обрядъ причащенія подъ обоими видами, въ моментъ возстановленія его значенія въ гуситскомъ движеніи, не былъ еще запрещенъ западною церковію, не былъ, слѣдовательно, исключительно православнымъ обрядомъ; напротивъ, въ виду того равнодушія, которое постоянно на западѣ питали къ „чашѣ“, и—не одна только масса народа, но и реформаторы,—эта естественность получаетъ еще бо́льшую силу и сравнительно бо́льшее значеніе. Къ тому же сходство въ отношеніяхъ къ „чашѣ“ въ до-гуситской Чехіи и на западѣ въ нѣдрахъ самой даже католической церкви могло быть только временнымъ, и со стороны чеховъ до-гуситской эпохи могло опредѣляться слабостью и отчасти невыясненностью ихъ православныхъ стремленій, которыя со всею рельефностью выразились только въ моментъ появленія и дѣятельности Гуса, когда былъ поднятъ и самый вопросъ о „чашѣ“. Поэтому „чаша“, будучи во всякомъ случаѣ догматомъ и обрядомъ исключительно древне-апостольскимъ, православнымъ и оставаясь съ такимъ характеромъ у чеховъ до Гуса, является, такимъ образомъ, и послѣ этого доказательствомъ православія чешскаго народа въ его борьбѣ съ Римомъ.

Но вопросъ въ томъ: составляетъ-ли чешское реформаціонное движеніе, по своему характеру и направленію, равно и по началу своего возникновенія, діаметральную противоположность предшествующимъ и современнымъ ему западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ? Такъ какъ въ рѣшеніи этого вопроса положеніе о православныхъ греко-восточныхъ преданіяхъ въ чешской церкви до Гуса, неоднократно выражаемыя симпатіи гуситовъ къ греческой церкви [1]), ска-

[1]) Для знакомства съ характеромъ и степенью силы сочувственныхъ отзывовъ чешскихъ реформаторовъ и народа о греческой церкви мы приведемъ тѣ самыя ихъ выраженія, на которыя нѣкоторые наши изслѣдователи указываютъ, какъ на доказательство близости тогдашнихъ чеховъ къ грекамъ и тяготѣнія ихъ къ восточному православію. Чтобы соблюсти весь оттѣнокъ мысли указанныхъ выраженій, мы приведемъ ихъ въ подлинникѣ. Изъ сочиненія Матѳея Яновскаго «De sacerdotum et monachorum carnalium abominatione», для доказательства его сочувствія къ грекамъ, г. Новиковъ въ своемъ (рус.) переводѣ приводитъ слѣдующее мѣсто: Secunda virga (puta Funiculus), praecisa

завшіяся съ такою наглядностію въ послѣднемъ фактѣ сношеній гуситовъ въ 1452 году съ Константинополемъ, представляютъ самое лучшее, по мнѣнію нашихъ ученыхъ, доказательство „православія“ чешскаго реформаціоннаго движенія и такъ какъ все это трактуется, какъ непререкаемая догма, неопровержимая истина—съ характеромъ исторической достовѣрности и всеобщей обязательности, то прежде всего необходимо разсмотрѣть: дѣйствительно-ли указанная аргументація является съ такимъ характеромъ и значеніемъ, какое придаютъ ей нѣкоторые наши ученые, или она является нѣсколько преувеличенною благодаря особому направленію и симпатіямъ ея защитниковъ и сторонни-

---

fuit a Domino postea. Primum tunc quando Graeci, propter dotationem Papae, a romana ecclesia recesserunt. Dehinc amplius, quando etiam Franci cum aliis partium occidentalium gentibus a romano pontifice recesserunt, et tunc completa est discessio, quam beatus Paulus venire ante diem judicii designavit.... Дальнѣйшія слова перевода не отвѣчаютъ буквальному тексту оригинала, а послѣднихъ словъ: «тогда-то совершилось отторженіе грековъ», совсѣмъ нѣтъ ... Hist. et Mon. Hus I, c. 28. f. 404; ср. переводъ въ соч. «Прав. у чеховъ» стр. 62.— Гораздо больше примѣровъ «живаго сочувствія» къ греческой церкви г. Новиковъ извлекаетъ изъ сочиненій самого Гуса. Не придавая большаго значенія тѣмъ аргументамъ, которыми Гусъ оспариваетъ доказательства римлянъ на подчиненность греческой церкви верховной власти римскаго первосвященника, онъ ссылается на слѣдующія выраженія, какъ болѣе сильныя и доказательныя. «Въ сочиненіи «О церкви» Гусъ, напр., говоритъ:... multi... fideles, qui nihil sciunt de Roma, de papa, de cardinalibus, et praesertim quod papa sit verus successor Petri, et cardinales sacerdotes Levitici generis («De ecclesia» c. 16. I, f. 228 на обор.). Въ отвѣтъ на положеніе Палеча, что церковь не можетъ дробиться на нѣсколько частей, по числу папъ, оспаривающихъ другъ у друга первенство, Гусъ говоритъ, что (quod).... Christi ecclesia militans sit tripartita. Dicit enim Salvator, Math. 18. Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Si ergo duo vel tres vel plures, in India, Graecia, Hispania, vel in quacunque mundi alia provincia sunt congregati in nomine Christi, quomodo fictor poterit prohibere, quod Christus non sit in medio eorum, et per consequens quod non sint fidelissimi christiani. «Въ доказательство Гусъ приводитъ слѣдующія слова Іеронима къ Эвандру: Non altera romanae urbis ecclesia, altera totius orbis existimanda, et Galliae, et Britannae, et Africa, et Persis, et Oriens, et India, et omnes barbariae nationes unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis. Si autoritas quaeritur, orbis est major urbe, ubicunque fuerit episcopus, sive Romae, sive Eugubio, sive Constantinopoli, sive Regio, sive Alexandriae, sive Thamis, ejusdem est meriti, ejusdem sacerdotii.... (Responsio ad scripta M. Stephani Paletz. I, 260 на обор. и слѣд.). «Въ сочиненіи противъ 8 докторовъ. Гусъ смѣется надъ буллами папы, посылаемыми въ цѣлый міръ, по выраженію латинянъ.... bonum esset, quod non sic late (per universum mundum) illas bullas doctores scripto tenus extendissent. Audivi enim quod Francigenae et Anglici noluerunt eas admittere, et in regno Apuliae nuncii non erant ausi cum plenitudine potestatis comparere. Et Graeci

ковъ? Другими словами: можно-ли на основаніи ея дѣлать выводы, какіе дѣлаютъ ея защитники,—изъ существовавшихъ остатковъ „православія“ производить самое начало и развитіе чешскаго реформаціоннаго движенія въ интересахъ православія, высказываемое неоднократно сочувствіе къ греческой церкви—за доказательство также дѣйствительности стремленій гуситовъ къ православію, существовавшія сношенія чеховъ съ центрами православія—за доказательство тяготѣнія ихъ только къ греко-восточной

---

illis non crederent, et multa regna ipsas deriderent, sed Bohemi inaudaciores asina Balaam.. sine renitentia susceperunt»... (Responsio ad scriptum octo doctorum. c. 1. I, f. 293). «Усиленіе папы послѣ наданія Гусъ считаетъ главной причиной отторженія грековъ· Quanti autem sint errores in capitis curia, et quanti orti sunt principaliter a tempore, quo papa, non in Christi, sed in Caesaris habitu et damnatione floruit, patet in gestis paparum, et in chronicis. In cujus rei testimonium plures haereses et schismata creverunt in militante ecclesia, a tempore quo floruit talis papa. Unde non solum Saraceni, Graeci et Judaei scandalizantur in illo capite, sed facta divisione inter papas, talis divisio consurgit in populo.... (Ad scripta M. Stanislai c. 5. I f. 279). «Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія.... ante humanam constitutionem dotati papae et cardinalium, Christi fideles non habebant recurrere ad papam et cardinales. Et nec nunc fideles per universum orbem sparsos artat Christus sponsus recurrere ad illos, sicut nec recurrunt Indi et Graeci, de quibus absit credere, quod singuli sint damnandi (ibid. c. 9, f. 285), «Говоря объ апостольской проповѣди, Гусъ, подобно Матеею Парижскому, отдавалъ предпочтеніе грекамъ.... Apostoli.... docuerunt mediate vel immediate omnia genera gentium: Graecos, Latinos et Barbaros (ibid. c. 5, f. 278). «Еще въ 1405 году, замѣчаетъ Новиковъ, слѣдовательно, въ самомъ началѣ его (т. е. Гуса) богословскаго поприща, если вѣрить обвиненіямъ, на него взводимымъ, Гусъ утверждалъ, что какъ церковь, по случаю великаго раскола, не имѣетъ болѣе истинной главы, то должно жить по примѣру грековъ, не признающихъ папы (*Lenfant.* Hist. du conc. de Basle I, 52), ср. M. J. Husi Sebrané Spisy. Praha, 1865, I, 49. *Palacky*, Documenta m. J. Hus. 1869., p. 495, 7; у В. И. Ламанскаго въ ст. «Видные дѣятели» въ Слав. Сборн. 1, 544, прим. 1)». Какъ примѣръ сочувствія и тяготѣнія Іеронима Пражскаго къ греческой церкви (кромѣ извѣстнаго путешествія его по Россіи, о чемъ рѣчь ниже) указываютъ на слѣдующія слова его оправдательной рѣчи предъ констáнцскимъ соборомъ (26-го Мая 1416 г.) «allegando causam odii, dixit, incipiendo, qualiter regnum Bohemiae fuisset constructum, et Bohemi descendissent a Graecis. Et quomodo fuisset invidia inter Graecos et Teutonicos et tandem devenisset illud regnum Bohemiae ad manus Caroli IV» (Hardt, Conc. Const. IV, 757). Говорятъ, что здѣсь Іеронимъ разумѣлъ происхожденіе чеховъ отъ грековъ въ вѣроисповѣдномъ смыслѣ, а не въ этнологическомъ («Видные дѣятели», стр 545). Въ дальнѣйшихъ словахъ той же рѣчи говорится, что Карлъ, учредивъ въ Прагѣ университетъ, каѳедры въ немъ, также какъ церковныя должности, замѣстилъ нѣмцами, такъ что чехи были отъ всего устранены, и что противъ этого поднялъ голосъ вмѣстѣ съ маг. І. Гусомъ самъ Іеронимъ (Текстъ въ пространной выдержкѣ и переводѣ приводится у Гильфердинга въ соч. «Гусъ, его отношеніе къ прав. церкви», стр. 23 и слѣд.

церкви? Для рѣшенія всѣхъ этихъ вопросовъ необходимо опредѣлить количество уцѣлѣвшихъ въ чешской церкви православныхъ элементовъ, ихъ качество—степень сродства съ православіемъ, живучести ихъ въ народномъ сознаніи, въ церковной и бытовой жизни, уяснить характеръ и степень симпатій гуситовъ къ греческой церкви и дѣйствительное ихъ значеніе, и опредѣлить, наконецъ, характеръ сношеній гуситовъ съ центрами восточнаго православія — преимущественно съ Константинополемъ, какъ послѣднею цѣлью всѣхъ религіозныхъ стремленій гуситовъ. Мы не станемъ подробно останавливаться на рѣшеніи перваго изъ поставленныхъ нами вопросовъ—о количествѣ и качествѣ православныхъ элементовъ въ чешской церкви до Гуса: это достаточно подробно разсмотрѣно въ историко-критическихъ этюдахъ г. Васильева [1]). Поэтому, указывая на нихъ,

---

Ср ст. Будиловича: «Не былъ ли православнымъ человѣкомъ Іеронимъ Пражскій?», въ Хр Чт. 1869 г I, 684 и слѣд. Также. «Видные дѣятели», стр. 544 и слѣд) Отсюда Гильфердингъ заключаетъ, что какъ Странскій возводилъ источникъ проповѣди Гуса къ православному началу христіанской церкви въ Чехіи, точно такимъ смотрѣлъ на дѣло человѣкъ ближайшій къ Гусу, лучше всѣхъ на свѣтѣ знавшій его», т. е. Іеронимъ. (стр. 24). Что касается послѣдователей Гуса и Іеронима—гуситовъ, то и они неоднократно высказывали свое сочувствіе къ восточной церкви, высказывали мнѣніе объ ея превосходствѣ и чистотѣ предъ римскою. Предъ началомъ базельскаго собора гуситы напр... petebant quod concilium vellet diligenter operam adhibere, quatinus ecclesia orientalis pro ipsius reductione adpraesens sacrum Basilense concilium vocaretur et benigne invitaretur (*Joh. de Ragusio* Tract. de reductione Bohemorum въ «Monum. conc. gener.» I, 253). «Для многихъ гуситовъ были тожественныя понятія: «primitiva et orientalis ecclesia» (*J. de Lukavecz et Nic. de Pelhrzimov* Chr. Taborit. въ «Hofler-Geschichtschreiber» II, 475) «quae (ecclesia Graeca) cum sit immediate apostolorum filia et discipula coaeva, nostrae vero ecclesiae romanae magistra, per quam fides ecclesiae romanae cum ritibus et observationibus et traditione evangeliorum primitus ad nos descendit, et mores vitae christianae nos edocuit.... Cum ergo tot praerogativas apostolorum habet ecclesia graeca, scilicet quot didicit, ab eorum praesentia accepit, et audivit, et vidit perspectualiter super nostram ecclesiam, quae solummodo per graecam ecclesiam audita scripto tenus suscipit et credit, merito in ritu praetacto foret a nobis immitanda, nec solum ipsa, sed etiam indica, asiana, armenica et aliae in quibus apostoli praesentialiter conversati sunt» (Ibid. p. 506) Кардиналъ Юліанъ говорилъ гуситамъ на базельскомъ соборѣ: «quidam ex vestris Graecos multum commendant» (Conc. Bas. I, 297). Кромѣ того, защищая «чашу» въ обрядѣ причащенія, Рокицана, Прокопъ и др. на базельскомъ соборѣ и послѣ, какъ увидимъ, указывали отчасти на примѣръ и грековъ (Mon. conc. gener. I, 253).

[1]) «Причины и характеръ чешскаго религіознаго движенія» (I: когда и вслѣдствіе какихъ причинъ чехи окатоличились; такъ-называемые остатки православія и ихъ значеніе). Ж. М. Нар. Просв. 1876 г., т. CLXXXVI (іюль), стр. 90—125.

мы пока только сообщаемъ результатъ его изслѣдованія и критики; а для этого считаемъ нужнымъ предварительно указать и тѣ аргументы (т. е. остатки православія), которые въ защиту православія въ Чехіи до-гуситской эпохи приводятъ наши ученые и которые подлежали критикѣ цитуемаго нами автора. Нѣтъ сомнѣнія, что послѣ смерти Меѳодія еще и въ XI вѣкѣ существованіе въ Чехіи православныхъ началъ было сильно, привязанность къ православному обряду была еще очень замѣтна. Доказательствомъ этого служитъ основаніе въ 1032 г. Сазавскаго монастыря съ славянскимъ богослуженіемъ [1]), ходатайство Братислава предъ папою Григоріемъ VII о разрѣшеніи народнаго богослуженія [2]) Значенія этихъ фактовъ, какъ доказательствъ существованія въ Чехіи того времени славянской литургіи и привязанности къ ней народа, отрицать нельзя: ихъ силу и значеніе признаютъ отчасти сами даже западно-европейскіе изслѣдователи [3]). Но за то печальный конецъ ходатайства чеховъ чрезъ

[1]) Основавшій этотъ монастырь св Прокопій былъ въ міру священникомъ и до жизни своей въ пустынѣ былъ обученъ славянскому кирилловскому письму. Примѣръ св. Прокопія, можетъ быть, не исключительный по крайней мѣрѣ ниже приводимая булла папы Григорія VII указываетъ на достаточную распространенность въ то время въ Чехіи славянскаго богослуженія. См. подр. въ ст В. И Ламанскаго «Видные дѣятели» въ Слав. Сборникѣ, I, стр. 552 и слѣд.

[2]) Булла папы Григорія VII отъ 2 янв. 1080 г къ князю Братиславу: «*Quia vero Nobilitas tua postulavit, quo secundum Sclavonicam linguam apud vos dwinum celebrari annueremus officium, scias, nos huic petitioni tuae nequaquam posse favere.* Ex hoc nempe saepe volventibus liquet non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subjaceret despectui, aut prave intellecta a mediocribus, in errorem induceret. Neque enim ad excusationem juvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus quaerit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt· cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus postmodum, firmata Christianitate et religione crescente, subtili examinatione correcta sunt. Unde *ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur*, auctoritate beati Petri inhibemus, teque ad honorem omnipotentis Dei huic vanae temeritati viribus totis resistere praecipimus». *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd. I, Ss. 338—339. Полный текстъ буллы см. напр. у Эрбена въ «Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae» № 162, p. 70. Послѣднія слова буллы «ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur» (дабы не состоялось того, что неблагоразумно требуется его, т. е Братислава, подданными) ясно указываютъ на распространенность и привязанность чеховъ того времени къ славянскому богослуженію.

[3]) Ein völlig beweisendes und stichhaltiges Argument für die Existenz slawischer Kirchensprache in Böhmen vor der Gründung des Klosters Sazawa haben wir demnach nicht aufzufinden vermocht. Wohl aber treffen vielerlei Umstände zusammeu, welche dieselbe wahrscheinlich machen, und mindestens

Вратислава предъ папою Григоріемъ VII о разрѣшеніи народнаго богослуженія и изгнаніе славянскихъ монаховъ изъ Сазавскаго монастыря (1096 г.) [1]) были сильнымъ ударомъ для дальнѣйшаго существованія въ Чехіи славянской литургіи и обряда [2]). Въ этомъ сознаются и сами даже защитники „чешскаго православія“. „XII-й вѣкъ, говоритъ г. Новиковъ, поражаетъ насъ внезап-

---

wird man wohl zugestehen müssen, dass die Gründe auf beidem Seiten sich die Wage halten. Wattenbach, Die Slawische Liturgie in Bohmen und die altrussische Legende von heiligen Wenzel. Breslau, 1857 (aus den Abhandlungen der hist. phil. Gesellschaft in Breslau I Bd.) S. 232. Но если Ваттенбахъ еще колеблется въ признаніи факта существованія славянской литургіи предъ основаніемъ и въ моментъ основанія Сазавскаго монастыря, то Крумиель (Geschichte der bohmischen Reformation in XV Jahrhundert, S. 14), въ особенности Червенка (Geschichte der evang. Kirche in Bohmen. Bd. I) и въ послѣднее время Ernest Denis («Huss et la guèrre des hussites». Paris, 1878 г), можетъ быть, не безъ вліянія изслѣдованій нашихъ ученыхъ высказываются рѣшительнѣе въ пользу существованія славянской литургіи въ Чехіи XI в.—не въ одномъ только Сазавскомъ монастырѣ, хотя и не представляютъ для этого какихъ нибудь новыхъ, болѣе обстоятельныхъ, чѣмъ какія указываютъ наши ученые,—доказательствъ. Си. въ ст. «Видные дѣятели», стр. 552 и слѣд. Поэтому Палацкій совершенно напрасно ограничиваетъ славянское богослуженіе въ XI в однимъ только Сазавскимъ монастыремъ (Gesch. von Bohmen, S. 338 u. f.), а Копитаръ (у Wattenbach'a въ «Die slawische Liturgie in Bohmen», S. 227), Гинцель (Geschichte der Slawenapostel, S. 140) и Фриндъ (Die Kirchengeschichte Bohmens. Th. I, S. 13) неосновательно дѣлаютъ догадку, что Брячиславъ I въ новоосновавный Сазавскій монастырь призвалъ русскихъ монаховъ. Ср. «Видные дѣятели» въ Слав. Сборн. I, 557 стр. и слѣд.

[1]) При Брячиславѣ II снова было подтверждено папскою буллою запрещеніе совершать богослуженіе на народномъ языкѣ.

[2]) По крайней мѣрѣ существующіе извѣстные памятники умалчиваютъ о существованіи славянской литургіи послѣ этого времени. Но молчаніе лѣтописца (Сазав. лѣтоп. въ «Fontes rerum Bohemicarum». Praha, 1874, т. II, pp. 240—250) не можетъ еще служить основаніемъ для предположенія чешскихъ ученыхъ (въ лицѣ Палацкаго) о совершенномъ прекращеніи славянской литургіи въ Чехіи послѣ изгнанія славянскихъ монаховъ изъ Сазавскаго монастыря. «Это одинъ изъ самыхъ ошибочныхъ, совершенно справедливо замѣчаетъ В. И. Ламанскій, хотя и употребительныхъ, историческихъ пріемовъ, когда изъ молчанія письменныхъ, всегда отъ такого времени болѣе или менѣе случайныхъ и отрывочныхъ, свидѣтельствъ, изъ молчанія ихъ о томъ или другомъ явленіи жизни, заключаютъ объ его отсутствіи въ странѣ или народѣ; или когда прекращеніе того или другаго обычая или явленія народной, общественной жизни пытаются отнести къ тѣмъ годамъ, въ кои прекращаются письменныя свидѣтельства объ этомъ обычаѣ или явленіи, или въ которые появилось запрещеніе этого обычая внѣшнею, постороннею властію». См. «Видные дѣятели» въ Слав. Сборн. I, 555 стр и слѣд., прим. 1. Но во всякомъ случаѣ, съ уничтоженіемъ центра славянской литургіи, употребленіе этой послѣдней должно было постепенно ослабляться и, въ виду преобладающаго вліянія латинства, затемняться въ сознаніи народной массы.

ною скудостію православныхъ воспоминаній... славянское богослуженіе, въ XI вѣкѣ свободно отправлявшееся въ Сазавскомъ монастырѣ, умолкаетъ въ XII“ [1])... Тѣмъ не менѣе защитники чешскаго „православія“ и послѣ этого отыскиваютъ преемственно сохранявшіеся въ чешскомъ народѣ, во всѣ послѣдующіе вѣка—до времени появленія Гуса, слѣды восточнаго православія [2]). Въ XII вѣкѣ, по свидѣтельству Козьмы и его продолжателей, свободно поется православная молитва „Господи помилуй!“ (Hospodine pomiluj ny)—и при избраніи епископовъ, и предъ сраженіемъ, и въ началѣ новаго царствованія; вводимое римскою церковію безбрачіе духовенства было встрѣчено чехами недружелюбно (легатъ въ Чехіи папы Целестина III Петръ Капуанскій, вынудившій у чешскаго духовенства въ 1197 году обѣтъ безбрачной жизни, едва не побитъ былъ камнями, „и исполнили бы свое мщеніе, т. е. чешскіе духовные, еслибы онъ не успѣлъ спастись бѣгствомъ“) [3]); существуютъ указанія на сношенія чеховъ въ XII вѣкѣ съ Россіею и Константинополемъ, благодаря которымъ поддерживались православныя воспоминанія чеховъ [4]). XIII-й вѣкъ еще болѣе бѣденъ православными преданіями въ Чехіи, но и онъ все-таки представляетъ доказательства въ пользу остатковъ православія и привязанности къ нимъ чешскаго народа. Эти доказательства г. Новиковъ видитъ въ очень немногихъ фактахъ: въ извѣстіи лѣтописи, что народъ пѣлъ свою религіозно-національную пѣснь „Hospodine pomiluj ny“ [5]), въ свидѣтельствѣ Странскаго, что въ Чехіи до самаго Гуса была славянская іерархія, совершавшая богослуженіе по греческому обряду на языкѣ славянскомъ [6]), въ распространенности еретическихъ сектъ — вальденсовъ и каѳаровъ, которые въ православномъ ученіи чеховъ нашли какъ бы

[1]) «Православіе у чеховъ». Въ Чт Импер. Общ ист. и др. Рос. 1848 г. № 9, стр. 32.

[2]) Мы группируемъ здѣсь доводы всѣхъ ученыхъ этого направленія (Новикова, Гильфердинга, Бильбасова и др), слѣдуя преимущественно Новикову, который гораздо полнѣе и точнѣе формулировалъ всѣ доказательства въ пользу «православія» чешскаго народа до Гуса, тѣмъ болѣе, что въ своихъ «Историко-критическихъ этюдахъ» г. Васильевъ занимается главнымъ образомъ критикою его доводовъ.

[3]) «Православіе у чеховъ», стр. 36 и слѣд.

[4]) Ibid., стр. 34 и слѣд.

[5]) Ibid., стр. 39.

[6]) Ibid., стр. 40 и слѣд.

отзвукъ своимъ собственнымъ вѣрованіямъ, имѣющимъ много сходнаго съ ученіемъ греко-восточнымъ [1]), и, наконецъ, въ существованіи въ Чехіи обряда причащенія мірянъ подъ обоими видами [2]). Но если офиціальные источники и документы, по словамъ защитниковъ „православія“ у чеховъ, представляютъ мало свидѣтельствъ въ пользу существованія въ Чехіи остатковъ православнаго обряда въ XIII вѣкѣ, то XIV-й вѣкъ, по ихъ сознанію, даетъ полную возможность прослѣдить „раздѣленіе народа на половины — латинскую и православную“ [3]). Въ этомъ столѣтіи, говорятъ, ясно высказались православныя преданія чешскаго народа: весь народъ желалъ православнаго обряда богослуженія на родномъ языкѣ и причащенія подъ обоими видами. Доказательство перваго—живучести въ чехахъ стремленія къ славянскому богослуженію—видятъ въ учрежденіи Эммаусскаго монастыря въ Прагѣ, цѣлью котораго было желаніе Карла этою уступкою успокоить волненіе народа, недовольнаго католицизмомъ, и слить навсегда православныя воспоминанія съ католической вѣрой [4]); доказательство втораго усматриваютъ въ привязанности чеховъ къ „чашѣ“, даже послѣ постановленія латеранскаго собора (1215 г.), который совершенно, говорятъ, отнялъ евхаристійную чашу у мірянъ [5]). Подъ непосредственнымъ вліяніемъ этихъ остатковъ православія въ Чехіи XIV в. появляются сознательные проводники православнаго начала (Миличъ, Матѳей Яновскій и др.), словомъ и дѣломъ они высказываютъ и выражаютъ „православное“ желаніе народа, за ними выступаетъ, наконецъ, Гусъ, который полнѣе и яснѣе своихъ предшественниковъ высказалъ „православныя“ желанія народа и, стремясь къ возстановленію въ Чехіи греко-восточнаго православія, искалъ ближайшаго знакомства съ этимъ послѣднимъ (чрезъ Іеронима Пражскаго [6]). Подъ вліяніемъ этихъ же греко-восточныхъ преданій началось и далѣе развивалось все гуситское движеніе,

---

[1]) Ibid., стр. 43 и слѣд.
[2]) Ibid., стр. 40.
[3]) Ibid., стр. 49.
[4]) Ibid., стр. 53 и слѣд
[5]) Ibid., стр. 55, ср. 40.
[6]) *Гильфердингъ*, Гусъ, его отношеніе къ православной церкви, стр. 16, 20 и пр.

цѣлью котораго было окончательное соединеніе съ восточною церковію [1]).

Разсматривая только что указанные аргументы нашихъ ученыхъ въ пользу „православія“ чешскаго народа до Гуса, г. Васильевъ заключаетъ, что „категорическое положеніе о „православіи“ чешскаго народа, о храненіи имъ православныхъ преданій изъ вѣка въ вѣкъ ничѣмъ не доказано, что факты, приводимые въ доказательство этого: или a) свидѣтельствуютъ только о томъ, что у чеховъ было когда-то богослуженіе на народномъ языкѣ (что не требуетъ доказательствъ), или b) они слишкомъ общи и несправедливо прилагаются къ одной Чехіи (безбрачіе духовенства, евхаристія подъ обоими видами, распространеніе каѳаровъ и вальденсовъ), или c) несправедливо поняты и истолкованы произвольно (основаніе Эммаусскаго монастыря), или d) извлечены изъ писателей несовременныхъ, живш ихъ послѣ событій спустя пять-шесть вѣковъ (А. Коменскій, Странскій) и потому не вполнѣ достовѣрныхъ“. И этотъ выводъ имѣетъ за себя историческія основанія, которыя приводитъ самъ же г. Васильевъ.

Въ самомъ дѣлѣ, указаніе на народную религіозную пѣснь или молитву послѣ формальнаго запрещенія ея папами, при всеобщемъ почти съ XII в. въ Чехіи господствѣ латинскаго богослуженія и обряда, это указаніе не имѣетъ того значенія, которое придаетъ ему г. Новиковъ: молитвы и церковныя пѣснопѣнія на народномъ языкѣ существовали нѣкоторое время и въ другихъ странахъ—напр. въ Польшѣ, Литвѣ и др. [2]), а въ

[1]) Ibid., стр. 30—39, ср. Новикова «Православіе у чеховъ», Бильбасова «Чехъ Янъ Гусъ». Всѣ эти аргументы основаны по большей части на свидѣтельствахъ Странскаго (Respublica bojema, c. V и у Гильфердинга въ переводѣ, стр. 69, c. VI—и въ переводѣ 71 стр.) и Ам. Коменскаго (Historia persecutionum, cap. V, VI, VII и VIII. Hist. fratr. bohem. p. 5—6). См. у Васильева въ Ж. М. Н. Просв, 1876 г., т. CLXXXVI, стр. 113 и слѣд

[2]) См. напр. въ статьѣ д-ра Георга Каппа «Die Christianisirung der Böhmen» въ «Zeitschrift für die historische Theologie», 1867 г, Bd. 37, S. 206, n. 110a: Uebrigens war nicht blos in Mähren und Bohmen, in Polen und Lithauen eine Zeit lang der Gottesdienst byzantinischer Art,—es soll nach Fessmeyer (Bayerische Geschichte, S. 71) «das morgenlandische Christenthum» Anfangs auch in Bayern geherrscht haben, das aber durch die Bemühung der Franken und des Bonifazius als Ketzerei von dem romischen verdrangt wurde»; *Gieseler*, Kirchenheschichte II, I. S. 360; булла папы Климента VI отъ 9 мая 1346 г. объ основаніи Эммаусскаго монастыря въ Прагѣ (съ разрѣшеніемъ совершать въ немъ богослуженіе на славянскомъ языкѣ),—см. ниже стр. 157, прим. 1.

Чехіи были даже офиціально дозволены при богослуженіи четыре народныя пѣсни, между которыми находится и „Hospodine pomiluj ny“ [1]). Къ этому прибавимъ, что въ 1248 году самъ даже папа Иннокентій IV разрѣшилъ славянское богослуженіе въ Далмаціи, послѣ его запрещенія въ 925 г., 1025 и 1064 гг. [2]). Протесты противъ безбрачія духовенства были и на западѣ: въ Англіи, Нормандіи и даже въ Италіи (въ Миланѣ) въ XI и XII вв. духовенство было брачнымъ, не смотря на то, что западною церковію, особенно съ папы Григорія VII, было утверждено въ теоріи и со всею настойчивостію было проводимо въ практику безбрачіе духовенства [3]). Точно также, какъ въ Чехіи, и на западѣ оппозиція распоряженіямъ о безбрачіи духовенства была очень сильна: и тамъ происходили волненія при введеніи этого обычая, такъ что „не могли состояться областные соборы, на которыхъ предложены были эти папскія рас-

---

1) *Höfler*, Concilia Pragensia 1353—1413. Prag., 1862 (Mandata synodalia in synodo s. Viti anno domini. 1406. Juni 15), p. 52. «Cantilenae prohibentur»: Mandat D. Archiepiscopus, quod plebani et ecclesiarum rectores in praedicationibus nuntient esse prohibitas novas cantilenas omnes, praeter

Buoh wšemohúcí,	Deus omnipotens,
Hospodine pomiluj ny,	Domine miserere nostri,
Jesu Kriste, štědrý kněže,	Jesu Christe, large princeps,
et Svatý náš Wáclawe.	Sancte noster Wenceslae.

См. *Palacky*, Documenta m. J. Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia. Prag, 1869. p. 333.

2) «Видные дѣятели» въ Слав. Сборн I, 562, прим.

3) Въ Англіи терпимый Ланфранкомъ (второй половины XI в.) бракъ священниковъ оспаривалъ архіепископъ кентербюрійскій Анзельмъ (1093—1109) особенно на лондонскихъ соборахъ 1102 и 1108 гг., но, однако, совсѣмъ не искоренялъ.... Въ 1125 году папскій легатъ кардиналъ Іоаннъ Cremensis по вопросу о целибатѣ держитъ въ Лондонѣ новый соборъ, постановленія котораго о безбрачіи клира повторяются на лондонскихъ соборахъ 1127 и 1129 гг, но Chron Saxon. vetus ad ann. 1129 свидѣтельствуетъ: nec ullam vim habuerunt omnia illa decreta: cuncti retinuerunt suas uxores regis venia, sicut antea fecerant: а именно епископы — concesserunt regi justitiam de focarus sacerdotum, quae res postea cum summo dedecore terminabatur: accepit enim rex pecuniam infinitam de presbyteris pro suis focariis redimendis. Въ сѣверо-западныхъ государствахъ Европы (Швеціи, Даніи, Исландіи и др.) целибатъ проникъ только въ XIII в. Относительно шведовъ въ «Innocent. lib. XVI ep. 118 ad Archiep. Lundensen» замѣчается: postulasti per sedem apostolicam edoceri,—utrum sacerdotes Suethiae in publicis debeas tolerare conjugiis, qui super hoc se asserunt cujusdam summi Pontificis privilegio communitos.—Non possumus dare responsum, nisi viderimus privilegium quod praetendunt», и др. прим. см. у Гизелера въ «Kirchengeschichte» II, 2. S. 283 u. f.

поряженія [1]); папскіе легаты во многихъ странахъ встрѣчали положительное непослушаніе и народъ самое постановленіе папы о безбрачіи называлъ еретическимъ [2]). Что же касается существованія въ Чехіи, почти до самаго Гуса, обряда причащенія подъ обоими видами, то и это само по себѣ не можетъ служить доказательствомъ оппозиціи чеховъ католицизму въ пользу православія. Мы уже видѣли, что причащеніе подъ обоими видами не составляло въ то время исключительной принадлежности однихъ только чеховъ: оно практиковалось также

---

[1]) Таковы между прочимъ соборы—въ Эрфуртѣ (окт 1074 г.) и Майнцѣ (окт 1075), собранные архіепископомъ майнцкимъ Сигфридомъ,—въ Парижѣ (1074). На этомъ послѣднемъ, напр., происходило слѣдующее *(Vita Galterii Abb. s Martini juxta Pontisaram* c. 2. in act. SS. ad d. VIII. April. у ‹*Mansi*› t. XX. 437): Parisiis congregato concilio omnes fere tam episcopi, quam abbates et clerici censebant, domni Apostolici sanctae memoriae Hildebrandi jussioni non esse parendum, dicentes, falsoque asseverantes, importabilia ejus esse praecepta, ideoque irrationabilia. Когда аббатъ von Pont-Isere Галтерій защищалъ папское распоряженіе о целибатѣ духовенства, то vehementer ira succensi qui aderant adversus Dei famulum, mancipia regis suo sceleri conjungentes, exclamantesque omnes in una conspiratione consurgunt, ipsum de concilio rapiunt, trahunt, impingunt, colaphizant, conspuunt, multisqae contumeliis affectum ad domum regis perducunt. — Quorundam optimatum — virtute vir Dei de loco, in quo custodiebatur, eripitur, et ecclesiae suae cum honore redditur. У Гизелера въ ‹Kirchengeschichte› II, 2. S. 15, not. 15.

[2]) *Bertholdi* ann. ad ann. 1075 (*Pertz* VII, 278): Praedictis autem et omnibus ferme apostolicae sedis statutis—paene ab omnibus resistitur, et inde maximum odium in domnum Apostolicum, et in perpaucos eos, qui consentiunt ei, et maxima schismata circumquaque, sed maxime a clericis, excitata sunt. *Lambertus* ad ann. 1074 (*Pertz.* VII, 218): Adversus hoc decretum protinus vehementer infremuit tota factio clericorum; hominem plane haereticum et vesani dogmatis esse clamitans, qui oblitus sermonis Domini, quo ait· *Non omnes capiunt hoc verbum, qui potest capere capiat*, et Apostolus: *qui se non continet, nubat; melius est enim nubere, quam uri* violenta exactione homines vivere cogeret ritu angelorum, et dum consuetum cursum naturae negaret, fornicationi et immunditiei frena taxaret. Quod si pergeret sententiam confirmare, malle se sacerdotium quam conjugium deserere, et tunc visurum eum, cui homines sorderent, unde gubernandis per ecclesiam Dei plebibus angelos comparaturus esset. См. у Гизелера въ ‹Kirchengeschicte› II, 2. S. 13 u. f. — Есть много и другихъ свидѣтельствъ, которыя ясно показываютъ, что до XII в.—не только въ Чехіи, но вообще во всей тогдашней католической Европѣ—целибатъ существовалъ лишь теоретически, въ декретахъ папъ, при чемъ какъ весь мірской, такъ и часть высшаго клира возставала противъ опредѣленій самого Григорія VII и его преемниковъ. Даже безусловный, по словамъ г. Будиловича, поклонникъ целибата польскій ксендзъ А. С., написавшій объ немъ обширную статью въ польской ‹Церковной энциклопедіи› (Encyclopedja Kościelna, 1874 г. III, 160 и слѣд.) признаетъ, что и въ X и XI вв. браки духовенства были нормальнымъ явленіемъ во всей западной Европѣ. См. Будиловича А. ‹Нѣсколько

и на западѣ, и отношеніе къ нему въ Чехіи до Гуса было почти тожественно съ положеніемъ того же вопроса на западѣ. Наконецъ, распространенность въ Чехіи еретическихъ сектъ—каѳаровъ и вальденсовъ опять не исключительное явленіе только чешской исторіи: эти секты не менѣе были распространены и въ другихъ западныхъ странахъ, какъ напр. во Франціи (сдѣлавшіяся здѣсь извѣстными подъ именемъ альбигойцевъ), и, возбуждая вездѣ одинаково религіозныя движенія, не направляли ихъ однако къ восточному православію; едва-ли онѣ и могли это сдѣлать, потому что отъ христіанской истины и, слѣдовательно, отъ греко-восточнаго православія онѣ стояли гораздо дальше, чѣмъ—католики. Поэтому, будучи распространены въ Чехіи, онѣ могли только возбуждать и поддерживать въ чехахъ недовольство католицизмомъ, но не направлять ихъ религіозныя стремленія къ восточному православію Радушный же пріемъ еретиковъ въ Чехіи объясняется, можетъ быть, не отдаленною и мнимою связью [1]) каѳаровъ и вальденсовъ съ восточнымъ православіемъ, а ихъ строго-нравственною жизнію—съ молитвами и богослуженіемъ на народномъ языкѣ; но за это они встрѣчали сочувствіе не въ одной только Чехіи, а и въ другихъ странахъ запада. Такимъ образомъ и распространенность въ Чехіи еретиковъ—каѳаровъ и вальденсовъ не можетъ служить доказательствомъ сочувствія чеховъ къ православію въ XIII и XIV вв. Сильнымъ и, повидимому, неопровержимымъ, какъ указывали мы, доказательствомъ этого служитъ

критическихъ замѣчаній на латинскую легенду о пражскомъ епископѣ Войтѣхѣ» (Варшава, 1880 г.), стр. 37 и слѣд. Въ этомъ сочиненіи сдѣлано нѣсколько весьма интересныхъ указаній, приведенныхъ отчасти уже нами, изъ исторіи вопроса о целибатѣ въ католической церкви, здѣсь также, между прочимъ, сообщается, что еще латеранскій соборъ 1215 г. посвященъ былъ разсмотрѣнію вопроса о целибатѣ,—очевидно и тогда, по заключенію автора, онъ не былъ еще окончательно рѣшенъ ни въ жизни, ни въ сознаніи западнаго клира (стр. 39).

[1]) Говоря о вліяніи еретическихъ сектъ на религіозную жизнь чешскаго народа въ XV в., о. Смирновъ въ своей статьѣ «Чешскіе и моравскіе братья до сближенія ихъ съ протестантами въ половинѣ XVI в.» (Прав. Обозр. 1869 г., т. I и II) между прочимъ замѣчаетъ: «нѣкоторое сходство вѣрованій, особенно катаровъ, которые, по своему восточному происхожденію, напоминали чехамъ греко-восточныя преданія, еще болѣе должно было поддерживать взаимную связь». Это—слабое повтореніе того, что и г. Новиковъ говоритъ о сходствѣ еретическихъ сектъ съ православіемъ (см. «Православіе у чеховъ», стр. 43 и слѣд.).

фактъ учрежденія въ Прагѣ Эммаусскаго монастыря. Но и этотъ фактъ, при неясности его изложенія (въ словахъ папской буллы) [1]) и толкованій писателями уже позднѣйшими (Странскимъ и Коменскимъ) съ одной стороны и при естественности его объясненія г. Васильевымъ съ другой [2]), получаетъ иное зна-

---

[1]) Полный и подлинный текстъ буллы напечатанъ у Пельцеля въ «Urkundenbuch zum ersten Theil des Kaisers Karls des Vierten», p. 90; также въ подлинникѣ, отчасти съ переводомъ на русскій языкъ, см. эту буллу у Гильфердинга въ его соч. «Гусъ», стр. 32 и сл.

[2]) Резюмируемъ вкоротцѣ суть этого объясненія. Учрежденіе Эммаусскаго монастыря, по мнѣнію г. Васильева, не можетъ служить доказательствомъ особенной силы православныхъ преданій въ чешскомъ народѣ въ XIV в.: просьба Карла къ папѣ Клименту VI объ учрежденіи въ Прагѣ славянскаго монастыря объясняется желаніемъ чешскаго короля дать возможность пріютиться въ Чехіи несчастнымъ изгнанникамъ изъ Славоніи, «чернымъ монахамъ» (ордена св. Бенедикта), которые, вслѣдствіе тамошнихъ возстаній и междоусобій, скитаясь внѣ стѣнъ своихъ монастырей и обителей, обратили на себя милостивый взоръ благочестиваго императора Карла. Но такъ какъ, съ одной стороны, изгнанники-бенедиктинцы привыкли на своей родинѣ, въ Славоніи, употреблять, съ разрѣшенія папы, при обрядахъ католической церкви славянскій языкъ (in Slavonie et non nullis partibus de Slavonica lingua existentibus misse et alie hore canonice ad laudem Christi in eorum vulgari de licentia et ex indulto sedis apostolice leguntur, et etiam decantantur») и такъ какъ—съ другой, при переселеніи въ Чехію, гдѣ уже былъ запрещенъ славянскій языкъ при богослуженіи, они должны бы были оставить свою прежнюю практику (нужно было или учиться по латыни или совсѣмъ отказаться отъ переселенія), то Карлъ просилъ папу не стѣснять черныхъ монаховъ и дозволить имъ въ Чехіи молиться и совершать службу на родномъ языкѣ, выставляя при этомъ на видъ, что призываемые въ страну славянскіе монахи могутъ принести пользу въ дѣлѣ обращенія къ христіанской вѣрѣ схизматиковъ и невѣрныхъ, которые и слушаютъ проповѣдь только на народномъ языкѣ («sunt multi scismatici et infideles, qui cum eis sacra scriptura latine dicitur, exponitur, vel praedicatur, nec intelligere volunt, nec commode ad fidem christianam possunt converti»). Согласно съ сужденіемъ Палацкаго, въ фактѣ ходатайства Карла IV предъ папою, г. Васильевъ допускаетъ и политическую цѣль Карла—составить что-то въ родѣ школы для пропаганды уніи между славянами греко-восточнаго исповѣданія и для сближенія съ ними; тѣмъ болѣе, что самъ Карлъ уговаривалъ сербскаго короля Стефана Душана къ уніи съ римскою церковію, высказывая между прочимъ ему письменно, что его связываетъ съ нимъ «принадлежность къ одной и той же рѣчи славянской, такъ какъ они оба, по милости Божіей, рождены на величественномъ лонѣ этого благороднаго языка». Такимъ образомъ основаніе Эммаусскаго монастыря могло быть вызвано не живучестью въ чехахъ стремленія къ православію, а чисто случайными внѣшними обстоятельствами, обращеніе же «невѣрныхъ и схизматиковъ» было второстепеннымъ дѣломъ Карла, скорѣе предлогомъ къ заявленію собственной просьбы. Поэтому-то папа такъ легко и уступилъ просьбѣ Карла: если же пребываніе и дѣятельность монаховъ

ченіе, чѣмъ какое придаютъ ему нѣкоторые наши изслѣдователи (Новиковъ, Гильфердингъ и др.): во всякомъ случаѣ учрежденіе въ Прагѣ Эммаусскаго монастыря не можетъ служить вѣрнымъ и неопровержимымъ доказательствомъ особенной силы и живучести въ чешскомъ народѣ православныхъ преданій въ XIV в.—Вообще всѣ, указываемые въ пользу „православія“ чеховъ до Гуса, аргументы не могутъ еще доказывать живучести въ тогдашнихъ чехахъ сознательнаго стремленія къ греко-восточному православію, присутствія въ нихъ искренняго желанія удержать его, при вторженіи въ страну католицизма.

Но степень доказательности и важности разсмотрѣнныхъ аргументовъ еще болѣе теряетъ свою силу, если обратимъ вниманіе на тѣ пути и способы, при помощи которыхъ распространялось и утверждалось въ Чехіи христіанство. Одновременное принятіе чехами христіанства съ двухъ сторонъ — отъ церкви греческой и римской (крещеніе 14 чешскихъ князей въ 845 или 846 г. и послѣдующіе факты крещенія чешскихъ язычниковъ латинскими миссіонерами) [1]) было причиною того,

---

онъ ограничилъ однимъ только монастыремъ, то это онъ допустилъ не изъ опасенія за плодотворность ихъ пропаганды для православныхъ стремленій чешскаго народа (какъ предполагаютъ нѣкоторые наши ученые), а просто—потому, что «черные» бенедиктинцы спеціально никогда не назначались для проповѣди, желая въ тоже время ограниченіемъ сферы ихъ дѣятельности предупредить возможность обычныхъ тогда раздоровъ между приходскимъ духовенствомъ и монахами, которые, пользуясь своимъ вліяніемъ на народъ, лишали приходское духовенство—и уваженія, и доходовъ. Ясно, что мѣры папы Климента VI и славянско-православная оппозиція, по замѣчанію г. Васильева, не имѣютъ между собою ничего общаго и извѣстныя (въ буллѣ) распоряженія папы нисколько не могутъ доказывать существованія въ Чехіи такой оппозиціи. Если же на такую оппозицію могутъ указывать слова буллы «scismatici et infideles» (такъ какъ, по словамъ Гильфердинга въ соч. «Гусъ» стр. 18 и слѣд., эти выраженія встрѣчаются въ свидѣтельствѣ инквизитора о путешествіи въ Литву Іеронима Пражскаго и прилагаются къ русскимъ православнымъ), то эта оппозиція не была, во всякомъ случаѣ, въ строго православномъ духѣ, заключая въ себѣ, можетъ быть, одно только требованіе чехами народнаго языка при богослуженіи, и, такимъ образомъ, съ этой стороны соприкасалась съ тенденціями вальденсовъ, которыхъ не безъ основанія г. Васильевъ и разумѣетъ подъ словами «scismatici et infideles» (въ Ж. М. Н. Просв., т. CLXXXVI, стр. 117 и слѣд.).

[1]) При самомъ Боривоѣ даже въ Прагѣ существовали рядомъ два богослужебныхъ обряда: св. Меѳодій, по словамъ Палацкаго, не былъ враждебенъ обряду латинскому, существовавшему при немъ въ Моравіи и даже при дворѣ Святополка. «Geschichte von Böhmen». Bd. I, S. 139. Шафарикъ (Слав. Древн., т. II, кн. 2, стр. 251 и слѣд.) также признаетъ совмѣстное существованіе у

что принятая при Боривоѣ (въ 871 году) православная вѣра, вслѣдствіе другихъ „сильныхъ и постоянно дѣйствовавшихъ причинъ“, не могла утвердиться въ Чехіи, и дальнѣйшее существованіе ея здѣсь становилось почти невозможнымъ. Сообщившая Чехіи православіе Моравія, во время обращенія Боривоя, стала подчиняться нѣмецко-латинской пропагандѣ и, при согласіи самого Святополка, съ разрѣшенія папы Іоанна VIII, приняла, вмѣстѣ съ кореннымъ славянскимъ обрядомъ, обрядъ латинскій, а послѣ смерти Меѳодія (такъ много терпѣвшаго отъ нѣмцевъ-латинянъ!) на столько уже подчинилась вліянію нѣмцевъ-латинянъ, что славянскіе священники, ученики Меѳодія, оставили Моравію и удалились въ Болгарію [1]). Ясно, что связь Чехіи съ центромъ восточнаго православія чрезъ это ослаблялась, а покорившіе въ 907 году Моравію мадьяры-язычники, сдѣлавшіеся сами впослѣдствіи католиками, окончательно уничтожали эту связь. Такимъ образомъ доступъ въ Чехію и вліяніе на религіозно-нравственное просвѣщеніе народа по преимуществу оставались за латинскимъ духовенствомъ. Вслѣдствіе этого получившіе даже крещеніе по греко-восточному обряду, при отсутствіи живой связи съ Востокомъ, не могли не примкнуть къ латинству, тѣмъ болѣе, что существовавшія тогда разности между церквами не сказывались еще такъ рѣзко, какъ—послѣ, а примѣръ повиновенія папѣ со стороны Меѳодія не возбуждалъ въ чешскихъ исповѣдникахъ православія какого либо серьезнаго сомнѣнія въ необходимости подчиненія римскому первосвященнику [2]). Остававшіеся же послѣ крещенія Боривоя язычниками чехи должны были также принять крещеніе по обряду уже латинскому и, совсѣмъ не зная о восточномъ православіи, получали такимъ

чеховъ въ первое время и латинской и славянской литургіи; у Капна въ ст. «Die Christianisirung der Bohmen» (Zeitschrift für die historische Theologie. 1867. Bd. 37. S. 205, not. 108). Тоже утверждаетъ и Странскій «Respublica bojema» cap. VI. Подробности см. у Капна на 204—207 стр. См. въ ст. г. Васильева въ Ж. М. Нар. Просв., т. CLXXXVI, стр. 98 и прим. 1—3.

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. I, S. 140.

[2]) Красинскій по этому случаю замѣчаетъ: Toutefois, il faut remarquer cette circonstance—ci. Quoique Cyrille et Méthodius aient établi le service divin en slavon, selon les rites de l'Eglise grecque, ils restèrent toujours sous l'obéissance dû pape romain, et ne passèrent pas sous celle des patriarches de Constantinople. Slavonia (Essai sur l' histoire religieuse des nations slaves. Paris, 1853) pag. 31.

образомъ первое знакомство съ христіанствомъ по обряду церкви римской [1]). Этому послѣднему способствовали теперь сами чешскіе князья: всѣ почти чешскіе князья, начиная съ перваго преемника Боривоя — Спитигнѣва (894—912 г.), для утвержденія христіанской вѣры и для усиленія проповѣди между чешскими язычниками, за помощью обращаются къ западной церкви и, мало-по-малу, ея вліяніе и господство распространяютъ по всей Чехіи. Въ 895 г., старшій сынъ Боривоя Спитигнѣвъ, на рѣзенскомъ (регенскомъ — регенсбургскомъ) сеймѣ, заключилъ союзъ съ нѣмецкимъ императоромъ Арнульфомъ; слѣдствіемъ этого союза было то, что Чехія въ церковномъ отношеніи подчинилась власти нѣмецкаго регенсбургскаго епископа [2]); а начавшіяся вскорѣ послѣ этого смуты и междоусобія въ самомъ княжескомъ родѣ подавали нѣмцамъ самый удобный поводъ вмѣшиваться въ дѣла чешской страны. Послѣ недолговременнаго управленія страной сыновей Боривоя — Спитигнѣва и Вратислава, стала управлять Чехіей жена послѣдняго Драгомира, покровительница языческой партіи. Одержавши верхъ надъ Людмилою (женою Боривоя), которая по ея навѣтамъ была даже умерщвлена въ 921 г., Драгомира начала покровительствовать и спѣшила подать помощь своимъ соотечественникамъ, боровшимся съ императоромъ Генрихомъ Птицеловомъ. Этотъ послѣдній проникъ до Праги и, вслѣдствіе раздѣленія между самими чехами-язычниками и христіанами, онъ, по всей вѣроятности въ союзѣ съ этими послѣдними, легко одержалъ верхъ надъ Драгомирою, выгналъ ее, ввѣривъ правленіе Чехіи Вячеславу 1-му (сыну Драгомиры). Конечно, въ благодарность за все это Вячеславъ, этотъ любимецъ чешскаго народа, воспитанный въ духѣ христіанства и при томъ самою Людмилою, получившею крещеніе отъ св.

---

[1]) Послѣ дѣятельности свв. славянскихъ проповѣдниковъ язычество въ Чехіи было сильно еще въ X и даже въ XI вв., только въ 1092 году предприняты были мѣры къ искорененію остатковъ язычества—уничтоженію ихъ священныхъ рощъ и изгнанію языческихъ жрецовъ. См. *Palacky*, Gesch. v. Böhmen I, S. 336, *Hofler*, Concilia Pragensia, p. VII, *Czerwenka*, Gesch. d. evang. Kirche. I, 9. Ср. Historia persec. 2—8 (о языческой реакціи послѣ Боривоя); ср. Каппа, стр. 192.

[2]) *Palacky*, Gesch. v. Böhmen. Bd. I. S. 199 u. f. *Новиковъ*, Православіе у чеховъ, стр. 17. *Томекъ*, Исторія чешскаго королевства, въ переводѣ Яковлева стр. 45.

Меѳодія, долженъ былъ стать на сторону своего благодѣтеля. Сдѣлавшись даже данникомъ нѣмецкаго императора, онъ открылъ широкій доступъ въ свою страну нѣмецко-католическому вліянію: „какъ пчелы въ улья, говоритъ его современный біографъ, устремились священники и служители Божіи къ христолюбивому князю изъ Баваріи, Швабіи и другихъ областей, принося съ собою множество мощей святыхъ, съ обширными книгохранилищами и получали благосклонный пріемъ, осыпаемые благодѣяніями“ [1]). Не довольствуясь постройкою великолѣпнаго соборнаго храма въ честь католическаго св. Вита, Вячеславъ имѣлъ намѣреніе поклониться святому городу, мощамъ верховныхъ апостоловъ и принять изъ рукъ святѣйшаго папы монашеское постриженіе [2]). Скоро въ Чехіи со стороны языческой партіи явился и другой случай, подавшій поводъ нѣмцамъ вмѣшаться въ дѣла чеховъ и распространить имъ здѣсь свое вліяніе. Въ 935 г. старшій сынъ Драгомиры Вячеславъ палъ отъ руки своего брата Болеслава I, и этотъ послѣдній вступилъ на чешскій престолъ (935—967). Будучи язычникомъ и въ тоже время рьянымъ защитникомъ своей народности, онъ началъ преслѣдовать всѣхъ, которые не соглашались съ его образомъ мыслей,—онъ изгналъ всѣхъ нѣмецкихъ священниковъ и прекратилъ даже зависимость Чехіи отъ имперіи. Преслѣдованія Болеслава, какъ язычника, не могли не касаться и православной партіи. Это обстоятельство заставило соединиться, при видѣ одного общаго врага, православную и латинскую партіи и искать помощи на сторонѣ—у нѣмецкаго императора, который въ тоже время самъ былъ оскорбленъ поведеніемъ Болеслава, пытавшагося освободиться изъ-подъ его власти. Оттонъ I напалъ на Болеслава и, послѣ четырнадцатилѣтней борьбы съ нимъ, покорилъ и доставилъ христіанамъ спокойствіе и религіозную свободу. Но, конечно, какъ всегда, такъ и теперь торжество нѣмцевъ сопровождалось ущербомъ народнаго

---

[1]) Въ оглавленіи Четій Миней, М. Макарія (въ Чтеніяхъ Импер. Общества исторіи и древностей Рос. 1847, № 4, стр. 6): 28 сентября св. Вячеслава князя чешскаго. Ср. Бильбасова, «Чехъ Янъ Гусъ изъ Гусинца»; подр. у Новикова «Православіе у чеховъ», стр. 19.

[2]) Впрочемъ, не смотря на привязанность Вячеслава къ латинству, церковь наша признала его все-таки святымъ. Ibid.

и преобладаніемъ латинскаго богослуженія. Не только остатки православныхъ, изъ чувства благодарности за оказанную помощь, должны были теперь стать на сторону латинства, но самъ даже язычникъ Болеславъ, прежде упорный защитникъ своей народности, послѣ побѣды Оттона явно склонился на сторону католичества. Онъ воздвигнулъ храмъ св Виту, освятилъ его чрезъ епископа регенсбургскаго и перенесъ въ него мощи своего брата. Онъ даже старался объ учрежденіи пражскаго епископства, но умеръ (967 г.) прежде, чѣмъ успѣлъ привести въ исполненіе свое намѣреніе [1]) При слѣдующемъ за Болеславомъ I-мъ князѣ Болеславѣ II (967—999 г.) постоянныя связи съ нѣмцами (при Оттонахъ II и III мъ) предоставляли широкое мѣсто политическому нѣмецкому и церковному латинскому вліянію въ Чехіи. Болеславъ II задумалъ выполнить завѣтную мысль своего предшественника Болеслава I относительно пражскаго епископства. Папа Іоаннъ XIII далъ согласіе на это, приказавъ, „чтобы при церкви мучениковъ Вита и Вячеслава была устроена епископская каѳедра, а при церкви св. мученика Георгія, подъ началомъ аббатиссы Маріи (Млады—сестры Болеслава II), женскій монастырь ордена св. Бенедикта“. Но въ буллѣ папской были указаны условія, подъ которыми разрѣшается просьба Болеслава: папа изъявлялъ свое согласіе на просьбы подъ тѣмъ условіемъ, чтобы богослуженіе въ Чехіи было совершаемо по латинскому обряду, „а не по обрядамъ племени булгарскаго, или Руси, или славянскаго языка, но по установленіямъ и постановленіямъ апостольскимъ, чтобы выбранъ былъ въ это званіе (т. е. епископа) духовный, превосходно знающій латинскую грамоту“ и чтобы, наконецъ, епископъ пражскій находился въ зависимости отъ майнцкаго архіепископа (папскаго примаса въ германскихъ странахъ [2]) Отсюда начинается послѣдовательное и быстрое окатоличеніе Чехіи: учрежденіе епископства дало болѣе возможности про-

---

[1]) *Клеванов*ъ, Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія, стр 130.

[2]) *Новиков*ъ, «Православіе у чеховъ», стр 20. Въ буллѣ объ учрежденіи пражскаго епископства между прочимъ сказано: verumtamen non secundum ritus aut sectam Bulgaricae gentis vel Russiae aut Slavonicae linguae, sed magis sequens instituta et decreta Apostolica, unum potiorem totius ecclesiae eligas in hoc opus clericum latinis adprime literis eruditum etc. Erben, Regesta Bohemiae et Moraviae, № 67, p. 29.

вести латинское вліяніе на массу народа, такъ какъ въ епископа былъ избралъ саксонецъ Дитмаръ (973—982 г.), ревностный поборникъ латинства. За основаніемъ пражскаго епископства послѣдовало введеніе новаго латинскаго монашества въ Чехіи. Вмѣстѣ съ обрядами греческими наложено запрещеніе и на славянскій языкъ при богослуженіи. Римскій первосвященникъ (Іоаннъ XIII) уничтожилъ его, предписывая епископу пражскому ни въ чемъ не отступать отъ обряда, церемоній и пѣнія римскаго [1]). Съ Дитмаромъ явилось множество нѣмецкихъ священниковъ, начались постройки новыхъ храмовъ латинскихъ, увеличены вообще всѣ другія средства для привлеченія народа къ латинству. Второй послѣ Дитмара епископъ пражскій Войтѣхъ, не смотря на свое славянское происхожденіе, былъ гонителемъ славянскаго богослуженія и ярымъ защитникомъ и миссіонеромъ латинства не только въ Чехіи, но и въ сосѣдственныхъ съ нею славянскихъ странахъ (Польшѣ и Помераніи).

Благодаря дѣятельности пражскихъ епископовъ и другихъ латинскихъ миссіонеровъ, при отсутствіи поддержки съ Востока, католицизмъ къ концу X и началу XI в. получаетъ въ Чехіи полное господство: онъ все болѣе и болѣе проникаетъ въ жизнь чешскаго народа, подчиняетъ себѣ всѣ стороны его религіозныхъ отправленій, уничтожаетъ послѣдніе остатки язычества, быстро и рѣшительно пропагандируя здѣсь свое ученіе. Послѣ защитника славянскаго богослуженія и друга славянской народности Брячислава I (1037—1055 г.) и послѣ уничтоженія тихаго и скромнаго убѣжища славянскаго богослуженія и остатковъ православной вѣры — Сазавской обители (3 янв. 1097 г.), при Брячиславѣ II (1092—1100), торжество латинской мессы прочно утверждается на развалинахъ славянскаго богослуженія и быстро распространяется по чешской странѣ. Постоянныя съ этого времени связи съ нѣмецкими королями—подчиненіе имъ, дружба съ ними, браки между князьями чешскими и принцессами нѣмецкими—католичками, желаніе изъ разсчетовъ чисто политическихъ угодить папамъ, необходимость получить образованіе у нѣмцевъ-католиковъ,—все это обстоя-

[1]) *Dubravius*, Hist. Boh. VI, 116 у Новикова въ соч. «Православіе у чеховъ», стр. 21.

тельства, которыя не могли не повліять на совершенное окатоличеніе чешской страны. Не мало способствовали этому начавшіяся съ XII в. систематическія переселенія нѣмцевъ въ Чехію. Чешскіе князья XI—XIV вв. цѣлыми массами призываютъ нѣмецкихъ поселенцевъ, даютъ имъ особыя права и преимущества сравнительно съ туземцами, усвояютъ чужой языкъ и нравы. Чешской народности грозила теперь серьезная опасность онѣмеченія,—и эта опасность приняла особенно грозный оборотъ въ XIV в., въ царствованіе Карла IV.

Въ противоположность прежнимъ нѣмецкимъ королямъ, проводившимъ всю жизнь въ разъѣздахъ и путешествіяхъ по Германіи, Карлъ утвердилъ свое постоянное мѣстопребываніе въ Прагѣ. Такое положеніе Праги скоро сдѣлало ее центромъ для всей Германіи: сюда начали стекаться со всѣхъ концовъ имперіи нѣмцы—одни по дѣламъ государственной необходимости (курфирсты, имперскіе князья и графы, дворянство и проч.), другіе—по своимъ личнымъ или для рѣшенія напр. тяжебныхъ дѣлъ, судебныхъ процессовъ, или для полученія монаршей милости, иные просто—изъ одного желанія посмотрѣть на блескъ и пышность императорскаго двора. Такимъ образомъ въ Прагѣ происходило столкновеніе разнородныхъ народностей. Слѣдствіемъ такого столкновенія разнородныхъ элементовъ въ Чехіи были размѣнъ идей и проникновеніе въ страну новыхъ понятій, которыя, соединившись съ существовавшимъ уже прежде иноземнымъ образованіемъ, иноземными нравами и обычаями, повели только къ болѣе тѣснымъ связямъ Чехіи съ западомъ и къ новому ущербу въ народности чешской. И все это, повторяемъ, заключалось въ перенесеніи императорской резиденціи въ Прагу и въ новомъ, соединенномъ съ этимъ перенесеніемъ столицы, наплывѣ иноземцевъ въ Чехію. Еще болѣе усиленію нѣмецкой народности и господству католицизма въ Чехіи способствовало другое — весьма важное событіе царствованія Карла IV, — это открытіе въ Прагѣ университета. Университетъ, какъ произведеніе феодальной католической Европы, ученый и богословскій органъ ея, при всемъ своемъ благотворномъ просвѣтительномъ значеніи для жизни страны, не могъ быть особенно полезнымъ для народной партіи. Опасенія народа были вполнѣ справедливы: характеръ учрежденія и тѣсная связь, въ которую онъ былъ поставленъ къ Германіи,

должны были его сдѣлать чѣмъ-то чуждымъ, внѣшнимъ для самой Чехіи. Уже одно раздѣленіе университета на четыре націи (саксонскую, баварскую, польскую и чешскую), изъ которыхъ первыя двѣ были чисто нѣмецкія, третья — славянская только по имени (такъ какъ къ Польшѣ причислялось нѣсколько нѣмецкихъ провинцій), и только послѣдняя туземная, чешская,— показываетъ ясно, что, при основаніи университета, Карлъ всего менѣе заботился объ исключительно чешскихъ выгодахъ. Университетъ, по плану Карла, предназначался слѣдовательно настолько же, если не больше, какъ для Чехіи, такъ и для сосѣднихъ, преимущественно нѣмецкихъ земель. При такомъ устройствѣ университета, элементъ нѣмецкій долженъ былъ, конечно, въ значительномъ количествѣ эмигрировать въ Прагу и распространить здѣсь свое вліяніе. И дѣйствительно, иностранцы массами стекались въ Прагу, вся сила и вліяніе въ университетѣ были на сторонѣ нѣмцевъ: ректоръ и деканы постоянно выбирались изъ нихъ, ими были заняты всѣ лучшія мѣста въ коллегіяхъ и при монастыряхъ, и раздача почти половины духовныхъ должностей въ королевствѣ находилась въ ихъ же рукахъ. Что же сказать о нравственномъ вліяніи и духѣ университета? Понятно, что этотъ духъ былъ чисто нѣмецкій и притомъ іерархическій, что вліяніе университета главнымъ образомъ выражалось въ усиленіи и распространеніи нѣмецкой жизни, языка и нравовъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ усиліямъ нѣмцевъ не мало также способствовало одновременное съ фактомъ учрежденія университета предложеніе Карломъ другой весьма важной государственной мѣры—ввести и обнародовать новый законодательный кодексъ, извѣстный подъ именемъ „Majestas Carolina“. Нельзя сказать, чтобы Карлъ этимъ кодексомъ хотѣлъ ниспровергнуть всѣ существовавшія юридическія отношенія Чехіи и подчинить ее господству римскаго права; тѣмъ не менѣе новый кодексъ долженъ былъ повлечь за собою фактическое измѣненіе всего прежняго судебнаго строя въ Чехіи. Прежде всего, имъ вводились писанныя (не употребляемыя доселѣ въ народномъ правѣ), строго и разъ навсегда опредѣленныя узаконенія, а при недостаткѣ образованія, даже грамотности, при отсутствіи типографскаго искусства, эти новые законы неизбѣжно должны были остаться въ рукахъ лишь немногихъ ученыхъ и свѣдущихъ правовѣдовъ, преимущественно

изъ нѣмецкихъ эмигрантовъ. Правда, чешскій сеймъ 1356 г., понимая опасность и несвоевременность кодекса, воспротивился предложеніямъ короля, и Карлъ, дѣйствительно, не провелъ въ полномъ видѣ своего предложенія; но попытка его измѣнить на западный ладъ юридическія отношенія Чехіи имѣла все-таки нѣкотораго рода успѣхъ, ослабивши значеніе и употребленіе чешскаго языка и порядковъ въ судопроизводствѣ.—Такимъ образомъ, благодаря перенесенію императорской резиденціи въ Прагу, учрежденію здѣсь университета и нѣкоторымъ реформамъ въ чешскомъ законодательствѣ, нѣмецкій элементъ все болѣе и болѣе проникалъ въ Чехію и подчинялъ своему вліянію всѣ отправленія въ жизни чешскаго народа; благодари всѣмъ вышеуказаннымъ обстоятельствамъ городъ Прага былъ уже на пути къ полному онѣмеченію, былъ почти потерянъ для чешской народности и готовъ былъ превратиться въ нѣмецкую колонію. Тоже было и съ другими городами Чехіи.

Рядомъ съ нѣмецкимъ элементомъ проникалъ въ Чехію неразрывно связанный съ нимъ римскій католицизмъ. И дѣйствительно, съ самаго конца X и начала XI в. до Карла IV включительно, католицизмъ настойчиво вторгался въ Чехію и находилъ здѣсь самый радушный пріемъ. Ни въ одной странѣ западной Европы духовенство не пользовалось такими внѣшними выгодами, какъ въ Чехіи, гдѣ высшее сословіе, принявшее совершенно католическій характеръ, и среднее—осыпали всѣми возможными дарами духовенство. Сами короли въ этомъ случаѣ показывали примѣръ своимъ подданнымъ. Весьма характеристично поведеніе Вячеслава II (1230—1253 г.) въ обращеніи съ папою: оно ясно показываетъ, съ какою покорностію и сыновнею преданностію лучшій король чешскій относится къ папѣ. Онъ чрезъ свою сестру Агнесу пишетъ папѣ: „исполняя желаніе сестры моей (о введеніи въ Чехію новыхъ монашескихъ орденовъ), ты, святѣйшій отецъ, во всѣхъ отношеніяхъ подчинишь меня своей власти, потому что я люблю сестру свою какъ жену, дѣтей и всѣ блага міра, даже болѣе кого бы то ни было изъ смертныхъ“ [1]). Проникнутые самою глубокою набожностію, чехи-католики искренно любили католическое исповѣданіе и его

[1]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. Bd. II Abth. 2. S. 110; ср. *Новиковъ*, Православіе у чеховъ, стр 38.

служителей: отъ того они всегда такъ гостепріимно принимали священниковъ и монаховъ разнаго рода. Безъ преувеличенія можно сказать, что со времени Вячеслава святаго всѣ извѣстные тогда въ западной Европѣ монашескіе ордена имѣли своихъ представителей у чеховъ. Такъ, въ половинѣ XII в у чеховъ утвердились уже четыре монашествующихъ ордена: бенедиктинскій (самый древній), премонстратскій, цистерціанскій и мальтійскій; въ половинѣ XIII в, кромѣ этихъ орденовъ, видимъ еще тамъ миноритскій и—нѣмецкихъ рыцарей, который имѣлъ надзоръ за всѣми богоугодными и общеполезными заведеніями. Время самаго лучшаго благосостоянія чешскаго католическаго духовенства и время необыкновеннаго распространенія храмовъ и монастырей падаетъ на царствованіе Карла: ко времени гуситскихъ войнъ на 3 милліона чешскаго народонаселенія было около 2-хъ тысячъ приходовъ и столько монастырей, что едва-ли какая-нибудь страна запада могла похвалиться такимъ богатствомъ [1]).

Такимъ образомъ, всѣ историческія условія жизни чешскаго народа способствовали тому, что католицизмъ сдѣлался для него господствующей вѣрой и, будучи для большинства чеховъ первоначальною и коренною формою вѣроисповѣданія, онъ тѣмъ болѣе пріобрѣталъ себѣ полное господство и расположеніе со стороны народа. Правда, народъ еще долго сопротивлялся вообще христіанству, отстаивая свои языческіе обряды и обычаи (по крайней мѣрѣ до 1092 г.) [2]), долго еще и послѣ этого не могъ усвоить началъ католической вѣры отчасти вслѣдствіе непонятности самаго языка въ проповѣди и богослуженіи [3]), отчасти и вслѣд-

[1]) Эней Сильвій пишетъ объ этомъ (Hist. bohem, c. 36): Nullum ego regnum aetate nostra in tota Europa tam frequentibus, tam augustis, tam ornatis ditatum fuisse monumentis, quam Bohemicum regnum. Templa in coelum errecta, longitudine atque amplitudine mirabili, fornicibus tegebantur lapideis; altaria in sublimi posita, auro et argento, quo sanctorum reliquiae tegebantur, onusta; sacerdotum vestes margaritis textae, ornatus omnis dives, pretiosissima supellex; fenestrae altae atque amplissimae vitro et admirabili opere lucem praebebant. Neque haec tantum in oppidis atque urbibus, sed in villis quoque admirari licebat.

[2]) См. выше стр. 160 прим. 1.

[3]) Папа Іоаннъ VIII для успѣха христіанства дозволяетъ проповѣдывать чехамъ на народномъ языкѣ, см. папскую буллу у Гинцеля въ приложеніи стр. 58, Энея Сильвія (Hist. bohem) у Фрегера въ «Script. rer bohem», p. 120 и др.; ср. Капна «Die Christianisirung der Bohmen» (Zeitschrift für die histor. Theol. 1867) Bd. 37. S. 207, n. 111.

ствіе недостатка самой проповѣди [1]), но, по крайней мѣрѣ, разъ вынужденный принять католичество, онъ потомъ сильно привязывался къ внѣшности его богослуженія и обрядамъ и дѣлался, такимъ образомъ, по сущности и формѣ католическимъ [2]). Онъ не могъ вести противъ него борьбу во имя какихъ-нибудь другихъ, ясно сознаваемыхъ, началъ христіанскаго вѣроученія и обрядовъ: кирилло-меѳодіевское православіе для однихъ чеховъ было совсѣмъ неизвѣстно, а—принятое другими, вслѣдствіе извѣстныхъ уже историческихъ причинъ, оно не могло прочно и сознательно въ средѣ ихъ утвердиться. Къ тому же и получившіе крещеніе по обряду греко-восточному, при отсутствіи живой связи съ центрами восточнаго православія, не могли съ перваго же момента, какъ мы видѣли, не примкнуть къ латинству и его обрядамъ. Все это, говоримъ, было причиною того, что и принявшіе восточное православіе чехи дѣлались мало-по-малу католиками. Поэтому не можетъ быть и рѣчи о существованіи въ Чехіи до-гуситской раздѣленія всего народа на двѣ партіи—православную и латинскую (какъ предполагаетъ г. Новиковъ), тѣмъ болѣе, что заключенія объ этомъ дѣлаются на основаніи писателей позднѣйшихъ, жившихъ уже спустя нѣсколько вѣковъ послѣ описываемыхъ ими событій (Странскаго и Коменскаго) [3]). Послѣ этого становится еще болѣе понятнымъ, что

---

[1]) Объ этомъ можно заключать на основаніи послѣдующаго (въ XIV и XV вв.) небрежнаго отношенія латинскаго духовенства къ дѣлу проповѣди. См. у Капша стр. 208.

[2]) По крайней мѣрѣ, латинское духовенство XIII и XIV вв. обязывалось предписаніями—проповѣдывать народу истины католической церкви, но только—по церковнымъ книгамъ. Въ «Codex poenitentialis» (у Гефлера въ «Concilia Pragensia» p. XII) говорится «Jubendum est ut oratio dominica in qua omnia necessaria humanae vitae comprehenduntur et symbolum apostolicum in quo fides catholica ex integro comprehenditur ab omnibus discatur, tam latine quam barbarice ut quod ore profitetur corde credatur et intelligatur. Quae ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum id est sacramentarium, lectionarius, antiphonarius, baptisterium, compotus (т. е. церковный календарь), kanon poenitentialis, psalterium, omeliae per circulum anni».. Ср. Капша, стр. 207, прим 112

[3]) Самъ Гильфердингъ по вопросу о существованіи въ Чехіи до самаго Гуса славянской іерархіи (совершавшей богослуженіе на языкѣ славянскомъ по обряду греческому) не даетъ вѣры Странскому. «Мы, говоритъ Гильфердингъ, устраняемъ мысль о существованіи въ тогдашней Чехіи православной партіи, какъ организованнаго религіознаго общества съ особою іерархіею, и думаемъ, что Странскій далъ слишкомъ категорическую форму преданію о

такъ-называемые „безразличные“, общіе западной церкви и восточной, факты чешской исторіи (безбрачіе духовенства, распространенность еретиковъ и употребленіе чаши) не могутъ служить признаками „православія“ чешскаго народа и, при недостаточности въ пользу этого православія другихъ историческихъ свидѣтельствъ, не доказываютъ присутствія въ тогдашнихъ чехахъ искренняго и сознательнаго стремленія къ восточному православію. Если и существовалъ въ подобномъ родѣ протестъ, то онъ могъ опредѣляться главнымъ образомъ только требованіемъ національнаго богослуженія, съ которымъ могло вѣдь и не соединяться стремленіе къ восточному православію, не успѣвшему еще утвердиться въ средѣ чеховъ. Поэтому нѣтъ, кажется, достаточно твердыхъ основаній и самое гуситское движеніе производить преимущественно изъ вліянія православныхъ преданій: главныя причины этого движенія и въ частности оппозиціи католицизму заключаются въ самыхъ условіяхъ существованія въ Чехіи католической церкви и въ отношеніи ея членовъ къ народу—въ связи съ другими факторами внутренней исторіи чешскаго народа и внѣшними вліяніями на его судьбу и развитіе. Не указывая пока этихъ причинъ, мы теперь опредѣлимъ: насколько въ сочувственныхъ отзывахъ чешскихъ реформаторовъ о греческой церкви и въ попыткахъ къ сближенію съ этою послѣднею со стороны гуситовъ выразилось ихъ сознательное стремленіе къ восточному православію? было-ли въ этихъ сочувственныхъ отзывахъ о греческой церкви что-нибудь исключительное, свойственное только чешскимъ реформаторамъ и ихъ послѣдователямъ, или—это было также и у западно-европейскихъ реформаторовъ? Какъ понимать указываемые нашими изслѣдователями факты сношеній гуситовъ съ Востокомъ? — Рѣшеніе

связи гуситства съ православными началами христіанства въ Чехіи и что г. Новиковъ, слѣдуя въ этомъ Странскому, идетъ слишкомъ далеко» «Гусъ, его отношеніе къ православной церкви», стр. 29. Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія (стр. 36) Гильфердингъ замѣчаетъ «мы не находимъ документальнаго подтвержденія свидѣтельству Странскаго, признававшаго что-то въ родѣ іерархическаго преемства отъ Меѳодія до Гуса, мы не думаемъ, чтобы была опредѣленная передача изъ поколѣнія въ поколѣніе православныхъ преданій въ видѣ тайнаго ученія, какъ то принималъ г. Новиковъ». Поэтому нѣтъ, кажется, основаній довѣрять извѣстію Странскаго (у Новикова «Православіе у чеховъ», стр 62), что въ царствованіе Вячеслава IV (сына Карла IV) Матѳей Яновскій въ вышеградской церкви королевскаго замка совершалъ богослуженіе по греческому обряду.

всѣхъ этихъ вопросовъ опредѣляется отчасти уже предъидущимъ изложеніемъ—о количествѣ и качествѣ православныхъ элементовъ въ до-гуситской Чехіи: если предшествующая церковная жизнь чешскаго народа до Гуса представляетъ мало доказательствъ въ пользу стремленія чеховъ къ православію, то значитъ и послѣдующая ихъ исторія, при отсутствіи ближайшаго знакомства съ православіемъ, не могла находиться подъ непосредственнымъ его вліяніемъ; поэтому всѣ сочувственные отзывы гуситовъ о греко-восточной церкви могли выходить изъ протеста своимъ противникамъ, нерасположеннымъ къ исповѣдникамъ восточнаго православія, а попытки къ сближенію могли быть результатомъ чисто случайныхъ какихъ-нибудь религіозно-политическихъ замѣшательствъ, которыя заставили чеховъ, въ ихъ борьбѣ съ противниками, искать опоры на Востокѣ. Но говорятъ: Гусъ по особенной цѣльности взгляда и безспорно также благодаря древнему религіозному преданію, вынесенному изъ народной среды, въ состояніи былъ создать ученіе, вполнѣ соотвѣтствующее духу вселенскаго православія, и для этого, конечно, какъ самъ, такъ равно и его послѣдователи—постоянно искали необходимой исторической точки опоры на Востокѣ, куда указывало имъ собственное народное преданіе. Посмотримъ же, насколько сознательно и опредѣленно это стремленіе къ Востоку выразилось въ чешскомъ реформаціонномъ движеніи: доказываютъ-ли это приводимые нашими изслѣдователями факты? —

Не отрицая фактовъ выражаемаго неоднократно сочувствія къ грекамъ и греческой церкви со стороны представителей чешскаго реформаціоннаго движенія, мы затрудняемся однако принять тотъ выводъ, какой обыкновенно дѣлаютъ изъ нихъ нѣкоторые наши изслѣдователи (въ особенности г. Новиковъ): приводимые факты сочувствія и указанія на грековъ, какъ родоначальниковъ чеховъ въ вѣроисповѣдномъ смыслѣ, не доказываютъ того, что хотятъ въ нихъ видѣть.

Прежде всего, примѣръ сочувствія чеховъ къ греческой церкви не исключительное только явленіе чешской исторіи. Эти примѣры въ средніе вѣка неоднократно бывали и на латинскомъ западѣ: и здѣсь „недовольные целибатомъ духовенства, отстраненіемъ народнаго языка при богослуженіи, вмѣшательствомъ іерархіи въ дѣла политическія, алчностью и взяточничествомъ римской куріи, осуждаютъ латинство, оправдываютъ отдѣленіе

грековъ и восхваляютъ особенности восточнаго православія“ Мы не станемъ приводить многочисленныхъ примѣровъ этого сочувствія, укажемъ только, для сопоставленія съ отзывами чешскихъ реформаторовъ и ихъ послѣдователей о греческой церкви, на нѣкоторые болѣе характеристичные. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ въ свое время французскихъ прелатовъ Гильомъ Дуранди, указывая въ одной своей запискѣ (отъ 1312 г.) цѣлый рядъ преобразованій въ латинствѣ и настаивая на уничтоженіи целибата, представлялъ примѣры древней и современной ему восточной церкви; Герардъ Цербольдъ († 1348 г.) необходимость народнаго языка при богослуженіи доказываетъ примѣромъ грековъ, сирійцевъ, готовъ, русскихъ, славянъ; Реймскій митрополичій капитулъ, жалуясь въ 1266 году папѣ Клименту IV на притѣсненія галликанской церкви и поборы съ нея со стороны римской,—пишетъ, что вслѣдствіе такихъ поборовъ восточная церковь и отступила отъ римской. Сами даже еретики неоднократно высказываютъ свое сочувствіе къ греческой церкви: вальденсы напр , отвергая целибатъ латинянъ, указывали на примѣръ грековъ; Виклефъ, вооружаясь противъ папства, говорилъ, что по смерти Урбана VI не нужно выбирать новаго папы, а должно жить по собственнымъ законамъ, какъ живутъ греки; послѣдователи аббата Іоакима де Флора—приверженцы вѣчнаго Евангелія въ сочиненіи „Introductorius“ (которое было осуждено парижскими богословами и папою Александромъ IV (1254—5) одобряютъ отдѣленіе греческой церкви отъ латинской и высказываютъ, что народъ греческій живетъ согласнѣе съ духомъ, чѣмъ народъ латинскій, и что нужно болѣе привязываться къ грекамъ, чѣмъ къ людямъ латинской церкви [1]). Такимъ образомъ, не одни только чехи, въ борьбѣ своей съ Римомъ, высказывали сочувствіе къ греческой церкви· это сочувствіе въ средніе вѣка было распространеннымъ и на западѣ — среди недовольныхъ католицизмомъ; но здѣсь оно вытекало отнюдь не изъ прямаго, непосредственнаго вліянія восточнаго православія, а обусловливалось недовольствомъ вѣрующей массы злоупотребленіями католицизма и желаніемъ,

[1]) Всѣ эти и другіе подобнаго рода примѣры съ надлежащими выдержками и указаніями на ихъ источники и пособія, изъ которыхъ они заимствованы,—находятся въ ст. В И Ламанскаго «Видные дѣятели» въ Слав Сборн. I, стр. 569—575

для доказательства извращенности и злоупотребленій Рима, указать на примѣръ другой болѣе лучшей церкви. Тѣмъ менѣе еще въ этихъ сочувствіяхъ къ греческой церкви могло высказываться стремленіе недовольныхъ соединиться съ этою послѣднею: самое бо́льшее, что́ только можно предположить относительно этого,—это желаніе на западѣ недовольныхъ католицизмомъ—подражать въ своей жизни и дѣятельности примѣру греческой церкви и по ея образцу реформировать римскую. Точно такой же характеръ представляютъ и сочувственные отзывы чешскихъ реформаторовъ и ихъ послѣдователей о греческой церкви: мы не хотимъ утверждать, что источникъ этихъ сочувствій какъ на западѣ, такъ равно и въ Чехіи былъ одинъ и тотъ же—недовольство исключительно только католицизмомъ, но указываемъ, что приводимые нашими изслѣдователями примѣры сочувствія чеховъ къ восточному православію не доказываютъ какого-нибудь тяготѣнія чеховъ къ греческой церкви, что, при надлежащемъ ихъ пониманіи, они являются скорѣе отрицательнымъ доказательствомъ несправедливости и испорченности римской церкви, чѣмъ положительнымъ доказательствомъ живаго сочувствія чеховъ въ греко-восточной церкви.

Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая примѣръ сочувственнаго отзыва Матѳея Яновскаго о греческой церкви въ связи съ содержаніемъ всего трактата, съ положительностію можно сказать, что этотъ примѣръ является по преимуществу только доказательствомъ испорченности римской церкви: оцѣнивая съ нравственной точки зрѣнія всю систему католицизма, выставляя на видъ всѣ пороки и злоупотребленія папы и католическаго духовенства, Яновскій для усиленія только своихъ выводовъ и сужденій указываетъ на примѣръ греческой церкви, которая отдѣлилась отъ римской, когда въ этой послѣдней стали обнаруживаться злоупотребленія папства; поэтому, „говоря о раздѣленіи церквей и отдавая преимущество греко-восточной“ (слова Новикова), Яновскій пользуется примѣромъ этой послѣдней для одного только сравненія и обнаруживаетъ къ ней точно такую же симпатію, какъ и къ тѣмъ франкамъ, „которые вмѣстѣ съ другими народами запада отпали отъ римскаго первосвященника за дарованіе папѣ свѣтской власти“.

Обращаясь къ выраженіямъ самого Гуса, на которыя г. Новиковъ указываетъ, какъ на примѣръ его близкаго сочувствія и

стремленія къ греческой церкви, опять нельзя въ нихъ видѣть указанія на живое, сильное стремленіе чешскаго реформатора къ сближенію съ греческою церковію [1]): въ первомъ указанномъ мѣстѣ Гусъ говоритъ только о существованіи многихъ вѣрующихъ, которые не знаютъ о Римѣ, папѣ и кардиналахъ, иногда даже отрицаютъ придаваемое имъ римскою церковію значеніе; въ отвѣтѣ на положеніе Палеча, что церковь не можетъ дробиться по числу папъ, оспаривающихъ другъ у друга первенство,—онъ указываетъ на грековъ, которые подобно вѣрующимъ Индіи, Испаніи и другихъ странъ могутъ составлять общество вѣрныхъ христіанъ (не обособляя ихъ, такимъ образомъ, въ своихъ симпатіяхъ и отъ испанцевъ—западно-католическаго вѣроисповѣданія), и, приводя слова Іеронима къ пресвитеру Эвандру, онъ высказываетъ только, что пребывающій въ Константинополѣ епископъ нисколько не ниже, по своему достоинству и сану, чѣмъ римскій или александрійскій и пр. Точно также въ трехъ мѣстахъ своего сочиненія противъ Станислава Зноемскаго Гусъ указываетъ на грековъ, не высказывая какого-нибудь особеннаго предпочтенія ихъ вѣрѣ: въ первомъ мѣстѣ онъ указываетъ на отторженіе грековъ отъ Рима, чтобы сильнѣе выставить нравственное паденіе этого послѣдняго; во второмъ, критикуя систему папства и отрицая его тогдашнее значеніе, ссылается на примѣръ неповиновенія папѣ—не однихъ только грековъ, но и индовъ, о которыхъ „не должно думать, что они достойны осужденія“, и чрезъ то ясно показываетъ только возможность существованія „вѣрныхъ христіанъ“ (Christi fideles) внѣ власти папы; въ третьемъ, наконецъ, „предпочтеніе къ грекамъ“ высказывается только въ томъ, что въ исчисленіи племенъ и народовъ, просвѣщенныхъ апостолами, Гусъ ставляетъ грековъ прежде латинянъ и варваровъ,—аргументъ, который не можетъ говорить даже и о простомъ сочувствіи Гуса къ грекамъ. Что же касается того, что, по случаю великаго раскола, Гусъ еще въ 1405 г. представлялъ устройство церкви по примѣру грековъ, не признающихъ папы, то, на ряду съ сочувствіемъ къ грекамъ, здѣсь высказывается сочувствіе и къ римской церкви—безъ папства.

Такимъ образомъ, сочувственные отзывы о грекахъ и гре-

---

[1]) См. выше въ прим. на стр. 146 и 147.

ческой церкви—Матѳея Яновскаго и Гуса являются опять, какъ и на западѣ, слѣдствіемъ недовольства Римомъ и высказываются иногда, какъ правдивая апологія не однихъ только грековъ, но и другихъ христіанъ, отъ обвиненія римлянъ, которые называли первыхъ схизматиками и „достойными осужденіями“; предположеніе же о живомъ сочувствіи и стремленіи преимущественно предъ всѣми другими христіанами къ греческой церкви—не имѣетъ для себя основанія въ приведенныхъ выраженіяхъ Гуса [1]). Это сочувствіе и тяготѣніе къ греческой церкви яснѣе и полнѣе доказывается, по видимому, ссылками и указаніями *Гильфердинга* на мѣста и выраженія изъ сочиненій и писемъ Гуса. Излагая, напримѣръ, для народа символъ вѣры и въ частности объясняя слова о Св. Духѣ „Иже отъ Отца и Сына исходящаго“, Гусъ болѣе рѣшительно и опредѣленно, по видимому, выражаетъ свое соглашеніе съ греками, соглашеніе, которое, по словамъ Гильфердинга, могло повести къ окончательному сближенію съ восточною церковію [2]). Кромѣ того, въ

[1]) Не безъ преувеличенія, кажется, издатель соч. г. Новикова (Бодянскій) подъ выраженіемъ Гуса «Апостольская церковь» разумѣетъ современную ему греческую церковь и искреннія живыя симпатіи Гуса къ первой относитъ къ послѣдней: «Употребляя названіе «Апостольская церковь», замѣчаетъ Бодянскій, онъ (т. е. Гусъ) обнаружилъ тѣмъ глубокій тактъ въ отношеніи къ латинянамъ: это названіе не обижало ихъ гордости, менѣе щекотило ихъ самолюбіе, было полемъ, на которомъ легче и скорѣе всего могли сойтись два противника. Въ миролюбивомъ стремленіи своемъ онъ соглашался даже называть ее церковію римскою, но не въ современномъ значеніи этого имени, а въ томъ, въ какомъ можно было ее величать такъ, по его мнѣнію, безъ обиды кому бы то ни было». Гусъ и Лютеръ II, стр. 330 и слѣд. Но то обстоятельство, что Гусъ въ своихъ сочиненіяхъ неоднократно называетъ апостольскую церковь «римскою», говоритъ уже противъ возможности отождествленія первой съ современною Гусу греческою церковію.

[2]) «Въ символѣ, пишетъ Гусъ, сказано о Св. Духѣ, иже отъ Отца и Сына исходящаго. Разумѣй здѣсь, продолжаетъ онъ, не тѣлесное исхожденіе, ибо и схожденіе Духа Святаго есть бытіе отъ Отца и Сына. Этотъ членъ символа относится къ грекамъ, ибо говорятъ, будто греки придерживаются того мнѣнія, что Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, но только отъ Отца. Но какъ нѣкоторые святые, какъ-то Іоаннъ Златоустъ, Іоаннъ Дамаскинъ и другіе великіе ихъ святые держали истинную вѣру, то я, не зная подлинно дѣла, не хочу возваливать на нихъ какое либо обвиненіе, особливо въ вопросѣ вѣры. Ибо я говорилъ съ ними, и они мнѣ сказывали, что Духъ Святой исходитъ отъ Сына, но они объясняютъ это другимъ образомъ, нежели мы *А если бы люди имѣли тщаніе къ вѣрѣ и съ нашей и съ ихъ стороны, да не были бы высокомѣрны, то скоро бы соединились въ мысли, хотя и различествуютъ немною въ словахъ (брѣзы бы се съеднали въ умыслу, ачъ се мало въ словахъ дѣле)*.» Гильфердингъ въ соч. «Гусъ, его отношеніе къ прав. церкви», стр. 14.

своемъ письмѣ къ проф. вѣнскаго университета Сибарту, Гусъ, порицая этого послѣдняго за неблагопріятные отзывы о путешествіи Іеронима въ Польшу, прямо, повидимому, ратуетъ за интересы православія, когда высказываетъ свое негодованіе на Сибарта между прочимъ за то, что онъ клеймитъ обвиненіемъ въ еретичествѣ „царство славянъ“, подъ которымъ, по предположенію Гильфердинга, Гусъ разумѣлъ Русь [1]). Но, въ дѣйствительности, и эти примѣры не могутъ доказывать того, что думаютъ на нихъ основать: на основаніи этихъ примѣровъ никакъ нельзя заключать объ особенныхъ симпатіяхъ и стремленіяхъ Гуса къ греко-восточной церкви. Въ первомъ случаѣ возможность соединенія съ греками, какъ видно изъ содержанія самаго изложенія символа, Гусъ относитъ только къ вопросу объ исхожденіи Св. Духа—и то, можетъ быть, потому (насколько можно судить по одному только изложенію символа), что разсуждавшіе съ нимъ по этому вопросу признали ту формулу объ исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, которая для такого нетонкаго богослова, какъ Гусъ, могла казаться весьма близкою къ исповѣдуемому имъ самимъ ученію католической церкви объ исхожденіи св. Духа и отъ Сына: о признаніи же Гусомъ возможности соглашенія съ греками по другимъ религіознымъ вопросамъ въ изложеніи символа нѣтъ и рѣчи. Что же касается письма Гуса къ Сибарту, то и на основаніи его нельзя заключать о живыхъ симпатіяхъ Гуса къ греко-восточному православію, потому что самое отождествленіе „царства славянъ“ съ Русью является у Гильфердинга, какъ его личное предположеніе [2]); а если бы даже это отождествленіе и было

---

[1]) «Мало того, писалъ между прочимъ къ Сибарту Гусъ, что ты дерзнулъ коснуться зубами почтеннаго магистра (Іеронима), ты коснулся и великихъ обществъ (communitates maximas), не довольно тебѣ было Богеміи, но ты осмѣлился въ своемъ преподаваніи, съ дьявольскою наглостью, заклеймить обвиненіемъ въ еретичествѣ царство славянъ, но я надѣюсь, лживо, по невѣжеству (non suffecit tibi Bohemia, sed et Slavorum regnum in scholaribus temeritate diabolica haeresis crimine ausus es, sed spero mendaciter, annotare, nullam de aliquo habens experientiam). Ibid. стр 20 и слѣд.; въ подлинникѣ это письмо (отъ 1 іюля 1413 г.) у Палацкаго въ «Documenta m. J. Hus», p. 63 etc.

[2]) Слова «Slavorum regnum», по смыслу Гусова письма (Palacky-Documenta, p. 63 etc), должны быть отнесены къ Польшѣ, ибо нѣсколькими строками выше упоминается о королѣ польскомъ и его братѣ, при дворахъ которыхъ дѣйствовалъ Іеронимъ. Ср ст. Ю. Анненкова «Гуситы въ Россіи въ XV и XVI столѣтіяхъ» (Странникъ 1878 г., янв. стр. 49). А что Гусъ имѣлъ и

справедливо, то негодованіе Гуса тогда скорѣе можно бы было объяснить изъ свойственной ему вообще терпимости къ вѣроисповѣданіямъ другихъ народовъ и той правдивости, которая не выносила клеветы—при отсутствіи для того надлежащихъ свѣдѣній и уликъ (nullam de aliquo habens experientiam). Но главное—въ своемъ письмѣ къ Сибарту Гусъ исключительно почти занимается только обороной друга своего Іеронима и волнуется лишь тѣмъ, что въ Краковѣ прошла дурная молва о пребываніи тамъ его друга [1]), поэтому онъ упрекаетъ Сибарта главнымъ образомъ лишь за то, что „non praecessit caritativa fratris correptio, sed prodiit in publicum injuriosa", главная же причина негодованія заключается въ распространеніи Сибартомъ и другими молвы объ Іеронимѣ, какъ еретикѣ и агитаторѣ [2]). Но въ чемъ собственно, съ точки зрѣнія Сибарта

особенныя побужденія защищать вмѣстѣ съ Іеронимомъ и «царство славянъ» (Польшу),—это весьма вѣроятно и вполнѣ оправдывается историческими данными. Въ Польшѣ въ началѣ XV в. начали уже прививаться идеи Гуса: въ 1412 и 1413 гг. тамъ были случаи открытаго неповиновенія господствующей (католической) церкви. (См. Palacky, Documenta. J. Hus. pp. 460—461). Среди поляковъ Гусъ имѣлъ множество друзей, которыхъ онъ рѣдко, въ своихъ письмахъ и посланіяхъ къ друзьямъ, забываетъ привѣтствовать: saluta dominos omnes Bohemos et Polonos magno affectu (Palacky—Documenta, p. 104, ср. 117, 127) Протестъ противъ заключенія Гуса былъ составленъ чешскими панами при соучастіи множества польскихъ вельможъ, изъ которыхъ поименованы только немногіе (Documenta, pp. 256, 258). Гусъ съ благодарностію вспоминаетъ о своихъ посѣтителяхъ въ темницѣ—какихъ-то польскихъ воинахъ (Quidam milites Poloni visitaverunt me, sed non Bohemi, nisi cum illis unus. Ibidem, p. 99); до самаго своего заключенія въ темницу Гусъ пользовался личнымъ услуженіемъ одного поляка («De servo meo Polono nihil scio» D. Joann de Chlum въ «Documenta», p. 85).

[1]) Ecce tu, писалъ Гусъ Сибарту, professor non sacrae theologiae, sed informationis nequitiae, cur M. Hieronymum disseminatorem haeresis non minimum asseris, de cujus fide tibi non constat, et addis gloriosum mendacium, quod ipse subversionis gratia ad regem Cracoviae et fratrem illius se contulit? Numquid tu es scrutator cordium, quod per tantam distantiam mentem hominis cognoscis? Es tu legis Christi professor, sic mendaciter infamando proximum?... Ecce apud te non praecessit caritativa fratris correptio, sed prodiit in publicum injuriosa, etc... Ibidem, p. 63.

[2]) Вотъ, напр., какъ передается мѣсто изъ посланія Сибартова къ загребскому епископу и капитулу объ Іеронимѣ: «demum quod M. Hieronymus de Praga, disseminator erroris non minimus, gratia subversionis ad regem Poloniae se contulit et fratrem illius». Palacky, Documenta m. J. Hus, p. 512 (Rector univ. Prag. conquerens de injuriis et calumniis, quibus scholares univ. Prag. a Viennensibus, inprimis a M. Sybarto, afficiebantur, postulat ab univ. Viennensi, ne amplius injuriae fiant. Pragae, 1413, 8 іюля). Ср. ibidem, p. 63 (письмо Гуса къ Сибарту).

и другихъ ревнителей католицизма, заключалась „ересь“ Іеронима,—объ этомъ судить на основаніи имѣющихся противорѣчивыхъ источниковъ трудно и дать какой-нибудь положительный отвѣтъ сейчасъ почти и невозможно [1]). По крайней мѣрѣ, на основаніи извѣстныхъ по этому вопросу документовъ никакъ нельзя утверждать, чтобы Сибартъ и его единомышленники, называя Іеронима еретикомъ, указывали этимъ на его привязанность къ православію. Скорѣе можно думать, что они заподозрѣвали его въ виклефизмѣ; поэтому-то на допросѣ въ Краковѣ онъ и вынужденъ былъ произнести отреченіе отъ „догматовъ Виклефа“, а въ донесеніи современника еп. Альберта антіохійскому патріарху Вячеславу Іеронимъ за свои дѣйствія при краковскомъ дворѣ и въ университетѣ прямо называется философомъ, — названіе, которое придавали въ то время, ме-

---

[1]) См. письмо краковскаго еп. Альберта къ антіохійскому патр Вячеславу съ донесеніемъ о дѣйствіяхъ Іеронима при краковскомъ дворѣ и въ университетѣ (Albertus, Cracoviensis episcopus, Wenzeslao patriarchae Antiocheno scribit, quomodo M Hieronymus Pragensis in curia regis Poloniae se gesserit. Cracoviae 1413, 2 apr.) Palacky, Documenta m. J Hus, pp. 506—507. въ этомъ письмѣ, съ одной стороны, Альбертъ писалъ, что Іеронимъ произвелъ въ Польшѣ неслыханное волненіе въ духовенствѣ и въ другихъ сословіяхъ, а съ другой извѣщалъ, что на судебномъ допросѣ въ Краковѣ онъ отрекся отъ осужденныхъ церковію положеній Виклефа, проклиналъ ихъ и *во всемъ исповѣдывалъ католическую вѣру* (Et tandem super illis articulis damnati W. interrogatus per nos, respondebat ad singulos negative, ipsos execrando et fidem catholicam in omnibus confitendo). Сибартъ въ своемъ письмѣ къ загребскому епископу и капитулу называлъ Іеронима «сѣятелемъ заблужденій» (въ Польшѣ), а самъ Іеронимъ на констанцскомъ соборѣ отрицалъ, что онъ возбудилъ въ Польшѣ «великое разногласіе» (dissensionem magnam), и на обвиненіе, что онъ старался отвратить отъ христіанской вѣры Витольда и его «христіанскій народъ» и склонить ихъ къ заблужденіямъ русскихъ, — отвѣчалъ, что онъ не совѣтовалъ князю перекрещивать тѣхъ, которые исповѣдывали греческую вѣру, *а только наставлять ихъ въ римскомъ вѣроисповѣданіи* (Et ipse Hieronymus interrogatus per Ducem Wytoldum et episcopum loci illius, si erant rebaptizandi, Hieronymus consuluit, quod non, sed simpliciter *in fide Romana instruendi*. H. v. d. Hardt, Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium. IV, 642 «Articuli dati in causa fidei contra Hieronymum de Praga, per Joannem de Rocha praelecti»). Такимъ образомъ, по существующимъ документамъ Іеронимъ является—то агитаторомъ противъ католической церкви, то вѣрнымъ ея исповѣдникомъ. Но несомнѣнно все-таки, что Іеронимово исповѣданіе вѣры церкви католической было вынужденнымъ признаніемъ, послѣдовавшимъ уже послѣ произведеннаго имъ волненія при краковскомъ дворѣ и въ университетѣ, такъ что фактъ этого послѣдняго не подлежитъ сомнѣнію, хотя и представляетъ нѣкоторыя трудности для опредѣленія его характера.

жду прочимъ, Виклефу и всякому, зараженному его ученіемъ [1]).

Если, наконецъ, связь Гуса съ восточнымъ православіемъ основываютъ на оправдательной предъ констанцскимъ соборомъ рѣчи Іеронима, то въ этомъ случаѣ возможно нѣсколько другое толкованіе, чѣмъ какое предлагаютъ Гильфердингъ и нѣкоторые другіе наши изслѣдователи [2]). Мы не отрицаемъ, что въ своей оправдательной рѣчи предъ соборомъ Іеронимъ разумѣлъ происхожденіе чеховъ отъ грековъ, можетъ быть, не въ этнологическомъ, а въ вѣроисповѣдномъ смыслѣ, но сомнѣваемся только въ справедливости того толкованія и вывода, по которымъ появленіе Гуса связывается съ православнымъ началомъ христіанской церкви въ Чехіи. Судя по изложенію Іеронимовой рѣчи (хотя краткому и неполному—въ актахъ собора), скорѣе можно заключать, что направленіе дѣятельности Гуса обусловливалось характеромъ царствованія Карла IV и его отношеніемъ къ чешской народности. И въ самомъ дѣлѣ, послѣ указанія тѣхъ несправедливостей, какія терпѣла чешская народность въ царствованіе Карла IV (въ университетѣ, городскомъ управленіи и пр.), въ актахъ собора непосредственно за этимъ сказано: Ipse vero Hieronymus videns hoc, una cum magistro Johanne Huss, quem semper, ut dixit, tenebat pro valenti, justo et sancto viro, volentes his resistere, iverunt ad regem Bohemiae modernum, exponentes sibi talia, cum aliis nobilibus de Bohemia, concludentes, quod talia essent res mali exempli, et tenderent in destructionem linguae Bohemicalis etc“ [3]). Ясно, что появленіе и

---

[1]) См. Palacky, Documenta m. J. Hus, p. 506: Послѣ многочисленныхъ и разнообразныхъ споровъ «наконецъ на наши разспросы объ извѣстныхъ положеніяхъ осужденнаго церковью Виклеса, писалъ еп. Альбертъ патр. Вячеславу, онъ (т. е. Іеронимъ) на каждое изъ нихъ отвѣчалъ отрицательно, проклиная ихъ и во всемъ исповѣдывая католическую вѣру. Затѣмъ онъ былъ отпущенъ къ себѣ на родину, чтобы воздѣлывать и обработывать свою собственную землю, такъ какъ наша земля оказывается слишкомъ твердою для воспріятія его сѣмени и произращенія плода, потому что простому поселянину у насъ, а тѣмъ болѣе въ Литвѣ и Россіи, не понять догматовъ такого философа (... eo quod simplex plebicula tanti philosophi dogmata comprehendere non valet, et multo minus terrae Lithuanorum et Russiae, etc.).

[2]) Напр. г. Будиловичъ въ своей статьѣ: «Былъ-ли православнымъ человѣкомъ Іеронимъ Пражскій?» въ Христ. Чт. 1870 г. I т., стр. 684 и слѣд.

[3]) H. v. d. Hardt, Const. Conc. IV, 757 etc. Всю эту выдержку и предшествующія слова изъ оправдательной рѣчи въ подлинникѣ можно читать у

дѣятельность Гуса и Іеронима, по словамъ этого послѣдняго, обусловливались гораздо больше притѣсненіями для чешской націи ближайшаго къ нимъ царствованія Карла (... tenderent in destructionem linguae Bohemicalis), чѣмъ вліяніемъ греко-восточныхъ преданій. Кромѣ того, указаніе при этомъ на духовное родословіе чеховъ съ первоначальными греческими проповѣдниками могло быть въ устахъ Іеронима только аргументомъ для полемики съ римлянами—историческимъ свидѣтельствомъ о злоупотребленіяхъ нѣмцевъ-католиковъ и пр., но отнюдь не выраженіемъ какого-нибудь *особеннаго* сочувствія къ греческой церкви, которое должно было повлечь за собою, какъ предполагаетъ Гильфердингъ, окончательное сближеніе съ восточнымъ православіемъ [1]).—Вообще на основаніи указываемыхъ сочувственныхъ отзывовъ самого Гуса о греческой церкви и сужденія о немъ его друга Іеронима нельзя заключать о прямомъ, непосредственномъ, вліяніи на Гуса греко-восточныхъ преданій (какъ допускаетъ г. Новиковъ): „было бы крайнимъ недоразумѣніемъ, замѣчаетъ даже самъ Гильфердингъ, думать, что онъ (т. е. Гусъ) находился подъ непосредственнымъ вліяніемъ православной церкви или даже имѣлъ о ней точное понятіе“ [2]). Но на основаніи тѣхъ же самыхъ отзывовъ и свидѣтельства Іеронима нельзя даже, подобно Гильфердингу, говорить, что Гусъ и его ближайшій другъ и сотрудникъ Іеронимъ Пражскій едва-ли не болѣе всѣхъ своихъ современниковъ на западѣ обращали вниманіе на православную церковь [3]): это вниманіе, судя по

Гильфердинга въ соч «Гусъ, его отнош. къ прав. церкви», стр. 24; ср. Христ. Чтен 1870 г. I, 701.

[1]) Нельзя при этомъ не замѣтить, что знаменитый итальянецъ Поджіо Браччіолини (1380—1459) въ своемъ извѣстномъ письмѣ о послѣднихъ дняхъ Іеронима, излагая содержаніе его рѣчи къ собору (26 мая), совсѣмъ не упоминаетъ объ отношеніяхъ Іеронима къ греческой схизмѣ. См. русскій переводъ этого письма въ соч. В. И. Ламанскаго «О славянахъ въ Малой Азіи, Африкѣ и Испаніи», прилож. стр. 125 и слѣд.

[2]) *Гильфердингъ* при этомъ также замѣчаетъ: «Гусъ, какъ видно изъ его сочиненій, зналъ отцовъ Восточной церкви лишь на столько, на сколько они были извѣстны тогдашней римской богословской школѣ, т. е. въ плохихъ и нерѣдко умышленно-искаженныхъ латинскихъ переводахъ». «Гусъ, его отнош. къ прав. церкви». Стр. 14 и прим.

[3]) Ibid. стр. 15. Что путешествіе Іеронима Пражскаго въ Литву и Русь *было предпринято для ознакомленія* съ православною греко-восточною вѣрою,— это только предположеніе Гильфердинга, не имѣющее для себя несомнѣнно твердыхъ фактическихъ основаній.

указаннымъ примѣрамъ, было не болѣе, чѣмъ и на западѣ у нѣкоторыхъ недовольныхъ современною имъ католическою церковію

Такой же характеръ могли имѣть и въ устахъ гуситовъ ихъ сочувственные отзывы о греческой церкви: требованіе отъ католиковъ, чтобы на соборѣ присутствовали не одни только представители католической церкви, но и восточной,—это требованіе могло обусловливаться простымъ опасеніемъ гуситовъ за исходъ соборныхъ совѣщаній на счетъ ихъ дѣла, желаніемъ имѣть посторонннихъ болѣе безпристрастныхъ и, можетъ быть, болѣе справедливыхъ цѣнителей ихъ отношеній къ Риму; но нельзя утверждать, чтобы это требованіе указывало на ближайшія симпатіи гуситовъ къ греческой церкви. Что же касается тожественности для гуситовъ названій „primitiva et orientalis ecclesia", то это тожество не даетъ права заключать объ ихъ симпатіяхъ къ современной имъ греческой церкви: подъ „восточною", хотя бы она называлась иногда и „греческою", они могли разумѣть туже первобытную христіанскую церковь. Это—не предположеніе, а весьма правдоподобное заключеніе на основаніи существовавшихъ тогда отношеній грековъ къ таборитамъ, у которыхъ и встрѣчается указанная нами тожественность понятій „primitiva et orientalis ecclesia". „Цареградская іерархія нѣкоторое время почитала чеховъ за нововводителей, революціонеровъ и безбожниковъ, такъ что когда базельскій соборъ въ 1435 году, говоря о соединеніи церкви Христовой, случайно сопоставилъ имя чеховъ съ греками, то послѣдніе на это жаловались, какъ на грубое оскорбленіе" [1]). Понятно, что, при такомъ враждебномъ отношеніи грековъ, табориты естественно не могли симпатизировать той церкви и исповѣданію, которое признавали ихъ противники. Но если же они и указывали на авторитетъ греческой церкви, то этимъ, можетъ быть, они и не выражали своего сочувствія, тѣмъ ме-

[1]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. IV, 1. S. 260. Въ подтвержденіе этой мысли мы имѣемъ документальное свидѣтельство самихъ представителей тогдашней константинопольской церкви «Ибо хотя прежде, писали они, и доходили до насъ недобрые о васъ (т. е. чехахъ) слухи, будто вы не римскимъ вымысламъ противитесь, а скорѣе противоборствуете во многомъ древнимъ преданіямъ каѳолической христіанской церкви; однако съ недавняго времени мы удостовѣрились, что вы, такъ сказать, возрождаетесь и приступаете къ общему христіанскому ученію и истинному благочестію»... См. «Посланіе константинопольской церкви къ чехамъ» у Гильфердинга, стр. 49 и слѣд.

нѣе еще—стремленія къ сближенію съ нею, и поэтому указывали на нее въ тѣхъ только случаяхъ, гдѣ имъ нужно было доказать справедливость своего ученія и практики въ противоположность католической церкви (какъ это показываетъ приведенный выше примѣръ изъ таборитской хроники) [1]): въ этомъ примѣрѣ авторъ, указывая на необходимость облаченій при совершеніи мессы, доказываетъ это практикою всей вообще вселенской церкви и въ особенности греческой, поскольку она удержала то, что̀ принято и усвоено отъ апостоловъ—отъ первоначальной апостольской церкви, здѣсь даже и римская церковь называется nostra, хотя по своему началу она и ставится въ зависимость отъ греческой. Другіе примѣры упоминаній гуситовъ о греческой церкви [2]) имѣютъ также характеръ отрицательныхъ доказательствъ справедливости ихъ вѣроученія и церковной практики, но сами по себѣ они не свидѣтельствуютъ еще о живыхъ симпатіяхъ гуситовъ къ Востоку и греческому православію, и въ этомъ случаѣ, по своему значенію,

[1]) См. выше въ прим. на стр. 148.

[2]) Эти примѣры указаны отчасти въ ст. Елагина «Объ исторіи Чехіи Франца Палацкаго» въ Чт. Имп Общ. ист. и древн. Рос., 1848 г., № 7, стр. 15—20, ср Бильбасова «Чехъ Янъ Гусъ изъ Гусинца», стр. LXXXVIII». Здѣсь, въ спорѣ съ гуситами (въ 1450 г. и сл., во время бенешовскаго сейма), Эней Сильвій (будущій папа Пій II) упрекаетъ своихъ противниковъ между прочимъ за то предпочтеніе, которое они оказываютъ греческой церкви преимущественно передъ римской. («Зачѣмъ охотнѣе повинуетесь греческой, нежели латинской церкви? Что даетъ вамъ право такъ превозносить греческую церковь?»—спрашивалъ между прочимъ Эней Сильвій таборитовъ). Но это *предпочтеніе*, какъ видно изъ описанія самаго спора, касалось главнымъ образомъ только практики причащенія въ греческой церкви, не простираясь на другія вѣроисповѣдныя ея особенности, и выставлялось гуситами какъ отрицательное доказательство справедливости ихъ способа причащенія—подъ обоими видами. Поэтому-то, въ дальнѣйшихъ словахъ бесѣды, Эней Сильвій порицаетъ чеховъ за то, что они отчасти слѣдуютъ грекамъ, отчасти римлянамъ. «Зачѣмъ, говорилъ онъ, не употребляете вы въ евхаристіи квасного хлѣба? Зачѣмъ не принимаете другихъ ихъ обычаевъ? Зачѣмъ ваши священники не женятся, по примѣру греческой и первобытной церквей? Неприлично вамъ быть полугреками, полулатинами. Должно быть или холоднымъ, или горячимъ». Отсюда ясно, что оказываемое греческой церкви со стороны чеховъ *предпочтеніе* не могло быть безусловнымъ, а было только относительно и, по своему характеру и степени своей силы, не отличается отъ подобнаго же рода сочувственныхъ отзывовъ о греческой церкви и на западѣ. Нѣкоторыя другія подобнаго рода указанія и объясненія ихъ будутъ сдѣланы при изложеніи исторіи вопроса о «чашѣ» въ гуситскомъ движеніи, гдѣ также ссылкою на греческую церковь гуситы доказываютъ, между прочимъ, справедливость своей практики причащенія — подъ обоими видами.

они нисколько не отличаются отъ существовавшихъ на западѣ подобнаго же рода сочувствій.

Но, можетъ быть, сочувствія чеховъ получаютъ болѣе живой и опредѣленный характеръ сознательныхъ стремленій къ Востоку и его православію въ связи только съ тѣми фактами сношеній, которыя гуситы не разъ предпринимали съ центрами восточнаго православія и на которыя извѣстные уже нѣкоторые наши ученые указываютъ, какъ на самое рѣшительное доказательство стремленій гуситовъ къ восточному православію... На сколько же эти факты сношеній гуситовъ съ Востокомъ служатъ выраженіемъ ихъ сознательнаго стремленія къ сближенію съ греко-восточною церковію: чѣмъ обусловливалось первоначальное возникновеніе предпринимаемыхъ гуситами путешествій на Востокъ и какая въ дѣйствительности ихъ конечная цѣль?

Признавая во всей силѣ фактъ путешествія Іеронима въ Литву и Русь, его сочувствіе къ обрядамъ православной церкви, отъ котораго онъ не отказался даже и на констанцскомъ соборѣ предъ своими обвинителями, допускаемъ пожалуй вмѣстѣ съ Гильфердингомъ его переходъ (но только временный) въ „русскую схизму“, но затрудняемся придавать этому факту толкованіе, которое ему приписываетъ Гильфердингъ, а именно: что инициатива и цѣль путешествія Іеронима въ Литву и Русь обусловливались желаніемъ Гуса войти въ непосредственныя сношенія съ православными землями [1]), а переходъ Іеронима въ „русскую схизму“—„прямое присоединеніе къ православной церкви“ [2]). Инициатива и цѣль путешествія Іеронима могли выходить на этотъ разъ не изъ желанія Гуса ближе ознакомиться съ православною церковію, а могли, естественно, вытекать и изъ личныхъ свойствъ Іеронимова темперамента, въ высшей степени подвижнаго и неустойчиваго въ разъ принятомъ направленіи. По крайней мѣрѣ, отсутствіе свидѣтельствъ о цѣляхъ путешествія Іеронима въ Литву и Русь не даетъ еще права заключать о намѣреніяхъ Гуса и самого Іеронима сблизиться съ восточною церковію: онъ, можетъ быть, дѣлалъ это только изъ любопытства — изъ желанія провѣрить свои религіозныя убѣжденія личнымъ наблюденіемъ надъ обнаруженіями

---

[1]) *Гильфердингъ*, Гусъ, его отношеніе къ прав. церкви, стр. 16.

[2]) «Прямое присоединеніе Гуса къ православной церкви, по примѣру Іеронима, могло бы послѣдовать только послѣ ихъ свиданія»... Ibid. стр. 21.

религіозныхъ убѣжденій другихъ народовъ, съ каковою цѣлію, между прочимъ, онъ предпринималъ нѣсколько путешествій по различнымъ другимъ странамъ: былъ напр. въ Англіи и принесъ оттуда въ Чехію сочиненія Виклефа, слушалъ лекціи въ университетахъ—парижскомъ, гейдельбергскомъ и пр. Если же Іеронимъ, въ бытность свою въ Россіи, перешелъ въ „русскую схизму“, называлъ вѣру русскихъ совершенною, слѣдовалъ ихъ обрядамъ и установленіямъ, кланялся ихъ мощамъ и образамъ, въ подражаніе русскимъ носилъ длинную бороду и волосы (хотя въ то время и на западѣ „борода не была еще такъ необычна, какъ теперь“ [1]), то все это онъ могъ допустить, благодаря своему крайне подвижному темпераменту, но—не вслѣдствіе какихъ нибудь твердыхъ убѣжденій сознательнаго предпочтенія и тяготѣнія къ Востоку. Мы, напр., знаемъ, что Іеронимъ, такъ упорно защищавшій Гуса и его ученіе при жизни своего друга, на соборѣ констанцскомъ принужденъ былъ на время отказаться отъ него. Правда, Гильфердингъ и нѣкоторые другіе ученые утверждаютъ, что на допросѣ предъ констанцскимъ соборомъ Іеронимъ призналъ справедливость тридцатаго пункта обвиненія (касательно поѣздки его въ Литву и Русь) и выразилъ свою готовность защищать мнѣнія, ему въ этомъ пунктѣ приписываемыя [2]). Но во-1-хъ, самое соотвѣтствіе Іеронимова отвѣта указываемой Гильфердингомъ и др. обвинительной статьѣ есть болѣе или менѣе вѣроятное только предположеніе, является результатомъ извѣстныхъ соображеній, а не—прямое, непосредственно данное документа, не оставляющее никакого сомнѣнія въ дѣйствительности его извѣстнаго смысла

---

[1]) У Гильфердинга, «Гусъ» стр. 17.

[2]) «Ad tricesimum articulum dixit (Hieronymus) esse verum. Quia defendit et hodie defenderet si posset». Hermann von der Hardt, Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium. IV, 752. 30-й же пунктъ, по предположенію Гильфердинга («Гусъ» стр. 20) и г. Будиловича (Христ. Чт. 1870 г. I, 691 и 699) выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: «Item, quod Anno Domini MCCCCXII (MCCCCXIII) de mense Aprilis dictus Hieronymus, seductor et perversus praedicator, fideles factos, ad religionem Christianam conversos, ad infidelitatem errorum reducere conatus est. Et praesertim in Lithuania et Russia, intrans ecclesias eorum, fidem seu perfidiam praetulit fidei communi Christianae. A quibus magna munera ex hoc reportavit Et de hoc fuit publica vox et fama in Polonia et Bohemia. (Отвѣтъ Іеронима): Respondit, quod illi erant baptizati secundum ritum Graecorum. Et ipse Hieronymus.... etc. (см. выше на стр. 177 въ прим.). H. v. d. Hardt, Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium IV, 642.

и значенія [1]). Но если даже принять вышеуказанное соображеніе Гильфердинга и др. за несомнѣнное, то и тогда дѣлаемый на этомъ основаніи выводъ не будетъ имѣть того значенія, какое думаютъ ему приписать: своимъ вторичнымъ отвѣтомъ Іеронимъ могъ подтвердить только фактъ путешествія въ Литву и Русь и справедливость даннаго Витольду совѣта—не перекрещивать православныхъ, а только—*наставлять ихъ въ римскомъ исповѣданіи*; но отсюда, конечно, нельзя еще заключать о *дѣйствительномъ* переходѣ Іеронима въ „русскую схизму". Если бы это послѣднее было, то результатъ предпринимаемыхъ Іеронимомъ уніональныхъ попытокъ не былъ бы такъ блѣденъ, какимъ онъ въ дѣйствительности представляется послѣ миссіи Іеронима—если не Гусъ и самъ Іеронимъ (которые, говорятъ, вслѣдствіе различныхъ стѣснительныхъ обстоятельствъ ихъ жизни и дѣятельности, не могли долѣе преслѣдовать своей цѣли сближенія съ восточной церковію), то, по крайней мѣрѣ, ихъ по-

---

1) Дѣло въ томъ, что помѣщенные у Гардта (Const. Conc. IV) обвинительные противъ Іеронима пункты (къ тому же въ 3-хъ различныхъ отдѣлахъ. 1-й отд. съ 634 стр., 2-й—съ 648 и 3-й съ 748 стр.) не помѣчены цифрами и, начинаясь съ слова «imprimis», въ дальнѣйшей нумераціи обозначаются однимъ и тѣмъ же словомъ «item». Между тѣмъ какъ при отвѣтахъ Іеронима, которые не всегда слѣдуютъ непосредственно за обвинительными пунктами, часто дѣлаются ссылки на опредѣленную цифру того или другаго обвинительнаго пункта. Такимъ образомъ, чтобы найти соотвѣтствующій обвинительному пункту отвѣтъ, самому нужно отсчитывать, а при этомъ отсчитываніи нельзя съ точностію опредѣлить искомое соотвѣтствіе, такъ какъ, кромѣ отсутствія соотвѣтствующаго счета цифрами между обвинительными пунктами и отвѣтами на нихъ, значительнымъ при этомъ затрудненіемъ является и то, что не всѣ статьи, начинающіяся съ «item», составляютъ отдѣльный обвинительный пунктъ, на который нужно было ожидать отвѣта Іеронимова иногда одинъ обвинительный пунктъ составляютъ нѣсколько статей, начинающихся съ слова «item». Какъ трудно дѣлать эти отсчитыванія и какъ при этомъ могутъ быть гипотетичны получаемые результаты,—примѣръ и доказательство этого см. у Анненкова въ ст. «Гуситы въ Россіи въ XV и XVI столѣтіяхъ» («Странникъ», 1878 г. янв., стр. 50 и слѣд. Прим.). На основаніи собственныхъ вычисленій г. Анненковъ, не безъ вѣроятности, приходитъ къ тому заключенію, что дѣлаемыя Гильфердингомъ въ счетѣ обвинительныхъ пунктовъ поправки (замѣна 29-го 30-мъ) не необходимы и что, слѣдовательно, 30-мъ пунктомъ, о которомъ упоминается на стр. 752, нѣтъ нужды считать 29-й (о поѣздкѣ Іеронима въ Литву и Русь), а скорѣе тотъ, который начинается словами: «item, quod dictus Hieronymus, suspectus de articulis Wicleff» и т. д. (стр. 643),—съ Іеронимовымъ отвѣтомъ на него. Но, допуская собственное соображеніе, г. Анненковъ признаетъ возможность и другихъ, принимая во вниманіе характеръ существующихъ для опредѣленія искомаго соотвѣтствія данныхъ...

слѣдователи должны бы осуществить завѣтныя желанія своихъ руководителей. И вотъ, говорятъ, на Востокъ—на земли православныя чехи, дѣйствительно, обращали свои взоры, въ надеждѣ получить оттуда желанный свѣтъ божественной истины, и предпринимали нѣсколько попытокъ сблизиться съ церковію восточною [1]).

Но, въ дѣйствительности, и эти примѣры попытокъ не показываютъ еще признаковъ живаго сочувствія и безкорыстнаго, въ видахъ религіознаго сближенія съ Востокомъ, стремленія чеховъ къ современной имъ греческой церкви: однѣ изъ этихъ попытокъ были вызваны затруднительными политическими обстоятельствами гуситовъ и совсѣмъ не имѣли въ виду какой-нибудь религіозной уніи, а другія, обусловливаясь главнымъ образомъ религіозными мотивами и цѣлями, первоначально выходили, кажется, не столько изъ присущаго гуситамъ стремленія къ сближенію съ восточною церковію, сколько изъ неудовлетворенности переговорами съ Римомъ, его неуступчивостію, такъ что самое стремленіе къ Востоку могло быть только результатомъ этой неудовлетворенности. И въ самомъ дѣлѣ, что̀ можетъ доказывать примѣръ вызова въ Чехію Корибута, какъ не—простое, чисто политическаго свойства, желаніе чеховъ имѣть законнаго правителя вмѣсто Сигизмунда, котораго они никакъ не хотѣли признавать законнымъ государемъ. И неудивительно, что этому Корибуту, который на первый разъ являлся защитникомъ компактатовъ и слѣдовательно противникомъ католика Сигизмунда,—оказывалъ повиновеніе самъ Жижка и многіе другіе ревностные гуситы. При томъ же, вызовъ Корибута былъ дѣломъ не всѣхъ гуситовъ, а—только самыхъ умѣренныхъ, которые, какъ увидимъ послѣ, съ помощію его стремились только добиться политическаго господства въ странѣ, оставаясь по вѣрѣ опять католиками,—Корибутъ былъ католикъ и по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ вполнѣ отвѣчалъ видамъ этой партіи. Поэтому, когда Корибутъ явно обнаружилъ планъ своей партіи и началъ сближенія съ папою, остальные гуситы возстали противъ такой измѣны, а самого Корибута заключили въ замокъ. Такимъ образомъ призывъ въ Чехію Корибута, какъ дѣло политическое, не можетъ указывать на исканіе гуситами религіоз-

[1]) См. выше въ прим. 1 на стр. 143.

наго идеала на Востокѣ, а, будучи предпринятъ главнымъ образомъ по иниціативѣ крайне умѣренной (съ своими эгоистическими видами) партіи гуситовъ, онъ совсѣмъ уничтожаетъ возможность предположенія въ этомъ фактѣ стремленія гуситовъ къ православному Востоку. Гораздо больше признаковъ сочувствія къ православной церкви имѣютъ сношенія гуситовъ съ Константинополемъ, закончившіяся такъ было успѣшно въ 1452 году. „Предполагавшійся союзъ съ восточною церковію, замѣчаетъ о. Смирновъ, неоспоримо подтверждаетъ существованіе православныхъ преданій въ Чехіи до-гуситской; онъ проливаетъ свѣтъ на ученіе и дѣятельность самого Гуса, и служитъ путеводною нитью къ уразумѣнію дальнѣйшей исторіи гуситства“ [1])... короче—онъ служитъ, говорятъ, цѣлью всего гуситскаго движенія, какъ стремленія чеховъ окончательно соединиться съ восточною церковію [2]). И дѣйствительно, чехи, какъ увидимъ, первые, какъ бы убѣжденные въ правотѣ ученія греческой церкви, начинаютъ сношенія съ нею. По извѣстію Коменскаго [3]), чешскіе послы во главѣ съ пресвитеромъ Константиномъ Ангеликомъ [4]) отправились въ Константинополь и сообщили грекамъ свое исповѣданіе вѣры. Получивши наставленіе въ греческой вѣрѣ, послы возвратились въ Прагу и принесли отъ всей греческой церкви посланіе къ чехамъ отъ 18 янв. 1452 г., посланіе, подписанное нѣсколькими епископами восточной церкви. Константинопольская церковь, выражая въ этомъ посланіи свою радость по поводу желанія чеховъ, признаетъ ихъ вѣроисповѣданіе „здравымъ и удобопріемлемымъ“ и призываетъ ихъ къ единенію съ собою, обѣщая снабдить ихъ духовными пастырями и относительно обрядовъ ихъ церкви сдѣлать „снисхожденіе“ и „безвредныя уступки“ [5]). Въ отвѣтъ

[1]) «Чешскіе и моравскіе братья», въ Прав Обозр. 1869 г., I, стр. 843.

[2]) Эти мысли—Елагина, Новикова, Гильфердинга и др.

[3]) «Historia o těžkých protiwenstwich církwe české», kap. XVIII. 3. str. 49; ср. лат. изд. pag 60.

[4]) Личность Константина Ангелика или Англика мало извѣстна. Гефлеръ (Geschichtschreiber. III, S. 175 u. f.) думаетъ, что этотъ Константинъ, «можетъ быть», тожественное лицо съ извѣстнымъ Петромъ Пайномъ; но это отожествленіе основывается на произвольномъ измѣненіи слова «Angelicus» въ «Anglicus» (ἄγγλιχος), такъ какъ Петръ Пайнъ былъ англичанинъ. Въ «посланіи константинопольской церкви къ чехамъ» онъ называется только «братомъ» чеховъ (по происхожденію) и «сыномъ» константинопольской церкви (по вѣрѣ), «учителемъ (т. е. докторомъ) и честнѣйшимъ іереемъ».

[5]) См «Посланіе константинопольской церкви къ чехамъ», въ перев. на русскій языкъ у Гильфердинга; также въ Христ. Чтен. 1870 г. Т. I, 704 и слѣд.

на это посланіе, 29-го сент. 1452 года съ тѣмъ же Константиномъ Ангеликомъ отправлено было новое посланіе чеховъ „императору Константину Палеологу, святѣйшему патріарху Геннадію [1]) и всей греческой церкви". Въ этомъ отвѣтномъ посланіи они благодарятъ Бога за ту милость, которую Онъ оказалъ имъ чрезъ дарованіе общенія съ ними греческой церкви: „нынѣ, писали они, мы получили новое доказательство Его безпредѣльной къ намъ милости, когда ваша благосклонность почтила насъ писаніемъ, исполненнымъ любви и неожиданной пріязни— чрезъ магистра Константина, возлюбленнаго во Христѣ учителя, вѣрнаго друга, помощника и посла нашего. Теперь, отправляя его къ вамъ, мы уполномочили его сообщить вамъ все, что ввѣрили ему, полагаясь на его вѣрность и правдивость. Мы желаемъ, чтобы вы обратили свою милость и благосклонность къ намъ и излили на насъ свою любовь, мы не сомнѣваемся, что вы окажете это ради славы и пользы (emolumento) каѳолической христіанской вѣры" [2]). Этимъ ограничиваются всѣ сношенія, по крайней мѣрѣ документальныя извѣстія о сношеніяхъ гуситовъ съ Константинополемъ. Дальнѣйшія сношенія были прекращены, говорятъ, паденіемъ Константинополя въ 1453 году. Такимъ образомъ оказывается, что единеніе съ греческою церковію было, повидимому, цѣлью всего гуситскаго движенія и сношенія чеховъ съ Константинополемъ были результатомъ ихъ привязанности къ греко-восточнымъ преданіямъ, слѣдствіемъ искренняго ихъ стремленія къ Востоку.—Но, въ дѣйствительности, и извѣстные существовавшіе факты сношеній гуситовъ съ Константинополемъ не могутъ служить доказатель-

---

[1]) Геннадій въ это время еще не былъ патріархомъ

[2]) Это письмо найдено Гефлеромъ и издано Палацкимъ въ «Fontes rerum Austriacarum» Abth. II. Bd. XX, p. 51 sq. См. въ приложеніи. Въ своихъ «Geschichtschreiber der husit. Bewegung» (II, 176) Гефлеръ сообщаетъ и другое письмо чеховъ отъ 14 ноября 1452 г. къ грекамъ подъ заглавіемъ. «Revocatio Rokyzanae a papa ad Graecos». Но это письмо почти буквально тожественно съ первымъ. въ немъ также выставляется значеніе утраквизма, указывается на вѣрное и честное служеніе пресвитера, который сообщаетъ свѣдѣнія объ утраквизмѣ, и говорится о той любви, которую оказываютъ чехамъ греки Въ этомъ письмѣ повторяются даже тѣ самыя ошибки, какія и въ первомъ: Геннадій въ 1452 г. является патріархомъ. По предположенію Червенки оно представляетъ только стилистическое упражненіе какого нибудь невѣжественнаго писца XV в. См. *Czerwenka*, Gesch. d. evang. Kirche in Böhmen. I, 368 n.

ствомъ привязанности и исконнаго стремленія чеховъ къ восточному православію. Мы не допускаемъ мысли, чтобы соборное дѣяніе отъ 18 янв. 1452 года составляло только уступку какимъ-либо политическимъ видамъ и было противно убѣжденію патріаршаго синода въ православіи гуситскаго исповѣданія; напротивъ, признаемъ всю силу авторитета за этимъ свидѣтельствомъ. Вѣроисповѣданіе утраквистовъ, заключавшееся въ 4-хъ пунктахъ такъ-называемыхъ пражскихъ компактатовъ, при несущественныхъ обрядовыхъ особенностяхъ и разностяхъ, не содержало въ себѣ какой-нибудь ереси, заблужденія, поэтому греческая церковь и признала ихъ вѣроисповѣданіе „здравымъ и удобопріемлемымъ“... Но мы сомнѣваемся только въ правильности того вывода, который обыкновенно дѣлаютъ нѣкоторые наши изслѣдователи изъ извѣстныхъ фактовъ сношеній гуситовъ съ Константинополемъ: эти сношенія обусловливались не исконными стремленіями чеховъ къ единенію съ греко-восточною церковію, а историческою, какъ можно съ достаточною вѣроятностію предполагать, необходимостью—ближайшими неудачами переговоровъ съ Римомъ и желаніемъ чеховъ установить у себя законную, основанную на каноническомъ преемствѣ, іерархію, такъ что, выходя отсюда, трудно сказать, каковъ долженъ быть конечный результатъ сношеній гуситовъ съ Константинополемъ. Впрочемъ, не забѣгая впередъ съ своими выводами, въ виду значенія самыхъ фактовъ для сужденія „о православіи“ чешскаго народа, необходимо остановиться на подробностяхъ.

Достаточно извѣстно и ниже мы отчасти увидимъ, какъ настойчиво гуситы добивались соглашенія съ Римомъ. и съ какимъ упорствомъ этотъ послѣдній противился всѣмъ требованіямъ „чешскихъ еретиковъ“, не соглашаясь ни на какія уступки и требуя отъ нихъ безусловнаго себѣ подчиненія. Это обстоятельство, не разъ заставлявшее гуситовъ отказываться отъ мирныхъ совѣщаній, могло, естественно, внушить имъ мысль о сближеніи съ Константинополемъ, который, при неуступчивости Рима, могъ удовлетворить ихъ нуждамъ и потребностямъ іерархическаго преемства въ церкви. Подъ вліяніемъ главнымъ образомъ этихъ ближайшихъ неудачъ переговоровъ съ Римомъ и начаты сношенія съ Константинополемъ. Это—фактъ, значеніе котораго такъ понимаетъ Палацкій и признаетъ отчасти

самъ Гильфердингъ. „Пока большинство гуситовъ обращало свои взоры къ Риму, нѣкоторые изъ гуситовъ, говоритъ Гильфердингъ (дѣлая выписку изъ Палацкаго),—и число ихъ, кажется, было значительное,—стали наконецъ приходить къ мысли не искать болѣе милости у папы, а обратиться въ Константинополь и призвать себѣ оттуда епископовъ, которыхъ они не могли никакими настояніями и ходатайствами допроситься отъ Рима. Нельзя опредѣлить достовѣрно, продолжаетъ выписку изъ Палацкаго Гильфердингъ, когда и кто впервые внушилъ чехамъ эту послѣднюю мысль, послѣдствія которой, еслибы она удалась, были бы неисчислимы. Мы видѣли, что сношенія, хотя немногочисленныя, но всегда дружелюбныя, между чехами и православными славянами на востокѣ начались, такъ-сказать, у самой колыбели гуситства; но пока гуситы имѣли еще надежду и притязаніе обновить своими усиліями всю западную церковь, они тѣмъ менѣе могли помышлять о соединеніи съ Востокомъ, чѣмъ явственнѣе было нерасположеніе, которое они встрѣчали со стороны православныхъ,—если не славянъ, то грековъ Цареградская іерархія нѣкоторое время почитала чеховъ за нововводителей, революціонеровъ и безбожниковъ, такъ что когда базельскій соборъ въ 1435 году, говоря о соединеніи церкви Христовой, случайно сопоставилъ имя чеховъ съ греками, то послѣдніе на это жаловались, какъ на грубое оскорбленіе. По заключеніи однако во Флоренціи, 6 іюня 1439 г., уніи, имѣвшей столь дурныя послѣдствія для восточной церкви, недовольные ею греки, видя себя тѣснимыми съ одной стороны турками, съ другой латинянами, понемногу измѣнили свой образъ мыслей и начали уже не только хвалить чеховъ, но и дружиться съ ними“. Намъ нѣтъ нужды опредѣлять причины измѣненія взгляда грековъ на чеховъ: можетъ быть, причины такого измѣненія, какъ думаетъ Гильфердингъ, заключаются въ томъ, что греки, знакомые во время базельскаго собора съ гуситами по таборитамъ и питавшіе въ то время къ нимъ отвращеніе за ихъ радикализмъ, послѣ же ихъ пораженія, съ усиленіемъ болѣе умѣренной партіи—утраквистовъ, должны были перемѣнить свой взглядъ и отношенія къ гуситамъ вообще (какъ показываетъ самая грамота). Можетъ быть, этому измѣненію способствовали отчасти и дурныя для грековъ послѣдствія флорентійской уніи: эти послѣдствія, можетъ быть, заставили грековъ

ближе познакомиться съ чехами и по отношенію къ этимъ послѣднимъ видѣть всю несправедливость дѣйствій и отзывовъ римской куріи. Но, говоря такъ, мы не утверждаемъ однако той мысли, чтобы иниціатива въ сближеніи гуситовъ съ Константинополемъ шла со стороны грековъ, недовольныхъ исходомъ флорентійской уніи [1]). Мы не знаемъ и источники не говорятъ, чтобы греки первые подали инициативу къ сближенію. Напротивъ извѣстно, что всѣ послѣдующія послѣ базельскаго собора попытки сношеній гуситовъ съ Константинополемъ выходили первоначально отъ самихъ же гуситовъ, обусловливались ближайшимъ образомъ неуступчивостію Рима, его нежеланіемъ содержать компактаты. Поэтому-то всѣ извѣстія о сближеніи съ Константинополемъ относятся ко времени, когда съ одной стороны чехи настаивали на своихъ требованіяхъ—компактатахъ, а Римъ отказывалъ въ этомъ и снова на флорентійскомъ соборѣ отлучилъ чеховъ отъ церкви, какъ еретиковъ, и продолжалъ считать ихъ таковыми долго спустя и послѣ этого [2]). „Первыя попытки сближенія, первые переговоры объ этомъ, говоритъ Палацкій, остались въ совершенной темнотѣ“, но съ 1447 года извѣстія о нихъ дѣлаются явственнѣе и, такимъ образомъ, даютъ возможность ближе опредѣлить ихъ характеръ и значеніе. Въ 1447 (25 мая) чешскіе послы въ Римѣ отъ имени всего королевства высказали свою угрозу, что „чехамъ, не удостоиваемымъ вниманія и отвергаемымъ латинскою церковію, не остается ничего другаго, какъ, отрекшись отъ Рима, обратиться въ другую сторону“ [3]), а въ 1448 г., когда, послѣ неудачной миссіи еп. Филиберта, папа отправилъ въ Прагу кардинала Іоанна Карваяла и когда эта миссія так-

---

[1]) Это предположеніе допускаетъ отчасти Геферъ, хотя, объясняя борьбу чеховъ съ Римомъ изъ-за компактатовъ только желаніемъ первыхъ эманципироваться отъ послѣдняго, переговоры съ Константинополемъ онъ приписываетъ также и собственной инициативѣ первыхъ. Geschichtschreiber... III, S. 174 u. f.; ср. Sitzungsberichte der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag. 1861. S. 57 (Verbindung der böhm. Utraquisten mit dem Patriarchen von Constantinopol).

[2]) См. Сазаво-эммаусское святое благовѣствованіе, изд. В. Ганкою. Прага, 1846 г., стр. VII. Ср. Historia o těžkých protivenstvích církve české, кар. XVIII, str. 49; лат. изд. p. 60.

[3]) *Palacky*, Gesch. v. Böhm. IV, 1. S. 261, см чешское изд. «Dějiny národu českého». Díl. IV, č. 1 str. 147.

же не имѣла успѣха, ибо Карваялъ безъ всякихъ разсужденій объявилъ чеховъ еретиками,—Петръ изъ Младеновицъ (ученикъ Гуса) 17 мая, въ Прагѣ, говорилъ кардиналу Карваялу: „г. легатъ, если вы не утвердите намъ Рокицану и „чашу“, то прежде, чѣмъ возвратитесь въ Римъ, услышите объ насъ удивительныя вещи,—я вѣрно говорю и вы знайте, что это случится, не потому, что я желаю этого, но—потому, что такъ должно быть“ [1]) (намекъ на предполагаемое сближеніе съ Константинополемъ). Правда, въ обоихъ приведенныхъ выраженіяхъ нѣтъ прямого указанія на цѣль сближенія гуситовъ съ восточною церковію, однако, чрезъ сопоставленіе ихъ съ послѣдующими уніональными попытками чеховъ на Востокъ, эта цѣль становится вѣроятною и весьма правдоподобною [2]). А

---

[1]) Ibid. S. 189. См чешск. изд., str. 165. ср. Гильфердинга «Гусъ, его отношеніе къ прав. церкви», стр. 43.

[2]) Палацкій, а за нимъ и Гильфердингъ—связываютъ эти угрозы съ послѣдовавшей вскорѣ уніей (въ 1452 г.) чеховъ съ Константинополемъ. «Кажется, дѣйствительно, что предложеніе (о присоединеніи чеховъ къ греческой церкви) вышло первоначально отъ той партіи чашниковъ, къ которой принадлежалъ Младеновицъ, этотъ личный другъ Гуса, и которая съ 1437 г. управлялась избранными администраторами пражской гуситской консисторіи. Эта консисторія имѣла свое мѣстопребываніе въ славянскомъ монастырѣ, который за сто лѣтъ предъ тѣмъ основанъ былъ Карломъ IV въ новомъ городѣ пражскомъ. Этотъ монастырь, не потерпѣвшій никакого вреда во время гуситскихъ бурь, хранилъ дотолѣ многочисленные остатки и воспоминанія восточнаго обряда, въ немъ господствовавшаго. Извѣстно, что и его драгоцѣннѣйшее сокровище, единственный остатокъ славянской литургіи въ Чехіи, евангеліе, писанное, какъ увѣряли, рукою св. Прокопія и украшенное золотомъ, драгоцѣнными камнями и мощами святыхъ, было въ это время послано, какъ дорогой подарокъ, греческому императору въ Константинополь, откуда оно впослѣдствіи перешло во Францію, гдѣ подъ именемъ «texte du sacre» причислялось къ драгоцѣннѣйшимъ регаліямъ французской короны. Посылка этого евангелія, также какъ и посланіе (константинопольской церкви къ чехамъ) доказываютъ, что изъ славянскаго монастыря въ Прагѣ, а не отъ Рокицаны вышла, если не первая мысль о соединеніи гуситовъ-чашниковъ съ греческою церковью, то по крайней мѣрѣ главное содѣйствіе и поощреніе этому дѣлу; хотя несомнѣнно, что подъ конецъ дѣло это было одобрено и Рокицаною». *Palacky* IV, 1. 262 въ перев Гильфердинга въ соч «Гусъ», стр. 43 и слѣд. Но если признаемъ, что Эммаусскій монастырь хранилъ многочисленные остатки и воспоминанія восточнаго обряда и что Петръ изъ Младеновицъ находился и дѣйствовалъ подъ вліяніемъ этихъ воспоминаній, то прежнее поведеніе Младеновица, когда онъ являлся въ числѣ сторонниковъ Корибута и умѣ съ Римомъ,—не ослабляетъ-ли силы и значенія того предположенія, что Младеновицъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ православныхъ преданій и стремленія къ единенію съ Востокомъ?...

при этомъ толкованіи становятся болѣе или менѣе ясными и опредѣленными причины предполагаемаго сближенія съ Востокомъ: не исконное стремленіе чеховъ къ Востоку, а неуступчивость Рима была на этотъ разъ главною причиною обращенія чеховъ въ Константинополь. Доказательствомъ этого служитъ отчасти и то, что чехи, какъ бы не желая разрывать своихъ старыхъ связей съ римскою церковію, высказываютъ ей только угрозы, въ случаѣ неудовлетворенія ихъ просьбы, искать спасенія и авторитета въ другой; и эта послѣдняя представляется имъ не какъ главная завѣтная цѣль ихъ стремленій, а—какъ необходимое убѣжище въ ихъ безъисходномъ положеніи. Но какъ бы то ни было, переговоры и сношенія чеховъ съ Константинополемъ, при существовавшей враждѣ съ Римомъ, все-таки продолжались. Если вѣрить Коменскому [1]), то въ 1450 г. на пражскомъ сеймѣ и одновременно съ нимъ происходившемъ соборѣ утраквистовъ былъ одобренъ совѣтъ Рокицаны—обратиться съ воззваніемъ къ греческой церкви и съ этою цѣлію послать въ Константинополь посла съ письмами [2]). По извѣстію того же Коменскаго, чешскіе послы дѣйствительно отправились въ Константинополь, сообщили грекамъ свое исповѣданіе вѣры, и, при взаимномъ согласіи, та и другая сторона выражали свою радость; послы приняли посланія, были утверждены въ вѣрѣ и увѣрены въ томъ, что чешскіе клирики будутъ посвящаемы греческимъ патріархомъ. Эта готовность грековъ и была, въ собственномъ смыслѣ, рѣшительнымъ шагомъ къ сближенію, особенно когда (въ 1452 году) извѣстный пресвитеръ Константинъ Ангеликъ принесъ къ чехамъ извѣстное уже посланіе—съ приглашеніемъ ихъ войти въ единеніе съ православною церковію, такъ что послѣ этого, 29 сентября, администраторы утраквистской консисторіи послали отвѣтъ съ выраженіемъ своей радости по поводу полученнаго посланія. Дальнѣйшія сношенія гуситовъ съ восточною церковію были прекращены паденіемъ Константинополя въ 1453

[1]) Historia o těžkých protiwenstwich cýrkwe české, kap. XVIII, 3—5.

[2]) По изслѣдованію Палацкаго, того же 1450 г. 25 ноября, въ день св. Екатерины, созванъ сеймъ (Katharinenlandtag), продолжавшійся до 6 января 1451 года. Совѣщанія и протоколы этого сейма были многочисленны и вполнѣ дошли до насъ, но въ нихъ нѣтъ ничего ни о предложеніи, ни о рѣшеніяхъ, какія указываются Коменскимъ; такая же скудость извѣстій и о соборѣ вышеупомянутомъ. «Gesch. v. Böhmen», IV, 1. 247 u. f.

году; но неизвѣстно, къ чему бы они повели. Нѣкоторые извѣстные уже наши изслѣдователи утверждаютъ, что при болѣе благопріятныхъ условіяхъ политическаго и религіознаго существованія центровъ восточнаго православія, они должны бы были повести къ окончательному сближенію съ Востокомъ. Послѣдователь Палацкаго Гиндели также допускаетъ, что при дальнѣйшемъ существованіи христіанскаго Константинополя утраквисты скоро и быстро, по всей вѣроятности, преобразовались бы въ схизматиковъ, но сомнѣвается однако въ прочности и успѣшности союза чеховъ съ восточною церковію, на томъ основаніи, что богатство восточнаго обряда и богослуженія было бы для чеховъ долго невыносимо [1]). Противъ этого совершенно справедливо замѣтилъ о. Смирновъ: „предполагать, что гуситы, говоритъ онъ, возставали противъ западной церкви собственно изъ-за многосложности обряда, и опасаться того же по отношенію къ восточной церкви, значитъ только повторять мнѣніе о нихъ и восточныхъ церквахъ, составленное ихъ латинскими противниками и протестантскими друзьями. Что касается обрядовъ, господствовавшихъ тогда въ Чехіи и—того, какъ намѣрена была восточная церковь смотрѣть на нихъ, ясно изъ самаго посланія ея пастырей къ чехамъ: они, по апостолу, желали смотрѣть на обряды и обычаи чеховъ разсудительно и съ снисхожденіемъ, если только они имѣютъ здравое основаніе и чистое намѣреніе, служатъ къ совершенству и не противорѣчатъ чести и повиновенію, кои должно оказывать святой матери церкви“ [2]).

Но существуетъ, однако, у Коменскаго слѣдующее извѣстіе: „послѣ паденія Константинополя пришли въ Прагу два изгнанника-грека и дружелюбно были приняты Рокицаною; было съ ними нѣсколько диспутовъ о вѣрѣ и дано было имъ наконецъ позволеніе совершать мессу“. „Но, когда обнаружилось, замѣчаетъ Коменскій, что и греки также простоту вѣры разрушаютъ суевѣрными обрядами, то дальнѣйшія попытки къ соединенію съ восточною церковію были оставлены“ [3]). Можетъ

---

[1]) *Gindely*, Geschichte der böhmischen Brüder. Prag., 1857. Bd. I. S. 7.

[3]) «Чешскіе и моравскіе братья», въ Прав. Обозр. 1869 г., т. I, 841.

[2]) Expugnata interim fuit a Turca Constantinopolis (Anno 1453) dispersorumque Graecorum duo Pragam ingressi, humaniter a Rokyzano excepti; missamque (post multa de Religione colloquia) celebrare permissi sunt. Ubi cum

быть, это—личное съ протестантской точки зрѣнія объясненіе Коменскаго, а, можетъ быть, дѣйствительно чехами слишкомъ поспѣшно было сдѣлано такое заключеніе по тѣмъ примѣрамъ грековъ, которые приходили въ Прагу, будучи сами заражены какою-нибудь ересью, отступая отъ истиннаго ученія восточной церкви. Вообще, при отсутствіи другихъ болѣе или менѣе достовѣрныхъ свидѣтельствъ, нельзя еще дѣлать какого-нибудь положительнаго вывода о результатахъ сношеній гуситовъ съ Константинополемъ: нельзя принять протестантскую точку зрѣнія на причины безуспѣшности сношеній гуситовъ съ Константинополемъ, нельзя также и, подобно нашимъ ученымъ, категорически утверждать, что чехи должны были окончательно соединиться съ восточною церковію, и соединились бы съ нею, если бы не помѣшали тому затруднительныя политическія и религіозныя обстоятельства центровъ восточнаго православія.

Такимъ образомъ изъ фактовъ сношеній гуситовъ съ Константинополемъ можно сдѣлать только тотъ несомнѣнный выводъ, что чехи, обращаясь къ греческой церкви, главнымъ образомъ имѣли въ виду получить законную, основанную на каноническомъ преемствѣ, іерархію: эта главная цѣль гуситовъ обнаруживается въ самомъ посланіи константинопольской церкви. Послѣ приглашенія къ единенію въ посланіи говорится: „ибо уповаемъ о Богѣ, что вы во всемъ будете согласны съ нами, и затѣмъ мы съ величайшимъ тщаніемъ и любовію озаботимся о снабженіи васъ духовными пастырями и попечителями душъ вашихъ, которые будутъ пасти васъ словомъ истины и примѣромъ жизни не нанесутъ вамъ скорби“ [1]). Ясно, что гуситы главнымъ образомъ домогались законной іерархіи, въ которой у нихъ, при разрывѣ съ Римомъ, былъ недостатокъ: для удовлетворенія этой цѣли они завязывали сношенія съ греками и представляли доказательства своего правовѣрія. Но, разрывая связь съ Римомъ и отстаивая при этомъ свою самостоятельность политическую и церковную, они, можетъ быть,

---

appareret aeque apud illos superstitionibus obrutam esse fidei sinceritatem: boni illi zeeotae magis accendebantur spiritu, quem fugerent videntes, quem sequerentur non habentes. «Historia persecutionum»... c. XVIII. 5. p. 61 etc.

[1]) У Гильфердинга, стр. 53.

съ трудомъ согласились бы стать въ зависимость и отъ Константинополя.....

Изъ всего сказаннаго относительно „православія“ чешскаго народа слѣдуетъ тотъ общій выводъ, что положеніе о постоянной живучести въ чехахъ стремленія къ греко-восточному православію не можетъ быть принято категорически, какъ несомнѣнно доказанная историческая истина. По крайней мѣрѣ, приводимые въ пользу этого факты не доказываютъ этой живучести: остатковъ православія у чеховъ до Гуса было слишкомъ немного, къ тому же по своему характеру они спеціально и не принадлежали православію, а существовали одинаково и въ католической церкви, такъ что сами по себѣ они неспособны были вызвать такого движенія, какимъ было гуситское и ими нельзя характеризовать этого послѣдняго, какъ стремленія чеховъ къ православію; послѣдующія выраженія сочувствія къ грекамъ и греческой церкви были также слишкомъ общи и неопредѣленны, и по степени своей силы и характеру, не отличаются отъ существовавшихъ тогда и на западѣ выраженій сочувствія къ греческой церкви; предпринимаемыя же сношенія съ Востокомъ преслѣдовали — или какіе-нибудь политическіе виды (какъ напр. вызовъ Корибута), или, имѣя въ основаніи извѣстные религіозные мотивы, главнымъ образомъ обусловливались не добровольнымъ, исконнымъ, стремленіемъ ихъ къ истинѣ греко-восточной православной церкви, а гораздо больше — историческою необходимостію, враждебными отношеніями къ Риму; и на основаніи выражаемыхъ гуситами сочувствій къ греческой церкви и сношеній съ Востокомъ нельзя еще заключать о стремленіи чеховъ къ соединенію съ греко-восточною церковію, какъ—послѣдней цѣли ихъ религіозно-реформаторскихъ попытокъ. Поэтому нѣтъ, кажется, нужды и достаточно серьезныхъ пока основаній слишкомъ рѣзко отдѣлять чешское реформаціонное движеніе отъ другихъ предшествующихъ и современныхъ ему религіозно-реформаторскихъ попытокъ въ западно-католическомъ мірѣ и, въ противоположность этимъ послѣднимъ, считать его исключительно восточнымъ: вслѣдствіе тѣсной исторической связи судьбы Чехіи съ западомъ Европы, и чешское реформаціонное движеніе имѣетъ весьма много общаго съ предшествующими и современными ему зап.-европ. религіозно-реформаторскими движеніями—не только по тѣмъ при-

чинамъ, которыя главнымъ образомъ вызвали его, но отчасти и по руководящимъ принципамъ, какіе ставило оно въ вопросѣ о реформѣ церкви, хотя въ раскрытіи и послѣдовательномъ проведеніи этихъ принциповъ, благодаря нѣкоторымъ частнымъ условіямъ своей жизни и характеру своихъ реформаторовъ, оно могло придти къ инымъ результатамъ касательно реформы церкви, чѣмъ къ какимъ стремились и какихъ достигли другія предшествующія и современныя ему западно-европейскія религіозно-реформаторскія движенія. И въ этихъ особенностяхъ, какъ увидимъ, нужно, кажется, искать главной причины возникновенія и преобладающаго значенія вопроса о „чашѣ“ въ гуситскомъ движеніи. Не наша цѣль, какъ уже замѣтили, подробно характеризовать чешское реформаціонное движеніе, но— только указать его особенности и тѣ вліянія, подъ которыми могли создаваться эти особенности.

Главными причинами чешскаго реформаціоннаго движенія были между прочимъ: a) недовольство католицизмомъ — злоупотребленіями въ средѣ іерархіи и деморализующимъ ея вліяніемъ на общественную нравственность, b) стремленіе чеховъ къ національной независимости, c) развитіе образованія; d) вліяніе ересей“ [1]) и въ частности Вик-

---

[1]) Съ первой половины XIII в. гонимые западною церковію сектанты (ваары, вальденсы, флагелланты и др.) начали быстро наводнять Чехію. Въ 1244 г папа Иннокентій IV нашелъ нужнымъ подвергнуть отлученію все королевство чешское, такъ какъ въ немъ появился ересіархъ, который имѣлъ множество приверженцевъ между знатью и женщинами и котораго называли даже папою, въ половинѣ XIV в. противъ чешскихъ еретиковъ была учреждена постоянная инквизиція Какъ велико было число чешскихъ сектантовъ и какъ сочувственно было къ нимъ отношеніе народа,—показываетъ слѣдующее обстоятельство изъ первой половины XIV в Извѣстно напр., что пражскій еп Янъ Дражицкій (1301—1343) въ 1318 г. былъ вызванъ папою въ Авиньонъ вслѣдствіе поданнаго на него доноса однимъ вышеградскимъ каноникомъ, обвинившимъ его въ непослушаніи апостольскому престолу, въ покровительствѣ еретикамъ Доносчикъ показывалъ, что въ пражскомъ діоцезѣ и въ самой Прагѣ есть великое множество еретиковъ, которые между прочимъ вѣруютъ и проповѣдуютъ, что законная даже присяга есть грѣхъ, что мірянамъ можно, подобно лицамъ духовнымъ, исповѣдывать и отпускать грѣхи, допускаютъ перекрещиваніе, отрицаютъ воскресеніе мертвыхъ, единство существа Божьяго, человѣческую природу въ І. Христѣ; извѣщалъ, что этихъ еретиковъ такое множество, что они имѣютъ своего архіепископа и семь епископовъ и каждому изъ послѣднихъ подчинено 300 еретиковъ, при этомъ указывалъ, что еретики слушаютъ проповѣди своихъ епископовъ по ночамъ въ пещерахъ и пользуются благоволеніемъ пражскаго епископа, который называетъ ихъ

лефа [1]). Всѣ эти вкратцѣ намѣченныя нами условія, подготовившія чешское реформаціонное движеніе и опредѣлявшія отчасти его характеръ и направленіе, были въ извѣстной мѣрѣ и степени и въ западно-европейскихъ современныхъ ему религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ: злоупотребленія католической іерархіи, приходившія все болѣе и болѣе въ ясность и сознаніе, съ ихъ усиленіемъ и съ развитіемъ научнаго образованія, стремленіе народностей къ самостоятельности и желанія правителей избавиться отъ назойливой опеки Рима—были и на западѣ главными причинами реформаторскихъ антикатолическихъ движеній. Но по особымъ условіямъ исторической жизни западно-европейскихъ народовъ, вслѣдствіе ихъ историческаго родства и связи съ Римомъ, стремленіе къ національной независимости не могло имѣть у нихъ такого важнаго и рѣшающаго значенія, какъ въ Чехіи. Какъ бы ни была тяжела и назойлива для западныхъ правителей опека Рима, во всякомъ случаѣ ея тяжесть искупалась для нихъ тѣми выгодами и пріобрѣтеніями, которыя они подъ ея покровомъ дѣлали въ сосѣдственныхъ имъ земляхъ славянскихъ: съ помощію папы романо-германцы и ихъ правители получали широкій доступъ и полное господство въ странахъ славянскихъ, подчиненныхъ непосредственной юрисдикціи Рима. Поэтому они и не могли, или лучше—не хотѣли

людьми добрыми (bonos viros). По приказанію короля еп. Янъ долженъ былъ сжечь 14 мужчинъ и женщинъ «hac dulcidine voluptatis et bacchanalium corruptis». Но епископъ и его подчиненные выпустили на свободу этихъ еретиковъ и, лишивши посланныхъ инквизиторовъ ихъ званія, тѣмъ самымъ облегчили распространеніе ереси («Видные дѣятели» въ Слав. Сборн т. I, стр. 547 и слѣд.). Неизвѣстно, что это были за еретики, но для насъ важно только, что по своей численности они были значительны и находили для себя сочувствіе не только у простаго народа, но даже и у епископа. Представленное же со словъ доносчика ученіе еретиковъ сближаетъ ихъ съ нѣкоторыми гуситскими сектами (преимущественно вѣтвями таборитовъ). Вообще вліяніе еретическихъ сектъ на религіозную доктрину гуситовъ не подлежитъ сомнѣнію, но тѣсной исторической связи между ними (какъ хотятъ это видѣть католическіе изслѣдователи) предполагать нельзя. См. *Palacky*, Ueber die Beziehungen und das Verhaltniss der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Bohmen. Prag, 1869. Ср. *Krummel*, Gesch. d. bohmischen Reformation im XV Jahrhundert. S. 51.

[1]) Вліяніе Виклефа, по словамъ Палацкаго, стало распространяться въ Чехіи особенно съ того времени, когда, послѣ брака чешской княжны—сестры короля Вячеслава—Анны съ англійскимъ королемъ Ричардомъ II (1381 г.), начались болѣе частыя сношенія между Англіей и Чехіей. «Geschichte von Bohmen». Bd. III, Abth. 1, S. 189.

до времени выступать такъ смѣло и рѣшительно противъ господствующаго вліянія Рима, а, въ союзѣ съ нимъ, они даже употребляли всѣ усилія къ тому, чтобы подавить возбужденныя страсти гуситскаго движенія. Но за то тѣмъ сильнѣе и упорнѣе была оппозиція Риму со стороны чеховъ, вслѣдствіе противоположности папскихъ требованій національнымъ интересамъ чешскаго народа. И нужно замѣтить, что эта особенность—стремленіе къ національной независимости, сказавшееся слишкомъ блѣдно въ западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ и выразившееся сравнительно съ бо̀льшею силою въ реформаторскихъ попыткахъ римскихъ республиканцевъ, приверженцевъ Арнольда Брешіанскаго,—со всею силою обнаружилось въ гуситскомъ движеніи и, безъ сомнѣнія, имѣло громадное вліяніе не только на силу и степень оппозиціи чеховъ Риму, но и на характеръ, направленіе и окончательный результатъ ихъ борьбы, закончившейся при Юріѣ Подѣбрадѣ образованіемъ самостоятельной чешской національно-утраквистской церкви, результатъ, котораго западно-европейскіе народы достигли не ранѣе, какъ только чрезъ столѣтіе послѣ успѣховъ гуситства. Говоря объ этой особенности и ея вліяніи на развитіе чешскаго реформаціоннаго движенія, мы не должны забывать дѣйствія и значенія въ немъ одного весьма важнаго историческаго фактора, который, будучи въ близкой, родственной, связи съ національными интересами страны, имѣлъ, конечно, большое вліяніе если не на первоначальное возникновеніе гуситскаго движенія, то, по крайней мѣрѣ, на его характеръ—развитіе и направленіе. Я разумѣю фактъ принятія чехами христіанства съ Востока. „Съ запада, говоритъ Круммель, проникли въ Чехію только первые лучи христіанства (т. е. 845 г.)[1]), но самый свѣтъ христіанской истины сообщенъ былъ чехамъ съ востока византійскими миссіонерами, великими славянскими апостолами Кирилломъ и Меѳодіемъ [2])“. „Это обстоятельство,

[1]) Здѣсь разумѣется крещеніе 14 чеховъ въ Рѣзнѣ 1-го янв. 845 года, при дворѣ Людовика Нѣмецкаго. Это, по мнѣнію Новикова, также частное дѣйствіе, вынужденное политическою необходимостію, не имѣвшее никакого вліянія на убѣжденія народа. См. «Православіе у чеховъ», стр. 12. Ср. «Чтен. въ Имп. Общ. ист. и древн. Рос.» 1846 г. № 9 — «Кириллъ и Меѳодій, славянскіе просвѣтители», стр. 11, прим. 22.

[2]) *Krummel*, Geschichte der bohmischen Reformation im XV Jahrhundert. S. 7.

продолжаетъ Круммель, имѣло впослѣдствіи для всего развитія чешской церкви величайшую важность, и должно быть строго замѣчаемо тѣмъ, кто хочетъ понять возникновеніе въ Чехіи такого могучаго реформаціоннаго движенія, каково было гуситское. Кириллъ, Меѳодій и ихъ сотрудники въ своей миссіонерской дѣятельности именно сознательно не прибѣгали ни къ одному изъ тѣхъ средствъ, которыя употреблялись Карловингами и римскими миссіонерами, т. е. къ введенію христіанства силою оружія, политическими союзами, матеріальными обѣщаніями и т. п. Но они учили по наставленію Христа (Мѳ. 28, 19) и поучали народъ силою живой проповѣди. Они заводили богослуженіе у обращенныхъ ими въ христіанство народовъ на народномъ, а не на непонятномъ и чужомъ языкѣ. Они вручали славянамъ переводы св. Писанія и другихъ книгъ, они сообщали славянскимъ церквамъ въ ихъ устройствѣ большую независимость и національную самостоятельность. Они не обременяли народъ, подобно римско-нѣмецкимъ епископамъ, наложеніемъ безполезныхъ церемоній и непомѣрныхъ податей. Священники ихъ безпрепятственно могли жить въ бракѣ. Однимъ словомъ, они передавали просвѣщеннымъ ими странамъ, насколько вообще позволяли тогдашнія обстоятельства, возможно очищенное отъ всѣхъ заблужденій и злоупотребленій, свободное, живое христіанство“ [1]). Говоря о благодѣтельныхъ плодахъ восточнаго православія для славянъ вообще и чеховъ въ частности, Круммель затѣмъ спрашиваетъ: „и гдѣ бы нашелся такой народъ, который бы не умѣлъ оцѣнить такого дорогаго дара? Познавъ однажды цѣну ему, не сталъ бы охранять его противъ всѣхъ нападеній, и, утративъ его подъ гнетомъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, не стремился бы его воспріобрѣсть себѣ“! „И чешскій народъ, прибавляетъ Круммель, не показалъ себя, по крайней мѣрѣ, столь неблагодарнымъ къ полученному имъ дару христіанской свободы, чтобы не помнить словъ 1 Кор. 7, 23: вы куплены дорогою цѣной, не дѣлайтесь рабами человѣковъ“!... [2]).

Указывая на этотъ фактъ и придавая ему значеніе въ ходѣ и развитіи чешскаго реформаціоннаго движенія, мы нисколько

---

[1]) Ibid. S. 9—10.
[2]) Ibid.

не противорѣчимъ себѣ, когда выше заподозрѣвали, повидимому, возможность вліянія такъ-называемыхъ остатковъ православія на возникновеніе гуситскаго движенія. Мы только высказывали сомнѣніе въ томъ преимущественномъ ихъ значеніи, по которому они считаются главною и существенною причиною чешскаго реформаціоннаго движенія, такъ что и самое недовольство католицизмомъ обусловливалось привязанностію къ нимъ народа и послѣдующія реформаторскія усилія гуситовъ характеризовались ихъ присутствіемъ въ народной средѣ. Поэтому указанною ссылкою мы только точнѣе опредѣляемъ значеніе этихъ остатковъ православія и степень ихъ вліянія на возникновеніе и характеръ чешской реформаціи. Мы видѣли, что православіе не успѣло утвердиться среди чешскаго народа, что католицизмъ скоро вытѣснилъ его вліяніе и получилъ господствующее значеніе въ странѣ: большинство населенія быстро проникнулось имъ и долго находилось подъ его господственнымъ вліяніемъ, пока, наконецъ, разнаго рода злоупотребленія католическаго духовенства не возбудили въ немъ недовольства существующимъ порядкомъ церковныхъ дѣлъ и не заставили его выйти изъ того страдательнаго положенія, въ которое оно было поставлено по отношенію къ господствующей церкви. Какъ обыкновенно бываетъ въ минуты недовольства современностію, такъ и въ настоящемъ случаѣ мысли недовольныхъ, естественно, должны были обратиться къ старинѣ и тамъ искать опоры для переустройства и улучшенія церкви. Прошедшее чеховъ многимъ изъ нихъ указывало на принятый съ Востока свѣтъ христіанской вѣры—на кирилло-меѳодіевское православіе. Правда, это православіе было отдалено отъ нихъ значительнымъ пространствомъ времени,—было для нихъ смутно и неопредѣленно; для многихъ же вслѣдствіе того, что католицизмъ былъ исконною ихъ вѣрою, совсѣмъ было чуждо; тѣмъ не менѣе благодѣтельные плоды его не могли остаться безъ послѣдствій,—объ нихъ могли напоминать факты прошедшей исторической жизни, сохранившіеся, можетъ быть, и послѣ запретительной буллы папы Григорія VII богослуженія на славянскомъ языкѣ. По крайней мѣрѣ, естественное сочувствіе къ нему, какъ родному и удобопонятному, столкновенія съ греками [1]) и православными

[1]) Къ чешскому королю Вячеславу III (1283—1305) стекались духовныя лица—монахи и бѣлые не только изъ Италіи, Франціи, Германіи, но и изъ

славянами [1]), да и самое славянское богослуженіе въ Эммаусскомъ монастырѣ,—все это, можетъ быть, не разъ обращало ихъ взоры къ лучшей порѣ ихъ прошлой церковной жизни. Доказательствомъ этого служитъ таже оправдательная предъ соборомъ рѣчь Іеронима, въ которой онъ производилъ чеховъ отъ грековъ, — способъ объясненія чешскими изгнанниками XVII в. (Коменскимъ и Странскимъ) возникновенія и развитія гуситскаго движенія изъ вліянія греко-восточной церкви. Какъ бы эти послѣдніе въ приведеніи частностей ни ошибались, во всякомъ случаѣ ихъ объясненіе важно въ субъективномъ отношеніи: оно говоритъ о присутствіи въ чехахъ воспоминаній о бывшей когда-то у нихъ церкви съ національнымъ богослуженіемъ и іерархіею [2]). Но опять замѣтимъ, что преданіе о прошломъ было слишкомъ темно и, какъ такое, оно не могло быть главною рѣшающею причиною гуситскаго движенія: при существованіи другихъ болѣе опредѣленныхъ мотивовъ къ возбужденію народа, оно могло только направлять начавшееся движеніе, должно было стать общею, такъ-сказать, схемою, по которой чешскій народъ долженъ былъ развивать свою церковную реформу. Конечно, въ этомъ случаѣ стоило бы только реформаторамъ обратиться къ самому оригиналу ихъ традиціонной церкви — церкви греческой, и тогда вся реформа церкви ясно опредѣлилась бы и исканіе религіознаго идеала было бы удовлетворено. Но, съ одной стороны, чехи, сильно проникнувшись католицизмомъ, не могли отстать отъ всѣхъ его религіозныхъ обнаруженій и формъ, и потому стремились только обновить своими усиліями жизнь католической церкви, а съ другой—самый идеалъ, который могъ предноситься имъ въ ихъ религіозно-реформаторскихъ попыткахъ,—кирилло-меѳодіевское православіе было столько-же греческимъ, сколько и римскимъ,—оно принято было ими въ то время, когда греческая и римская церковь были еще въ единеніи и когда Кириллъ и Меѳодій

Руси, изъ Пруссіи, изъ *Греціи*, также изъ крайнихъ и приморскихъ частей Угріи. Нѣкоторые изъ нихъ (ростившіе себѣ бороду и волосы по варварскому обычаю) въ присутствіи короля торжественно служили обѣдни на *греческомъ*, иногда даже *славянскомъ языкѣ*. См. «Видные дѣятели» въ Слав Сборн. I, 564 и прим. 1 См. также Новикова «Православіе у чеховъ», стр. 34 и слѣд.

[1]) Сношенія напр. съ Россіею въ XII в. см у Новикова въ соч «Православіе у чеховъ», стр. 34 и слѣд.

[2]) Ср В И Ламанскаго «Видные дѣятели» въ Слав Сборн I, стр 544.

повиновались папѣ такъ же, какъ и константинопольскому патріарху. Поэтому, не довольствуясь Римомъ и отстаивая свою національную независимость, чехи не имѣли серьезныхъ основаній особенно тяготѣть и къ Константинополю: они заботились только о томъ, чтобы возвратить церковь къ ея традиціонному—временъ Кирилла и Меѳодія—состоянію, а это послѣднее, при знакомствѣ съ св. Писаніемъ, напоминало имъ идеалъ первобытной апостольской церкви. Можетъ быть, при этомъ они стремились совсѣмъ эманципироваться изъ-подъ вліянія того и другаго церковнаго центра — и Рима и Константинополя, желая соблюсти одно только іерархическое преемство (какъ это отчасти и было достигнуто впослѣдствіи въ чешской національно-утраквистской церкви)...

Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ принятіе чехами христіанства съ Востока должно было имѣть важное значеніе для всего хода и направленія чешской реформаціи. Подъ вліяніемъ, можетъ быть, восточнаго кирилло-меѳодіевскаго православія чешская реформація, обусловливаемая въ своемъ первоначальномъ возникновеніи общими западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ причинами, приняла нѣсколько другой, отличный отъ нихъ, характеръ и направленіе. Имѣя въ виду вмѣстѣ съ другими западно-европейскими религіозно-реформаторскими движеніями одну и туже цѣль—реформу католической церкви, она совсѣмъ иначе разрѣшала эту реформу, въ лицѣ своихъ главныхъ представителей она болѣе, чѣмъ всѣ другія, стремилась къ подражанію тому идеалу, который для всѣхъ былъ образцомъ подражанія,—идеалу первобытной апостольской церкви, конкретно, можетъ быть, представляемой у нихъ въ видѣ древняго кирилло-меѳодіевскаго православія. Прежде всего, требуя дѣйствительной реформы католической церкви, уничтоженія всѣхъ ея злоупотребленій и позднѣйшихъ наростовъ, чешскіе реформаторы не вдавались, однако, въ радикализмъ не только по отношенію къ церковному вѣрованію, но и къ самой іерархіи, злоупотребленія которой были главною причиною анти-католическаго движенія. Можетъ быть, въ этомъ случаѣ живой примѣръ традиціонной для нихъ восточной церкви удержалъ ихъ въ предѣлахъ бо́льшей умѣренности сравнительно съ другими крайними реформаторами запада: эта традиціонная восточная церковь, чуждая всякихъ монархико-аристократиче

скихъ тенденцій, не создавшая въ своей средѣ привиллегированной духовной касты съ абсюлютнымъ непогрѣшимымъ папою во главѣ, не могла, конечно, навести ихъ на мысль объ эманципаціи изъ-подъ вліянія церковной іерархіи и еще менѣе—объ уничтоженіи этой послѣдней въ церкви Христовой, напротивъ она, можетъ быть, поддерживала въ нихъ мысль о необходимости церковнаго единства и желаніе найти въ этомъ единствѣ авторитетъ и опору для своей вѣры и религіозной мысли. Съ этой точки зрѣнія нужно смотрѣть и на предпринимаемыя не разъ гуситами уніональныя попытки и переговоры—то съ Римомъ, то съ Константинополемъ. Правда, переговоры чеховъ съ Римомъ объясняютъ иногда (преимущественно протестантскіе изслѣдователи) неразвитостію гуситскаго вѣроученія и отчасти внутреннею борьбою гуситскихъ партій, которая болѣе умѣренныхъ изъ нихъ заставляла искать опоры въ поддержкѣ Рима и его авторитетѣ. Мы не отрицаемъ значенія этихъ условій, придаемъ даже имъ извѣстную силу и значеніе (по крайней мѣрѣ по отношенію къ нѣкоторымъ примѣрамъ сближенія гуситовъ съ Римомъ), тѣмъ не менѣе не считаемъ ихъ первичными причинами нѣкотораго тяготѣнія чеховъ къ церковнымъ центрамъ — то къ Риму, то къ Константинополю, а поставляемъ ихъ въ зависимость отъ присущей чешской реформаціи идеи церковнаго единства—іерархической, основанной на каноническомъ преемствѣ, связи съ церковными центрами. Поэтому всѣ, болѣе или менѣе рѣзкія, выходки чешскихъ реформаторовъ противъ церковной іерархіи мы считаемъ не столько принципіальными протестами (хотя онѣ отчасти и были таковыми у нѣкоторыхъ гуситскихъ партій—напр. таборитовъ и др.), сколько недовольствомъ собственно фактическою стороною въ жизни и дѣятельности духовенства, его злоупотребленіями и безнравственностію. Правда, впослѣдствіи гусисты, присоединившіеся къ протестантизму, усвоили отчасти протестантскую точку зрѣнія и на іерархію, тѣмъ не менѣе въ самомъ началѣ представители чешской реформаціи—самъ Гусъ, его предшественники и непосредственные послѣдователи—утраквисты, не смотря на антагонизмъ къ католическому духовенству, не разрывали своей связи съ церковію, даже члены „братской общины“ на столько были проникнуты идеею церковнаго единства, что не разъ предпринимали путешествія въ различныя страны—съ цѣлію отъ-

искать на землѣ истинную апостольскую церковь и получить отъ нея основанную на каноническомъ преемствѣ законную іерархію [1]). Признавая церковь и авторитетъ преданія, чешскіе реформаторы имѣли, поэтому, болѣе возможности воспроизвести образъ апостольской церкви со всѣми ея особенностями и, слѣдовательно, „чашею“, и на основаніи этого образа произвести реформу въ современной имъ католической церкви. Для доказательства сказаннаго относительно общаго направленія чешской реформаціи необходимо остановиться на подробностяхъ—съ тѣмъ, чтобы точнѣе опредѣлить ея отношеніе къ западно-европейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ и фактически показать возможность и всю естественность возникновенія въ ея нѣдрахъ и направленіи вопроса о „чашѣ“. Но предварительно считаемъ нужнымъ оговориться на счетъ объема и способа нашихъ доказательствъ. Для того, чтобы опредѣлить отношеніе чешскаго реформаціоннаго движенія къ другимъ западно-европейскимъ религіозно реформаторскимъ движеніямъ, нѣтъ нужды входить въ подробности изложенія и характеристики религіозныхъ системъ и направленій всѣхъ болѣе или менѣе замѣчательныхъ его представителей и дѣятелей, другими словами—писать внутреннюю исторію чешскаго реформаціоннаго движенія (хотя въ этомъ, сознаемся, могла бы быть самая лучшая и вѣрная его характеристика): для нашей цѣли достаточно будетъ охарактеризовать его только въ главнѣйшихъ моментахъ—въ ученіи предшественниковъ Гуса—Конрада Вальдгаузена, Милича Кремзирскаго и Матѳея Яновскаго, самого Гуса и его непосредственныхъ послѣдователей — утраквистовъ, касаясь при этомъ частностей ихъ ученія и доктринъ лишь на столько, насколько онѣ могутъ служить—или доказательствомъ ихъ общаго направленія, или—для того, чтобы уяснить вѣроятный ихъ смыслъ и значеніе При этомъ мы не будемъ игнорировать и тѣхъ частностей, которыя, сближая отчасти чешское реформаціонное движеніе съ западно-европейскими религіозно-реформаторскими движеніями, могутъ служить къ болѣе точному и правильному опредѣленію между ними отношеній.

---

[1]) См объ этомъ ниже—въ концѣ этой же главы.

Мы уже указали, что злоупотребленія и безнравственность католическаго духовенства были одною изъ самыхъ главныхъ и существенныхъ причинъ религіозно-реформаторскихъ движеній какъ на западѣ вообще, такъ и въ Чехіи въ частности. Чешское католическое духовенство, какъ и на западѣ, пользуясь всѣми данными ему правами и привиллегіями, не осталось на высотѣ своего призванія и совсѣмъ упустило изъ виду цѣль своего назначенія: холодность въ исполненіи своихъ религіозныхъ обязанностей, нерадѣніе о дѣлахъ пасомыхъ и ввѣренныхъ имъ приходахъ, безцеремонная продажа церковныхъ должностей людямъ, не отличавшимся способностями и чистотою жизни, подражаніе въ жизни и поведеніи свѣтскимъ людямъ и безнравственность его,—все это—заурядныя явленія въ жизни тогдашней церковной іерархіи въ Чехіи, которыя своею отвратительностію не могли не возмущать истинныхъ ревнителей благочестія. Нѣтъ нужды подробно описывать безнравственность и злоупотребленія католическаго клира предъ началомъ гуситской эпохи, достаточно только указать, что фактъ ихъ существованія и вліянія на возбужденіе народа засвидѣтельствовали не только позднѣйшіе противники католическаго духовенства—чешскіе реформаторы и ихъ послѣдователи, а задолго еще до этого — самъ „христіаннѣйшій“ король Чехіи Карлъ IV, благодѣтель чешскаго духовенства, угрожавшій ему на могучскомъ сеймѣ лишеніемъ имущественныхъ владѣній, если оно только будетъ упорствовать въ своемъ исправленіи [1]); а свидѣтельство одного изъ самыхъ жаркихъ противниковъ гуситства Андрея изъ Брода служитъ лучшимъ доказательствомъ, что злоупотребленія латинскаго клира и были главною причиною чешскаго антикатолическаго движенія. Излагая въ своемъ трактатѣ („De origine haeresis Hussitarum“) собственныя воззрѣнія на „гуситскую ересь“ съ строго-католической точки зрѣнія и не затрудняясь здѣсь въ выборѣ грубыхъ и оскорбительныхъ выраженій по отношенію къ своимъ противникамъ, Андрей изъ Брода заканчиваетъ свою рѣчь, между прочимъ, слѣдующими словами: „О, Господи Іисусе Христе Милосердый! Ты справедливо и милосердно насъ наказываешь, поелику мы не слѣдовали по пути Твоему. Совратились мы съ пути истин-

[1]) *Томекъ*, Исторія чешскаго королевства, стр. 356.

наго и обратились къ жизни животной (ad bestialem vitam). Одинъ стремился къ суетнымъ удовольствіямъ, другой — къ пышности и роскоши, третій искалъ почестей, иной требовалъ уваженія и какъ можно больше пребендъ, иной собиралъ богатства, иной устроялъ пышные дворцы, услаждался потѣшными зрѣлищами, находилъ удовольствіе въ постоянныхъ пиршествахъ... Что еще скажу? Всѣ мы вмѣстѣ совратились, сдѣлались непотребны, всѣ до одного—съ головы до ногъ. Вотъ въ духовномъ сословіи замѣчается отсутствіе всякой дисциплины, вотъ въ куріи римскаго первосвященника господствуетъ публичная симонія, вотъ у монаховъ—такъ сказать ненасытная алчность. Что еще скажу въ заключеніе? У мірянъ не было ни одного порока, котораго бы прежде (и увы! въ сильной степени) не совершали духовные, такъ что не остается ничего другаго сказать, какъ только то, что читается и поется въ церкви: „все то, что Ты сдѣлалъ, Господи, по правотѣ сдѣлалъ, поелику мы жестоко согрѣшили предъ Тобою и не соблюдали заповѣдей Твоихъ. Но поступай съ нами по множеству Твоего милосердія. Низринь милостиво эту вѣроломную и жестокую секту, дабы не погибли души, которыя искуплены Твоею драгоцѣнною кровію“ [1]). Это говоритъ горячій противникъ гуситства, и слова его служатъ самою лучшею критикою мнѣній католическихъ ученыхъ, которые постоянно стараются выставить святость и великіе нравственные подвиги своего духовенства предъ началомъ гуситской эпохи, желая объяснить эту послѣднюю изъ одной только національной вражды чеховъ къ нѣмцамъ. Но не одни только злоупотребленія духовенства поражали реформаторовъ и вызывали съ ихъ стороны требованія реформы церкви: деморализація общества, какъ результатъ общихъ аномалій въ жизни церкви и ея представителей, не меньше также смущала религіозное чувство лучшихъ тогдашнихъ людей, и устраненіе или исправленіе ея составляло одну

[1]) «Cupiditas sacerdotum pompa et superbia quam habent et faciunt de potestatibus suis et dignitatibus destruunt non solum virtutem sacerdotii in se ipsis sed ultra hoc provocant dominum ad sustinendum vindictam gravem super dominos et communes». Verba Wilhelmi Thorph ad Archiepiscopum Contuariensem. 1407. «Nonne omnibus notum est, quod deus propter peccata clericorum majorum et minorum hoc scismaticum scandalum oriri permisit». Henricus de Hassia de scismate 1405, въ «Geschichtschreiber». II, p. 353 n. 1.

изъ первыхъ заботъ всей ихъ жизни и дѣятельности. Если это можно сказать о религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ запада, гдѣ результатомъ ихъ явилось образованіе религіозно-нравственныхъ обществъ, не чуждыхъ даже аскетизма, то по отношенію къ чешскому реформаціонному движенію можно утверждать это со всею положительностію. Чешскій народъ, не смотря на продолжительное его сопротивленіе христіанству, разъ все-таки усвоивъ его, продолжалъ неизмѣнно держаться его животворныхъ началъ—болѣе, чѣмъ всякій другой изъ западно-европейскихъ народовъ, практически старался осуществлять эти начала въ своей жизни и дѣятельности. Поэтому современники не даромъ называли чеховъ народомъ по преимуществу христіанскимъ (populus christianissimus) и въ самыхъ лестныхъ выраженіяхъ отзывались объ ихъ религіозномъ характерѣ. „Evangelica disciplina, говорилъ папа Мартинъ V, ibidem (т. е. въ Чехіи) summa veneratione et excellentissima devotione colebatur“ [1]). Такъ выражается Мартинъ V, строгій католикъ и самый ревностный защитникъ латинства въ борьбѣ съ „гуситскою ересью“; но болѣе безпристрастный и непредубѣжденный наблюдатель открылъ бы гораздо болѣе достоинствъ и христіанскихъ добродѣтелей, чѣмъ — Мартинъ V. И, конечно, этотъ отзывъ Мартина касается не современной только ему гуситской Чехіи, когда „евангельская дисциплина“ усиліями чешскихъ реформаторовъ неоспоримо получила самое широкое примѣненіе въ жизни чешскаго народа, но этотъ отзывъ Мартина можетъ быть принятъ какъ общее положеніе и для христіанской до-гуситской Чехіи. „Если въ словѣ народа, говоритъ Новиковъ, истинное выраженіе мысли его, то можно сказать, что самая лѣтопись чеховъ есть лучшій памятникъ ихъ религіознаго духа“ [2]). Правда, въ древней исторіи чеховъ народъ мало выступаетъ съ своими религіозными понятіями и воззрѣніями; но гдѣ бы онъ ни являлся, вездѣ онъ возсылаетъ хвалу Богу,—при началѣ каждаго болѣе или менѣе важнаго предпріятія: при избраніи епископовъ, предъ сраженіемъ, въ началѣ новаго царствованія и пр. народъ постоянно и свободно поетъ свою національную молитву: „Господи помилуй!“ [3]).

[1]) *Cochlaei* Historia Hussitarum, lib. IV, p. 173.
[2]) *Новиковъ*, Православіе у чеховъ, стр. 51.
[3]) Ibid., стр. 32.

Много есть и другихъ фактовъ, которые вообще свидѣтельствуютъ о привязанности чеховъ къ церкви и объ ихъ религіозности (какъ напр. щедрое вознагражденіе духовенства, многочисленныя и разнообразныя постройки храмовъ и пр.). Доказательствомъ этого служитъ раннее появленіе у чеховъ перевода св. книгъ на ихъ родной, національный языкъ [1]). Но мало-по-малу, подъ вліяніемъ внѣшняго богослужебнаго культа латинства и деморализаціи духовенства, общественная нравственность чешскаго народа стала упадать и внушала крайнее опасеніе за будущее чешскаго народа въ душахъ его лучшихъ представителей. Чехія, прежде разсадникъ человѣческой мудрости, образецъ христіанской религіи, подъ развращающимъ вліяніемъ католическаго духовенства представляетъ всеобщій упадокъ духа благочестія и христіанской нравственности. Грубый индиферентизмъ, роскошь, развратъ были пороками общими всѣмъ классамъ народа; проституція была заурядными явленіемъ, такъ что цѣлая часть города Праги была занята домами терпимости (извѣстна, напр., „маленькая Венеція“, обращенная, благодаря проповѣди Милича, въ мѣсто набожности и добродѣтели и названная потомъ малымъ Іерусалимомъ). Такое печальное въ нравственномъ отношеніи положеніе чеховъ, сказавшееся особенно во второй половинѣ XIV в., эта полная разшатанность ихъ религіозно-нравственныхъ убѣжденій вызываютъ у современнаго лѣтописца слѣдующія, полныя негодованія, слова: „вѣра и любовь, говоритъ онъ, исчезли, люди предались удовольствіямъ міра, перестали поклоняться Богу и святымъ“. Это же нравственное паденіе чешскаго народа подъ деморализующимъ вліяніемъ католическаго духовенства, смущавшее всѣхъ лучшихъ людей того времени, и было главною причиною, которая опредѣляла собою развитіе и характеръ чешскаго реформаціоннаго движенія, — характеръ по преимуществу нравственно-практическій. Съ этой точки зрѣнія нужно смотрѣть и на другія видимыя отступленія чешскихъ реформаторовъ отъ принятаго ими направленія, не отрицая при этомъ

---

[1]) Полный переводъ библіи у чеховъ былъ уже въ послѣдней четверти XIV в., по частямъ же библія была переводима и ранѣе. Иречекъ («Časopis českého Musea» 1864, str. 378) утверждаетъ, что частями библія переводилась въ теченіи трехъ вѣковъ и древнѣйшая часть ея ранѣе XIII в. *Кочубинскій*, Братья-подобои и чешскіе католики въ началѣ XVII в., стр. 4.

и нѣкоторой въ ихъ системахъ непослѣдовательности и противорѣчій, которыя однако не нарушаютъ ихъ общей гармоніи, тѣмъ болѣе, что они легко отчасти объясняются—или изъ особенностей характера того или другаго реформатора, или изъ обстоятельствъ и положенія, при которыхъ они были высказаны или письменно изложены. Но нравственно-практическая сторона въ преобразовательныхъ планахъ чешскихъ реформаторовъ была не единственною. Нравственно-практическій интересъ ихъ реформы тѣсно связанъ съ ихъ церковно-организаторскими планами: чрезъ нравственное возрожденіе чешскаго общества они думали обновить и направить его религіозную жизнь по образцу первобытной апостольской церкви, возстановить образъ этой послѣдней по началамъ евангелія и подъ руководствомъ авторитета преданія,—и этимъ-то, по преимуществу практическимъ, характеромъ своей дѣятельности чешскіе реформаторы отличаются главнымъ образомъ отъ мистиковъ, съ которыми, какъ увидимъ, у нихъ есть пункты соприкосновенія по вопросамъ религіознымъ и въ частности по ихъ общему отношенію къ господствующей церкви.

Первымъ дѣятелемъ среди чешскаго народа на этомъ поприщѣ былъ Конрадъ Вальдгаузенъ († 1369) [1]), выступившій съ своею проповѣдію въ то время, когда состояніе католической церкви не только въ Чехіи, но и на западѣ вызывало съ разныхъ сторонъ многочисленные протесты, а общественная нравственность чешскаго народа была близка къ полному ея паденію подъ деморализующимъ вліяніемъ католическаго клира.

[1]) Конрадъ Вальдгаузенъ былъ нѣмецъ. На этомъ основаніи нѣкоторые защитники «православія» чешскаго народа (Новиковъ, слѣдуя преимущественно Странскому, Коменскому и др., которые не упоминаютъ о Конрадѣ Вальдгаузенѣ) не считаютъ его предшественникомъ Гуса. Но, въ дѣйствительности, направленіе дѣятельности Конрада, нравственно-практическое по своему характеру, было однородно съ дѣятельностію послѣдующихъ чешскихъ реформаторовъ: нравственно-христіанскія истины, такъ—сказать, универсальны, поэтому принятію и усвоенію ихъ не могутъ препятствовать личныя или національныя особенности проповѣдника-моралиста. Ср. напр. Krummel, Geschichte d. böhm Reform. S. 58. Матѳей Яновскій связываетъ дѣятельность Конрада съ дѣятельностію Милича. Обзоръ жизни и дѣятельности Конрада, равно и другихъ чешскихъ предшественниковъ Гуса, можно находить почти во всѣхъ сочиненіяхъ по исторіи чешской реформаціи въ иностранной и русской литературѣ, перечислять которыя было бы слишкомъ долго и совсѣмъ не необходимо. Лучшая и болѣе безпристрастная оцѣнка ихъ дѣятельности у иностранныхъ изслѣдователей—Палацкаго, Неандера, Крумиеля.

Конрадъ Вальдгаузенъ былъ по преимуществу проповѣдникомъ нравственности. Въ этомъ согласны сами даже протестантскіе изслѣдователи, которые, сообразно съ своимъ вѣроисповѣднымъ принципомъ, и въ простыхъ обличеніяхъ противъ духовенства стараются усмотрѣть его антіерархическій духъ и направленіе. Да и самъ Конрадъ не разъ говорилъ, что главнымъ дѣломъ его проповѣди было обличеніе пражанъ. И дѣйствительно, крайне возмущенный противъ всеобщаго разврата и безнравственности христіанскаго и въ частности чешскаго общества, онъ съ пророческою ревностію св. Иліи призывалъ всѣхъ къ покаянію, съ необыкновенною суровостію онъ возставалъ противъ господствовавшихъ тогда въ Прагѣ пороковъ—роскоши, высокомѣрія, легкомыслія, безнравственности и стремленія къ незаконной наживѣ во всѣхъ слояхъ общества,—и его проповѣди имѣли необыкновенный успѣхъ. По разсказу Бенеша изъ Вейтмиля, многіе отказывались отъ мірскихъ удовольствій и предавались служенію Богу, такъ что пражанки бросали свои великолѣпныя одежды и для слушанія проповѣдей являлись въ простомъ платьи, ростовщики несправедливо пріобрѣтенныя деньги возвращали по принадлежности, люди безнравственные совершенно перемѣняли свой образъ жизни [1]). Мало этого, проповѣди Конрада привлекали къ себѣ даже проживавшій тогда въ Прагѣ еврейскій элементъ и имѣли на него свое благотворное вліяніе. Замѣчательно, что самъ Конрадъ слишкомъ сочувственно относился къ этому отверженному всѣми народу: когда напр. пражане намѣревались было удалить евреевъ изъ церкви, то Конрадъ остановилъ ихъ намѣреніе, выставляя имъ на видъ, что и евреи должны со временемъ вступить въ церковь Христову. Но нигдѣ такъ ясно и рельефно не обнаружился характеръ проповѣди Конрада, характеръ—чисто нравственный, какъ въ его столкновеніи съ монахами особенно нищенствующими. Онъ нападаетъ на ихъ мнимое нищенство (измѣну ихъ главному обѣту) и высокомѣріе, надменность и роскошь, вымогательство и свойственный имъ духъ прозелитизма и на многія другія ихъ злоупотребленія, упрекаетъ ихъ въ томъ, что они оставили главныя свои духовныя (а не мірскія) обязанности и все свое вниманіе обратили на

[1]) *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 58.

исполненіе одной только христіанской внѣшности, показывая среди народа одну только свою видимую святость [1]). Вообще въ своей критикѣ современнаго монашества Конрадъ является безпощаднымъ обличителемъ ихъ злоупотребленій, систематическимъ противникомъ ихъ уклоненій отъ чистой, совершеннѣйшей, христіанской морали и жизни. Нельзя сказать съ положительностью, на сколько въ реформаторской дѣятельности Конрада, его нападкахъ на пороки современнаго общества и особенно монашества выразилось стремленіе къ позднѣйшему отрицательному протестантскому взгляду на монашество и отсюда—косвеннымъ образомъ—на всю церковную іерархію, какъ это отчасти предполагаетъ большинство протестантскихъ изслѣдователей, не исключая даже такихъ безпристрастныхъ и строгихъ объективистовъ, какъ Неандеръ и Круммель. Но судя по тому, что Конрадъ нападаетъ на монашество преимущественно нищенствующее (францисканцевъ и доминиканцевъ), которое въ то время окончательно извратило свой главный принципъ,—можно предполагать, что его рѣзкіе протесты опредѣлялись только извращенностью монашества, противорѣчіемъ его идеѣ своего высокаго призванія и служенія. Поэтому неудивительно, что Конрадъ иногда нападаетъ на самый принципъ, лежавшій въ основѣ учрежденія: онъ напр. отвергаетъ божественное установленіе нищенствующаго монашества, говоря, что примѣръ Христа, жившаго, по ихъ мнѣнію, подаяніемъ,—не основывается въ самомъ дѣлѣ на св. Писаніи, ибо Христосъ никогда не жилъ милостынею. Такимъ образомъ, онъ критикуетъ только злоупотребленія монашества, но не самое учрежденіе или принципъ, лежавшій въ его основѣ, и еще менѣе—іерархическое преемство въ церкви [2]). Когда напр. въ 1364 году, въ быт-

[1]) Вотъ какъ, напр., въ одномъ мѣстѣ Конрадъ Вальдгаузенъ изображаетъ отношеніе монаховъ къ ихъ обязанностямъ:... «Eos, qui se dicunt columnas ecclesiae, per villas, civitates, castra discurrentes vidisses, sed infra duos menses vel quod amplius ad monasteria non redeuntes, et nil aliud ita ferventer sicut: «Date nobis, et orabimus pro vobis» praedicantes, et tantum quae sua sunt, et non Jesu Christi quaerentes, et infinita scandala in ecclesia ponentes». У Neander'a въ «Allgem. Gesch d. Christl. Relig. und Kirche». Bd. IX, S. 242, n. 1.

[2]) Конрадъ съ уваженіемъ относится къ знаменитымъ представителямъ монашества на западѣ—Бернарду, Франциску и др. «Я вѣрю, говоритъ Конрадъ, что если бы св. Францискъ сталъ обличать дурныя дѣла (францисканцевъ), то они не одобрили бы его и не признали бы его основателемъ своего

ность въ Прагѣ папскаго легата (доминиканскаго ордена), враги Конрада (францисканцы и доминиканцы) обвиняли его въ различныхъ еретическихъ мнѣніяхъ, то на всѣ 29 обвинительныхъ статей [1]) онъ написалъ свое оправданіе, результатомъ котораго было то, что монахи не рѣшались уже мстить своему противнику. Имѣя въ виду этотъ фактъ столкновенія нищенствующихъ монаховъ съ Конрадомъ, самъ даже Круммель замѣчаетъ, что „онъ (т. е. Конрадъ) не зашелъ еще такъ далеко, чтобы считать монашество противнымъ евангелію и духу Христа“ [2]).—Вообще Конрадъ Вальдгаузенъ заботился только о нравственномъ возрожденіи христіанскаго общества и не стремился или, по крайней мѣрѣ, не обнаруживалъ своихъ стремленій къ тому, чтобы поставить христіанское общество внѣ авторитета церкви; напротивъ, своимъ примѣромъ общенія съ церковію, онъ ясно доказалъ необходимость этого авторитета,—онъ умеръ въ мирѣ съ церковію.

Прямымъ и непосредственнымъ продолжателемъ дѣла и направленія Конрада Вальдгаузена является природный моравянинъ Миличъ Кремзирскій († 29 іюня 1374 г.). Дѣятельность Милича, какъ и его предшественника Конрада Вальдгаузена,—нравственно-практическая и, по сознанію всѣхъ изслѣдователей, она еще менѣе, чѣмъ дѣятельность Конрада. могла представлять какую-нибудь опасную оппозицію іерархіи и догматамъ католической церкви. Дѣйствуя преимущественно въ Прагѣ и другихъ мѣстахъ среди народа, Миличъ съ пламенною и непреклонною ревностью обращалъ болѣе вниманія на нравственное состояніе христіанскаго общества: клеймилъ его пороки и съ любовію, одушевляемою примѣромъ самого Христа, заботился объ исправленіи ихъ нравовъ и поведенія. И благопріятный для слушателей результатъ его проповѣдей не замедлилъ обнаружиться тотчасъ же послѣ ихъ произнесенія. Несочувственно, повидимому, на первый разъ выслушиваемыя про-

---

ордена; такъ отпали они отъ чистоты его учрежденія и древней бѣдности». У Neander'a въ «Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche». Bd. IX. S. 239. u. f.

[1]) Эти статьи касаются преимущественно нападокъ Конрада на злоупотребленія монашества. Обвинительные пункты противъ Конрада Вальдгаузена и отвѣты его на эти пункты находятся у Гёфлера въ «Geschichtschreiber d. husit. Bewegung» II, 17—39.

[2]) «Gesch. d. böhm. Reform». S. 60.

повѣди и—только, кажется, благодаря неправильному выговору Милича,—мало по-малу пріобрѣтали цѣлую массу слушателей и производили въ однихъ раскаяніе во грѣхахъ, въ болѣе чувствительныхъ—строго аскетическое направленіе. Самымъ осязательнымъ доказательствомъ вліянія Милича на общественную нравственность служитъ обращеніе имъ уже извѣстной „маленькой Венеціи“ (по-чешски Benatky) въ „малый Іерусалимъ“. Но, не довольствуясь проповѣдію противъ однихъ только пороковъ простаго народа, Миличъ свои смѣлыя нападки простиралъ на всѣ сословія общества и въ особенности—духовное. Въ своихъ смѣлыхъ и рѣшительныхъ нападкахъ на духовенство дошелъ даже до того, что, прибывши въ Римъ, въ 1367 г. онъ прибилъ на дверяхъ церкви св. Петра объявленіе о пришествіи антихриста. Это объявленіе возбудило страшное волненіе особенно нищенствующаго монашества, служившаго предметомъ нападокъ для Милича, и въ 12-ти обвинительныхъ пунктахъ по этому поводу враги Милича (доминиканцы) обвиняли его предъ римской куріей, между прочимъ, въ томъ, что онъ учитъ, что антихристъ уже пришелъ,—весь клиръ отъ папы до простаго монаха называетъ испорченнымъ, совѣтуетъ какъ можно чаще пріобщаться св. Таинъ, по крайней мѣрѣ дважды въ недѣлю [1]), не уважаетъ нисколько церковнаго проклятія (здѣсь будто бы Миличъ говорилъ, что если папа отлучитъ его отъ церкви, то онъ найдетъ себѣ защиту у императора), будто бы утверждалъ, что никто не долженъ учиться наукамъ и всякій, изучающій такія, находится въ смертномъ грѣхѣ, признаетъ необходимымъ лишить духовенство всякой личной собственности, и во мн. др [2]). Въ 1374 г. самъ даже папа (Григорій XI) въ буллѣ къ императору Карлу IV указываетъ на отвратительныя заблужденія и преступныя дѣйствія Ми-

[1]) .... «Idem (т. е. Миличъ) dogmatizavit, говорится въ пунктахъ обвиненія, quod omnis homo tenetur de necessitate, saltem ad minus bis in ebdomada sumere corporis dominici sacramentum. Quod dictum est erroneum et repugnans sanctionibus ecclesiae sacrosanctae et sanctorum doctorum determinationibus, ut patet satis in scriptis et usu cottidiano, quem decet (sic!) ecclesia sancta dei; ex quo quidem simplices in die Nativitatis Christi ter accipere sacramentum eucharistiae voluerunt et acceperunt, dicentes, quod essent interius consecrati, sicut sacerdotes exterius ad accipiendum eucharistiam». *Jordan*, Vorlaufer. des Hussitenthums in Böhmen. Leipzig, 1846. p. 44.

[2]) *Jordan*, Vorlaufer des Hussitenth. in Bohmen, pp. 40—43.

лича [1]). Ученіе объ антихристѣ и вообще другіе, повидимому, противоіерархическіе взгляды Милича въ обвинительныхъ пунктахъ доминиканцевъ наводятъ нѣкоторыхъ протестантскихъ ученыхъ на мысль, что Миличъ былъ противникомъ церковной іерархіи въ принципѣ: подъ антихристомъ разумѣлъ самого папу. Не опровергая этой послѣдней мысли, такъ какъ она оцѣнена уже самими даже протестантскими учеными (Неандеромъ, Круммелемъ и др.), мы, съ своей стороны, замѣтимъ только, что подъ антихристомъ у Милича разумѣется вообще нравственное зло во всѣхъ слояхъ общества: если же названіе „антихристъ“ прилагается имъ больше и чаще всего къ папѣ и всей вообще римской куріи, то это—потому, что въ его время римская курія и латинское духовенство олицетворяли въ своей жизни и дѣятельности всю крайность существовавшаго тогда нравственнаго зла. Что же касается отзыва въ 1374 г. самого папы о Миличѣ, какъ проповѣдникѣ не только „неразумныхъ и несправедливыхъ“, но даже „еретическихъ и схизматическихъ мнѣній“,—то это не выражаетъ сущности и направленія проповѣди Милича и составляетъ только плодъ воображенія, раздутаго доминиканцами (особенно злѣйшимъ противникомъ Милича пражскимъ магистромъ Іоанномъ Клонкотомъ). Да и самъ папа въ другихъ буллахъ, разосланныхъ имъ по случаю обвиненія Милича (архіеп. пражскому, еп. бреславльскому и архіеп. гнѣзненскому), не преминулъ добавить „если“ къ высказанному сужденію объ еретичествѣ Милича [2]), сомнѣваясь такимъ образомъ въ его „неправославіи“. Вообще дѣятельность Милича не имѣла антіерархическаго характера: доказательствомъ этого служитъ постоянная связь Милича съ церковію и ея дѣятелями (напр. съ архіеп. пражскимъ въ его стремленіяхъ къ улучшенію подвѣдомой ему церкви),—и всѣ протесты его противъ духовенства опредѣлялись нравственно-практическимъ его направленіемъ, его христіанскою любовью и стремленіемъ къ поддержанію идеальнаго совершенства въ церкви. Этою стороною своей дѣятельности и направленія Миличъ со-

---

[1]) ... «ad nostrum pervenit auditum, пишетъ папа, quod Miliczius ... multos errores non solum temerarios et iniquos, sed etiam haereticos et schismaticos, utique nimium scandalosos et periculosos, fidelibus praesertim simplicibus dicere»... У *Клеванова* въ «Исторіи чешск. вѣроиспов. движенія», стр. 193.

[2]) *Jordan*, Vorläufer des Hussitenth. in Böhmen, p. 27.

прикасается между прочимъ съ нѣмецкими мистиками практическаго направленія, напр. Таулеромъ и др Тою же любовью и стремленіемъ Милича къ устройству на землѣ благодатнаго Христова царства объясняются и его увѣщанія къ народу какъ можно чаще причащаться, увѣщанія, въ которыхъ протестантскіе ученые видятъ протестъ Милича противъ іерархіи, но которыя въ дѣйствительности вытекали изъ ясно сознанной имъ религіозно-нравственной потребности народа къ христіанскому общенію и стремленія удовлетворить ему. — Такимъ образомъ Миличъ является по преимуществу проповѣдникомъ христіанской нравственности и съ точки зрѣнія ея онъ критикуетъ нѣкоторыя предписанія и постановленія католической церкви, въ томъ убѣжденіи, что они только мѣшаютъ правильному ея устройству, дѣйствительному ея соотвѣтствію идеалу первобытной христіанской церкви.

Дѣятельность слѣдующаго чешскаго реформатора Матѳея Яновскаго [1]) опять продолжается въ духѣ его предшественниковъ—Конрада Вальдгаузена и Милича: она имѣетъ характеръ по преимуществу нравственно-практическій и такимъ направленіемъ своимъ опредѣляетъ всѣ реформаторскія идеи и планы ея виновника, объясняетъ всѣ видимыя отступленія его отъ принятаго и усвоеннаго имъ направленія. Цѣль и значеніе своего посольства и назначенія, характеръ своей проповѣди и дѣятельности самъ Матѳей ясно опредѣляетъ въ слѣдующихъ словахъ своего сочиненія „De regulis veteris et novi testamenti“: „Господь Іисусъ научилъ меня написать все, что касается современнаго состоянія священниковъ, плотскихъ духомъ, и что́ объясняетъ положеніе этого времени; но къ какому результату приведетъ все это, знаетъ Онъ Одинъ, побудившій меня къ этому; и Онъ послалъ мнѣ Свой Духъ, который воспламеняетъ огнемъ мои кости и мою грудь и не даетъ мнѣ покоя, пока я не обнаружу сына зла и гибели и пока не обнаружу и не раскрою позора блудницы“ [2]). Дѣйствительно, проникнутый

[1]) Матѳей Яновскій, получившій степень магистра въ Парижѣ, извѣстенъ также поэтому какъ «магистръ парижскій» (Magister Parisiensis).

[2]) «Dominus Jesus instituit me ad scribendum ea omnia, quae contingunt statum praesentem sacerdotum, puta carnalium, et quae explicant qualitatem horum temporum; ad quem autem finem hoc perveniat, ipse solus novit, qui me in id posuit; et misit me spiritus ejus, qui mittit ignem in ossibus meis et in meo

истинною христіанскою любовью и пламенною ревностью ко благу церкви, Матѳей Яновскій занимается преимущественно обличеніемъ пороковъ общества и въ частности духовенства и заботится объ ихъ исправленіи. Въ своемъ изображеніи современнаго состоянія церкви и духовенства, онъ, подобно своему предшественнику Миличу, переносится уже мыслію къ приближающемуся суду Божію надъ церковію и пришествію антихриста. Олицетворяя подъ этимъ послѣднимъ именемъ все современное нравственное зло, Матѳей особенно часто примѣняетъ его къ духовенству. Антихристъ, по его изображенію,—человѣкъ по наружности нравственный и проникнутый христіанскою истиною, фактически занимающій высшее положеніе въ церкви, сосредоточивающій въ себѣ всю власть надъ духовными и мірянами, окруженный богатствами и почестями, имѣющій въ своемъ распоряженіи св. Писаніе и таинства и пр. Этотъ образъ антихриста, дополняемый у Матѳея многими другими, вполнѣ отвѣчающими положенію высшей главы католической церкви апокалипсическими чертами, не указываетъ прямо на папу, тѣмъ не менѣе выработанъ подъ вліяніемъ злоупотребленій католической церкви и отчасти можетъ служить характеристикою отношеній Матѳея къ современной ему католической іерархіи. Доказательствомъ того, что представляемый Матѳеемъ образъ антихриста ближайшимъ образомъ относится къ главѣ католической церкви,—служитъ та связь, въ которую поставляется къ этому антихристу католическое духовенство. Духовенство представляется его слугами, исполнителемъ его воли, выразителемъ тѣхъ нравственныхъ аномалій въ церкви, которыя привели Яновскаго къ ужасному образу антихриста. Разсѣянныя въ различныхъ мѣстахъ сочиненій Матѳея его указанія на знаменія пришествія антихриста сводятся къ слѣдующимъ четыремъ моментамъ. Первая причина деморализаціи церкви, ея „запустѣнія“, по мнѣнію Яновскаго, заключается въ тѣсной связи между мірскимъ и духовнымъ, временнымъ и вѣчнымъ, каковая связь, очевидно, стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ идеею церкви Христа. Нападая на это зло, Матѳей указываетъ здѣсь собственно на разъединенность, на отсутствіе моральной

pectore, et quietum esse non sinit, quin revelem filium iniquitatis et perditionis, et quin denudem ac discooperiam abdita decoris fornicariae mulieris». У Neander'a въ «Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche». Bd. IX, S. 248 n. 1.

связи между самимъ духовенствомъ вообще и по отношенію его къ мірянамъ въ частности, скорбитъ слѣдовательно объ исчезновеніи единства въ церкви и о мірскомъ направленіи ея іерархіи. Съ этою причиною „запустѣнія“ въ церкви стоитъ въ тѣсной связи другая, рѣзко выставляемая Яновскимъ,—это холодность духовенства къ своимъ обязанностямъ и всеобщая нравственная испорченность клира. Третій признакъ антихристіанскаго направленія въ церкви составляютъ раздѣленія въ ней и схизмы. Здѣсь Яновскій разумѣетъ раздѣленія между монашескими орденами, между этими послѣдними и бѣлымъ духовенствомъ и, наконецъ, между отдѣльными церквами (римской, французской, греческой и др.). Четвертымъ послѣднимъ признакомъ испорченности церковнаго организма служатъ уклоненіе отъ божественнаго закона и умноженіе различныхъ человѣческихъ постановленій въ ущербъ руководительнымъ началамъ евангелія и правилъ апостольской церкви. Сюда, по мнѣнію Яновскаго, относятся различныя постановленія о постахъ, молитвахъ, празднествахъ, процессіяхъ, богослуженіи и т. под., которыя придуманы только для личной пользы и интересовъ духовенства. Религіозный скептицизмъ Яновскаго простирается, повидимому, и на вопросъ о поклоненіи мощамъ и почитаніи св. иконъ, съ которыми такъ тѣсно связаны чудеса [1]).

При видѣ всѣхъ этихъ „знаменій пришествія антихристова“ духъ Яновскаго переносится къ будущему лучшему устройству церкви. „Я вѣрю, такъ восклицаетъ онъ въ своемъ пророческомъ созерцаніи, что всѣ вышеуказанныя дѣла человѣческія, постановленія и обряды будутъ истреблены до основанія и прекратятся, и Богъ Одинъ будетъ возвышенъ и Его слово будетъ пребывать вѣчно, и уже близко то время, когда будутъ уничтожены всѣ эти вымыслы“ [2]). Не довольствуясь одною только критикою современнаго порядка церковныхъ дѣлъ, разрѣшавшеюся въ пророчества объ ихъ исправленіи и совершенномъ

[1]) Нужно замѣтить, что этотъ взглядъ Яновскаго на иконы и мощи святыхъ выраженъ болѣе или менѣе положительно не имъ самимъ въ извѣстныхъ его сочиненіяхъ, а его противниками на пражскомъ соборѣ 1389 г. У Гёфлера въ «Concilia Pragensia», p 37 etc.

[2]) У Neander'a въ Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche Bd. IX. S. 265: «et puto, quod omnia praenotata opera hominum, caerimoniae et traditiones funditus destruentur et cessabunt, et exaltabitur deus solus, et verbum ipsius manebit in aeternum, et tempus illud jam instat, in quo illa evacuabuntur».

даже уничтоженіи, Яновскій высказываетъ нѣсколько основоположеній для нормальнаго устройства церковнаго общества,— и въ этомъ отношеніи, по мнѣнію преимущественно протестантскихъ ученыхъ, становится опять на точку зрѣнія позднѣйшаго протестантизма, являясь, повидимому, въ принципѣ ярымъ противникомъ католической іерархіи и многихъ другихъ установленій церкви. Такъ какъ главная причина „запустѣнія“ въ церкви заключается въ нарушеніи единства церковнаго организма и въ чрезмѣрномъ увеличеніи человѣческихъ постановленій въ ущербъ божественнымъ, то спасеніе ея, по мнѣнію Яновскаго, зависитъ отъ возстановленія утраченнаго единства и увеличенія силы и значенія божественной заповѣди. Поэтому, для возстановленія мира и единства церкви, необходимъ законъ Св. Духа, какъ онъ изложенъ въ св. Писаніи, и для правильнаго управленія ею достаточно учительной дѣятельности папъ, епископовъ и обыкновенныхъ священниковъ; многочисленныя постановленія и человѣческія преданія, которыхъ Христосъ не насаждалъ, необходимо уничтожить и церковь нужно возвратить къ простымъ и здоровымъ формамъ ея первобытныхъ временъ [1]).

Возстановляя этотъ идеалъ первобытной христіанской церкви, Яновскій высказываетъ положенія, повидимому, радикально-противоположныя самому существу іерархіи. Для достиженія спасенія необходимо главное и единственное условіе—возрожденіе отъ Св. Духа чрезъ вѣру въ І. Христа [2]); въ этой вѣрѣ каждый христіанинъ имѣетъ свободный и непосредственный доступъ къ источнику божественной благодати—Іисусу Христу; и общество, которое пользуется и исповѣдуетъ эту свободу, одно только составляетъ истинную церковь Христа, Его таинственное (мистическое) тѣло (Ecclesia electorum est unicum proprie et solum corpus mysticum Christi Jesu), всѣ же остальные принадлежатъ къ церкви антихриста [3]). Такимъ образомъ церковь, по мнѣ-

[1]) *Jordan*, Vorläufer d. Hussitenth. in Böhmen, p. 69. De monach. et sacerd. carnal. abominatione, c. 20—23 (въ «Hist. et Monum. Hussii», t. I, pp. 498—504), De pernicie traditionum humanarum. У Крумеля въ «Gesch. d. böhm. Reform. im XV Jahrhundert». S. 90 u. f.

[2]) De sacerd. et monach. carn. abominat., c. 72; De Evangel. perfectione, c. 4, c. 45. *Neander*, Allgem. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche. Bd. IX. S. 268, n. 1.

[3]) De Unit. eccles. et schism. c. 2 въ Opp. Huss. I, 446; *Neander*, Bd. IX. S. 271. Ср. *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. im XV Jahrhund. S. 94 u. f.

нію Яновскаго, является обществомъ, тѣсно соединеннымъ внутреннею связью съ Самимъ Христомъ, своимъ Главою, и на этой связи покоится ея единство [1]). Констатируя это личное, непосредственное, отношеніе каждаго вѣрующаго ко Христу, Яновскій очевидно становится предвѣстникомъ протестантизма: уничтожая, повидимому, необходимость іерархіи, онъ проповѣдуетъ идею всеобщаго священства, утверждая, что „всякій христіанинъ есть помазанникъ Божій и священникъ“ [2]).

Только что указанныя мнѣнія и взгляды Яновскаго и многія другія выраженія, встрѣчающіяся въ его сочиненіяхъ, наводятъ на мысль, что вся его реформаторская дѣятельность имѣла чисто антіерархическій характеръ. Такъ дѣйствительно заключаютъ, по большей части, протестантскіе ученые, называя Матѳея Яновскаго предвѣстникомъ протестантизма—съ неразвившеюся еще протестантскою догмою. Не отрицая, въ извѣстной мѣрѣ, справедливости ихъ взгляда и сужденій, мы тѣмъ не менѣе находимъ въ его жизни и дѣятельности такія черты, которыя, при отрывочности и неопредѣленности его реформаторскихъ догматическихъ воззрѣній, ослабляютъ приговоръ протестантскихъ ученыхъ и даютъ возможность самыя даже крайнія протестантскія воззрѣнія Яновскаго объяснять въ смыслѣ нѣсколько иномъ, чѣмъ какой даютъ имъ сами протестанты. Не забудемъ того, что дѣятельность Яновскаго была по преимуществу нравственно-практическая, и она вызывалась исключительно жалкимъ современнымъ ему состояніемъ католической церкви. Глубоко-нравственная и впечатлительная душа Яновскаго, подобно Миличу, крайне возмущалась вопіющими злоупотребленіями католической церкви: эти злоупотребленія возбуждали въ немъ не одно только сожалѣніе объ этихъ недостаткахъ, но и вызывали съ его сто-

---

[1]) Всякое единство, по мнѣнію Яновскаго, предполагаетъ отношеніе къ извѣстному принципу: «Universitas dicitur ab uno aliquo, ad quod omnia supposita universitatis habent ordinem et attributionem et nisi sit tale unum principale, a quo reliqua omnia et tale quid, quod possit formare de multis universitatem et conservare, non unitas neque universitas, sed dispersa diversitas esset». Neander. Bd. IX. S. 269, n. 1. «Но то, что образуетъ единство церкви, есть Единый Господь, Единый Наставникъ, единая религія, единый законъ, единая заповѣдь»: «Illud vero tale unum, faciens unitatem ecclesiae est unus deus, unus dominus, unus magister, una religio, una lex, unum praeceptum». Ibid. n. 2.

[2]) *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 96; ср. Neander. Bd. IX. S. 271.

роны рѣзкіе упреки, безпощадную критику, въ порывѣ увлеченія проповѣдника, при видѣ отвратительной дѣйствительности, переходящую даже въ принципіальное, повидимому, отрицаніе церковной іерархіи и ея установленій. Поэтому, замѣчая господство въ церкви духа касты, Яновскій проповѣдуетъ о равенствѣ всѣхъ сословій предъ Христомъ, констатируетъ необходимость и законность ихъ существованія въ церкви [1]), и потому всѣхъ вѣрующихъ называетъ священниками и помазанниками Божіими, получившими этотъ даръ въ крещеніи; возставая только противъ суевѣрнаго отношенія народа къ мощамъ и иконамъ, поражающимъ только своею внѣшностію, онъ обвиняется вообще въ неуваженіи къ этимъ святынямъ католической церкви [2]). Въ дѣйствительности же, принципіальнаго сопротивленія католической догмѣ и даже обрядамъ Яновскій не обнаруживаетъ и, можетъ быть, не хотѣлъ этого. Это—не простое только наше предположеніе, а дѣйствительное наблюденіе, имѣющее для себя основаніе въ сочиненіяхъ Яновскаго и отношеніяхъ его къ римской церкви, наблюденіе, которому придаютъ

---

[1]) «Sicut sacerdos psallens et orans atque sacramenta administrans per hoc servit communi domino Jesu Christo, et in eo est utilis ecclesiae, ita rusticus arando et sua pecora pascendo manens in communi caritate similiter in eo ipso optime servit Jesu Christo, et est utilis et necessarius ipsius familiae vel ecclesiae sacrosanctae, et ita de aliis singulis laicis mechanicis in republica». У Neander'a. Bd. IX. S. 273 n. 1.

[2]) Формула отреченія, которую М. Яновскій по поводу этихъ обвиненій произнесъ на соборѣ 1389 г, ясно показываетъ смыслъ и характеръ его отношеній къ иконопочитанію, мощамъ святыхъ, чудесамъ и пр. «Noveritis (noverint) omnes fideles, quod ego magister Mathias praedicavi aliqua non tam recte caute et prudenter, sicut debitum fuisset et aptum, per quae et tui et esse potui aliquibus causa et occasio erroris et scandali. Quare ad tollendum istud, et ne virus lateat, atque ut fideles sciant, quae in his credere debent et tenere. dico primo, quod imagines Christi et sanctorum non dant causam et occasionem idolatriae» etc. (*Palacky*, Gesch. v. Böhm. Bd. III, Abth. 1. S. 179 u. f. n. 221), nec quod propter cujuscunque abusum debent comburi vel destrui (*Hofler*, Conc. Prag. 1353—1413, p. 37). Затѣмъ, въ дальнѣйшихъ пунктахъ той же формулы отреченія, М. Яновскій исповѣдуетъ ученіе о почитаніи иконъ, мощей святыхъ, вѣру въ чудеса и пр. (*Hofler*, Conc. Prag. p. 37). Приводя отрывокъ изъ этой формулы отреченія, Палацкій замѣчаетъ, что здѣсь «о еретичествѣ не можетъ быть и рѣчи»: вся вина Яновскаго заключалась только въ рѣзкихъ нападкахъ на чисто внѣшнее, почти идолопоклонническое почитаніе самыхъ предметовъ, на которыхъ представлены изображенія,—на вымышленныхъ сказаніяхъ о святыхъ и настойчиво поддерживаемыхъ канониками суевѣріяхъ относительно чудесъ. Ср. *Neander'a*. Bd. IX, S. 299; *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 88.

значеніе сами протестантскіе ученые (Неандеръ, Круммель и особенно Палацкій). Лучшимъ доказательствомъ этого служитъ тотъ же примѣръ отреченія Матѳея на соборѣ 1389 г.: не боязнь и страхъ предъ внѣшнею силой (какъ напрасно представляютъ это дѣло большинство протестантскихъ ученыхъ) главнымъ образомъ заставили Матѳея отказаться отъ своихъ въ существѣ дѣла не-еретическихъ мнѣній, а нежеланіе порвать связь съ церковію и отвергнуть ея авторитетъ. Это наглядно доказалъ Яновскій въ своихъ сочиненіяхъ: вооружаясь противъ раздѣленій между отдѣльными національными церквами, онъ постоянно защищаетъ необходимость церковнаго единства, не отвергая, повидимому, даже власти римскаго папы,—онъ указываетъ на необходимость согласовать свое ученіе, мнѣнія и дѣла съ предписаніями церкви и подчиняться ея авторитету [1]). Такимъ образомъ, критикуя весь строй католической церкви, Яновскій не думалъ совсѣмъ уничтожать его: вооружаясь главнымъ образомъ противъ злоупотребленій и безнравственности духовенства, онъ не уничтожалъ самой іерархіи; критикуя нововведенія и обряды въ католической церкви, несогласныя съ евангеліемъ и постановленіями первоначальной апостольской церкви, онъ не отвергалъ однако ея евангельскихъ догматовъ. Ясно, что видимыя протестантскія воззрѣнія въ его системѣ (о непосредственномъ отношеніи вѣрующихъ ко Христу и видимое отрицаніе іерархіи) получаютъ у него значеніе только протеста противъ крайностей католической церковной системы и указываютъ только на его желаніе реформировать церковь

[1]) Такъ напр.: «Non intendo dicere vel scribere, sicut neque in ullo actu per me facto vel fiendo in futurum, imo intendo non dicere omne illud, quod est contra sacrosanctam ecclesiam Christi Jesu catholicam, vel contra fidem christianam per directum vel indirectum, vel quod esset ullo modo contra sacram scripturam aut bonos mores ecclesiae, aut quod posset aliquo modo offendere pias aures fidelis hominis Christiani. Quod si forte, quod absit, aliquid horum contrarium me dicere, scribere vel sentire contingeret ex mea ignorantia vel inadvertentia aut quavis alia negligentia et imperfectione, quam cognosco in me ipso esse multam nimis, illud statim in principio revoco et retracto, rogans habere pro non dicto; propter quod, et ad securitatem majorem, ista dicta mea et scripta, quemadmodum et omnia alia facta mea et me ipsum, submitto correctioni sanctae catholicae ecclesiae et meis patribus orthodoxis, paratus existens et cupiens usquequaque emendari et per ipsam piam matrem meam et patres ad viam veritatis et gratiae per Christum Jesum factae in ecclesia duci et reduci ac deduci». У Палацкаго въ «Gesch. v. Bohm.». Bd. III. Abth. 1. S. 180 u. f. n. 223.

по образцу первобытной апостольской—съ признаніемъ церковнаго авторитета и преданій и съ устраненіемъ всѣхъ вкравшихся въ нее въ послѣдующее время злоупотребленій. Правда, находясь подъ сильнымъ вліяніемъ господствующей католической церкви—ея доктрины и устройства, онъ не могъ вполнѣ точно и ясно воспроизвести образъ первобытной апостольской церкви; тѣмъ не менѣе онъ понялъ ея духъ и старался, по возможности, выразить это въ своихъ сочиненіяхъ и проповѣдяхъ. Если любовь—коренное основаніе христіанства проникала собою всю древне-христіанскую церковную жизнь (и теперь сохранилась въ православной церкви), связывала общество христіанъ въ живой религіозно-нравственный организмъ, то Яновскій, выдвигая это начало любви, явно приближался къ идеалу апостольской церкви: онъ представляетъ церковь сложнымъ, но цѣльнымъ организмомъ, въ которомъ всѣ члены должны быть соединены крѣпкимъ союзомъ любви и общимъ стремленіемъ къ совершенству. Поэтому-то Яновскій особенно сильно вооружается противъ существующей въ церкви Христовой схизмы (раздѣленія между отдѣльными церквами и — членами ихъ, въ средѣ даже самой іерархіи—между папою, епископами и священниками), постоянно настаиваетъ на исполненіи христіанскаго закона любви [1]), обращая для этого умы вѣрующихъ къ Іисусу Христу, Который, какъ Глава церкви, связываетъ всѣхъ членовъ ея въ одно неразрывное тѣло союзомъ любви. Съ точки зрѣнія преобладающаго въ доктринѣ Яновскаго ученія о христіанской любви становится понятнымъ, почему онъ придаетъ такое широкое развитіе вопросу о частомъ или ежедневномъ причащеніи мірянъ, съ такимъ жаромъ отстаиваетъ его въ борьбѣ съ своими противниками и, вынужденный на соборѣ 1389 года отказаться отъ своихъ мыслей и практики въ этомъ

---

[1]) «Contemplor, quod hodie sacerdotes et populus minus sciat et observet praecepta Dei sui tremendi, quam mandata et traditiones hominum, et magis timeat et ponderet hujusmodi adinventiones, *quam veritatem vitae et caritatem proximorum*, et quod in talibus observantiis totam constituat justitiam suam et salutem, licet non habita Jesu crucifixi notitia et caritate» etc. У Палацкаго въ «Gesch. von Böhmen». Bd. III, Abth. 1. S. 177, n. 218. «Самъ Господь Іисусъ Христосъ всѣ заповѣди объединилъ въ одной и сущностью всѣхъ поставилъ любовь»... «Пусть каждый христіанинъ усвоитъ сердцемъ единую заповѣдь Божію, духъ закона, заповѣдь любви».... *Neander*. Bd. IX, S. 263 u. f.

направленіи, продолжалъ все-таки держаться своихъ убѣжденій и приводить ихъ въ исполненіе [1]). Причащеніе есть по преимуществу таинство любви, въ которомъ всѣ вѣрующіе, соединяясь съ Самимъ Христомъ, тѣсно связываются чрезъ это во Христѣ и между собою: для этой цѣли общенія первенствующіе христіане старались какъ можно чаще быть при совершеніи евхаристіи и принимать участіе въ причащеніи. Эту практику апостольской церкви возстановляетъ теперь Матѳей Яновскій и придаетъ ей тоже значеніе общенія во Христѣ между членами христіанскаго общества, какое она имѣла и въ первобытной апостольской церкви.

Если нравственно-практическое направленіе, соединенное съ стремленіемъ преобразовать церковь по началамъ евангелія и примѣру первобытной апостольской церкви, составляло отличительную особенность чешскихъ реформаторовъ—предшественниковъ Гуса, то жизнь и дѣятельность самого Гуса были самымъ лучшимъ и наглядньмъ выраженіемъ этого направленія. Если даже Матѳей Яновскій, не смотря на свою широкую теорическо-догматическую дѣятельность, былъ по преимуществу проповѣдникомъ чистой евангельской морали въ виду господствовавшихъ злоупотребленій и безнравственности католическаго клира и общества, то Гусъ, котораго большинство протестантскихъ ученыхъ ставятъ ниже Яновскаго въ теоретическо-догматической дѣятельности, можетъ быть названъ почти исключительно проповѣдникомъ нравственной евангельской морали, который разъяснялъ даже догматы церковные и раскрывалъ вкравшіяся сюда злоупотребленія съ точки зрѣнія ихъ несостоятельности предъ судомъ нравственнаго евангельскаго закона.

Нѣтъ сомнѣнія, что Гусъ, какъ и его предшественники, находясь подъ вліяніемъ тѣхъ же самыхъ причинъ, которыя и на западѣ вызывали противъ католицизма религіозно-реформа-

---

[1]) См. выше стр. 71. Матѳей Яновскій написалъ даже объ этомъ особенный трактатъ: «De frequenti communione» въ «Regulae veteris et novi testamenti» (lib. III, fol. 77—87) и (lib. IV, fol. 284—361). «De corpore Christi seu de rara et crebra communione». Въ этомъ трактатѣ Яновскій между прочимъ порицаетъ тѣхъ,которые «препятствуютъ другимъ въ частомъ причащеніи тѣла и крови Христовой; но восхваляетъ тѣхъ, которые удовлетворяютъ духовной жаждѣ вѣрующихъ (стремленію къ частому причащенію), усматривая въ ихъ дѣйствіи плодъ истинной святой любви».

торскія движенія, естественно, и съ представителями этихъ послѣднихъ, въ развитіи и отчасти примѣненіи своихъ религіозно-реформаторскихъ плановъ, долженъ былъ имѣть пункты соприкосновенія и обнаружить съ ними въ этомъ отношеніи нѣкотораго рода солидарность. Дѣйствительно, эту солидарность признаютъ представители всѣхъ существующихъ направленій въ рѣшеніи гуситскаго вопроса, ея не отрицаютъ даже и наши русскіе защитники „чешскаго православія", хотя и не признаютъ ея существенною. Мы также, съ своей стороны, не отрицаемъ этого факта, признаемъ нѣкоторое его значеніе, особенно по отношенію къ ближайшему ко времени Гуса англійскому реформатору—Виклефу, и этимъ какъ-бы констатируемъ давно уже установившуюся въ западно-европейской литературѣ и въ новѣйшее время все еще повторяющуюся теорію о непосредственномъ вліяніи Виклефа на Гуса и тождествѣ ихъ религіозно-реформаторскихъ доктринъ.—Дѣйствительно, подобно Виклефу, Гусъ, выходя изъ положенія о порчѣ церкви чрезъ привнесеніе въ нее человѣческихъ преданій и разнаго рода суевѣрій, признаетъ исключительнымъ, повидимому, источникомъ вѣры и единственнымъ мѣриломъ истины св. Писаніе [1]), а первобытную апостольскую церковь—образцомъ, по которому должна быть преобразована современная ему католическая церковь. Всѣ ученія, обряды, церковныя установленія могутъ быть приняты только тогда, когда они вполнѣ согласны съ ученіемъ Самого Христа; въ противномъ случаѣ, они должны быть отвергнуты, какъ человѣческое произведеніе. Поэтому Гусъ, для котораго Іисусъ Христосъ былъ средоточіемъ вѣры и жизни, подобно Виклефу считаетъ законнымъ и истиннымъ только то, что можетъ быть оправдано словами Самого Христа [2]); даже рѣшенія соборовъ

[1]) *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 345 Ср. Historia et Momementa J. Hus atque Hieronymi Pragensis. (Norimbergae, 1558). Tom. I, 290 (De Ecclesia) «Et isto modo tenetur quilibet Christianus credere explicite vel implicite omnem veritatem, quam Spiritus sanctus posuit in Scriptura. Et isto modo non tenetur homo dictis Sanctorum praeter Scripturam nec Bullis papalibus credere, nisi quod dixerint ex Scriptura, vel quod fundaretur simpliciter in Scriptura. Sed potest opinative homo credere Bullis, quia tam Papa, quam sua Curia potest falli propter ignorantiam veritatis»; также De sufficientia legis Christi ad regendam Ecclesiam. I, f. 44 — 48, Monumentorum J Hus. Tom. II, f. 105 — 113 (Explicatio in 7 Epistolas canonicas)

[2]) *Neander*. B. IX, S. 340. Ср. Hist. et Monum. Hus. I, 111—117 (Defensio quorundam articulorum J. Wicleff).

онъ признаетъ законными лишь на столько, на сколько они согласны съ священнымъ Писаніемъ [1]), повторяя какъ бы этимъ извѣстное воззрѣніе Виклефа, что хотя бы существовало сто папъ и всѣ монахи превратились въ кардиналовъ, все же нельзя придавать авторитета ихъ сужденіямъ въ дѣлѣ вѣры, если они не основываютъ ихъ на св. Писаніи [2]). Повѣряя всѣ ученія, обряды и установленія церкви авторитетомъ евангелія, Гусъ вмѣстѣ съ Виклефомъ не отрицаетъ и участія разума въ этомъ дѣлѣ изслѣдованія; подобно также Лютеру впослѣдствіи, онъ соглашается оставить свое мнѣніе, если кто только докажетъ его ложность авторитетомъ св. Писанія [3]), не разъ повторяя, что источникомъ для познанія истины могутъ и должны служить св. Писаніе, разумъ и опытъ чувствъ [4]).

Такимъ образомъ, исходный пунктъ религіозныхъ системъ Виклефа и Гуса повидимому одинъ и тотъ же: у того и другаго св. Писаніе является исключительною нормою, по которой должна быть устроена церковная жизнь христіанина. Тождество исходныхъ началъ приводитъ ихъ, повидимому, къ одинаковымъ результатамъ какъ въ критикѣ современной имъ католической церкви, такъ равно и въ самобытномъ положительномъ ученіи о церкви и ея устройствѣ, въ пониманіи догматовъ церковныхъ и другихъ подробностей въ ихъ религіозно-реформаторской дѣятельности.

Подобно Виклефу, Гусъ начинаетъ свою религіозно-рефор-

---

[1]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, 618. Ср. Defensio quorundam articulorum J. Wicleff.

[2]) *Gieseler*, Kirchegesch. II, Abth. 3, S. 346. Ср. Defensio quorundam articulorum. J. Wicleff.

[3]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd. III, Abth. I, S. 348; Schrockh, Christliche Kirchengesch. Th. XXXIV, S. 592. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, 105—107 (Actus pro defensione libri Johannis Wicleff de trinitate); ff. 108—111 (Replica contra Anglicum Joannem Stokes Wicleti calumniatorem).

[4]) Hist. et Monum. Hus I, f. 123 на обор. (De decimis):—videlicet in veritate in scriptura sancta explicita, in veritate ab infallibili ratione elaborata et in veritate experimentaliter a sensu cognita (Neander. Bd. IX, S. 337), nihil praeter hanc veritatem triplicem asseverans. Также въ «de Ecclesia» (c 13.). omnis veritas in religione Christi sequenda, et solum ipsa vel est veritas a sensu corporeo cognita, vel ab intelligentia infallibili inventa, vel per revelationem cognita, vel in divina posita Scriptura. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, 108 на концѣ (Replica contra Stokes); I, 56 на обор. (De Sanguine Domini); I, 265 на обор. (Responsio ad scripta mag. Stanislai de Znoyma).

маторскую дѣятельность съ критики религіозно-нравственнаго состоянія современной ему католической церкви вообще и духовенства въ особенности. Главный источникъ порчи современной Гусу церкви заключается, по его мнѣнію, въ мірскомъ направленіи духовенства, въ соединеніи свѣтской власти съ духовнымъ званіемъ и свѣтскихъ привиллегіяхъ, несовмѣстныхъ съ служеніемъ преемниковъ апостольскихъ. Всѣ члены церкви раздѣляются на три сословія: клиръ, власть мірскую или мірскихъ людей и подчиненный народъ. Всѣ сословія обязаны слѣдовать Христу и противодѣйствовать антихристу, священникамъ же по преимуществу, въ первомъ ряду, нужно стоять въ борьбѣ съ врагами [1]). Но священству данъ только мечъ „духовный“—для совершенія и преподаванія таинствъ, для попеченія о спасеніи мірянъ, мірской же власти данъ мечъ „матеріальный“—для совершенія дѣлъ справедливости и отраженія нападенія со стороны непріятелей. Горькая же дѣйствительность представляла совсѣмъ другое. Неоднократно жалуясь на то, что въ Чехіи четвертая часть всей поземельной собственности находится въ рукахъ духовенства [2]), Гусъ требуетъ устраненія этихъ вопіющихъ злоупотребленій, настаивая на томъ, чтобы духовенство слѣдовало примѣру апостоловъ, которые въ бѣдности проповѣдывали евангеліе народамъ, и—потому не заботилось бы о земныхъ благахъ, тѣмъ болѣе не стремилось бы владѣть богатою поземельною собственностію, довольствуясь только тѣмъ, что необходимо для поддержанія жизни. Поэтому, вмѣстѣ съ Виклефомъ, онъ не разъ говорилъ, что короли и свѣтскіе владѣтели вправѣ отнять у духовенства всѣ его мірскія владѣнія и богатства [3]). Мало этого, въ прекращеніи доходовъ духовенства со стороны свѣтскихъ владѣтелей Гусъ видитъ проявленіе осо-

---

[1]) «Священство, говоритъ Гусъ, есть совершеннѣйшая и высочайшая степень въ церкви воинствующей» (Hist. et Monum. Hus. I, 192; ср II, 32 на обор. .

[2]) *Neander* IX, S. 343. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, ff. 117—125 (De ablatione bonorum temporalium a clericis). «Cum plus quam quarta pars regni sit devoluta ad manum mortuam» (f. 122 на обор.).

[3]) *Schröckh*, Christl. Kirchengesch. Th. XXXIV, 517, 537 (о Виклефѣ), 620 и пр. (о Гусѣ). Герсонъ на констанцскомъ соборѣ обвинялъ Гуса въ томъ, что онъ защищалъ положеніе Виклефа объ отнятіи свѣтскими государями у духовенства имущественной собственности (у Гефлера въ «Geschichtschreiber d.

бенной милости Божественной, возвращающей церковь къ первобытнымъ апостольскимъ временамъ [1]) Вообще, по взгляду Гуса, какъ и Виклефа, духовныя лица не должны занимать никакихъ свѣтскихъ должностей и, въ случаѣ ихъ присвоенія, рискуютъ впасть въ смертный грѣхъ, внося такимъ образомъ порчу въ цѣлый организмъ церковный, извращая евангельскіе догматы и дисциплину. Отвергая свѣтскую власть духовенства вообще, Гусъ естественно долженъ былъ коснуться въ особенности папства, въ которомъ концентрировались всѣ злоупотребленія католической церкви. Подобно Виклефу, Гусъ не находитъ никакого основанія въ св. Писаніи для признанія необходимости папской власти,—онъ принимаетъ историческое, человѣческое, а не божественное начало папства, производя его отъ Константина Великаго, основываясь на его дарственной записи Сильвестру [2]). Отрицая необходимость папства, какъ установленія человѣческаго, онъ находитъ противнымъ св. Писанію и самыя основанія для созданія папства—необходимости видимаго единства церковнаго, потому что внутреннее, истинное, единство церкви заключается въ невидимомъ ея Главѣ, Іисусѣ Христѣ; единство же, основанное на папѣ, внѣшнее и, будучи зависимо отъ видимаго смертнаго главы,—ложное, которое не только не полезно, но даже вредно, не только не противодѣйствовало появленію ересей и расколовъ, но вызывало и размножало ихъ [3]). Гусъ не признаетъ первенства св. Петра предъ другими апостолами,—онъ говоритъ, что всѣ апостолы получили одинаковую власть и свободу проповѣди на каждомъ мѣстѣ, и въ этомъ отношеніи ап. Павелъ превзошелъ даже ихъ всѣхъ [4]); поэтому

---

hussit Beweg.» I, 243). На этомъ основаніи самъ Гефлеръ (S XIII), Фридрихъ (Die Lehre des J. Hus. Кар. 17 f) и другіе новѣйшіе католическіе писатели поставляютъ съ Гусомъ въ связь соціалиста Блана (Louis Blanc, Hist. de la révol. franç. Brux. 1847. chap. I).

[1]) *Neander*, Bd. IX, S. 344 Hist. et Monum. Hus. I, 120 на обор. (De ablatione bonorum): «Rectificatio facillima cleri ad vitam Christi et apostolorum et pertinentior laicis, ne ipsi clerici vivant Christo contrarie, videtur esse elemosynarum subtractio et collatarum ablatio».

[2]) *Neander*, Bd. IX, S. 389. Ср. Hist. et Monum. Hus. I, f. 224 на оборотѣ (De Ecclesia).

[3]) *Neander*, Bd. IX, S. 391.

[4]) *Schröckh*, Christl. Kirchegesch. Th. XXXIV, 641.

извѣстныя слова „ты еси Петръ“ онъ относитъ къ Самому Христу, Который и есть тотъ камень, на которомъ основана церковь [1]).

Въ борьбѣ съ недостатками и злоупотребленіями католической церкви, Гусъ, подобно также Виклефу, развиваетъ свою религіозную систему и въ томъ же, повидимому, направленіи—строго отрицательномъ, какъ его ближайшій почти современникъ англійскій реформаторъ.

Церковь, по мнѣнію Гуса, есть собраніе всѣхъ предопредѣленныхъ (praedestinatorum)—умершихъ, живущихъ и имѣющихъ жить. Всѣ три ея части (воинствующая, спящая и торжествующая) составляютъ единую церковь, существо и содержаніе которой опредѣляется вѣчнымъ, божественнымъ предопредѣленіемъ, и она—невѣста Христа, Его мистическое тѣло (mysticum corpus ejus), матерь всѣхъ вѣрныхъ [2]). Христосъ, по Гусу, какъ и у Виклефа, есть Глава всей церкви, и никто—кромѣ Его [3]); онъ же есть истинный Первосвященникъ (verus pontifex), не перестаетъ любить церковь, какъ Самого Себя, Онъ есть Основаніе, отъ Котораго и въ Которомъ первѣе всего основывается церковь (fundamentum, *a quo* et *in quo* fundatur ecclesia); Христосъ утверждаетъ ее Своимъ словомъ и таинствами [4]); наконецъ, приводитъ ее къ побѣдѣ. Такимъ образомъ ко Христу Гусъ возводитъ начало церкви, ея существованіе и пребываніе на землѣ; поэтому онъ говоритъ, что люди не могутъ справедливо судить, кто—предопредѣленный и кто предосужденный (какъ показываетъ это примѣръ апостоловъ Іуды и Павла),—это опредѣляетъ „non locus dignitatis, non electio humana, vel aliquod sensibile signum“, а только—Христосъ [5]); ко Христу, какъ главѣ церкви, онъ относитъ все, такъ какъ Христосъ истинный Богъ и истинный человѣкъ [6]). Особенно обра-

[1]) *Neander*, Bd. IX, S. 389; ср. Hist. et Mon. Hus. I, f. 224 на обор. (De Ecclesia).

[2]) Hist. et. Monum. Hus. I, f. 51, 197 на обор.

[3]) Ibid. I, f. 201.

[4]) Joannes Hus Predigten übersetzt aus dem Böhmischen von *Nowotny*. 1854 и 1855 г. (3 Hefte). II, 19 и слѣд., 65.

[5]) Hist. et Monum. Hus. I, 204.

[6]) «Divinae et humanae naturae Christi saepe quidem Hussus mentionem facit, naturae vero humanae, sicut scholastici theologi solent, parum tribuit». *Jeep.* Ср. Hist. et Mon. Hus. I, 206. Nowotny, I, 5. 271; 30 и слѣд. III, 2.

щаетъ онъ вниманіе на дѣло и смерть Христа, высочайшаго Первосвященника [1]), и въ этомъ отношеніи опять становится, повидимому, на точку зрѣнія Виклефа. Такъ какъ чрезъ грѣхъ, который состоитъ во враждѣ и неповиновеніи Богу, мы дѣлаемся слѣпыми и слабыми [2]), то, поэтому, не отъ дѣлъ „правды“ (justitiae), которыя совершаемъ, мы спасаемся [3]), но Одинъ только Христосъ, Посредникъ нашего спасенія, данъ намъ Самимъ Богомъ для искупленія. Поэтому всякая заслуга со стороны человѣка повидимому напрасна; чрезъ законъ никто не оправдался, но только чрезъ вѣру во Христа [4]). Вѣра во Христа—источникъ всякой добродѣтели,—ослабляетъ возможность грѣшить [5]). Проповѣдуя такимъ образомъ внутреннее посредствомъ вѣры отношеніе ко Христу, Гусъ вмѣстѣ съ Виклефомъ отрицаетъ, повидимому, и значеніе нѣкоторыхъ церковныхъ таинствъ и совершаемыхъ при нихъ обрядовъ. Онъ, повидимому, отрицаетъ объективное значеніе духовнаго званія,—признаетъ лишь одно субъективное его значеніе, поставляетъ его въ зависимость отъ личнаго достоинства лица, принимающаго посвященіе, а не отъ самаго посвященія (ordinationis) [6]); онъ говоритъ, что жизнь дѣлаетъ епископа [7]). При этомъ онъ высказываетъ, что отдѣльныя степени іерархіи не необходимы, ибо ихъ не было въ первоначальной церкви [8]). Еще съ бо́льшею рѣзкостію Гусъ становится, повидимому, на точку зрѣнія Виклефа по отношенію къ институту монашества: въ немъ, подобно Виклефу, онъ видитъ причину распространенія между народомъ суевѣрія и механической набожности; поэтому, заключаютъ, онъ совѣтуетъ

---

[1]) Hist. et Mon. Hus I, 52, 119. Now. III, 47.

[2]) *Nowotny*, I, 80.

[3]) Monument. J. Hus. II, f. 282 (‹Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua›... при объясн. 118 пс.).

[4]) Monum. J. Hus II, f. 286 (при объясненіи того же 118 пс.) *Nowotny*, II, 12. Ср. Monum. J. Hus. II, 86 (при объясненіи на первую главу I посл. къ Коринѳ).

[5]) *Nowotny*, II, 35 и слѣд. Hist. et Monum. Hus. I, 30.

[6]) *Schröckh*, Christl. Kirchengecsh. XXXIV, 537 (мнѣніе о Виклефѣ), 620, 639 (о Гусѣ).

[7]) Hist. et Monum. Hus. I, f. 223 на обор.

[8]) Ibid. I, f. 226. Опираясь на слова Павла и Іеронима, Гусъ говоритъ: ‹Tunc autem Christus non ordinaverat, nisi diaconos et presbyteros, tunc etiam idem presbyter et episcopus erat›.

совсѣмъ уничтожить монашескіе ордена [1]). Выходя изъ того же пункта о необходимости главнымъ образомъ вѣры для приближенія ко Христу, желая возстановить значеніе внутренней религіозной жизни, Гусъ вмѣстѣ съ Виклефомъ возстаетъ противъ покаянной дисциплины въ католической церкви: онъ осуждаетъ папскія индульгенціи, выражая свой протестъ, какъ впослѣдствіи Лютеръ, и письмомъ, и словомъ, и дѣломъ [2]),—называетъ ихъ чистымъ обманомъ, не допуская и мысли о томъ, чтобы кто-нибудь изъ смертныхъ могъ простить другому грѣхи. Тоже сходство съ Виклефомъ—и касательно тайной исповѣди: тайная исповѣдь безусловно не необходима, для спасенія достаточно одного только внутренняго, сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ [3]) Вмѣстѣ съ Виклефомъ Гусъ возстаетъ противъ излишняго богопочитанія святыхъ и вообще противъ излишней обрядности [4]).

Если вести далѣе сравненіе Гуса съ Виклефомъ и отсюда—съ позднѣйшими протестантами (на чемъ преимущественно настаиваютъ западно-европейскіе протестантскіе изслѣдователи), то оно еще болѣе увеличится въ своемъ объемѣ и будетъ касаться такихъ пунктовъ, которые въ системѣ того и другаго реформатора имѣли дѣйствительно большое значеніе для будущаго устройства преобразованной церкви. Сюда относятся стремленія того и другаго реформатора связать религіозную реформу съ національною независимостью и положить, такимъ образомъ, начало самостоятельности національныхъ церквей. Дѣйствительно, Гусъ, подобно Виклефу, всѣми возможными средствами заботился о томъ, чтобы внести національный элементъ въ богослуженіе и церковную жизнь. Съ этою цѣлію онъ требуетъ богослуженія на народномъ языкѣ, хочетъ, чтобы духовенство было народное, связанное съ страною тождествомъ интересовъ; занимался исправленіемъ перевода св. книгъ на чешскій языкъ, сдѣланнымъ уже

---

[1]) *Schrockh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, 491 (о Виклефѣ), 512 (о Гусѣ).

[2]) *Palacky*, Geshichte von Böhmen. Bd. III, Abth. I, S. 275.

[3]) *Schröckh*, Christl. Kirchengesch. XXXIV, 509, 536 (о Виклефѣ), 602 (о Гусѣ) *Krummel*, Gesch. d böhm. Reform. S. 401. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, f. 169 (De tribus dubiis). «sine confessione oris et solutione poenae exterioris delentur peccata per contritionem et humilitatem cordis... Etiam ore tacente veniam consequuntur peccatores».

[4]) *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 406; ср. Hist. et Monum. Hus. I, ff. 171—191 (въ трактатахъ противъ папскихъ буллъ).

въ XIV вѣкѣ. Друзья и послѣдователи Гуса были проникнуты особенною любовію къ составленію церковныхъ стиховъ, вполнѣ отвѣчающихъ духу и характеру славянъ [1]). Кромѣ того, онъ самъ составилъ очень много церковныхъ стиховъ, одобряя и прежде составленные для церковнаго употребленія; по крайней мѣрѣ несомнѣнно, что, послѣ смерти Гуса, его послѣдователями стихи распѣвались въ церкви [2]). Вмѣстѣ съ этимъ обращаетъ вниманіе еще одна сторона, присущая одинаково религіозно-реформаторской дѣятельности и Гуса и Виклефа,—это проповѣдь, которая по ихъ мнѣнію, есть самое лучшее средство для религіознаго воспитанія народа: проповѣдь на національномъ языкѣ есть необходимѣйшая обязанность церковнаго учителя; она должна составлять сущность всего богослуженія [3]).

Мы указали въ главныхъ чертахъ по возможности всѣ религіозно-реформаторскія воззрѣнія Гуса, по которымъ западно-европейскіе изслѣдователи находятъ возможнымъ и вполнѣ естественнымъ отождествить его съ представителями такъ-называемаго радикальнаго реформаторскаго направленія — въ сферѣ еретичествующаго католичества, преимущественно съ Виклефомъ и наравнѣ съ этимъ послѣднимъ считать его предтечею позднѣйшаго протестантизма. Не отрицая нѣкоторой солидарности Гуса съ другими западно-европейскими реформаторами, встрѣчая подобное отожествленіе даже у такихъ безпристрастныхъ изслѣдователей объективистовъ—Шрёка (по крайней мѣрѣ по гуситскому вопросу), Гизелера, Неандера, Палацкаго, Круммеля и др. и находя для этого основаніе въ самыхъ сочиненіяхъ Гуса, нельзя однако точку зрѣнія западно-европейскихъ изслѣдователей принять какъ безусловно правильную, вполнѣ отвѣчающую характеру Гусовой реформы и ея направленію. Эта точка зрѣнія западно-европейскихъ ученыхъ по достоинству оцѣнена уже въ нашей литературѣ—въ извѣстныхъ трудахъ

---

[1]) Извѣстно, что внѣ церкви, при жизни еще Гуса, были въ употребленіи у народа священные стихи: на пражскомъ соборѣ 1406 г. были запрещены народные молитвенные стихи, за исключеніемъ извѣстныхъ четырехъ. См. выше стр. 154 прим. 1; также: *Palacky* Ш, 1. S. 300. Ср. Hist. et Mon Hus I, 11 ер. 42, 18 ер. 50; II, 328.

[2]) Ср. *Palacky*, Bd. Ш, 1, S. 406; 397 n. 499; 413, n. 522. Ср. напр. А. Н. Пыпина и В. Д Спасовича «Исторія слав. литературъ» (2-е изд. Спб. 1881 г.), т. П, стр. 853.

[3]) Извѣстна дѣятельность Гуса, какъ проповѣдника, въ виѳлеемской часовнѣ. *Palacky*, Bd. Ш, 1. S. 214.

г. Новикова („Гусъ и Лютеръ“), Гильфердинга („Гусъ, его отношеніе къ православной церкви“), Клеванова („Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія“) и др. Поэтому, нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробности относительно опроверженія тенденціозности западно-европейскихъ ученыхъ касательно гуситскаго вопроса и проводимую между Виклефомъ и Гусомъ строгую параллель ослаблять противоположнымъ взглядомъ и выраженіями этого послѣдняго. Правда, и въ существующихъ русскихъ изслѣдованіяхъ о Гусѣ (особенно у Новикова) есть своего рода крайности, или точнѣе—преувеличенія, по которымъ сближеніе его съ православіемъ, въ виду значительной солидарности съ западно-европейскими религіозно-реформаторскими движеніями, является нѣкоторой натяжкой, признакомъ симпатій къ своему славянскому герою, поносимому западными его противниками. Тѣмъ не менѣе нѣкоторыя основанія для подобнаго рода сужденій все-таки есть въ сочиненіяхъ Гуса, и мы ссылаемся на нихъ [1]) съ цѣлію указать, что въ рѣшеніи вопроса о характерѣ религіозно-реформаторской дѣятельности Гуса возможна другая точка зрѣнія, чѣмъ какую рекомендуютъ западно-европейскіе ученые,—имѣющая за собою если не больше, то,

---

[1]) Вмѣстѣ съ св. Писаніемъ другимъ источникомъ истины Гусъ признаетъ св. Преданіе: 1) постановленія вселенскихъ соборовъ: Hist. et Monum. Hus I, f. 48 (De sufficientia legis Christi ad regendam ecclesiam); I, 102 на обор. De libris haereticorum legendis); I f. 48 на обор. (De fidei suae elucidatione); 2) писанія св. отцовъ Hist. et Mon. Hus I, 115; I, f. 293 (Ad script. 8 doct.); ibid. c. 5, f. 302; ibid. ep. 28, f. 66; 3) сочиненія новыхъ учителей церкви и 4) даже папскія постановленія, согласныя съ св. Писаніемъ. Признавая два источника истины, Гусъ исповѣдывалъ всѣ почти догматы господствующей церкви. Согласно съ ученіемъ католической церкви, онъ правильно училъ о таинствѣ св Троицы: Hist. et Monum. Hus. I, 105; (De Trinitate), f. 44 (De sufficientia legis Christi...); f. 29 на обор. (De mandatis Domini); признавалъ всѣ семь таинствъ,—въ этомъ соглашаются многіе западно-европейскіе изслѣдователи. Эней Сильвій, выразившій сомнѣніе относительно вѣры Гуса въ таинства—муропомазанія и елеосвященія, неосновательно дѣлаетъ предположеніе: Hist. et Mon. Hus. I, f. 134 (De decimis); II, f. 149; при совершеніи таинствъ священникъ является только орудіемъ божественнаго всемогущества. Hist. et Mon. Hus I, f. 134 (De decimis); f. 307 (Ad scr. 8 doct.); Гусъ вѣрилъ въ пресуществленіе: Hist. et Mon. Hus. I, 39—40 (De Coena Domini); признаетъ устную исповѣдь Hist. et Mon. Hus. I, f. 310, 323 на обор., 324 (Ad scr 8 doct, c. 10). Въ числѣ догматовъ Гусъ признаетъ законность поклоненія святымъ: Hist. et Mon. Hus. I, 51 на обор., одобряетъ призываніе на помощь святыхъ: Hist. et Monum. Hus I, 31 (De mandatis Domini); f. 308 и пр. (Ad scr. 8 doct., c. 9), поклоненіе мощамъ и въ частности необходимость тѣлеснаго по-

по крайней мѣрѣ, нисколько не меньше основаній для своей постановки и развитія. Конечно, не въ нашей цѣли—представить цѣльный образъ религіозно-реформаторской дѣятельности Гуса, вполнѣ безпристрастный и чуждый всякаго вліянія національно-вѣроисповѣдныхъ симпатій и интересовъ: это ждетъ еще своего историка... Поэтому мы укажемъ только тѣ руководящіе принципы, съ которыхъ нужно смотрѣть на реформаторскую дѣятельность Гуса и при помощи которыхъ, думаемъ, можно установить болѣе правильный взглядъ на характеръ его реформы.

Выше замѣчено, что Гусъ былъ продолжателемъ направленія, принятаго его чешскими предтечами, т. е. по преимуществу проповѣдникомъ религіозно-нравственныхъ евангельскихъ истинъ. Въ противоположность Виклефу, который, по своимъ душевнымъ качествамъ, болѣе способенъ былъ стать предметомъ уваженія, чѣмъ снискать любовь, скорѣе найти послѣдователей-учениковъ, чѣмъ пріобрѣсти истинныхъ друзей,—Гусъ въ этомъ отношеніи могъ дѣлать завоеванія гораздо больше и несравненно шире: онъ, безъ преувеличенія можно сказать, способенъ былъ въ дѣйствительности снискать себѣ любовь послѣдователей и найти въ рядахъ своихъ слушателей искреннихъ, непритворныхъ друзей. Въ противоположность также Виклефу, религіозное, благочестивое направленіе котораго можетъ быть понято посредствомъ анализа—только изъ фактовъ его жизни и сочиненій, душа Гуса вся была непосредственно открыта и доступна всѣмъ его друзьямъ. Это особенное качество его души—любовь къ общенію, къ сближенію съ равными себѣ, можетъ быть, и было причиною его религіозности, причиною того, что онъ весь былъ проникнутъ любовію и вѣрою во Христа, во имя Его совершая великій подвигъ борьбы противъ „міра, плоти и діавола“, поражая громкимъ словомъ обличенія лож-

---

клоненія дарамъ Hist et Mon. Hus. I, f. 190—191; допускаетъ поклоненіе иконамъ вполнѣ согласно съ ученіемъ православной церкви. Hist. et Mon Hus I, 343. Ср. Новикова «Гусъ и Лютеръ» II, 257—288. Близкое къ этому изображенію ученія Гуса предлагаетъ франц. писатель Ланфанъ († 1728) въ своемъ сочиненіи «Histoire du concile de Constance» t. I, pp. 414—424. Другія черты ученія Гуса, отдѣляющія его отъ западно-европейскихъ реформаторовъ, будутъ отчасти указаны нами ниже.

ныхъ господъ не изъ гордости, но по смиренію [1]). Представляя въ общеніи со Христомъ единственное утѣшеніе и радость, движимый чистѣйшею, возвышенною къ Нему любовію, Гусъ, обыкновенно умѣренный и скромный, обнаруживалъ необыкновенную смѣлость и величайшее присутствіе духа, когда онъ выступалъ на защиту попраннаго нравственнаго евангельскаго закона. Понятно, что такой человѣкъ долженъ былъ искать себѣ дѣятельности,—и врожденное вообще человѣку стремленіе къ общественности находило для себя самое лучшее выраженіе въ лицѣ Гуса, который опытомъ жизни и дѣятельности, при водительствѣ нравственнаго евангельскаго закона, научился владѣть собою и обращаться съ людьми. Отсюда любовь къ людямъ сдѣлалась высочайшею для него обязанностію, непритворнымъ удовольствіемъ и необходимымъ въ жизни утѣшеніемъ. И избраннымъ своимъ друзьямъ, которыхъ Гусъ успѣлъ пріобрѣсти уже не мало, онъ отдавалъ себя всецѣло и не желалъ, чтобы осталось что-нибудь не открытымъ тѣмъ, которые любили его, какъ отца и учителя. Движимый самою искреннею любовію къ Богу и неподдѣльнымъ желаніемъ принести пользу ближнимъ, Гусъ, убѣжденный въ истинности проповѣдуемаго имъ евангельскаго ученія, распространялъ его вездѣ не только въ Чехіи, но и на пути въ Констанцъ—въ Германіи и въ самомъ Констанцѣ [2]) (за что нерѣдко обвиняли его въ чрезмѣрномъ самолюбіи) [3]), и готовъ былъ его защищать, когда видѣлъ, что ему грозила какая-нибудь опасность, готовъ былъ

---

[1]) Вопреки Гельферту (Hus und Hieronymus, 1853 г., S. 196 ep. 202): ибо гордому, самонадѣянному человѣку не свойственно считать своего несчастія за справедливое наказаніе (Hist. et Mon. Hus. I, 70 epist. 37), признавать за собою вину и бездну грѣховъ (ibid. I, 57 ep. 1), благодарить Бога за то, чтобы Онъ отдалилъ время его смерти только для того, чтобы лучше раскаяться во грѣхахъ (ibid. I, 62 ep. 14), и пр.

[2]) Ego praedico publice, etiam volo, ut audiant quicunque voluerint (Hist. et Mon Hus. I, 57. ep. 3).

[3]) Въ этомъ недостаткѣ Гусъ отчасти и самъ упрекалъ себя: pulchris et superfluis vestibus, говоритъ Гусъ, nimis usus sum, seductus consuetudine malorum hominum et a plausu, in quibus sum contra Deum, superbiae spiritu vulneratus (Hist. et Mon. Hus. I, 57 ep. 1). Однако самое исповѣданіе и признаніе недостатковъ доказываетъ противное (ср. Hist. et Mon. Hus. I, 64, ep. 20): constituit se cum adjutorio Domini Jesu, non velle discedere a veritate semel cognita, nisi ex scripturis sanctis doceatur meliora (надписаніе письма),—любовь къ истинѣ не могла это склонить ни на какіе незаконные компромиссы.....

даже запечатлѣть его своею смертію [1]); но онъ совсѣмъ былъ чуждъ мысли домогаться мученическаго вѣнца [2]) и, помня только о человѣческой слабости, онъ всегда представлялъ примѣръ апостоловъ [3]) —Будучи самъ вполнѣ нравственнымъ человѣкомъ, свято исполняя всѣ правила христіанской нравственности и чистоту жизни считая непремѣнною своею обязанностію, Гусъ, вслѣдствіе этого, является по преимуществу проповѣдникомъ нравственнаго евангельскаго закона и жестокимъ обличителемъ пороковъ и преступленій мірянъ, въ особенности духовенства. Въ своихъ „Conciones Synodicae“ [4]) онъ особенно рѣзко и съ поразительнымъ краснорѣчіемъ громитъ глубокое развращеніе духовенства и его ужасное противо-нравственное отношеніе къ народу, и главнымъ источникомъ зла онъ считаетъ недостатокъ проповѣдыванія евангельскаго слова. „Satan, говоритъ Гусъ, maxime nititur evangelizationem exstinguere et sophisticans, tam sacerdotes, quam simplices, ducit utrosque in charibdim: clericos in avaritiam, et laicos in praesumptuosam confidentiam“... Здѣсь онъ, безъ всякаго преувеличенія, имѣя предъ глазами истину во всей ея наготѣ, раскрываетъ всѣ признаки нравственной болѣзни, глубоко проникшей въ самое сердце католической церкви, въ истинныхъ и вѣрныхъ чертахъ изображаетъ современное состояніе христіанскаго общества. Все это онъ дѣлаетъ для того, чтобы приготовить побѣду нравственному евангельскому закону. Съ этой же цѣлію онъ вооружается и противъ тѣхъ обрядностей и внѣшностей католицизма, которыя были оскорбительны для нравственнаго чувства: онъ возстаетъ противъ возмутительнаго ученія объ индульгенціяхъ, не признаетъ чистилища въ строго-католическомъ смыслѣ, хотя и не отрицаетъ его совершенно, вооружается противъ обмана, который для своихъ собственныхъ выгодъ допускаютъ по отношенію къ мірянамъ духовные [5]).

---

[1]) Neander, Bd. IX. S. 381.

[2]) Вопреки Гельферту на стр. 197 и другимъ католическимъ изслѣдователямъ. Ср. Nowotny. II, 73. Hist. et Mon. Hus. I, f. 244.

[3]) Hist. et Monum. Hus. I, 67 ep. 29.

[4]) Эти рѣчи напечатаны во II томѣ Monumentorum Joannis Hus, ff. 25—54 (f. 51 на обор.)

[5]) Извѣстно напр., какъ Гусъ открыто вступилъ въ борьбу съ господствовавшимъ въ его время суевѣріемъ по поводу появленія въ Вильснакѣ такъ—называемой крови Господней, которая выдавалась за дѣйствительную кровь Господа и служила предметомъ безчисленныхъ чудесъ со стороны хитрыхъ

„Satan, говоритъ Гусъ, ducit utrosque in charibdim: clericos in avaritiam per venditionem triginta missarum de Requiem, et laicos in praesumptuosam confidentiam et emptionem symoniacam earundem. Iam enim, продолжаетъ онъ, in illis committitur taxa, sicut in vaccis, dum emuntur". Вслѣдъ за этими словами Гусъ высказываетъ основное положеніе своей религіозной системы—о необходимости выполненія нравственнаго закона для каждаго вѣрующаго христіанина: „Quis enim ignorat, quin vita securissima ad vitam est vivere, ut Christus et Apostoli docuerunt? Et quis scit, quem triginta missae a purgatorio liberarunt?"... И этотъ основной принципъ своей религіозной системы онъ послѣдовательно проводитъ въ продолженіи всей своей общественной дѣятельности: дѣлать нравственныя наставленія и упреки, пробудить въ массѣ народа стремленіе къ исполненію нравственнаго закона — составляло главную и существенную задачу общественной дѣятельности Гуса. Это направленіе во всей его исключительности сказалось въ констанцской перепискѣ Гуса съ его пражскими друзьями: говоря о козняхъ и злодѣйствахъ враговъ, Гусъ постоянно убѣждаетъ своихъ единомышленниковъ твердо держаться Евангелія и не уклоняться отъ его предписаній За это-то собственно, при жизни, преслѣдовало его католическое духовенство и мстило ему тѣмъ, что обвиняло его въ ереси относительно ученія о чистилищѣ и др., приписывало ему, будто онъ училъ, что „по освященіи хлѣба и произнесеніи таинственныхъ словъ, на трапезѣ Господней остается вещественный хлѣбъ" [1]), хотя Гусъ, какъ увидимъ ниже, не отрицалъ догмата таинственнаго пресуществленія хлѣба и вина въ евхаристіи, и мн. др. За эту-то преимущественно сторону его дѣятельности католическіе писатели (напр. Гельфертъ и др.) и сейчасъ упрекаютъ Гуса,—заподозрѣваютъ его въ намѣренномъ искаженіи дѣйствительности—преувеличеніи нрав-

---

монаховъ Въ одномъ изъ сочиненій, написанныхъ въ это время подъ заглавіемъ «Determinatio quaestionis, cum suo tractatulo de omni sanguine Christi glorificato» (Hist. et Mon. Hus I, ff.154—162), Гусъ, оставляя неприкосновеннымъ догматъ таинственнаго пресуществленія, съ особенною силою возстаетъ противъ его искаженія и клеймитъ названіемъ побасенокъ бывшіе тогда въ большомъ ходу чудесные разсказы о появленіи дѣйствительнаго тѣла и крови Христовой.

[1]) На констанцскомъ соборѣ.

ственнаго зла въ тогдашней католической церкви, предполагаютъ въ немъ ложь и безсовѣстную софистику, вслѣдствіе чего они и представляютъ его реформаторомъ-энтузіастомъ, хитрымъ діалектикомъ и безсовѣстнымъ софистомъ.

Съ точки зрѣнія этого почти исключительно практически-нравственнаго направленія дѣятельности Гуса и можетъ быть понятъ общій характеръ и цѣль его религіозно-реформаторской дѣятельности. Оставаясь на нравственно-практической почвѣ, Гусъ, во имя чистаго евангельскаго закона, является обличителемъ пороковъ общества и духовенства и положительнымъ реформаторомъ въ сферѣ религіозной по началамъ и образцу первобытной апостольской церкви.

Усматривая главный источникъ порчи церкви въ мірскомъ направленіи ея членовъ и призывая нерѣдко свѣтскую власть для искорененія злоупотребленій въ духовенствѣ, Гусъ руководился не политическими разсчетами, не фанатическими и властолюбивыми порывами, а исключительно религіозно-нравственными цѣлями и живѣйшимъ интересомъ христіанской правды, и былъ вызванъ къ тому, подобно своимъ предшественникамъ — чешскимъ реформаторамъ, вопіющими злоупотребленіями церковной іерархіи [1]). Но рѣзкость сужденій въ этомъ случаѣ со стороны

---

[1]) Какіе интересы руководили Гусомъ, когда онъ приглашалъ свѣтскую власть противъ злоупотребленій духовенства, объ этомъ можно судить изъ слѣдующаго мѣста его сочиненій. «много, пишетъ Гусъ, въ духовенствѣ разбойниковъ и христіанскій міръ исполненъ всякаго зла. Антихристъ до такой степени утвердилъ свою власть посредствомъ святокупнаго избранія и назначенія на духовныя должности и торга ими, что это зло превышаетъ силы человѣческія. Однако я нахожу три средства, которыя могли бы помочь противъ этого зла, если бы Господь Богъ оказалъ свою милость. Первая помощь была бы та, чтобы Господь Богъ далъ какого либо папу, который уничтожилъ бы все это святокупство согласно священному Писанію и постановленіямъ святыхъ епископовъ. Но гдѣ такой найдется? Поистинѣ, было бы великое чудо, если бы такой папа появился теперь; и я знаю то, что ему не дали бы долго пожить его апостолы (вѣроятно кардиналы) Потому скорѣе могло бы осуществиться другое средство, именно, если бы свѣтскіе князья и господа, наученные Богомъ, не допустили такого святокупства и противозаконнаго поставленія въ народные пастыри негодныхъ прелатовъ. А этого они всего удобнѣе достигли бы, если бы не позволяли растрачивать дурнымъ образомъ милостыню (т. е. пожертвованныя имущества) своихъ отцовъ, взявъ эти милостыни въ свое завѣдываніе и въ свою охрану, дабы ими впредь не торговали, но отъ такого святаго содѣйствія уничтоженію этого грѣха удерживаетъ князей и свѣтскихъ господъ ослѣпленіе лицемѣріемъ, ибо духовные ослѣпили ихъ лицемѣрнымъ

Гуса не переступаетъ границы: Гусъ вооружается противъ совмѣщенія свѣтской и духовной власти въ церковной іерархіи только—въ видахъ болѣе успѣшнаго развитія церковной жизни, съ тѣмъ, чтобы каждое сословіе, отправляя свои спеціальныя обязанности, тѣмъ легче могло осуществлять въ своей дѣятельности нравственный евангельскій законъ, а всѣ сословія вмѣстѣ, такъ какъ имѣютъ Одного Бога, должны быть проникнуты взаимною любовію, которая покоится на общей всѣмъ духовной власти, І. Христѣ. Поэтому всѣ обвиненія, какія возлагали на Гуса современники и послѣдующіе писатели, что онъ будто бы своею проповѣдію объ отобраніи свѣтскими властями церковныхъ имуществъ, правильномъ распредѣленіи обязанностей между всѣми сословіями, возмущалъ общественное спокойствіе страны, — совершенно не основательны: это признаютъ сами даже западно-европейскіе изслѣдователи, болѣе безпристрастные изъ нихъ [1]). Къ тому же обвиненіе Гуса, что онъ проповѣдывалъ секуляризацію церковныхъ имуществъ и подчинялъ духовную власть свѣтской, это обвиненіе сдѣлали на констанцскомъ соборѣ его враги, но которое не преминулъ опровергнуть самъ Гусъ, когда заявилъ, что онъ „никогда не былъ возмутителемъ общественнаго спокойствія, но всегда проповѣдывалъ, чтобы люди жили между собою въ мирѣ и любили другъ—друга“ [2]). Съ точки зрѣнія того же чисто-нравственнаго принципа Гусова можетъ быть понято его отношеніе къ догматамъ като-

---

увѣреніемъ, что вы-де не должны вмѣшиваться въ духовныя дѣла, а они слушаются ихъ и оставляютъ дѣло безъ вниманія. Также удерживаютъ ихъ мірскія связи и общія потѣхи съ духовными лицами, удерживаютъ наконецъ свѣтскія заботы и удовольствія. Потому всего ближе третье средство помочь злу, именно то, чтобы община не давала содержанія такимъ духовнымъ, которые явно торгуютъ святынею и ведутъ дурную жизнь. Но при этомъ община должна быть готова выдержать на первое время тяжбы и клятвы, которыми они оберегаютъ свою безнаказанность. Будемъ же молить милостиваго Бога, чтобы Онъ своею силою воздвигъ христіанство и тѣмъ-либо другимъ способомъ, какимъ Онъ изволитъ, низложилъ это святокупство!» M. J. Husi Sebrané Spisy české (Прага, 1865—1868) I, 464 (o svatokupectvi)—въ переводѣ у Гильфердинга въ соч. «Гусъ»—стр. 9 и слѣд. Приведенное мѣсто изъ соч. Гуса ясно показываетъ, что только вопіющія злоупотребленія духовенства и равнодушіе къ ихъ исправленію со стороны духовныхъ властей были причиною обращенія Гуса за содѣйствіемъ къ свѣтской власти...

[1]) Напр. *Krummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 324—335.

[2]) Mistr. Jan. Hus na koncilu Kostnickém, jeho výslech, odsouzení i upálení.

лической церкви и къ представителямъ радикальнаго реформаторскаго направленія, въ частности къ Виклефу.

Оставаясь на нравственно-практической почвѣ, Гусъ не думалъ создавать новаго ученія, какой нибудь опредѣленной богословско-догматической системы. Принужденный покинуть Прагу, онъ въ 1413 году счелъ нужнымъ формулировать свои взгляды на церковь и написалъ одно изъ главнѣйшихъ своихъ сочиненій дагматическаго характера: „Tractatus de Ecclesia“ [1]). Правда, въ этомъ трактатѣ, какъ мы видѣли, Гусъ даетъ понятіе о церкви, приближающее его къ Виклефу, но и здѣсь все-таки онъ не высказывается вполнѣ, не представляетъ намъ цѣлаго опредѣленнаго догматическаго содержанія своей системы. Воспитанникъ римской богословской схоластики, онъ принимаетъ за аксіому, что извѣстныя слова Спасителя апостолу Петру, на коихъ папа опирается въ своихъ притязаніяхъ, относятся къ римской церкви, совсѣмъ не подозрѣвая подложности декреталій, изъ которыхъ римскіе догматисты выводили ученіе о главенствѣ папы надъ христіанскимъ міромъ: онъ разсуждаетъ, что такъ какъ римская церковь признается святою, каѳолическою и апостольскою, то подъ этимъ названіемъ нельзя разумѣть какого-либо папу съ его коллегіею кардиналовъ, ибо они часто осквернялись злостнымъ обманомъ и грѣхомъ (поразительнымъ доказательствомъ можетъ служить примѣръ папессы Агнессы), хотя папа святой жизни съ святыми кардиналами составляютъ святую церковь, какъ часть всеобщей церкви [2]) Окончательный выводъ изъ разсужденія Гуса тотъ, что единственный Глава церкви есть І. Христосъ, какъ Единый безгрѣшный; поэтому слова Его, обращенныя къ ап. Петру, имѣютъ такое значеніе: „Я говорю тебѣ, потому что ты Петръ, т. е. исповѣдникъ истинной Петры, и на этой-то Петрѣ (камнѣ), которую ты исповѣдалъ, созижду, твердою вѣрою и благодатію, церковь Мою, т. е. собраніе предопредѣленныхъ, которые послѣ труда предопредѣлены къ славѣ“. Отсюда видно,

---

Vypravuje očitý svědek Pogius (V Praze, 1875), str. 26 и сл. Ср. Palacky, Documenta m. J. Hus, p. 172; Hist. et Mon. Hus. I, f. 232 (De ecclesia, cap. XVII).

[1]) Hist. et Mon. Hus. I, ff, 196—255.

[2]) *Гильфердингъ*, Гусъ, его отношеніе къ православной церкви, стр. 4.

что Гусъ, будучи не въ силахъ или не желая, подобно другимъ реформаторамъ (напр Виклефу и Лютеру), доказывать догматически несостоятельность папскихъ притязаній, убѣдился въ томъ въ силу нравственной ихъ невозможности, въ силу того, что ученіе о главенствѣ папы совсѣмъ не гармонируетъ съ печальною дѣйствительностію нравственной распущенности римской куріи. Слѣдуя тому же принципу нравственно-евангельской истины, Гусъ критикуетъ и другія догматическія несообразности римской церкви: вооружается противъ индульгенцій, злоупотребленій при поклоненіи святымъ мощамъ, неправильнаго, слишкомъ грубаго, почитанія святыхъ иконъ и пр. И здѣсь онъ убѣждается въ извращеніи евангельскихъ истинъ католическою церковію въ силу нравственной ихъ несостоятельности, вслѣдствіе непригодности или лучше положительнаго вреда для религіозной жизни общества. Вообще Гусъ никогда не думалъ объ основаніи новой религіозной системы, какъ Виклефъ, на христіанской почвѣ,—не думалъ увлекать людей своими личными религіозными воззрѣніями. И на соборѣ констанцскомъ онъ отстаивалъ собственно только положенія христіанской нравственности [1]), относительно же обвиненія его въ ереси по догматическимъ вопросамъ говорилъ, что ему приписывали не то, чему онъ училъ [2]), и даже совершенно противное его мнѣніямъ, либо заявлялъ собору, что онъ не защищаетъ безусловно положенія, за которое его обвиняютъ, а, напротивъ, только проситъ, чтобы соборъ уяснилъ тутъ истинное ученіе церкви [3]). И если, не смотря на требованіе отцовъ собора, онъ не отказался отъ мнимыхъ еретическихъ мнѣній, то поступилъ такъ не по упорству въ дѣйствительной ереси, а вслѣдствіе несоотвѣтствія подобнаго отреченія съ правилами христіанской правдивости и естественнаго благоразумія, не желая допустить какой-нибудь соблазнъ въ средѣ своихъ послѣдователей, въ случаѣ собственнаго отреченія. Это поведеніе Гуса достаточно ясно можетъ показывать различіе его реформаторскаго направленія отъ—Виклефа, который по пре-

---

[1]) Гильфердингъ, «Гусъ» стр. 11.

[2]) какъ напр. о пресуществленіи. «Mistr Jan. Hus na koncilu Kostnickém». str. 22 и сл. Ср. Palacky, Documenta m. J. Hus, pp. 175—234 (Accusationes m. J Hus ejusque responsa).

[3]) Напр. о папствѣ. Ibidem.

имуществу обращалъ вниманіе на догматы христіанскіе и съ упорствомъ отстаивалъ, въ борьбѣ съ католическою церковію, свои отрицательныя догматическія воззрѣнія. Виклефъ сочинилъ знаменитыя 45 положеній, которыми ниспровергалось все вѣковое устройство и ученіе римской церкви; Гусъ отвергъ тѣ изъ положеній Виклефа, которыя заключали въ себѣ догматическія формулы, несогласныя съ преданіемъ римской церкви, но усвоилъ только то, что было направлено противъ злоупотребленій духовенства, что касалось и необходимо было для возстановленія христіанской нравственности. Въ смѣлыхъ нападкахъ Виклефа на испорченность іерархіи, во имя нравственнаго христіанскаго принципа, Гусъ узналъ свои собственныя стремленія, ухватился за ту сторону ученія Виклефа, которая была наиболѣе близка и родственна ему и его соотечественникамъ,—однимъ словомъ, съ свойственнымъ ему всегда вѣрнымъ инстинктомъ, въ чужомъ онъ узналъ и усвоилъ лишь то, что было годно для цѣлей и потребностей чешскаго народа. Свое отношеніе къ Виклефу прекрасно и вполнѣ вѣрно опредѣляетъ самъ Гусъ. „Меня, говоритъ Гусъ, влечетъ къ нему (т. е. къ Виклефу) та слава, которою онъ пользуется у всѣхъ добрыхъ духовныхъ, въ университетѣ оксфордскомъ и у народа вообще, а не у злыхъ, корыстолюбивыхъ, пышныхъ и развратныхъ прелатовъ. Меня привлекаютъ его сочиненія, въ которыхъ онъ всѣми силами старается обратить всѣхъ людей къ закону Христову, и побуждаетъ духовныхъ отказаться отъ величія и господства міра сего и жить съ апостолами жизнію Христа, истину Котораго утверждая, онъ говорилъ, что этотъ законъ не можетъ быть ложнымъ ни въ малѣйшемъ словѣ“ [1]) Между многими доводами въ защиту Виклефа Гусъ указываетъ на то, что нѣкоторыя сочиненія Виклефа (объ истинѣ св. Писанія), чисто философскаго содержанія, вовсе не касаются догматовъ вѣры, которыя, слѣдовательно, можно читать безъ всякаго опасенія для души.

[1]) «Movent me scripta sua, quibus nititur toto conamine omnes homines ad legem Christi reducere, et clerum praecipue, ut dimittendo saeculi pompam, dominationem, vivat cum apostolis vitam Christi (IV). Movet me affectus suus quem ad Christi legem habuit, asserens de veritate ejus, quae non potest in uno jota vel apice fallere» (VI) Hist. et Monum. Hus. I, f. 109 (Replica mag. Johannis Hus contra anglicum Johannem Stokes, Wikleffi calumniatorem).

Отсюда видно, съ какой стороны Гусъ соприкасается съ Виклефомъ: Виклефъ былъ догматистъ, Гусъ же, имѣя главнымъ образомъ въ виду исполненіе нравственнаго закона, принималъ къ сердцу практически-нравственную сторону его ученія. Эта связь Гуса съ Виклефомъ ясно можетъ быть провѣрена исторически—изъ фактовъ отношеній перваго къ послѣднему. Извѣстно, что на первомъ осужденіи (1403 г.) 45 статей Виклефа Гусъ не защищалъ ихъ безусловно, а изобличалъ только подлогъ главнаго обвинителя, Гюбнера, который приписывалъ Виклефу непринадлежащія ему статьи [1]). На второмъ же собраніи докторовъ, магистровъ и студентовъ въ 1408 г., по свидѣтельству очевидца Яна Прибрама, Гусъ осудилъ два или три положенія Виклефа по вопросу о таинствѣ евхаристіи [2]), благоразумно умѣя между шипами выбирать прелестныя розы [3]). Даже послѣ сожженія въ Прагѣ сочиненій Виклефа въ 1410 г. Гусъ, крайне возмущенный несправедливымъ—безъ правильнаго и точнаго разбора предложенныхъ статей—поступкомъ католической партіи и въ частности пражскаго архіепископа Сбинка, защищаетъ Виклефа, но защищаетъ не догматическія его воззрѣнія, а ограничивается только вопросами чисто нравственно-практическаго свойства, чтобы нанести ударъ латинскому духовенству [4]).

Такимъ образомъ, собственно нравственно-практическая сторона въ ученіи Гуса сближала его съ Виклефомъ, и эта осо-

---

[1]) *Новиковъ*, Гусъ и Лютеръ II, стр. 335. Ср. *Palacky*, Gesch. v Bohmen. III, Abth. I, S. 196 n. 252 (Non sunt, говоритъ Гусъ, illi XLV articuli omnes ipsius Wiclef, quos tenuisset, sed conficti sunt per M. Johannem Hubner... confiteor, me dixisse, quod ad bonum sensum multi articuli sunt veri, quando vellent homines pie examinare. Sed nec dico, quod omnes sunt veri, quia Hubneri articuli aliquot sunt falsi).—Dějiny nár. česk. III, 1. str. 44, pozn. 72. Извѣстно, что самъ Виклефъ жаловался на Лондонскій соборъ 1382 г., осудившій членъ вѣры, который Виклефъ не признавалъ своимъ.

[2]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 264.

[3]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 108 на обор. (Replica Joannis Hus contra anglicum J. Stokes).

[4]) Въ это время онъ по преимуществу защищалъ, что десятины—милостыни, духовенство не должно имѣть частной недвижимой собственности, защищалъ возможность проповѣдыванія слова Божія пресвитеру и діакону, безъ дозволенія епископа, грозилъ опасностію страшнаго суда тѣмъ, которые, изъ боязни папскаго отлученія, оставляютъ дѣло проповѣди, и др. *Новиковъ*, Гусъ и Лютеръ II, стр. 338. Hist. et Mon. Hus. I, f. 117 и слѣд. (De ablatione bonorum temporalium a clericis).

бенность, не смотря на нѣкоторое сходство Гуса съ Виклефомъ по религіозно-реформаторскимъ воззрѣніямъ и въ частности по нѣкоторымъ догматическимъ вопросамъ, сообщила однако реформѣ перваго характеръ болѣе положительный, по которому проектируемое Гусомъ устройство церкви гораздо болѣе и во многомъ напоминаетъ первобытную апостольскую церковь и воспроизводитъ, по возможности, всѣ подробности ея церковнаго устройства.

Мы уже видѣли, что, въ противоположность католическому ученію, Гусъ вмѣстѣ съ Виклефомъ подъ церковію разумѣлъ не одного только папу съ духовенствомъ, а все общество предопредѣленныхъ подъ главенствомъ Самого Христа, съ личнымъ непосредственнымъ, повидимому, къ нему отношеніемъ каждаго вѣрующаго. Но, въ дѣйствительности, Гусъ отступаетъ и отъ Виклефа,—подобно ему не проводитъ своего взгляда столь рѣзко и рѣшительно. Мягкая, религіозно-настроенная до мистицизма, душа Гуса удержала его въ предѣлахъ умѣренности и не допустила его слѣдовать по пути отрицаній Виклефа. Виклефъ, признавая церковь, какъ общество предопредѣленныхъ (праведныхъ), успокоиваясь, такъ-сказать, въ рѣшеніи вѣчнаго предопредѣленія, мало обращалъ вниманія на видимую церковь, и церковію въ собственномъ смыслѣ называлъ невидимую, отрицая при этомъ необходимость іерархіи, значеніе таинствъ и пр. Поэтому-то всѣ его отношенія къ римской церкви и ея устройству дышатъ самою непримиримою враждою. Гусъ, наоборотъ, практикою и опытомъ жизни пришелъ къ мысли о существованіи не только абсолютнаго божественнаго опредѣленія, но и свободы человѣческой [1]), и потому, естественно, долженъ былъ допустить различіе между церковію видимою и невидимою. Правда, въ Гусовомъ опредѣленіи церкви, какъ общества предопредѣленныхъ отъ вѣка—умершихъ, живущихъ и имѣющихъ быть вѣрующихъ, — къ членамъ ея

[1]) M. J. Husi Sebrané Spisy české. Díl II (1866 г.), str. 41 и слѣд. (Postilla), ср. *Nowotny*, I, 25 и сл. Вопросъ о томъ, признавалъ ли Гусъ безусловность предопредѣленія и отсюда—безусловность благодати въ дѣлѣ спасенія безъ участія свободы вѣрующаго, какъ хотѣли видѣть отцы констанцскаго собора, Лютеръ и большинство позднѣйшихъ западно-европейскихъ изслѣдователей о Гусѣ,—не безъ основанія рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ въ изслѣдованіи Новикова «Гусъ и Лютеръ» т. II, стр. 290 и слѣд. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, f. 20 и 29 на обор.

причисляются предуставленные (praedestinati), предосужденные (praescili) же исключены изъ нея, но только—въ будущей жизни, въ церкви невидимой; въ настоящей же жизни—въ видимой церкви они находятся вмѣстѣ съ предуставленными: „ибо какъ въ человѣческомъ тѣлѣ есть нѣчто, что не составляетъ части этого тѣла (какъ напр. sputum, stercus и т. п.) и не принадлежитъ тѣлу, такъ и въ мистическомъ тѣлѣ Христа есть нѣчто, что находится въ церкви и, однако, не принадлежитъ церкви [1]), такъ какъ части ея не составляетъ всякій христіанинъ предосужденный (praescitus)". Отсюда видно, что слово церковь заключаетъ въ себѣ двоякій смыслъ: какъ истинное мистическое тѣло, церковь содержитъ однихъ только предопредѣленныхъ, какъ тѣло смѣшанное (permixtum), она заключаетъ въ себѣ и предосужденныхъ [2]). Сообразно съ этимъ дѣленіемъ видимой и невидимой церкви [3]), вѣрующіе христіане четвероякo участвуютъ въ церкви: одни по имени и на самомъ дѣлѣ, другіе ни по имени, ни на самомъ дѣлѣ, какъ напр. язычники, иные только по имени (лицемѣры), иные же „дѣломъ", хотя, повидимому, они и внѣ ея по имени, каковы предопредѣленные христіане, которыхъ сатрапы антихриста осуждаютъ въ виду церкви („Antichristi satrapae in facie ecclesiae condemnare videntur") [4]). Такимъ образомъ церковь, въ собственномъ смыслѣ, таинственное тѣло Христово, въ которомъ участвуютъ всѣ вѣрующіе во Христа, призываемые ко спасенію. Конечно, это понятіе церкви противорѣчило тогдашнему католическому пониманію, но не такъ открыто и рѣзко, какъ у Виклефа: оно собственно занимало средину между пониманіемъ этого послѣдняго и ученіемъ католической церкви. Поэтому, отношенія Гуса къ католической церкви не имѣютъ строго враждебнаго характера: Гусъ отрицаетъ папство, какъ созданіе императоровъ, но онъ признаетъ за папою преемника апостольскаго, отрицаетъ соб-

[1]) Sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est ecclesia et tamen non est de ecclesia, cum non sit pars ejus, quomodo est omnis Christianus praescitus, de ipso corpore tanquam stercus finaliter egerendus. Et sic aliud est esse de ecclesia, aliud esse in Ecclesia. Hist. et Monum. Hus. I, f. 199 на обор.

[2]) Hist. et Mon Hus. I, 202, 205, 207 Вообще всѣ эти возэрѣнія Гуса развиваются въ 3—6 гл. его соч. «De Ecclesia» (I, 198—206). Ср. M. J. Husi Sebrané Spisy české. Díl III, str. 256 (Jádro učenie krest'anského); Díl I, str. 24 и слѣд., 322 и сл.

[3]) Гусъ не употребляетъ терминовъ: «видимый» и «невидимый» *Kummel*, Gesch. d. böhm. Reform. S. 339.

[4]) Hist. et Mon. Hus. I, 206.

ственно римскую курію съ ея устройствомъ и опредѣленіями, но признаетъ римскую церковь, какъ соподчиненную вмѣстѣ съ другими св. каѳолической церкви. Мало этого, по мнѣнію Гуса, папа—старшій даже епископъ какъ потому, что онъ—преемникъ старшаго апостола, такъ и потому, что занимаетъ каѳедру въ Римѣ, каковымъ именемъ Гусъ обозначаетъ всю вообще каѳолическую церковь. „Папа, говоритъ Гусъ, непосредственный викарій І. Христа и верховный священникъ здѣсь—на землѣ, въ отношеніи къ служенію и сану (ratione officii), имѣющій власть суда, наказанія преступленій и грѣховъ, отлученія даже князей и властителей, но не иначе, какъ законнымъ судомъ и предшествующимъ увѣщаніемъ,—право разрѣшать отъ грѣховъ силою власти ключей или давать индульгенціи (въ смыслѣ отпущенія), въ настоящемъ значеніи этого слова; но ту же самую власть имѣетъ и всякій епископъ, съ тою разницею, что въ папѣ она, по соглашенію церкви, вслѣдствіе разумныхъ причинъ, является въ болѣе обширныхъ размѣрахъ (licet in papa sit potestas ex rationabili causa et consensu ecclesiae plus laxata)“ [1]). Вообще Гусъ, кажется, сначала не думалъ отдѣляться отъ римской церкви, поскольку она не затворяла двери къ спасенію, поскольку она подражала Риму апостольскому, а не папскому: онъ порицалъ только злоупотребленія въ іерархіи, но самую церковь считалъ частью вселенской наряду съ другими частными церквами—греческой, армянской и др. Поэтому-то Гусъ, при жизни, находилъ даже нужнымъ оказывать повиновеніе папѣ, оправдывался предъ кардиналами въ ослушаніи власти Григорія XII и представлялъ своихъ прокураторовъ, когда вызванъ былъ на судъ папою Іоанномъ XXIII [2]).

Признавая, въ противоположность Виклефу, церковь видимую, Гусъ естественно долженъ былъ придти къ мысли о не-

---

[1]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 170 (Quaestio de credere); f. 311 (Responsio ad scriptum octo doctorum). Ср. M. J. Husi Sebrané Spisy české. Díl I, str. 94 и 352 (Výklad modlitby páně).

[2]) Нужно замѣтить, что Гусъ, обличая папу, не клеймилъ его, какъ Виклефъ, оскорбительнымъ названіемъ антихриста, но, употребляя это названіе, онъ подобно своимъ чешскимъ предшественникамъ, разумѣлъ подъ нимъ олицетвореніе всего нравственнаго зла въ господствующей католической церкви (Regnum malorum, Dei aeterna praescientia et finali inobedientia conjunctum»). Hist. et Mon. Hus. I, f. 206.

обходимости и внѣшняго ея устройства. Поэтому онъ признаетъ необходимость церковной іерархіи, которая, независимо отъ достоинства собственной личности [1]), а по благодати преемственнаго рукоположенія, имѣетъ верховную правительственную власть въ дѣлахъ церкви [2]), хотя при этомъ и требуетъ отъ представителей церковной іерархіи чистой евангельской жизни [3]). Замѣчательно, что при всеобщемъ почти деморализующемъ вліяніи средневѣковаго монашества, особенно въ Чехіи, вопреки нѣкоторымъ западно-европейскимъ изслѣдователямъ, Гусъ не нападаетъ на него съ такою жестокостію, какъ преслѣдовалъ его Виклефъ и даже чешскіе его предшественники, и не считалъ его опаснымъ для мира церкви и единенія ея вѣрующихъ [4]).

Въ томъ же стремленіи къ поддержанію церковнаго мира и единенія вѣрующихъ по образцу церкви апостольской, Гусъ, нападая на злоупотребленія церковныя, нововведенія, против-

[1]) «Ad illam ergo ecclesiam romanam, говоритъ Гусъ, Christi fideles de universo orbe terrarum habent in conversatione humana visibili respicere et recurrere, per visibiles et sensibiles partes materiales in illa ecclesia, quae partes sunt persona papae caput, et similiter personae cardinalium corpus. Verumtamen Christi fideles non habent respicere principaliter et recurrere ad tales personas in se humanas, ut humanitus se reputant, sed potius per illas ad formam et formale esse ipsius romanae ecclesiae. Quae forma in illis et per illas dirigit Christi fideles in omni materia catholica et ecclesiastica». Hist et Mon. Hus. I, f. 284 на обор. (Responsio J. Hus ad scripta M. Stanislai).

[2]) Ссылаясь на слова апостола Павла въ посланіи къ евреямъ (5 гл.), Гусъ признаетъ іерархію по благодати преемственнаго рукоположенія: «omnes sacerdotes peccato subjectos praeter Christum, nec tamen peccatum eis imputavit, sed ostendit necessitudinem offerendi, sicut pro scelere populi, sic et proprio. Noli exaequare sacerdotium evangelicum levitico, postquam Christus destruxit leviticum, suum vero juravit manere in aeternum, et ex malitia sacerdotum veterum non dejicias sacerdotes poenitentes, quoniam et illi nunquam quantumlibet scelesti per saeculares leguntur correcti». Hist. et Mon. Hus. I, f. 135 (Replica J. Hus contra occultum adversarium). Священникъ въ смертномъ грѣхѣ совершаетъ дѣйствительно таинство, но только въ осужденіе самого себя. Ср. Hist. et Mon. Hus. I, f. 133. M. J Husi Sebrané Spisy české. Díl I, str. 404 (o svatokupectví).

[3]) Если епископъ или пресвитеръ слѣдуетъ по пути вѣры, смиренія и любви, то мы, говоритъ Гусъ, вѣримъ, что онъ есть истинный викарій Петра и достойный (praecipuus) первосвященникъ церкви, которою управляетъ. Ibid. I, f. 113, ср I, 220 M. J. Husi Subrané Spisy české. Díl I, str. 8 (Výklad víry), str. 87, 89, 91 (Výklad desatera božieho přikázanie).

[4]) Гусъ нигдѣ не отрицаетъ идеи монашества, но указываетъ только (и то слабо—сравнительно съ общими нападками на безнравственность современнаго ему духовенства и общества) на ея искаженіе въ практической жизни. Hist. et Monum. Hus. I, f. 241, у Новикова «Гусъ и Лютеръ» I, стр. 269. Ср. M. J. Husi Sebrané Spisy české. Díl III, str. 269 и слѣд. (List. pannam jistého kláštera).

ныя евангелію, прилагаетъ особенную заботу объ исправленіи церковной дисциплины вообще и богослуженія въ частности,— дѣлаетъ самъ въ этой послѣдней области нововведенія и приспособляетъ ихъ къ характеру вновь образовываемой имъ общины.

Въ противоположность Виклефу, который совсѣмъ почти отрицалъ необходимость богослужебнаго культа, Гусъ, обращая преимущественное вниманіе на жизнь церковной общины, старается не только оставить неприкосновенными святость временъ и мѣстъ, назначенныхъ для прославленія Бога, но и увеличить ихъ, обращая при этомъ вниманіе на то, чтобы употребляемыя въ этихъ случаяхъ молитвы приспособить къ смыслу и значенію церковныхъ праздниковъ. Виѳлеемскую часовню, въ которой самъ Гусъ проповѣдывалъ слово Божіе, онъ считаетъ святою и привязывается къ ней [1]) всѣмъ своимъ существомъ. Онъ не считаетъ противнымъ употреблять искусство въ храмахъ: прекрасныя изображенія Христа, говоритъ онъ, возносятъ духъ его къ небеснымъ, божественнымъ предметамъ. Самъ онъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы десять заповѣдей и другіе предметы, которые всегда должны быть предъ глазами его послѣдователей и служили бы имъ напоминаніемъ о необходимости исполненія нравственнаго евангельскаго закона, — росписывались на стѣнахъ капеллы [2]). По подобію той же апостольской церкви, Гусъ, какъ замѣчено, обратилъ особенное вниманіе на состояніе проповѣди: придавая ей, какъ и Виклефъ, важное значеніе для религіозно-нравственнаго воспитанія народа, будучи убѣжденъ, что отъ нея, главнымъ образомъ, зависитъ перерожденіе, онъ говоритъ, что она и должна составлять сущность, по крайней мѣрѣ главную часть богослуженія. По примѣру той же апостольской церкви, Гусъ находитъ не противнымъ участвовать и мірянамъ въ прославленіи Бога, и притомъ—на своемъ родномъ языкѣ. Съ этою цѣлію, какъ уже извѣстно, онъ составилъ самъ нѣсколько священныхъ гимновъ на чешскомъ языкѣ, а желая народу дать чтеніе слова Божія, онъ исправилъ сдѣланный еще въ XIV вѣкѣ переводъ библіи на національный чешскій языкъ.

---

[1]) M. J. Husi Sebrané Spisy české. Dil III, str. 283 (List. 10 іюня 1415 г.).

[2]) «Et scriptura quae est in parietibus in Bethlehem (Haec scriptura, замѣчаетъ издатель, adhuc hodie visitur). Hist. et Mon. Hus. I, f. 71 на обор. Ср. M. I. Husi Sebrané Spisy české. Dil III, str. 212, 220, 226 и др.

Возстановляя, по возможности, образъ первобытной христіанской церкви не только въ догмѣ, но и въ церковной дисциплинѣ и богослуженіи, Гусъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ самъ лично своею дѣятельностію напоминаетъ дѣятельность апостоловъ. Неустанно проповѣдуя слово Божіе, онъ своими рѣчами, приспособленными къ народному пониманію и согласно съ предписаніями евангелія, не привлекалъ къ себѣ слушателей противъ ихъ воли и желанія, чуждъ былъ духа прозелитизма, но спокойнымъ и умѣреннымъ тономъ рѣчи, соединенным съ глубиною убѣжденія и теплотою чувства, онъ дѣйствовалъ только на сердце слушателей, училъ только тому, что значитъ „истина“. Замѣчательно, что Гусъ, подражая также апостоламъ, для своей проповѣди выбиралъ чаще одинъ какой нибудь текстъ отдѣльно, а не объяснялъ его въ контекстѣ; въ своихъ проповѣдяхъ и общественныхъ рѣчахъ онъ разсуждалъ обо всѣхъ предметахъ, которые касались его собственнаго положенія и его церковной общины [1]). Наконецъ, самымъ важнымъ и существеннымъ пунктомъ въ религіозной системѣ Гуса, которымъ онъ напоминалъ времена апостольскія,—это указаніе на необходимость причащенія и притомъ—подъ обоими видами не только духовнымъ, но и міряпамъ [2]).

Такимъ образомъ Гусъ, какъ и его предшественники, оставаясь преимущественно на нравственно-практической почвѣ, будучи вѣренъ евангелію и преданію апостольской церкви, заботился только о томъ, чтобы возстановить, по возможности, образъ этой послѣдней: отрицая весь современный строй западно-католической церкви и требуя ея дѣйствительной (вопреки реформаторамъ-ортодоксаламъ) реформы, онъ (вопреки также реформаторамъ—сектантамъ) не отвергалъ ея евангельскихъ истинъ и постановленій; возставая преимущественно противъ злоупотребленій католической церкви въ нравственно-практической сферѣ, онъ почти совсѣмъ не простиралъ своей критики и отрицанія на ея догматы, касаясь ихъ лишь настолько, чтобы и здѣсь, по возможности, только исправить вкравшіяся за-

---

[1]) «Praedica assidue, breviter tamen et cum fructu, prudenter intelligendo sacras scripturas, incerta et dubia nunquam affirmes». Hist. et Mon. Hus. I, f. 59 на обор. (Ep. 9).

[2]) Подробнѣе объ этомъ см. ниже—въ IV гл. нашего сочиненія.

блужденія и отступленія отъ первобытной апостольской церкви, точнѣе указываетъ только на необходимость ихъ исправленія на основаніи св. Писанія и преданій апостольской церкви. Поэтому онъ положительно отрицаетъ только догматъ католической церкви о главенствѣ папы, какъ созданіи императоровъ, установленіи, слѣдовательно, не-евангельскомъ и совсѣмъ противномъ временамъ апостольскимъ,—все это, повторяемъ, приближало религіозно-реформаторскую доктрину Гуса къ идеалу первобытной апостольской церкви.

Характеръ и направленіе Гусовой реформы продолжали его непосредственные преемники—гуситы. Гусъ образовалъ цѣлое общество послѣдователей, которые старались удержать его ученіе и въ церковномъ устройствѣ, по примѣру учителя, стремились подражать, по возможности, апостольской церкви, не отвергая совсѣмъ, впрочемъ, и авторитета современной имъ церкви римской

Лучшимъ и болѣе приближающимся къ религіозно-реформаторскимъ тенденціямъ Гуса выраженіемъ его направленія является въ первоначальномъ своемъ видѣ партія утраквистовъ (къ которой присоединились послѣ смерти Жижки его послѣдователи-сироты) и образовавшаяся впослѣдствіи, въ первоначальномъ также своемъ видѣ, община чешскихъ и моравскихъ братьевъ, переродившаяся послѣ въ гернгутеровъ. Недовольные дѣйствіями и поведеніемъ членовъ католической церкви и въ частности духовенства, утраквисты требовали только исправленія существующихъ недостатковъ и, чуждые всякаго радикализма по отношенію къ реформѣ церкви, они съ осторожностію рѣшались на какое нибудь нововведеніе съ точки зрѣнія католической церкви [1]). Поэтому, преслѣдуя больше всего практически-христіанскій интересъ, не желая облекать своего ученія въ какую нибудь строго-антикатолическую систему, они compendium своихъ религіозно-реформаціонныхъ идей ясно и довольно опредѣленно, какъ увидимъ, формулировали въ четырехъ членахъ такъ-называемыхъ пражскихъ (впослѣдствіи базельскихъ) компактатовъ. Въ этихъ компактатахъ очень ясно

[1]) Мы послѣ увидимъ, что пражскій университетъ, представитель партіи утраквистовъ, издалъ свой извѣстный декретъ о причащеніи подъ обоими видами только въ 1417 году, хотя болѣе энергичные и послѣдовательные гуситы съ жаромъ отстаивали его гораздо ранѣе.

и рельефно обозначается характеръ чешской реформаціи нравственно-практическій, который сообщили ей первые чешскіе реформаторы и который потомъ усвоили ихъ послѣдователи, гуситы—утраквисты: какой нибудь оппозиціи въ области догматики утраквисты и не думали обнаруживать—не только по отношенію къ евангельскимъ истинамъ, раскрытымъ и уясненнымъ вселенскими соборами, но даже и по отношенію къ нѣкоторымъ постановленіямъ католической церкви, которыя практиковала спеціально одна только римская церковь (каковы напр. нѣкоторые богослужебные обряды, церковная дисциплина и пр.). Въ своихъ компактатахъ утраквисты не сдѣлали даже ограниченія относительно власти папы надъ церковію (хотя они и отрицали эту власть). Если таковы были стремленія утраквистовъ до заключенія еще базельскихъ компактатовъ, ограничиваясь только чисто нравственно-практическими требованіями, то и послѣ ихъ заключенія, послѣ окончанія гуситскихъ войнъ, приблизительно до конца царствованія чешскаго короля Юрія Подѣбрада, эти стремленія продолжали удерживать тотъ же характеръ и направленіе. Вообще стремленія утраквистовъ были направлены только къ тому, чтобы возстановить, по возможности, нравственный образъ апостольской церкви съ ея постановленіями и обрядами, но они отнюдь не простирались до окончательнаго разрыва съ церковію. Доказательствомъ этого, какъ мы уже замѣтили, служатъ многочисленные переговоры утраквистовъ—то съ Римомъ, то съ Константинополемъ и постоянное исканіе ими церковнаго единства не только въ церкви римской и греческой, но даже во вновь образовавшейся общинѣ чешскихъ и моравскихъ братьевъ, пока наконецъ — одни совсѣмъ не соединились съ Римомъ, а другіе—съ протестантами. Другая партія гуситовъ, оставшаяся сперва вѣрною ученію своего учителя и, подобно ему, стремившаяся къ возсозданію первобытной апостольской церкви, хотя и въ тѣсномъ кружкѣ своей общины, — была партія такъ-называемыхъ чешскихъ и моравскихъ братьевъ. Подобно Гусу, братья сперва не заботились о построеніи своей собственной догматической системы [1]);

[1]) Въ догматическомъ отношеніи братья первоначально были согласны съ господствующей церковію: согласно съ нею содержали ученіе о таинствѣ Пресвятыя Троицы, исповѣдуя при этомъ ученіе восточной церкви объ исхожденіи Св. Духа отъ Одного Отца, признавали всѣ 7 таинствъ, независимость

главное свое вниманіе они обращали на преобразованіе церковной дисциплины, чуждаясь совсѣмъ мірскихъ интересовъ, поскольку они вообще препятствовали достиженію религіозно-нравственнаго совершенства вѣрующихъ Но мало-по-малу, возмущаясь пороками и недостатками въ современномъ обществѣ и церкви, братья думали даже своею жизнію воплотить царство Божіе на землѣ. Въ этихъ видахъ они не придавали почти никакого значенія обрядовой внѣшности, усвояя даже, при столкновеніи съ протестантами, многія ихъ догматическія воззрѣнія на таинства, поклоненіе святымъ иконамъ, почитаніе мощей и проч. Впрочемъ, и въ это время братья имѣли священниковъ,— епископъ вальденскій Стефанъ очень многихъ изъ нихъ посвятилъ въ священный санъ; имѣли для совершенія богослуженія и храмы,—въ исходѣ XV вѣка, по изслѣдованію Лехлера, братья въ разныхъ мѣстахъ имѣли около 200 храмовъ. Но всѣ эти частныя общества, разсѣянныя въ разныхъ мѣстахъ, были соединены между собою единствомъ вѣры и любви и считали себя частію вселенской церкви, основанной на ученіи Христа, писаніяхъ апостольскихъ и преданіи первобытной апостольской церкви.

Но въ числѣ послѣдователей Гуса, тотчасъ послѣ его смерти, является партія, которая своимъ радикализмомъ по отношенію

церкви отъ государства, божественное учрежденіе церковной іерархіи. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи замѣчательны свѣдѣнія объ исканіи братьями истинной іерархіи — у самого основателя общины брата Григорія въ трактатѣ "«Какъ должно относиться къ римской церкви?» «Много лѣтъ, говоритъ Григорій, допытывались—есть ли гдѣ нибудь еще на землѣ апостольская церковь. Нѣкоторые хотѣли отправиться въ земли индійскія, но потомъ узнали, что не стоитъ туда идти. Говорили съ греками въ Прагѣ, нѣкоторые были въ Греціи и посвидѣтельствовали, какъ тамъ дѣлается, были у сербовъ, русскихъ, у армянъ и въ Молдавіи, но отъ нихъ мы не могли имѣть священства, ибо и молдавскіе священники, да и русскіе повреждены (zkaženi)». (У Палацкаго въ «Dějiny národu českého» IV, I. 431—433). Это посольство относится ко времени до 1467 года. Въ 1491 году братья, для умиротворенія происшедшаго между ними раскола, посылали—было искать истинной церкви на Востокъ; ходили четыре брата, одинъ былъ между прочимъ въ Россіи. См. напр. Gindely «Gesch. d. böhm. Brüder» I, S. 64—72. См. также о посольствахъ братьевъ въ разныя страны для знакомства съ христіанскою церковію на Востокѣ—на русскомъ языкѣ. ст. о. Смирнова «Чешскіе и моравскіе братья» (ст. II) въ Прав. Обозр. 1869 г. II, стр. 47—82. Ср. Кочубинскій, Братья-подобои и чешскіе католики въ нач. XVII в , стр. 14, 15, 21; Анненковъ Ю, Гуситы въ Россіи въ XV и XVI столѣтіяхъ (Странникъ 1878 г., янв. стр. 53 и слѣд.).

къ предметамъ вѣры далеко отступила отъ Гуса и гораздо больше напоминаетъ Виклефа и послѣдующихъ реформаторовъ. Это—таборитъ въ ихъ различныхъ развѣтвленіяхъ. Въ сферѣ общественно-политической они доходили до идей коммунизма, въ сферѣ религіозной—до раціоналистическаго взгляда на догматы церкви,—они отрицали значеніе преданія, пресуществленіе, чистилище, праздники святымъ, таинства (за исключеніемъ крещенія и причащенія, но соединяли все-таки съ ними позднѣйшія протестантскія воззрѣнія), обѣдни по умершимъ, посты, признавали оправданіе одною вѣрою и многія другія позднѣйшія протестантскія воззрѣнія [1]). При этомъ они постоянно являлись самыми ярыми противниками единенія съ Римомъ и вообще не признавали авторитета церкви. Правда, весь этотъ радикализмъ противорѣчитъ уже извѣстному взгляду на характеръ чешской реформаціи, тѣмъ не менѣе не ослабляетъ его. Партія таборитовъ была слишкомъ ничтожна для того, чтобы по ней дѣлать заключенія вообще о характерѣ чешской реформаціи. Къ тому же, представляя въ своихъ рядахъ сравнительное меньшинство, она далеко не пользовалась сочувствіемъ большинства чеховъ. Поэтому-то весь радикализмъ таборитовъ по отношенію къ предметамъ вѣры, какъ чуждый духу и направленію чешскаго реформаціоннаго движенія, долженъ былъ потеряться въ общихъ потокахъ этого движенія,—это и случилось съ нимъ впослѣдствіи, когда, послѣ битвы при Липанѣ, одна—большая часть таборитовъ присоединилась къ утраквистамъ, а другая—меньшая, не желая оставить свои старыя традиціи, сохраняла ихъ до будущаго сближенія съ протестантизмомъ.

Итакъ, представляя теперь общую характеристику чешскаго реформаціоннаго движенія въ его отношеніи къ другимъ западноевропейскимъ религіозно-реформаторскимъ движеніямъ какъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, такъ и еретичествующаго,—можно съ нѣкоторою положительностію сказать, что со всѣми этими движеніями оно имѣетъ нѣкоторыя черты сходства:

---

[1]) Религіозныя воззрѣнія таборитовъ, разбросанныя въ разныхъ мѣстахъ современныхъ лѣтописей и хроникъ (преимущественно въ «*Joannis de Lukavecz* et *Nicolai de Pelhrzimow* Chronicon Taboritarum» у Гефлера, въ «Geschichtschreiber» II, 475 etc.), сгруппированы и приведены въ систему въ соч. Крумеля «Utraquisten und Taboriten». Gotha, 1871

будучи сходно съ ними по нѣкоторымъ мотивамъ, которые вызвали ихъ къ оппозиціи Риму, оно обнаруживаетъ также черты сходства и въ своемъ развитіи—въ подробностяхъ самой доктрины, въ окончательной судьбѣ тѣхъ и другихъ и пр. Но, какъ обнаруженіе религіозной мысли и стремленій извѣстнаго исторически-существовавшаго народа, жившаго подъ вліяніемъ обстоятельствъ и условій развитія собственной своей страны, чешское реформаціонное движеніе, подъ руководствомъ его главныхъ дѣятелей, должно было получить своеобразный характеръ и направленіе,—короче: должно было имѣть свои особенности. Сравнивая его, въ частности, съ реформаторскими движеніями въ сферѣ ортодоксальнаго католичества—стремленіями средневѣковыхъ мистиковъ и въ особенности—французской либеральной партіи во главѣ съ Герсономъ,—при всемъ ихъ различіи,—можно находить между ними и нѣкоторыя черты сходства. Подобно средневѣковымъ мистикамъ, которые въ подражаніи жизни Христа и апостоловъ ставили цѣль земнаго существованія христіанина и которые, выходя изъ факта нравственной распущенности и безпорядковъ въ современномъ имъ обществѣ и церкви, проповѣдывали о приближеніи царства антихриста,—подобно, говоримъ, этимъ мистикамъ и чешскіе реформаторы исполненіе нравственнаго евангельскаго закона, подражаніе жизни Христа и апостоловъ поставляли высшею цѣлію христіанина, и въ удаленіи отъ этого христіанскаго идеала — въ существованіи въ мірѣ нравственнаго зла они видѣли приближеніе царства антихриста. Поэтому тѣ и другіе почти исключительно посвящали свою дѣятельность религіознымъ вопросамъ, не смѣшивая ихъ съ интересами чисто-государственными, политическими [1]). Но это сходство въ главномъ и существенномъ стремленіи представителей обоихъ направленій, кромѣ нѣкотораго различія въ подробностяхъ раскрытія ихъ ученія [2]), является болѣе блѣд-

---

1) Прилагая это къ чешскимъ реформаторамъ, мы должны сдѣлать оговорку относительно гуситскихъ партій—утраквистовъ и таборитовъ, которые вмѣстѣ съ религіозными интересами, въ борьбѣ съ Римомъ, соединяли и государственныя стремленія—стремленія къ политической самостоятельности.

2) Сюда относятся крайности мистическаго созерцанія въ ученіи средневѣковыхъ мистиковъ, крайности, совсѣмъ чуждыя чешскимъ реформаторамъ. Въ ученіи чешскихъ реформаторовъ можно указать только на одну сторону, какою, между прочимъ, характеризуется средневѣковый мистицизмъ, — это глубокая религіозная ихъ вѣра и ученіе объ антихристѣ. Но какъ то, такъ и

нымъ и безцвѣтнымъ при той существенной разницѣ, какая выступаетъ между ними въ самомъ способѣ и результатахъ ихъ дѣятельности. Въ противоположность средневѣковымъ мистикамъ, издающимъ только стонъ и жалобы на злоупотребленія церкви и успокоивающимся очень часто въ непосредственномъ таинственномъ созерцаніи Божества, закрывая глаза предъ тяготившею ихъ религіозное чувство горькою дѣйствительностію,— чешскіе реформаторы не довольствовались, какъ извѣстно, одними только жалобами: они не только, подобно мистикамъ, проповѣдывали слово Божіе, но старались также воздѣлывать почву, на которой сѣяли слово Божіе, возродить религіозно-нравственную жизнь народа, и ухаживать, заботиться о возращеніи брошенныхъ сѣмянъ,—и этого они достигали, организуя общество своихъ послѣдователей въ одинъ неразрывный религіозно-нравственный союзъ, соединенный единствомъ евангельской вѣры и любви. Поэтому, при всемъ нежеланіи (согласно съ мистиками) отторгнуться отъ церковнаго авторитета, но (вопреки имъ) не успокоиваясь на таинственномъ созерцаніи Божества, чешскіе реформаторы, однако, при сопротивленіи Рима, силою хотѣли добиться самостоятельности церковной, съ удержаніемъ впрочемъ іерархическаго преемства, авторитета церкви и преданій. Но,—вслѣдствіе преобладанія въ дѣятельности чешскихъ реформаторовъ практическаго направленія—съ видимымъ нежеланіемъ или, по крайней мѣрѣ, колебаніемъ при отторженіи отъ Рима,—благодаря этому, они гораздо ближе сходятся съ представителями французской оппозиціонной либеральной партіи во главѣ съ Герсономъ и др. Представители обоихъ направленій одинаково стремились самымъ дѣятельнымъ образомъ къ преобразованію церкви, настойчиво требовали реформы и свои требованія пытались осуществить въ дѣйствительности. Но на одной только мысли о необходимости реформы церкви и оканчивалась ихъ солидарность. Что же касается способа развитія и конечной цѣли ихъ реформаторскихъ плановъ, то они были у нихъ между собою діаметрально-противоположны. Эта противо-

---

другое вытекаетъ у чешскихъ реформаторовъ, все-таки, не изъ болѣзненнаго чувства недовольства дѣйствительностію и не изъ мистическаго стремленія, вслѣдствіе невозможности въ практической жизни приближаться къ евангельскому идеалу,—найти для себя удовлетвореніе въ непосредственномъ созерцаніи Божества, отрѣшившись отъ міра, наполненнаго членами царства антихристова.

положность самымъ очевиднымъ образомъ сказалась на констанцскомъ соборѣ Извѣстно, что Гусъ никогда не переставалъ исповѣдывать, что онъ—членъ католической церкви. Отцы же констанцскаго собора, между которыми весьма значительнымъ авторитетомъ пользовался тогда Герсонъ, приписали Гусу заблужденія Виклефа,—и первымъ, самымъ рѣшительнымъ, обвинителемъ его явился Герсонъ Не внутренняя предполагаемая связь Гуса съ Виклефомъ была причиною его обвиненія (хотя и это имѣло значеніе),—это могло быть только поводомъ, такъ сказать, придиркою къ осужденію, — а различіе въ принципахъ, которыми руководились въ своей реформаторской дѣятельности Гусъ и представители французской либеральной партіи—Герсонъ и др., раздѣляло ихъ на два противоположныхъ лагеря и кончилось временной побѣдой католическаго ортодоксализма. Гусъ выше всего считалъ авторитетъ св. Писанія и имъ повѣрялъ всѣ обряды и постановленія церкви; Герсонъ же, согласно съ установившеюся доктриною католической церкви, утверждалъ, что авторитетъ церкви, напротивъ, имѣетъ большую важность и силу [1]). Выходя изъ противоположныхъ принциповъ, и Гусъ и Герсонъ, какъ извѣстно, хотѣли не одинаковой реформы церкви. Герсонъ защищалъ status quo католической церкви, замѣняя только авторитетъ папства авторитетомъ собора; Гусъ, напротивъ, отрицалъ существовавшій status quo церковныхъ дѣлъ. Герсонъ защищалъ, поэтому, не только догматы, но и всѣ постановленія католической церкви, вполнѣ согласныя съ видами іерархіи; Гусъ отрицалъ все, что было противно евангелію и что практиковалось въ церкви, какъ злоупотребленія іерархіи. Герсонъ съ упорствомъ отстаивалъ причащеніе мірянъ подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ; Гусъ признавалъ необходимость обоихъ видовъ.

Такимъ образомъ, сравнивая чешское реформаціонное движеніе съ реформаторскими движеніями въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, гораздо больше между ними можно нахо-

---

[1]) Но Герсонъ самъ противорѣчитъ себѣ, когда первымъ источникомъ богопознанія и вѣры признаетъ св. Писаніе. Это противорѣчіе обычно у латинскихъ богослововъ. даже Августинъ, когда опровергаетъ маніхеевъ, авторитетъ церкви ставитъ ниже Евангелія, когда же полемизируетъ съ донатистами, то говоритъ, что онъ не повѣрилъ бы Евангелію, если бы прежде не подвигнулъ его къ тому авторитетъ церкви.

дить различій, доходящихъ иногда даже до рѣзкой противоположности, чѣмъ—сходства: представители перваго стремились къ дѣйствительной реформѣ церкви, стараясь возстановить образъ апостольской церкви—съ удержаніемъ въ ней іерархическаго преемства; представители вторыхъ (главнымъ образомъ руководители французской либеральной партіи) имѣли въ виду только мнимую реформу церкви и поэтому, предполагая устроить церковь по образцу апостольской, но желая вмѣстѣ съ этимъ сохранить цѣльность всѣхъ постановленій господствующей церкви,—оставили свою задачу неразрѣшенною и по необходимости явились самыми рьяными противниками тѣхъ, которые выходили съ ними изъ однихъ и тѣхъ же началъ для преобразованія современной имъ церкви.

Дѣлая общій выводъ объ отношеніи чешскаго реформаціоннаго движенія къ западно-европейскимъ реформаторскимъ движеніямъ въ сферѣ еретичествующаго католичества, мы опять должны сказать, что, при существующемъ между ними сходствѣ, яснымъ и довольно опредѣленнымъ представляется и ихъ различіе. Объ отношеніи Гуса къ Виклефу мы отчасти уже говорили. Мы видѣли между ними нѣкоторыя черты сходства не только въ главномъ исходномъ пунктѣ ихъ религіозно-реформаторской дѣятельности, что св. Писаніе есть самый высшій авторитетъ для каждаго христіанина, но отчасти и въ подробностяхъ ихъ богословскихъ доктринъ, въ ихъ отношеніи къ своей родной націи и отечеству. Но, при этомъ сходствѣ, видѣли и то существенное различіе, которое слишкомъ рельефно сказывается въ характерѣ ихъ богословскихъ доктринъ и практическомъ ихъ примѣненіи. Виклефъ былъ только философъ-богословъ, теоретикъ-отрицатель: онъ клеймилъ позоромъ одни только недостатки и пороки современной ему католической іерархіи и, въ ущербъ иногда евангельской истинѣ, отрицалъ догматы католической церкви, не давая въ замѣнъ этого ничего положительнаго, кромѣ развѣ того, что предоставилъ народу библію на его родномъ языкѣ и поставилъ существенною обязанностію христіанскаго богослуженія—проповѣдь. Но этого, какъ мы видѣли, недостаточно было для реформированія церкви по образцу апостольской. Въ Виклефѣ недоставало того, что такъ счастливо соединилось въ Гусѣ,—это черта, приближающая Гуса къ мистикамъ и французскимъ либераламъ-реформа-

торамъ. Гусъ былъ глубоко вѣрующій человѣкъ, и подражаніе Христу онъ считалъ непремѣннѣйшею обязанностію каждаго христіанина; поэтому, самъ стараясь осуществлять этотъ совѣтъ въ жизни, онъ и другихъ убѣждалъ къ тому. Но успѣхъ этого дѣла онъ видѣлъ въ необходимости организаціи церковнаго общества подъ высшимъ авторитетомъ евангелія и церкви: онъ не хотѣлъ, подобно Виклефу, чуждаться церковнаго общенія; напротивъ, онъ хотѣлъ быть членомъ церкви и постоянно пребывать въ ней. Поэтому, какъ мы видѣли, въ своихъ нападеніяхъ на іерархію онъ не стремится, подобно Виклефу, къ тому, чтобы только разрушить установившійся порядокъ церковной жизни, а — чтобы исправить и возсоздать его по образцу первобытной апостольской церкви; онъ отрицаетъ нѣкоторые догматы католической церкви, но—съ тѣмъ, чтобы уничтожить злоупотребленія въ этой сферѣ и возстановить евангельскую истину во всей ея чистотѣ. Это различіе Гуса и Виклефа дополняется и какъ бы подтверждается, между прочимъ, слѣдующими частностями въ ихъ реформаторской дѣятельности: преслѣдуя по преимуществу религіозно-нравственныя цѣли и стараясь, по возможности, возстановить образъ апостольской церкви, Гусъ, въ своей проповѣди и дѣятельности, имѣетъ въ виду самый народъ, заботится о спасеніи всѣхъ сословій, — старается уничтожить всякое между ними разногласіе и соединить ихъ по закону Христа [1]); Виклефъ же, преслѣдуя также религіозно-нравственные интересы, но разрушая только старое безъ замѣны его болѣе опредѣленнымъ новымъ—лучшимъ, приспособляетъ это къ интересамъ государства, больше слѣдовательно имѣетъ въ виду интересы государственные, чѣмъ—народа. Поэтому и преимущественными мѣстами дѣятельности того и другаго реформатора служили: для одного (Виклефа)—оксфордскій университетъ, для другаго (Гуса)—виѳлеемская часовня; въ первомъ проповѣдь была доступна для однихъ только ученыхъ и высшихъ государственныхъ дѣятелей, во второй—она доступна для всѣхъ, кто только хотѣлъ слушать, и въ особенности—для народа.

Что касается другихъ еретическихъ сектъ съ реформатор-

---

[1]) Hist. et Mon. Hus I, 63, ep. 18 (Scripta ad universitatem Pragensem: «...semper intendebam profectum universitatis ad honorem Dei perducere»...).

ской тенденціей—каѳаровъ и вальденсовъ, то первая, допуская смѣшеніе христіанскихъ началъ съ языческими, по своимъ догматическимъ воззрѣніямъ, строго говоря, и не можетъ быть сравниваема съ чешскимъ реформаціоннымъ движеніемъ. Равно и церковная дисциплина и практика каѳаровъ, проникнутая тѣмъ же полу-христіанскимъ характеромъ, не можетъ идти въ сравненіе съ чисто-евангельскою, по примѣру апостольскаго времени, общиною, какую стремились образовать чешскіе реформаторы. Гораздо болѣе сходства съ чешскимъ реформаціоннымъ движеніемъ имѣетъ секта вальденсовъ: подобно чешскимъ реформаторамъ, самымъ важнымъ авторитетомъ въ дѣлахъ вѣры она, какъ извѣстно, признавала св. Писаніе, а подражаніе апостольскимъ временамъ считала главною цѣлію жизни членовъ своей общины. Это сходство становится еще разительнѣе, когда мы видимъ, что при первомъ своемъ появленіи она преслѣдовала, подобно чешскимъ реформаторамъ, чисто нравственно-практическіе интересы, не касаясь и не вводя, поэтому, никакихъ новшествъ въ сферу догматики. Но этотъ первый моментъ существованія секты не заключалъ въ себѣ собственно какихъ-нибудь реформаторскихъ элементовъ: первоначальная безпритязательность членовъ этой секты нѣкоторымъ образомъ уподобляла ее средневѣковымъ мистикамъ, которые, жалуясь на злоупотребленія церкви и возбуждая народъ къ религіозно-нравственной жизни, не могли все-таки совершить реформы церкви, не въ силахъ были устроить ее по предначертанному идеалу временъ апостольскихъ. Но за то впослѣдствіи, развившись до крайностей раціоналистическихъ христіанскихъ сектъ, ниспровергавшихъ самыя очевидныя и несомнѣнныя истины евангельскія,— она на сколько сблизилась съ направленіемъ Виклефа, на столько же и отступила отъ направленія чешскихъ реформаторовъ. Поэтому, въ своемъ ученіи и практикѣ, она исказила образъ апостольской церкви, тотъ образъ, который старался воспроизвести Гусъ, но отъ котораго уклонились его послѣдователи—табориты и, подъ вліяніемъ протестантизма, отчасти чешскіе и моравскіе братья, близко соприкасавшіеся теперь въ частныхъ пунктахъ своего вѣроученія и церковной дисциплины съ сектою вальденсовъ.

Такимъ образомъ, при сравненіи чешскаго реформаціоннаго движенія съ другими предшествующими и современными ему

западно-европейскими религіозно-реформаторскими движеніями—какъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества, такъ и еретичествующаго, достаточно ясно можно видѣть, что мысль объ исключительности перваго въ ряду послѣднихъ не можетъ быть принята и съ положительностію доказана, равно также и положеніе объ ихъ тождествѣ есть преувеличеніе, которое находитъ для себя опроверженіе въ самомъ характерѣ и способѣ развитія чешскаго реформаціоннаго движенія. Чешское реформаціонное движеніе, кромѣ національной идеи, которая составляетъ важнѣйшій въ этомъ движеніи моментъ и которая въ настоящемъ случаѣ для насъ не имѣетъ значенія, заключаетъ въ себѣ специфическія особенности собственно религіозно-реформаторскаго свойства, которыя не открываются въ такой сильной степени ни въ какихъ другихъ западно-европейскихъ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ—ни въ предъидущихъ, ни въ современныхъ ему: это — стремленіе, въ своей реформѣ церкви, приблизиться къ образцу первобытной апостольской, съ признаніемъ ея авторитета, формъ и постановленій, стремленіе, которое у западныхъ реформаторовъ — однихъ разрѣшалось возвращеніемъ церкви въ установившееся уже вѣками положеніе католической церкви, у другихъ—отрицаніемъ авторитета церковнаго и искаженіемъ избраннаго ими для подражанія образца первобытной апостольской церкви

Съ точки зрѣнія указаннаго различія и особенностей чешскаго реформаціоннаго движенія и можно теперь понять, почему вопросъ объ евхаристійной практикѣ—сперва о частомъ или ежедневномъ причащеніи мірянъ, а потомъ и о „чашѣ“ (особенно послѣ ея отнятія у мірянъ), первоначально возникъ именно здѣсь, а не въ другомъ какомъ либо—ни въ предъидущемъ, ни въ современномъ ему—западно-европейскомъ религіозно-реформаторскомъ движеніи. Въ религіозно-реформаторскихъ движеніяхъ въ сферѣ ортодоксальнаго католичества вопросъ о „чашѣ“ не могъ быть поднятъ: у представителей одной фракціи (мистиковъ)—потому, что этому препятствовало основное ихъ направленіе — мистическое созерцаніе, обращенное только къ высшимъ божественнымъ предметамъ, а не къ обряду (какимъ былъ вопросъ о причащеніи подъ обоими видами), и отчасти—потому, что это противно беззавѣтной преданности нѣкоторыхъ изъ нихъ всѣмъ установленіямъ римской церкви;

у представителей другой фракціи (сторонниковъ французской либеральной партіи)—потому, что это противорѣчило ихъ основной тенденціи—удержать авторитетъ современной имъ католической церкви въ ея statu quo и оставить за духовенствомъ всѣ выработанныя вѣками его права и привиллегіи, а предоставленное мірянамъ право причащенія подъ обоими видами какъ-разъ и противорѣчило авторитету церкви, допускавшей противоположную практику причащенія, и нарушало традиціонныя привиллегіи іерархіи. Что же касается религіозно-реформаторскихъ движеній въ сферѣ еретичествующаго католичества, то вопросъ о „чашѣ“ среди нихъ не могъ быть поднятъ, очевидно, потому, что они слишкомъ уклонились отъ идеала первобытной апостольской церкви—какъ въ ученіи, такъ и въ церковной практикѣ [1]). И тѣмъ важнѣе для насъ представляется это основаніе, что большая часть еретиковъ, отвергая пресуществленіе, не отрицала въ тоже время практики римской церкви—причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, по крайней мѣрѣ не возбуждала вопроса объ ея неправильности. Конечно, въ отрицаніи пресуществленія само собой заключается признаніе евхаристійной чаши для всѣхъ приступающихъ къ таинству причащенія вѣрующихъ: если, по мнѣнію еретиковъ, евхаристійные виды суть только видимые знаки того, что на Тайной вечери предложилъ І. Христосъ то, оставаясь послѣдовательными, они должны бы были принять въ евхаристійной практикѣ оба вида, какъ выражающіе собою полноту евхаристійнаго символизма. Но, спрашивается, почему же ни въ ученіи, ни въ практикѣ еретическихъ сектъ нѣтъ прямаго и яснаго указанія на необходимость причащенія мірянъ подъ обоими евхаристійными видами? Не безусловное же вѣдь отрицаніе пресуществленія было краснорѣчивымъ указаніемъ на необходимость этого обряда? И молчаніе это тѣмъ страннѣе, что еретики, иногда даже фанатически ожесточенные противъ злоупотребленій римской куріи, совсѣмъ не щадившіе ея авторитета и постановленій, не изобличали Римъ въ нарушеніи давнишняго, идущаго отъ Самого Христа, обычая—причащать мірянъ

[1]) Говоря такъ, мы не разумѣемъ еретиковъ — каеаровъ, у которыхъ, какъ мы говорили, употребленіе чаши не могло быть уже и потому, что тамъ запрещалось вообще употребленіе вина.

подъ обоими евхаристійными видами. Лехлеръ молчаніе въ этомъ отношеніи со стороны по крайней мѣрѣ Виклефа объясняетъ существованіемъ еще въ его время въ католической церкви практики причащенія мірянъ подъ обоими видами [1]). Но во времена Виклефа, какъ мы видѣли, злоупотребленія касательно евхаристійной практики причащенія уже существовали: поводъ слѣдовательно къ возбужденію вопроса о „чашѣ“ былъ, но протеста однако не послѣдовало... Къ тому же выставляемое Лехлеромъ основаніе должно бы имѣть такую же силу и по отношенію къ гуситскому движенію, потому что и въ моментъ появленія этого послѣдняго вопросъ о „чашѣ“ въ католической церкви находился въ такомъ же положеніи, какъ и во времена Виклефа. Остается слѣдовательно (если отбросить мысль о случайности) причину молчанія Виклефа, равнымъ образомъ и другихъ сектантовъ, современниковъ гуситскаго движенія, искать не во внѣшнемъ положеніи вопроса о „чашѣ“, а въ самомъ характерѣ ихъ реформаторской дѣятельности. Возстановляя, повидимому, образъ первобытной церкви, еретики-реформаторы, повторяемъ, сами уклонились отъ этого идеала, привнося сюда много собственныхъ, человѣческихъ, несогласныхъ съ библіей и откровеніемъ, раціоналистическихъ измышленій. Поэтому они и не придавали значенія вопросу о „чашѣ“, а можетъ быть, и совсѣмъ не хотѣли его возбуждать, какъ вопросъ объ обрядѣ, которому нужно предпочитать проповѣдь о чисто-духовномъ христіанствѣ, но который все-таки, не противорѣча своему основному желанію — возвратить церковь ко временамъ апостольскимъ, они должны бы удержать и практиковать, какъ установленіе Самого Христа и апостоловъ.

Такимъ образомъ, вопросъ о „чашѣ“ (и особенно послѣ ея отнятія у мірянъ) долженъ былъ, естественно, возникнуть и получить свой надлежащій смыслъ и апостольское значеніе только въ такомъ религіозно-реформаторскомъ движеніи, которое бы въ осуществленіи своихъ религіозно-реформаторскихъ плановъ стремилось, по возможности, возсоздать первобытную христіанскую церковь преимущественно на основаніи св. Пи-

---

[1]) «Die Kelchentziehung, говоритъ Лехлеръ, wird von ihm (т. е. Виклефомъ), auch in den nur handschriftlich vorhandenen Werken, *niemals* ausdrücklich erwähnt; sie war in Wiclif's Zeitalter auch noch nicht kirchlich sanktionirt». Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Bd. I. S. 628.

санія и преданій той же церкви, безъ примѣси къ дѣлу реформы раціоналистическаго элемента, — а къ этому и стремились представители чешскаго реформаціоннаго движенія. Отсюда понятно, что вопросъ о „чашѣ“ составляетъ не случайное какое-либо явленіе въ исторіи чешской реформаціи, привнесенное сюда извнѣ — постороннимъ вліяніемъ (какъ хотѣли объяснить это и теперь еще объясняютъ нѣкоторые уже извѣстные намъ католическіе ученые): онъ является необходимымъ моментомъ и вполнѣ согласнымъ съ характеромъ чешской реформаціи требованіемъ; въ ходѣ и развитіи этой реформаціи онъ и находитъ оправданіе своего историко-генетическаго, а не случайно-механическаго существованія. Это собственно-чешское происхожденіе вопроса о „чашѣ“ и его связь съ основнымъ характеромъ и направленіемъ чешской реформаціи подтверждается и исторіею его возникновенія и развитія въ гуситскомъ движеніи, къ разъясненію которой мы теперь и обращаемся.

IV.

Изъ предъидущаго видно, что обрядъ причащенія мірянъ подъ обоими евхаристійными видами, будучи на-время позабытъ въ Чехіи, или—точнѣе—потерявши здѣсь къ концу XIV вѣка, подъ сильнымъ напоромъ извращеннаго католицизма, свое прежнее исключительное господство въ церковной практикѣ,—долженъ былъ снова получить первенствующее значеніе въ чешскомъ реформаціонномъ движеніи. Нужна была только для этого необходимая почва—внѣшнія подготовительныя условія и поводъ, нужны были также дѣятели, которые бы заинтересовали въ пользу древняго обряда причащенія народную массу и поддержали бы въ ней законную привязанность къ этому древнему обряду. То и другое не замедлило обнаружиться при достаточно сильномъ обнаруженіи въ Чехіи реформаціоннаго движенія. Дѣятельность Милича и Матѳея Яновскаго, какъ мы замѣтили, не прошла безслѣдно для религіозно-нравственнаго возрожденія народа и достаточно уже разчистила почву для послѣдующихъ реформаторскихъ усилій и попытокъ: народъ былъ уже достаточно подготовленъ къ тому, чтобы воспринять чистое евангельское ученіе и начать свою оппозицію Риму вообще и въ частности—по вопросу о причащеніи подъ обоими видами. Въ 12 обвинительныхъ противъ Милича пунктахъ, посланныхъ отъ пражскаго духовенства къ папѣ Григорію XI, заключалось, какъ извѣстно, между прочимъ слѣдующее: каждому христіанину должно ежедневно или, по крайней мѣрѣ, дважды въ недѣлю приступать къ таинству евхаристіи; вслѣдствіе этой проповѣди, указывается тамъ, люди впали въ такой соблазнъ, что въ рождественскіе праздники хотѣли причащаться три раза, и дѣйствительно причащались [1]). Въ первые годы

[1]) *Jordan*, Vorläufer des Hussitenthums, p. 40. Ср. выше стр. 213 прим. 1.

своего служенія Матѳей Яновскій, вопреки примѣру Милича, порицалъ стремленіе мірянъ къ частому принятію таинства евхаристіи [1]); но на происходившемъ во время Матѳея Яновскаго диспутѣ по вопросу о частомъ причащеніи мірянъ, кромѣ уже самого Матѳея, на этомъ настаивали и другіе члены университета: пражскій схоластикъ м. Адальбертъ Ранконіусъ (von Ericino), м. Матѳей Краковскій, докторъ Іоаннъ Горлеванинъ и др. [2]). Основанная же Яномъ Мюльгеймомъ виолеемская часовня, съ проповѣдію на народномъ языкѣ (1391 г.), должна была возбудить въ народѣ стремленіе къ частому причащенію, такъ какъ проповѣдники ея были послѣдователями уже извѣстныхъ защитниковъ частаго причащенія—Милича и Матѳея Яновскаго. Послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго, что рано или поздно долженъ былъ возникнуть и вопросъ о „чашѣ“ и заинтересовать въ свою пользу также народную массу и ученыхъ: можетъ быть и въ концѣ XIV вѣка, если вѣрить Коменскому, скрывавшаяся въ лѣсахъ и др. потаенныхъ мѣстахъ часть народа, привыкшая къ частому причащенію, употребляла при этомъ и оба евхаристійные вида, тѣмъ болѣе, что недавно только-что послѣдовавшее (при Карлѣ IV) еще не-формальное запрещеніе „чаши“ не могло такъ скоро отвлечь вниманія народа къ противоположной римской практикѣ причащенія. Можетъ быть и ученые, понимавшіе религіозныя нужды и потребности народа, сознавали необходимость удовлетворенія этимъ потребностямъ и предпринимали для этого нѣкоторыя соотвѣтствующія мѣры. По крайней мѣрѣ, въ связи съ этимъ движеніемъ народа и ученыхъ въ пользу частаго причащенія мірянъ, нельзя не придавать особеннаго значенія и дѣятельности предтечъ чешскаго реформаціоннаго движенія по вопросу объ евхаристійной чашѣ. Мы уже видѣли, что Николай de Lacu, Миличъ, Матѳей Яновскій и др. проповѣдывали о причащеніи подъ обоими видами, говорили, можетъ быть, о его законности и необходимости, а можетъ быть, и практиковали этотъ обрядъ. Правда, ихъ про-

---

[1]) —«taceo, говорилъ самъ Яновскій, super hoc, de invidia et superbia talium, quibus vexantur, cum indignantur de communione frequente a plebejis, quia talibus fui obnoxius similiter, et me ipsum agitatum pluries invidia recognavi, cum similiter talem frequentem communionem sacramenti dissuadebam plebejis; ad hunc non eram singulari lumine super hoc de excelso visitatus».

[2]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. Bd. III. Abth. I. S. 178 etc.

тесты на этомъ поприщѣ пока не сопровождались какими-нибудь рѣзкими выходками и рѣшительными дѣйствіями; напротивъ, они отличались даже нѣкотораго рода слабостію, высказывались какъ бы вскользь, мимоходомъ — среди тѣхъ общихъ и систематическихъ нападокъ, которыя они дѣлали тогда на испорченность и упадокъ нравственности въ мірянахъ и нисшемъ и высшемъ духовенствѣ. Но причина этой слабости заключается все-таки не въ религіозномъ ихъ равнодушіи къ древне-христіанскому обряду причащенія, а, скрываясь отчасти въ отсутствіи еще формальнаго со стороны католической церкви запрещенія мірянамъ „чаши“, она получаетъ для себя основаніе, главнымъ образомъ, въ самомъ характерѣ и способѣ развитія чешской реформаціи. Отличительный характеръ чешской реформаціи, какъ мы видѣли, нравственно-практическій интересъ и постоянная послѣдовательность въ проведеніи этого принципа: предтечи чешскаго реформаціоннаго движенія подготовляли только почву для торжества этого принципа — полной побѣды нравственнаго евангельскаго закона. Поэтому, вооружаясь противъ злоупотребленій и оскорбительныхъ для нравственнаго чувства всѣхъ обрядностей и внѣшностей католицизма, они обращали главнымъ образомъ свое вниманіе и дѣятельность на возбужденіе въ массѣ народной религіозно-нравственнаго чувства, на уясненіе цѣли жизни истиннаго христіанина и пр., не принимая на себя задачи организаціи новаго церковнаго общества и не имѣя въ виду подкапываться подъ самыя основы католической догматики. Съ точки зрѣнія такого направленія они, понятно, и не могли возбуждать вопроса о причащеніи подъ обоими видами, какъ догматѣ и обрядѣ, не могли слѣдовательно заинтересовать въ его пользу массы народной; поэтому ихъ и нельзя назвать въ собственномъ смыслѣ реставраторами этого обряда. Продолжать это дѣло въ духѣ и интересахъ чешскаго народа они предоставили послѣдующимъ дѣятелямъ, которые бы имѣли подъ собою болѣе твердую почву и болѣе надежные реформаторскіе прецеденты. Моментъ для этого насталъ, повидимому, съ появленіемъ Яна Гуса на общественную дѣятельность, когда началась болѣе сильная и энергическая эманципація чешскаго народа отъ нѣмецко-католической стихіи, когда чешская народная сила стала все болѣе и болѣе всплывать наружу и противодѣйствіе католичеству стало принимать болѣе широкіе

размѣры, а распространявшіяся уже съ 1385 года въ Чехіи сочиненія Виклефа еще болѣе могли способствовать усиленію протестовъ противъ папства и злоупотребленій католической іерархіи. Результаты начавшагося народнаго возбужденія начали уже сказываться. Удаленіе нѣмцевъ изъ пражскаго университета (1409 г.) было прямою и рѣшительною побѣдою чешской народной силы надъ чуждою ему нѣмецко-католическою стихіей. Съ удаленіемъ же изъ Праги нѣмцевъ, по выраженію Кохлея, прорвана была плотина, преграждавшая потокъ преобразовательныхъ идей. Пражскій университетъ, бывшій въ лицѣ нѣмцевъ сильнѣйшимъ охранителемъ католицизма въ Чехіи, по удаленіи ихъ сдѣлался защитникомъ гуситства и сталъ во главѣ новаго религіознаго движенія. Гуситы теперь явно отдѣляются отъ общей массы латинскаго народонаселенія, которую самъ Гусъ называетъ уже своею и противополагаетъ ее западному духовенству. Въ этомъ отношеніи Кохлей съ своей точки зрѣнія совершенно справедливо говоритъ, что „за паденіемъ университета послѣдовало скоро паденіе католической вѣры, вслѣдствіе котораго въ просвѣщеннѣйшее королевство чешское ринулось все дурное и злое: ереси, схизмы, богохульства, пагубные диспуты, раздоры, войны“ [1]) и пр... И дѣйствительно, съ этихъ поръ протесты чеховъ противъ католичества принимаютъ самый рѣзкій и рѣшительный характеръ. Самъ Гусъ (въ 1412 г.) споритъ уже съ папскими легатами и католическими докторами университета относительно индульгенцій и оспариваетъ ихъ законность; не смотря на свое изгнаніе изъ Праги, Гусъ пишетъ знаменитый свой трактатъ „De Ecclesia“, гдѣ развиваетъ ученіе о единой святой каѳолической или вселенской церкви,—ученіе, которое совсѣмъ уничтожало всю католическую систему и папство: глава церкви, по мнѣнію Гуса, есть Господь I Христосъ, не имѣющій на землѣ своего намѣстника, и мн. др. И мнѣнія Гуса съ жаромъ принимались всѣми его послѣдователями и внушали серьезныя опасенія въ католической партіи, которая рѣшилась, наконецъ, покончить съ „новою ересью“ чрезъ вызовъ на констанцскій судъ главнаго виновника ея—Гуса.

При такомъ сильномъ возбужденіи противъ католицизма народныхъ умовъ, естественно, должны были всплыть наружу

---

[1]) *Cochlaei* Historia Hussitarum (1549 an.) lib. I, pag. 15.

всѣ злоупотребленія этого послѣдняго, естественно, поэтому, долженъ былъ возникнуть вопросъ о злоупотребленіяхъ римской церкви и касательно способа причащенія мірянъ, тѣмъ болѣе, что вопросъ о частомъ причащеніи и споръ о пресуществленіи, издавна происходившій въ пражскомъ университетѣ между послѣдователями Виклефа и стороною, защищавшею противоположный ему взглядъ (о томъ же пресуществленіи) [1]),—былъ уже легкимъ починомъ къ тому, чтобы возбудить на университетской каѳедрѣ вопросъ объ евхаристійномъ пріобщеніи подъ однимъ или двумя видами и провести его затѣмъ въ обще-церковную практику и употребленіе. И эту задачу, всего естественнѣе, долженъ былъ въ это время взять на себя самъ представитель чешскаго реформаціоннаго движенія — Гусъ, болѣе или менѣе ясно и точно формулировавшій свои пункты разногласія съ католическою церковію и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ и послѣдователей намѣтившій религіозно-реформаторскія основы для будущей организаціи церковнаго общества по образцу церкви апостольской. Поэтому интересно, прежде всего, опредѣлить отношеніе самого Гуса къ вопросу о причащеніи подъ обоими видами, тѣмъ болѣе, что многіе западно-европейскіе изслѣдователи, выходя изъ того положенія, что въ существующихъ современныхъ и ближайшихъ ко временамъ гуситскимъ памятникахъ 1414-й годъ является началомъ возстановленія чаши въ чешской церкви, а Якубекъ изъ Стрибра представляется ея реставраторомъ въ Чехіи [2]),—эти изслѣдователи отрицаютъ всякую инициативу со стороны Гуса при возстановленіи въ чешской церкви „чаши“, причемъ одни [3]) утверждаютъ, что

[1]) У Штитнаго (чешскаго философа-богослова 2-й полов. XIV в.), въ одномъ мѣстѣ его сочиненій встрѣчается выраженіе, по которому споръ о пресуществленіи въ Чехіи возводится ко времени за 70 лѣтъ до того момента, когда самъ Штитный писалъ и говорилъ объ этомъ Во всякомъ случаѣ начало этихъ споровъ относится къ первымъ временамъ существованія въ Прагѣ университета. См. *Denis*, Huss et la guerre des hussites, p. 180.

[2]) По самымъ достовѣрнымъ свидѣтельствамъ современниковъ, первое преніе по вопросу о «чашѣ» возбуждено Якубкомъ изъ Стрибра и подъ его руководствомъ въ первый разъ происходило въ 1414 году, когда уже Гусъ лишился свободы въ Констанцѣ («když on u wězeni těžkem seděl») Staří letopisowé čeští od roku 1378 до 1527 (w Praze 1829) p. 20.

[3]) Эту мысль по преимуществу защищаетъ Лафоссъ въ «Histoire du concile de Constance» II, chap. 74, pp. 271—273; Гизелеръ въ «Lehrbuch der Kirchengeschichte II, Abth 4, S. 413, Палацкій въ «Geschichte von Bohmen» Bd. III, Abth I. S. 335 etc., и др.

Гусъ только послѣ ея возстановленія Якубкомъ одобрилъ ея употребленіе и—преимущественно изъ политическихъ видовъ, а другіе [1]), болѣе древніе, даже говорятъ, что Гусъ былъ рѣшительнымъ противникомъ возстановленнаго Якубкомъ обряда причащенія подъ обоими видами Въ противоположность большинству западно-европейскихъ ученыхъ нѣмецкій историкъ Теобальдъ [2]), а вмѣстѣ съ нимъ и нашъ русскій ученый г. Но-

[1]) Эту мысль поддерживаетъ Эней Сильвій и вся школа его послѣдователей—по преимуществу древнѣйшихъ. Такъ какъ въ основу ихъ сужденій по вопросу о первомъ реставраторѣ обряда причащенія въ Чехіи подъ обоими видами положено свидѣтельство Энея Сильвія, то изъ него мы и приведемъ касательно этого предмета соотвѣтствующую выдержку, тѣмъ болѣе, что знакомство съ нимъ необходимо и для оцѣнки всѣхъ подобнаго рода свидѣтельствъ. «Чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ, повѣствуетъ Энеи Сильвій, по отъѣздѣ Гуса въ Констанцъ, Петръ Дрезденскій, изгнанный изъ отечественнаго города за вальденскую ересь, приступилъ къ Якубку изъ Стрибра и изъявилъ ему свое удивленіе, какъ онъ ученый и праведный мужъ, возвѣщающій народу слово Божіе, не замѣтилъ въ таинствѣ евхаристіи такого явнаго противорѣчія съ словами Спасителя, когда въ евангеліи отъ Іоанна, возлюбленнаго ученика Христова, повелѣвается прямо принимать евхаристію подъ обоими видами по слову Христову (если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни. Гл. VI, 53). Якубекъ, человѣкъ строгой жизни и обширной учености, справился съ церковнымъ преданіемъ и нашелъ подтвержденіе словамъ Петра Дрезденскаго въ старинныхъ кодексахъ св. учителей, преимущественно Діонисія и Кипріана». «Отсюда, продолжаетъ Энеи Сильвій, Якубекъ и началъ свою проповѣдь о необходимости причащенія подъ обоими видами»..... Aeneas Sylvius, Historia bohemica cap. XXXV въ «Rerum bohemicarum scriptores» Фрегера. Hanoviae, 1602. Одного мнѣнія съ Энеемъ Сильвіемъ — Гаекъ въ «Kronyka Czeska» (Прага, 1541), перепечат 1819 г.,—Кохлей въ «Historia Hussitarum» (1549), lib. I, p. 41,—авторъ соч. «Historica narratio de Hussitis et Georgio Pogiebracio, Bohemorum rege» (Jacobus Picolomineus, cardinalis papiensis) въ «Rerum bohemicarum scriptores» Фрегера, p. 208,—Бальбинъ въ «Epitome historica rerum bohemicarum» (Pragae, 1677), lib V. cap. V. p. 431,—и мн. др. Согласно съ Энеемъ Сильвіемъ писалъ, еще ранѣе, современный гуситскому движенію чешскій лѣтописецъ, утраквистъ, Лаврентій изъ Бржезова въ «De gestis et variis accidentibus regni Boemiae 1414—1422», изд. Гёлеромъ (Geschichtschreiber... I, 323—527), pp. 323 etc. Но подлинность этого свидѣтельства Лаврентія изъ Бржезова оспаривается.. См. ниже въ этой же главѣ. Во всей рѣзкости, какъ увидимъ, взглядъ Энея Сильвія развиваетъ Дубравскій въ «Historia bohemica, ab origine gentis per diversas temporum et familiarum vices usque ad Ferdinandi Imp. et Regis auspicia deducta» (въ «Rerum bohemicarum scriptores»), cap. XXIII; и Martini въ «Dissertatio de Jacobo de Miss, vulgo Jacobello, primo eucharistici calicis per eccles. Bohem. vindice» Altdorf. 1753 изъ «De codice canonum quem Hardianus I Carolo M. dono dedit» (Disquisitio historica... invito Christophorus Rudolph).

[2]) *Theobaldi* Hussitenkrieg (Nürnberg, 1621), c. VI, p. 15 u. f.

виковъ [1]) реставраторомъ въ Чехіи догмата и обряда причащенія подъ обоими видами считаютъ самого Гуса. Разсмотримъ аргументацію этихъ послѣднихъ и опредѣлимъ въ отношеніи къ ней значеніе выводовъ и сужденій первыхъ, т. е. большинства западно-европейскихъ изслѣдователей.

Разсказавши о томъ, какъ удалившіеся изъ пражскаго университета профессора и студенты образовали университетъ въ Лейпцигѣ и первымъ ректоромъ этого университета (19 ноября 1409 г.) избрали Іоанна Ottho Munsterbergius'a (бывшаго декана пражскаго университета), Теобальдъ продолжаетъ: „между тѣмъ какъ это происходило (въ Лейпцигѣ), богемцы (чехи), безъ всякихъ споровъ относительно избранія, 17 октября того же 1409 года избрали въ ректоры университета м. Іоанна Гуса, который, будучи духовнымъ отцемъ королевы Софіи и пользуясь большимъ вліяніемъ при дворѣ, не молчалъ, а спорилъ съ своими сослуживцами касательно ученія о св евхаристіи, но распространялъ его все-таки тайно". Затѣмъ, указавши на свидѣтельство Энея Сильвія и Гайка о томъ, что „еретическое заблужденіе" относительно причащенія подъ обоими видами принесли въ Прагу 1414 г. нѣмецкіе изгнанники, во главѣ съ Петромъ Дрезденскимъ, и сообщили его м. Jacobellus'y, который съ этихъ поръ и началъ приводить въ исполненіе мысль Петра Дрезденскаго,—Теобальдъ продолжаетъ: a) „слишкомъ много свидѣтельствъ въ сочиненіяхъ Гуса, особенно во II т. (f. 12-й), о томъ, что онъ во дни воспоминанія страданій нашего Спасителя І. Христа говорилъ объ этомъ [2]) (т. е. относительно причащенія подъ обоими видами). Но потомъ, во время своего темничнаго заключенія, онъ написалъ трактатецъ, который можно находить въ І-мъ томѣ сочиненій Гуса, гдѣ онъ ясно выражаетъ, что употребленіе чаши (евхаристійной) необходимо. b) Онъ пишетъ также, продолжаетъ Теобальдъ, къ проповѣднику въ виѳлеемской часовнѣ Галлу (это письмо ниже будетъ приведено), увѣщеваетъ его, чтобы онъ не противорѣчилъ Якубку, который открыто училъ объ этомъ. И хотя Дубравскій, замѣчаетъ Теобальдъ, пишетъ, что Гусъ вынужденъ былъ сказать (своимъ друзьямъ въ Прагѣ): вы выдумали чашу, изъ которой суждено мнѣ испить

[1]) *Новиковъ*, Православіе у чеховъ, стр. 69 и слѣд. Ср. *его же* «Гусъ и Лютеръ» II, 342 и слѣд.

[2]) Monumentorum J. Hus II, ff. 7—24 (Passio Christi ex quatuor evangelistis).

смерть (Todeingeschenckt), тѣмъ не менѣе ясно, что Гусъ положилъ начало „чашѣ“, какъ послѣ непримиримый врагъ его с) Михаилъ de Causis обвинялъ его въ томъ, что онъ защищалъ необходимость преподавать мірянамъ чашу“. На основаніи этихъ трехъ, главнымъ образомъ, аргументовъ Теобальдъ рѣшительно отвергаетъ извѣстія Энея Сильвія, Гайка и др. о Петрѣ Дрезденскомъ, и виновникомъ возстановленія въ Чехіи „чаши“ считаетъ Гуса.

Но всѣ эти доказательства въ томъ именно видѣ, какъ они поставлены у Теобальда, не выдерживаютъ критики. Противъ перваго изъ нихъ направлялъ свои возраженія еще Ланфанъ: онъ говорилъ, что Гусъ не могъ принимать евхаристіи подъ обоими видами потому, что признавалъ пресуществленіе [1]). Но относительно этого возраженія г. Новиковъ справедливо замѣтилъ, что оно лишено всякаго смысла: какъ будто, въ самомъ дѣлѣ, пресуществленіе мѣшаетъ тому, чтобы признавать причащеніе подъ обоими видами. Восточная и западная — католическая церковь признавали и признаютъ пресуществленіе и однако не считаютъ (теперь только православная) это препятствіемъ къ тому, чтобы преподавать евхаристію подъ обоими видами. Противъ Ланфана говоритъ и самъ Гусъ, когда онъ съ догматомъ о пресуществленіи находилъ возможнымъ и вполнѣ совмѣстимымъ причащеніе подъ обоими видами: примѣромъ тому служатъ всѣ его сочиненія и письма, въ которыхъ онъ доказываетъ пользу и законность причащенія мірянъ подъ обоими видами, особенно — его сочиненіе „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“ [2]). Гораздо серьезнѣе возраженіе противъ этого доказательства было бы то, что Гусъ въ приводимыхъ Теобальдомъ изъ „Passio Christi ex quatour evangelistis“ мѣстахъ прямо не защищалъ,—какъ напротивъ старается видѣть Теобальдъ, — необходимости для мірянъ евхаристійной чаши: тамъ онъ объясняетъ только авторитетомъ Беды слова установленія таинства, ясно не указывая на необходимость для мірянъ евхаристійной чаши [3]).

[1]) У Новикова, «Православіе у чеховъ», стр. 84.

[2]) Въ этомъ сочиненіи, какъ увидимъ послѣ, Гусъ доказываетъ, что можно и полезно (licet et expedit) для вѣрующихъ мірянъ принимать кровь Христову подъ видомъ вина. Hist. et Mon. Hus. I, ff. 42—44

[3]) Приведя слова установленія таинства по св. Матѳею (26, 26—28) и прибавивъ къ нимъ слова св. Марка (14, 23 «и пили изъ нея, т. е изъ чаши,

Что касается втораго доказательства Теобальда, то оно совсѣмъ не удовлетворяетъ той цѣли, для которой предназначено. И въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ на основаніи того, что Гусъ изъ темницы писалъ къ Гавлику, проповѣднику въ виѳлеемской часовнѣ, убѣждая его не прекословить Якубку, — можно считать Гуса виновникомъ возстановленія чаши въ Чехіи, когда еще до этого письма [1]), какъ увидимъ впослѣдствіи, было уже броженіе въ пользу возбужденнаго вопроса о чашѣ, когда уже не только многіе свѣтскіе вельможи (Николай изъ Лобковицъ), но и духовные и, между прочимъ, преемникъ Гуса въ виѳлеемской часовнѣ самъ Гавликъ, по поводу вопроса о чашѣ, начали отдѣляться отъ гуситства? На основаніи этого письма можно только говорить, что Гусъ признавалъ законность причащенія подъ обоими видами и не прежде, какъ другіе, послѣ слабыхъ протестовъ въ концѣ XIV вѣка, возстановили этотъ обрядъ, но нельзя на основаніи его категорически утверждать, что Гусъ былъ первымъ виновникомъ возстановленія этого обряда.

Третій аргументъ Теобальда, именно, что Михаилъ de Causis предъ соборомъ констанцскимъ обвинялъ Гуса въ томъ, что онъ положилъ начало употребленію „чаши“ [2]),—теряетъ,

всѣ»...), Гусъ предлагаетъ слѣдующее объясненіе изъ Беды: Expletis solemnis veteris paschae transit Dominus ad sacramenta novae paschae demonstranda. Hoc valet contra eos qui mortuis hominibus largiuntur eucharistiam. Postquam coenavit dedit eis panem et vinum in mysterio, videlicet corporis et sanguinis sui. Quia enim panis cor hominis confirmat et vinum auget sanguinem in homine, merito idem panis in carnem Domini mutatur, et idem vinum in sanguinem transfertur, non per figuram nec per umbram, sed per veritatem. Credimus enim, quia in veritate Christi caro est, similiter sanguis. Quod enim dixit: hic est novi testamenti sanguis, ad differentiam veteris testamenti dixit. Nam in veteri testamento sanguis hircorum et taurorum fundebatur, et inde aspergebantur, qui mundandi erant. Pro omnibus effusus est sanguis Christi, sed non omnibus prodest, sed illis solummodo, qui credunt in passionem suam, et illis, qui eodem spiritu regenerantur, quo Christus in utero Mariae est conceptus. Monumentorum J. Hus II, f. 12.

1) Письмо къ Гавлику отъ 21 іюня 1415 г. Hist. et Mon. Hus I, f. 62 на оборотѣ. Ср. Palacky Documenta m. J. Hus, p. 128 (Ep. 80· 1415, 21 Jun).

2) Этотъ пунктъ обвиненія выраженъ такъ: Primo errat (т. е. Гусъ) circa sacramenta ecclesiae et signanter corporis Christi, quod docuit et ad populum publice praedicavit, illud ministrandum populo sub utraque specie, scilicet corporis et sanguinis; patet ille articulus, quia jam in Praga sui discipuli ministrant illud sub utraque specie». Primi articuli contra m. J. Hus per Michaelem de Causis praesentati Joanni pp. XXIII (Const. 1414). У Палацкаго въ «Documenta m. J. Hus», p. 194.

повидимому, силу своей доказательности по одному уже тому, что основывается на словахъ Михаила de Causis. Михаилъ de Causis былъ однимъ изъ самыхъ сильныхъ и рьяныхъ противниковъ Гуса: всячески старался повредить Гусу еще до собора, и теперь на соборѣ не пренебрегалъ ни однимъ средствомъ какъ бы возбудить противъ него членовъ собора [1]); поэтому онъ легко могъ совершенно напрасно приписать Гусу инициативу возстановленія чаши и обвинять его за это предъ членами собора. Но, высказывая это предположеніе, мы, однако, далеки отъ мысли Мартини [2]) и Ланфана [3]), что обвиненіе Ми-

---

[1]) Извѣстно, что Михаилъ de Causis, еще будучи прокураторомъ пражскихъ церквей, въ 1412 г. фигурировалъ въ качествѣ доносчика на Гуса за то, что онъ проповѣдуетъ противъ духовенства, возстаетъ противъ индульгенцій и распространяетъ свои пагубныя сочиненія во всѣхъ окрестныхъ странахъ и успѣлъ уже заразить ими много душъ христіанскихъ. Опять: на другой же день, по пріѣздѣ Гуса въ Констанцъ, Михаилъ de Causis сталъ открыто преслѣдовать его, и въ церкви большими буквами прибилъ объявленіе, въ которомъ называлъ его отлученнымъ, еретикомъ и сталъ разглашать о немъ разныя небылицы. Объ этихъ враждебныхъ дѣйствіяхъ Михаила неоднократно пишетъ самъ Гусъ въ письмахъ изъ Констанца къ своимъ чешскимъ друзьямъ, извѣщая, что его, Михаила de Causis, Богъ послалъ противъ меня клеветать, чтобы искушать меня, въ состояніи ли я вытерпѣть это за Его имя» и т. д. Hist. et Mon. Hus. I, f. 58 epist. 5.

[2]) Мартини прямо говоритъ, что обвиненіе Гуса въ томъ, что онъ, будучи еще въ Богеміи, проповѣдывалъ о причащеніи подъ обоими видами,—не справедливо: оно объявлено, замѣчаетъ Мартини, не всѣмъ соборомъ, а самымъ ярымъ противникомъ Гуса Михаиломъ de Causis. «Dissertatio de Jacobo de Misa vulgo Jacobello, primo eucharistici calicis per ecclesias bohemicas vindice». pag. 16 etc.

[3]) Ланфанъ говоритъ, что это—была, по всей вѣроятности, одна изъ тѣхъ обвинительныхъ статей, которыя по словамъ самого Гуса, были съ него сняты на 2-й аудіенціи (7 іюня 1415 г.), когда Гусъ, обвиняемый въ томъ, будто онъ отрицаетъ таинство пресуществленія, съ достоинствомъ отвѣтилъ, что пресуществленіе есть чудо, которое не можетъ быть подведено подъ законы естественные и есть предметъ вѣры, а не разума (*Lenfant*, Histoire du concile de Constance, lib. II, chap. 74, pag. 272). Это возраженіе Ланфана г. Новиковъ называетъ неосновательнымъ: онъ говоритъ, что ученіе Гуса о пресуществленіи, признанное согласнымъ съ римской церковію на 2-й аудіенціи, снова вставлено въ число обвиненій при чтеніи надъ нимъ приговора потому, конечно, что католики не могли совмѣстить догматовъ о пресуществленіи и о двухъ видахъ евхаристіи («Православіе у чеховъ», стр. 77 примѣч.). Съ этимъ замѣчаніемъ нельзя не согласиться, ибо Гусъ, какъ увидимъ послѣ, дѣйствительно признавалъ законность причащенія мірянъ подъ обоими видами. Тѣмъ не менѣе г. Новиковъ отчасти несправедливъ, когда говоритъ, что единственною причиною, почему католики въ число обвиненій противъ Гуса, при чтеніи надъ нимъ приговора, вставили ученіе о пресуществленіи, было то,

хаила de Causis совершенно ложно, ни на чемъ не основано и только придумано имъ съ цѣлію увеличить число обвинительныхъ пунктовъ противъ Гуса и чрезъ то ускорить его смерть, ибо въ этомъ послѣднемъ случаѣ обвиненіе Михаила de Causis, какъ ложное, было бы снято съ Гуса, или, по крайней мѣрѣ, опротестовано самимъ Гусомъ. Но ни того, ни другаго не было. Слѣдовательно, въ обвиненіи Михаила de Causis была доля правды. Онъ имѣлъ право обвинять Гуса, но только въ томъ, что этотъ послѣдній признавалъ законность причащенія мірянъ подъ обоими видами: въ этомъ случаѣ онъ могъ бы сослаться на отвѣтное письмо Гуса къ своимъ послѣдователямъ въ Чехіи, которые прежде чрезъ Яна Хлума просили его сообщить имъ свое окончательное мнѣніе „о причащеніи мірянъ крови Христовой“, могъ бы указать на цѣлое сочиненіе Гуса о пользѣ и отчасти даже необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами („De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“) и проч. [1]). Но дѣло-то въ томъ, что Михаилъ de Causis не указываетъ на сочиненіе и письма, гдѣ Гусъ говоритъ о причащеніи мірянъ подъ обоими видами: онъ повидимому совсѣмъ ихъ не знаетъ; поэтому, какъ на доказательство того, что Гусъ дѣйствительно былъ виновникомъ возстановленія „чаши“, онъ ссылается только на практику учениковъ Гуса, которые въ Прагѣ приводили въ исполненіе догматъ своего учителя, причащая мірянъ подъ обоими видами. Но вѣдь ученики Гуса могли и безъ вѣдома своего учителя сдѣлать это,— они могли даже подать поводъ своему учителю высказаться на

что они не могли совмѣстить догматовъ о пресуществленіи и преподаваніи двухъ видовъ евхаристіи. Дѣло въ томъ, что, обвиняя Гуса въ искаженіи ученія о пресуществленіи, соборъ могъ поступить такъ потому, что съ реалистическимъ направленіемъ Гуса трудно мирилось церковное ученіе о пресуществленіи (ср. Дювернуа, «Янъ Гусъ и Станиславъ Зноемскій». Москва, 1871). Въ этомъ случаѣ ошибка г. Новикова зависитъ отъ того, что онъ допускаетъ слишкомъ тѣсную историческую связь между догматомъ о пресуществленіи и запрещеніемъ чаши: онъ считаетъ за достовѣрный вполнѣ фактъ, что догматъ о пресуществленіи, впервые торжественно признанный въ 1215 году на латеранскомъ соборѣ, находился въ тѣснѣйшей связи съ лишеніемъ мірянъ чаши, послѣдовавшимъ будто бы на томъ же соборѣ,—а это несправедливо.

[1]) Переписка съ богемскими (чешскими) друзьями и сочиненіе о причащеніи подъ обоими видами появились, какъ увидимъ ниже, ранѣе составленія обвинительныхъ статей противъ Гуса.

счетъ возбужденнаго ими вопроса? Въ виду такой шаткости основаній, извлеченныхъ изъ показанія Михаила de Causis, Теобальдъ всего менѣе долженъ бы былъ довѣрять его свидѣтельству.

Такимъ образомъ всѣ доказательства Теобальда въ пользу Гуса, какъ перваго, послѣ слабыхъ протестовъ его предшественниковъ, виновника возстановленія „чаши“ — въ томъ видѣ, какъ они у него поставлены, — не удовлетворяютъ той цѣли, для которой предназначены; и главное, — что Гусъ, будучи еще ректоромъ университета, училъ о причащеніи мірянъ подъ обоими видами, — остается у Теобальда однимъ голословнымъ утвержденіемъ. Поэтому Мартини [1]), Дубравскій [2]) и др. съ своей точки зрѣнія были правы въ своихъ нападкахъ на Тео-

---

[1]) Доказавши на основаніи словъ Энея Сильвія и другихъ писателей (а этихъ послѣднихъ Мартини, по его словамъ, могъ бы насчитать до 600), что реставраторомъ въ Чехіи обряда причащенія подъ обоими видами былъ Якубекъ изъ Стрибра, Мартини продолжаетъ: «тѣмъ большаго удивленія заслуживаетъ Захарія Теобальдъ, который только pro suo contradicendi pruritu противится въ этомъ случаѣ столькимъ заслуживающимъ довѣрія писателямъ, утверждая, что Гусъ—дѣйствительный реставраторъ причащенія подъ обоими видами. Ибо мы, говоритъ онъ, имѣемъ самыя твердыя основанія, которыми можно подтвердить истинность нашего положенія». Разсказавши далѣе, какъ Гусъ мало по малу усвоилъ и началъ публично распространять мысли Виклефа, Мартини продолжаетъ: «наконецъ, когда Гусъ, вызываемый (за распространеніе ученія Виклефа) римскою куріею, не хотѣлъ идти въ Римъ, то пражскій архіепископъ dexterrimus и инквизиторъ еретической секты, по приказанію папы, изслѣдовалъ члены (articulos) заблужденія Гуса и между этими членами (въ количествѣ 30), замѣчаетъ Мартини, не нашлось ученія о таинствѣ алтаря, но всѣ эти члены направлены были преимущественно къ исправленію испорченной жизни священниковъ». Другимъ аргументомъ для опроверженія Теобальда служитъ, по мнѣнію Мартини, письмо Гуса къ Галлу (Гавлику), священнику при церкви св. Галла, въ которомъ онъ пишетъ. «Jacobellus опять придумалъ чашу, которая приблизила его смерть». Ибо соборъ, говоритъ Мартини, давно уже осудилъ его за то, что ему принадлежало, а членъ, касающійся чаши, какъ принадлежащій другому, теперь напрасно только былъ навязанъ ему; отсюда, замѣчаетъ Мартини, достаточно ясно можно понять, что ни Гусъ, ни Іеронимъ не думали о преподаваніи мірянамъ таинства евхаристіи подъ обоими видами. *Martini*, Dissertatio de Jacobo de Misa vulgo Jacobello, primo euchar. calicis p. eccles. bohem. vindice p. 14 etc.

[2]) *Dubravius*, Historia bohemica, ab origine gentis per diversas temporum et familiarum vices usque ad Ferdinandi Imp. et Regis auspicia deducta 1551 an. lib. XXIII, p. 225, хотя приводимыхъ Дубравскимъ словъ («Вы придумали чашу, изъ которой суждено мнѣ испить смерть») въ извѣстныхъ намъ изданныхъ сочиненіяхъ Гуса и его письмахъ—нѣтъ.

бальда, когда, для опроверженія его доводовъ, ссылались на собственныя слова Гуса въ письмѣ къ друзьямъ: „Вы, писалъ (?) имъ Гусъ, придумали чашу, изъ которой суждено мнѣ испить смерть“. Немаловажное возраженіе противъ аргументаціи Теобальда представляетъ въ частности Мартини, когда говоритъ, что пражскій архіепископъ (Сбинекъ), которому поручено было разслѣдовать дѣло Гуса, въ числѣ заблужденій его не нашелъ ученія о таинствѣ алтаря. Какъ бы ни были шатки и поверхностны эти возраженія (какъ это увидимъ впослѣдствіи), тѣмъ не менѣе съ точки зрѣнія аргументаціи Теобальда ихъ опровергнуть трудно. Дѣло въ томъ, что для опроверженія возраженій Мартини, Дубравскаго и др. нужно бы было указать на сочиненія или письма Гуса, въ которыхъ бы говорилось о необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами и которыя бы по своему происхожденію относились къ болѣе ранней порѣ дѣятельности Гуса, чѣмъ 1414 годъ, когда, по свидѣтельству историковъ, въ Прагѣ былъ уже поднятъ послѣдователями Гуса вопросъ о чашѣ и когда раздѣленіе и разногласіе гуситовъ заставило, по ихъ мнѣнію, самого Гуса высказаться за „чашу“. Этого-то и нельзя найти у Теобальда. Но то, чего нельзя найти у Теобальда, старается дополнить и точнѣе аргументировать другой послѣ Теобальда защитникъ его мнѣнія, нашъ русскій ученый, г. Новиковъ [1]).

Вполнѣ сознавая слабость и недостаточность доводовъ Теобальда и потому придавая имъ значеніе только какъ болѣе или менѣе вѣроятному показанію ближайшаго ко времени Гуса писателя, г. Новиковъ предлагаетъ свои собственныя соображенія въ пользу той мысли, что Гусъ послѣ Матѳея Яновскаго первый сталъ проповѣдывать объ евхаристіи подъ обоими видами: онъ старается доказать, что, до начала Якубковой проповѣди (въ 1414 г.) о необходимости для мірянъ чаши, Гусъ училъ относительно этого предмета и своею дѣятельностію, безъ сомнѣнія, ускорилъ начало знаменитаго пренія Якубка съ представителями западной церкви. Въ подтвержденіе своей мысли

[1]) Точку зрѣнія и аргументацію г. Новикова, во всей ея полнотѣ, принимаетъ Невоструевъ К. въ своей статьѣ «Pogled na historiju istočne crkve u češkoj». Rad jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti (u Zagrebu, 1872 г.), кн. XXI, стр. 154 и слѣд.

г. Новиковъ ссылается на знаменитое разсужденіе Гуса „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“, которое по своему происхожденію предшествовало Якубковой дѣятельности. „По самымъ достовѣрнымъ, говоритъ онъ, свидѣтельствамъ современниковъ Якубекъ созвалъ впервые докторовъ, магистровъ и другихъ ученыхъ мужей на университетское преніе объ этомъ догматѣ (евхаристіи подъ обоими видами) уже тогда, когда Гусъ лишился свободы въ Констанцѣ (Staří letopisowé, p. 20); а между тѣмъ знаменитое разсужденіе Гуса о томъ, подобаетъ-ли вѣрнымъ мірянамъ принимать кровь Христову подъ видомъ вина, написано, вопреки Палацкому [1]), тотчасъ по прибытіи въ Констанцъ, въ первый мѣсяцъ свободы („priusquam in carcerem conjiceretur“), отъ 3 до 28 ноября 1414 года. Слѣдовательно, письменное изложеніе Гусова мнѣнія предшествовало Якубковой дѣятельности„ [2]). Выходитъ, что честь возстановленія догмата объ евхаристіи подъ обоими видами въ 1414 году принадлежитъ Гусу: начало этому, по заключенію Новикова, положено сочиненіемъ Гуса „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“. Новиковъ говоритъ, что это сочиненіе, будучи привезено въ Прагу, безъ сомнѣнія, ускорило начало знаменитаго пренія Якубка съ представителями западной церкви. Но едва ли въ этомъ отношеніи нужно приписывать большое значеніе только-что упомянутому сочиненію Гуса, потому что промежутокъ отъ появленія этого сочиненія до начала Якубковой проповѣди—слишкомъ незначителенъ, чтобы произвести въ Прагѣ движеніе по вопросу о „чашѣ“. Въ этомъ случаѣ гораздо болѣе значенія могла имѣть предшествующая дѣятельность Гуса въ этомъ направленіи. Правда, относительно этого мы не имѣемъ положительныхъ и несомнѣнныхъ данныхъ, тѣмъ не менѣе нѣкоторыя выраженія въ сочиненіяхъ самого Гуса даютъ право заключать, что онъ съ самаго начала своего бого-

---

[1]) *Palacky*, Geschichte v. Bohmen. Bd. III, Abth. I. S. 335. Палацкій говоритъ, что Гусъ написалъ свое разсужденіе послѣ того, какъ услыхалъ, что, вслѣдствіе проповѣди Якубка, произошло раздѣленіе между его учениками. Но онъ не доказываетъ своего положенія, а высказываетъ его категорически, какъ будто бы оно и не требовало доказательствъ, между тѣмъ какъ въ надписи къ разсужденію прямо говорится, что оно написано «priusquam (Гусъ) in carcerem conjiceretur».

[2]) «Православіе у чеховъ», стр. 75.

словскаго поприща признавалъ законность и пользу причащенія подъ обоими видами. Замѣчательно въ этомъ отношеніи разсужденіе Гуса „De corpore Christi“ [1]), въ которомъ встрѣчаются нѣкоторые намеки относительно причащенія мірянъ подъ обоими видами: оно тѣмъ важнѣе для насъ, что, по своему происхожденію, относится къ самой ранней порѣ дѣятельности Гуса, именно къ 1401 году. Вотъ что мы находимъ въ этомъ сочиненіи. 1) Истинные толковники Евангелія безстрашно должны исповѣдывать и говорить, что Христосъ есть хлѣбъ, питающій церковь,—таинственное тѣло Его,—причащающуюся отъ единаго хлѣба и единыя чаши по слову апостола: чаша благословенія, которую благословляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? — хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Христова? Одинъ хлѣбъ и мы многіе одно тѣло, ибо всѣ отъ одного хлѣба и отъ одной чаши причащаемся (1 Кор. 10, 16 и 17) [2]). Словъ „отъ одной чаши“ въ указанномъ мѣстѣ посланія нѣтъ: они прибавлены Гусомъ и, по всей вѣроятности, замѣчаетъ Новиковъ, — не безъ основанія; въ нихъ, можетъ быть, указывается на существовавшую въ то время въ Чехіи практику причащенія подъ обоими видами. 2) Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія Гусъ приводитъ свидѣтельство бл. Августина („in libro Sententiarum Prosperi“ и „de Con. dist. 2 cap.): „когда преломляется тѣло (dum frangitur hostia) и кровь изливается въ уста вѣрующихъ (dum sanguis in ora fidelium funditur), то всѣ эти дѣйствія обозначаютъ не что иное, какъ закланіе тѣла Господня и истеченіе крови изъ ребръ Его“. Эта выдержка изъ Августина замѣчательна тѣмъ, что она приводится Гусомъ въ его разсужденіи „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“ въ доказательство законности „чаши“ для мірянъ [3]). 3) Затѣмъ, въ отвѣтъ на возраженіе, „подлежатъ ли тѣло и кровь Христова въ таинствѣ тѣлесному зрѣнію вѣрующихъ (utrum corpus et sanguis Christi a fidelibus videtur oculo corporali)“,—Гусъ говоритъ слѣдующее: „конечно (т. е. тѣло и кровь Христова въ таинствѣ) подлежатъ тѣлесному

[1]) Hist. et Mon. Hus. I, ff. 163—167.

[2]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 164. Ср. M. I. Husi Sebrané Spisy české. Díl I, str. 330 (Výklad modlitby páně).

[3]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 164 на оборотѣ. Ср. «De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo». I, f. 42 на обор.

зрѣнію вѣрующихъ, если будемъ судить по обычному выраженію „vidi corpus Christi, Widěl gsem boże tělo, Ich hab gesehen GottesLeichnam“. И это выраженіе не ошибочно, ибо оно опирается на общности употребленія на 3 языкахъ (sed hæc locutio triplicis linguagii non est erronea). Слѣдовательно, оно должно быть употребляемо (sustinenda) всѣми вѣрующими. Народъ разумѣетъ здѣсь видѣніе тѣлесное, т. е., что тѣло и кровь Христовы подлежатъ тѣлесному зрѣнію, пока принимаются вѣрующими (dum in sacramento a fidelibus venerantur). Но это народное пониманіе онъ тотчасъ же опровергаетъ, ссылаясь, между прочимъ, на слова бл. Августина и Евсевія: „Никакой чистый человѣкъ тѣлеснымъ зрѣніемъ не видитъ Христа или тѣло Его именно такъ, какъ оно существуетъ въ гостіи, ибо тѣло Христа, какъ оно существуетъ въ гостіи, невидимо“. Это доказывается Августиномъ, который въ книгѣ „Sententiarum Prosperi“ говоритъ: „въ видѣ хлѣба и вина, каковой видъ мы видимъ, мы чтимъ невидимые предметы, т. е. тѣло и кровь“. И въ „de Con. dist. 2 cap.“ тотъ же святой говоритъ: „тѣло Его (т. е. Христа) мы принимаемъ подъ видомъ хлѣба (caro ejus est, quam forma panis operiam in sacramento accipimus) и кровь Его мы принимаемъ подъ видомъ вина (et sanguis ejus, quem sub specie vini ac sapore potamus). Евсевій въ „de Con. dist. 2 cap.“ прямо говоритъ, что истинная и единая жертва плоти Христовой, а равно и крови Его вѣрою, а не видѣніемъ принимается въ сердцѣ и тѣлесномъ вкушеніи человѣка (Vera unica et perfecta hostia fide aestimanda non specie, neque exteriori censenda visu, sed interiori affectu [1]). Замѣчательно еще въ разсужденіи о „тѣлѣ Христовомъ“ выраженіе Гуса объ образѣ вкушенія тѣла Христова, выраженіе, которое можетъ также указывать на существовавшую въ его время практику причащенія подъ обоими видами: „образъ вкушенія тѣла Христова, говоритъ Гусъ, заключается въ томъ, что истинное тѣло и истинная кровь Христовы принимаются не въ собственномъ видѣ (non sub propriis speciebus), но подъ символами хлѣба и вина (sed sub alienis manducatur et bibitur) [2]). Указанныхъ мѣстъ достаточно для

[1]) Hist. et Mon. Hus. I, f. 165 sq. (De corpore Christi).
[2]) Ibid., f. 166 на обор.

того, чтобы видѣть, что Гусъ въ первые годы своей богословской дѣятельности признавалъ законность и пользу причащенія подъ обоими видами, и это-то, можетъ быть, обстоятельство, а не самое сочиненіе Гуса „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“, впослѣдствіи и было одною изъ тѣхъ причинъ и вліяній, которыя побудили Якубка выступить съ своею проповѣдію о необходимости для мірянъ „чаши“.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что, послѣ слабыхъ протестовъ своихъ предшественниковъ, Гусъ первый [1]) заговорилъ о причащеніи мірянъ подъ обоими видами, указывая въ своихъ сочиненіяхъ и, можетъ быть, въ проповѣдяхъ на его законность и пользу. Но, возстановляя чашу и признавая, слѣдовательно, самымъ фактомъ возстановленія ея законность и пользу для каждаго вѣрующаго, приписывалъ ли ей Гусъ съ самаго начала своей дѣятельности значеніе существеннаго догмата въ христіанскомъ вѣроученіи вообще и въ своей богословской системѣ въ частности? Отвѣтъ, повидимому, долженъ быть положительный: если Гусъ стремился, главнымъ образомъ, къ реформированію церкви по образцу апостольской, гдѣ догматъ и обрядъ причащенія подъ обоими видами имѣлъ существенное значеніе въ христіанскомъ вѣроученіи и практикѣ, и если съ самаго начала своей богословской дѣятельности онъ самъ же указывалъ на законность преподаванія мірянамъ чаши, то ео ipso онъ, конечно, констатировалъ ея существенную важность и необходимость въ христіанскомъ вѣроученіи вообще и въ своей религіозно-богословской системѣ въ частности. Въ этомъ отношеніи съ своей, по крайней мѣрѣ, точки зрѣнія вполнѣ справедливо разсуждаютъ—Теобальдъ и г. Новиковъ. Первый изъ

[1]) Въ этомъ отношеніи не маловажно для насъ свидѣтельство ближайшаго къ Гусу нѣмецкаго реформатора—самого Лютера. «Ни въ папскихъ соборахъ, ни въ декреталіяхъ, ни въ церковной исторіи, говоритъ Лютеръ, не читаемъ ни слова объ отнятіи чаши. Этотъ обычай вкрался въ христіанскую церковь, какъ и другія безчисленныя суевѣрія. И ни одинъ папа, ниже римская церковь не содѣйствовали къ его исправленію, пока не возсталъ на него Іоаннъ Гусъ, въ чешской землѣ. Тутъ духовенство возбудило гнѣвъ папы на проповѣдника. Оно хотѣло дать силу закона укоренившемуся злоупотребленію изъ зависти и ненависти, чтобы Іоанну Гусу не досталась честь возстановленія прежняго порядка въ преподаваніи таинства. Съ тѣхъ поръ распря о причащеніи подъ обоими видами постоянно усиливалась у чеховъ до нашихъ временъ, съ дозволенія самого папы». У Новикова «Гусъ и Лютеръ». II, 440.

нихъ, какъ мы уже видѣли, говоритъ, что Гусъ въ 1401 году и потомъ, сдѣлавшись ректоромъ университета, началъ вмѣстѣ съ ученіемъ объ евхаристіи вообще проповѣдывать и о причащеніи подъ обоими видами; слѣдовательно въ то время, когда Гусъ еще не заявлялъ себя на поприщѣ богословской дѣятельности и не раскрывалъ предъ своими слушателями никакихъ догматовъ, онъ уже обратилъ вниманіе на догматъ причащенія подъ обоими видами; считалъ его однимъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ своего ученія. Тоже самое утверждаетъ и г. Новиковъ [1]: онъ говоритъ, что и до начала Якубковой проповѣди Гусъ былъ убѣжденъ въ совершенной необходимости „чаши“ для всякаго вѣрующаго; онъ утверждаетъ, что еще до дѣятельности Якубка Гусъ настолько былъ твердъ и рѣшителенъ въ исповѣданіи православнаго догмата, что эта твердость и настойчивость его была первой и главной причиной его заточенія въ темницу.

Такъ говорятъ Теобальдъ и Новиковъ, но для своихъ сужденій не имѣютъ достаточныхъ основаній въ содержаніи сочиненій самого Гуса. Сочиненія же Гуса и его переписка съ друзьями по вопросу о „чашѣ“ вполнѣ не подтверждаютъ ихъ выводовъ и сужденій. Мы уже видѣли, какъ нерѣшительно и неопредѣленно высказывался Гусъ о причащеніи подъ обоими видами въ своемъ сочиненіи „De corpore Christi“: въ этомъ сочиненіи онъ совсѣмъ не указываетъ на необходимость причащенія подъ обоими видами, не указываетъ прямо даже на законность и пользу этого причащенія, а констатируетъ только фактъ такого причащенія, не думая совсѣмъ защищать необходимости этого обычая въ борьбѣ съ злоупотребленіями Рима. Но, можетъ быть, Гусъ потому не высказывался здѣсь въ защиту причащенія подъ обоими видами, что предполагалъ эту истину общеизвѣстною. Можетъ быть и такъ. Но дѣло въ томъ, что и въ позднѣйшемъ сочиненіи, „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“, которое написано по собственной иниціативѣ Гуса [2]) и съ спеціальною цѣлію — въ защиту евха-

---

1) «Православіе у чеховъ», стр. 77 и слѣд.

2) Гизелеръ утверждаетъ, что Гусъ написалъ это сочиненіе по вызову своихъ пражскихъ друзей, а не по своему собственному побужденію. Но для доказательства своего положенія онъ не приводитъ никакихъ основаній (*Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II, Abth. 4. S. 413). Палацкій, какъ

ристіи подъ обоими видами, онъ, вопреки предположенію г. Новикова, не высказывается все-таки за совершенную необходимость „чаши“ для всякаго вѣрующаго. Правда, въ указанномъ сочиненіи онъ говоритъ, что обрядъ причащенія подъ обоими видами основывается на словахъ І. Христа, сказанныхъ на Тайной вечери (Мѳ. 26 гл., Марк. 14 гл., Лук. 22 гл.), и словахъ Апостола (1 Кор. 11, 23—29), которыя постоянно соблюдала первенствующая христіанская церковь, которыя, слѣдовательно, не должны и теперь терять своей силы и значенія [1]);

извѣстно уже, происхожденіе этого сочиненія относитъ къ тому времени, когда Гусъ находился въ темницѣ; и единственнымъ, по мнѣнію Палацкаго, мотивомъ къ написанію этого сочиненія служило для Гуса желаніе прекратить между его пражскими послѣдователями расколъ изъ-за чаши (*Palacky*, Gesch. v. Bohmen. Bd. III, Abth. I. S. 335).—Но мы уже видѣли, что это сочиненіе написано до открытаго обнаруженія чешскихъ споровъ изъ-за чаши; слѣдовательно, эти послѣдніе не могли быть поводомъ и мотивами къ обнародованію Гусомъ указаннаго сочиненія. Гораздо вѣроятнѣе—предположеніе, что Гусъ написалъ свое сочиненіе по собственному побужденію, съ цѣлію дать своимъ ученикамъ руководство—на случай, если бы имъ пришлось изъ-за причащенія подъ обоими видами вступить въ полемику съ католическою партіею. А это онъ могъ предвидѣть, тѣмъ болѣе, что вопросъ объ евхаристіи давно уже былъ предметомъ спора въ пражскомъ университетѣ, и теперь, при отсутствіи самого Гуса, онъ опять могъ возникнуть и притомъ съ другой—новой стороны, чѣмъ прежде, а именно: «законно ли причащеніе подъ обоими видами по отношенію къ мірянамъ?».

[1]) Кромѣ словъ установленія таинства евхаристіи и посланія ап. Павла къ Кор., Гусъ, для доказательства своей мысли, ссылается на извѣстный декретъ папы Геласія (de Con. dist. 2), выраженія Амвросія (de Con. dist. 2), Августина (de Con. dist. 2), Іеронима (in Sophoniam 1 quaest. 1), Григорія Великаго (de Con. dist. 2), особенно много мѣстъ приводитъ изъ писемъ и посланій мученика Кипріана (Epist. 34 ad Cecilium de sacramento Dominici calicis, Epist. 14 ad Thibaritanos; Epist. 37 de lapsis), ссылается на св. Бернарда (in Sermone de corpore Christi), Фульгенція (de divinis officiis), Вильгельма de monte Laudino, указываетъ на Лиру, который «super illo verbo Proverb. 9. Bibite vinum quod miscui vobis, dicit, quod in primitiva Ecclesia dabatur sacramentum in utraque specie» (f. 43 на обор.), и Альберта Великаго. Замѣчательно, Гусъ приводитъ свидѣтельство изъ Ѳомы Аквината (Pars. 3 quaest. 77 art. 2): quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra datur sub utraque specie: quia hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum, quia corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae (f. 42 на обор.), и изъ др. Но приводимые имъ авторитеты расположены безъ системы, строго-хронологическаго порядка: Альбертъ и Ѳома Аквинатъ поставлены тотчасъ же за Геласіемъ; тѣ же Альбертъ и Ѳома указываются прежде другихъ, приводимыхъ Гусомъ изъ болѣе ранняго времени, авторитетовъ—Августина, Амвросія и пр.

тѣмъ не менѣе, въ заключеніи своего сочиненія, авторъ не дѣлаетъ такого вывода, который бы слѣдовало сдѣлать, суди по тѣмъ основаніямъ, которыя онъ выставляетъ въ самомъ сочиненіи. Вотъ какъ заключаетъ Гусъ свое знаменитое разсужденіе „De sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo“: „кажется, что позволительно и возможно (licet et expedit) для вѣрующихъ мірянъ принимать кровь Христову подъ видомъ вина. Ибо, хотя тѣло и кровь Христовы заключаются въ каждомъ видѣ отдѣльно; однако Христосъ не безъ основанія и не напрасно, а по весьма основательнымъ причинамъ установилъ оба сакраментальные вида для всѣхъ вѣрующихъ“. Затѣмъ, объяснивши, что значитъ сакраментальное вкушеніе тѣла и крови Христовой, Гусъ заключаетъ: „ясно, что какъ священникъ достойно принимающій подъ обоими видами не безъ причины принимаетъ, такъ и благочестивый мірянинъ по той же самой причинѣ можетъ безпрепятственно (licite) принимать оба вида [1]). Такимъ образомъ, здѣсь Гусъ не выступаетъ рѣшительно въ защиту необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами. Онъ утверждаетъ только, что мірянамъ безпрепятственно можно причащаться подъ обоими видами, но и ко всему этому въ началѣ разсужденія прибавляетъ: „videtur“. Мало того, Гусъ не порицаетъ здѣсь даже и новаго обычая римской церкви пріобщать мірянъ подъ однимъ видомъ, какъ это дѣлалъ онъ

слѣд., хронологическій распорядокъ которыхъ опять нарушается также несоблюденіемъ надлежащей системы; поэтому свидѣтельство изъ муч. Кипріана является послѣ указанія изъ Григорія Великаго и др. позднѣйшихъ. Въ переводѣ на русскій языкъ нѣкоторые изъ этихъ авторитетовъ приведены у Новикова въ соч. «Православіе у чеховъ», стр. 78 и слѣд.

[1]) Вотъ подлинныя слова Гуса: *videtur*, quod licet et expedit Laicis fidelibus sumere sanguinem Christi sub specie vini. Nam licet corpus et sanguis Christi sit sub utraque specie sacramentali, tamen Christus non sine ratione, nec gratis instituit utrumque modum sacramentalem suis fidelibus, sed ad magnum profectum. Nam modus manducandi sacramentalis sub forma panis est specialis modus figurandi et excitandi efficaciter ad manducationem spiritualem Et modus sacramentalis bibendi sub forma vini est specialis modus figurandi et excitandi mentem ex institutione Christi ad gustandum suaviter effusionem Christi sanguinis, quem effudit. Далѣе, указавши на слова установленія евхаристіи (Мѳ. 26 гл. и 1 Кор. 11), Гусъ замѣчаетъ: Ex quo patet, quod sicut sacerdos digne sumens sub utraque specie, non sine causa sumit: sic et *devotus Laicus potest licite sumere*, cum eadem sit ratio, quo ad sumptionem corporis et sanguinis utrobique». Hist. et Mon. Hus. I, f. 43 на обор.

впослѣдствіи: своимъ молчаніемъ на этотъ счетъ онъ какъ будто признаетъ законное право на существованіе и новой практики Рима, совмѣстно съ древне-христіанскою практикою причащенія. Такъ напр., объясняя слова Геласіева декрета („Quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire"), онъ, вмѣстѣ съ Ѳомою Аквинатомъ (Pars 2 quaest. 73 art. 1) и Альбертомъ Великимъ, готовъ допустить, что въ случаѣ необходимости (in casu necessitatis), т. е. если не будетъ вина, „manducatio spiritualis sufficit". Не объясняя этихъ мѣстъ въ смыслѣ якобы существовавшей еще тогда у Гуса симпатіи къ новому обычаю римской церкви,— потому что противъ этого говоритъ духъ и содержаніе всего разсматриваемаго нами разсужденія и многія другія выраженія, въ которыхъ Гусъ критикуетъ аргументы католическихъ богослововъ, защищавшихъ новую практику Рима [1]),—тѣмъ не менѣе можно сказать, что положительность въ изложеніи изслѣдуемаго имъ вопроса и умѣренный, чуждый какого бы то ни было полемическаго задора, тонъ — служатъ, повидимому, достаточно сильнымъ возраженіемъ противъ мысли г. Новикова, что Гусъ, съ самого начала своей богословской дѣятельности, причащеніе подъ обоими видами признавалъ существеннымъ и необходимымъ догматомъ въ системѣ своего ученія. Противъ этого говоритъ, повидимому, и послѣдующее отношеніе Гуса къ „чашѣ": даже въ то время, когда въ защиту причащенія подъ обоими видами слѣдовало бы съ бо́льшею рѣшительностію выступить,—Гусъ не дѣлаетъ этого. Такъ напр., когда друзья его въ Чехіи стали разногласить по вопросу о чашѣ и, во избѣжаніе раскола, чрезъ письмо просили его сообщить

[1]) При объясненіи извѣстнаго декрета Геласія Гусъ слѣдующимъ образомъ указываетъ на непослѣдовательность Ѳомы Аквината по вопросу объ евхаристіи подъ обоими видами. Слова Геласія «quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire», по Ѳомѣ Аквинату (Pars 2, quaest. 73 art. 1), нужно понимать относительно тѣхъ мѣстъ, гдѣ «possunt triticum et vinum habere». Ибо онъ (т. е. Ѳома) говоритъ: licet non in omnibus terris nascatur triticum et vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantum sufficit ad usum hujus sacramenti. Sed, говоритъ Гусъ, objcit (т. е. Ѳома) ibi dicens: Hoc sacramentum convenit sanis et infirmis, ergo videtur quod vinum non debeat esse materia hujus sacramenti. Soluit, dicens, vinum in modica quantitate sumptum, non potest multum aegrotanti nocere». Ibid., f. 42 на обор.

имъ свое окончательное мнѣніе на этотъ счетъ [1]), онъ отвѣтилъ имъ: „о таинствѣ чаши у васъ есть мое сочиненіе, которое я написалъ въ Констанцѣ, въ которомъ приведены доказательства. И я не могу сказать чего-нибудь иного, кромѣ того, что справедливо говоритъ Евангеліе и посланіе апостола Павла и что было соблюдаемо въ церкви первоначальной. Если возможно, то постарайтесь, чтобы чрезъ буллу дозволено было преподавать ее по крайней мѣрѣ тѣмъ, которые желали бы этого вслѣдствіе благочестиваго своего настроенія“ [2]). И только впослѣдствіи, когда констанцскій соборъ (15 іюня 1415 г.) осудилъ причащеніе мірянъ подъ обоими видами и когда Гусъ съ сожалѣніемъ узналъ, что не только многіе свѣтскіе вельможи, какъ напр. Николай изъ Лобковицъ и др., но и духовные, между прочимъ преемникъ его въ виолеемской часовнѣ Гавликъ, изъ-за вопроса о „чашѣ“ начали отдѣляться отъ гуситства, тогда только Гусъ съ бо́льшею силою и съ бо́льшею рѣшительностію высказался въ пользу „чаши“, утверждая, что отнятіе ея у мірянъ противно заповѣди Христа и апостоловъ и что это есть позднѣйшій церковный обычай, которому слѣдовать не годится. Вотъ что онъ пишетъ Гавлику: „не сопротивляйся таинству чаши Господней, которое Христосъ самъ и чрезъ своего апостола установилъ, такъ какъ никакое писаніе не противорѣчитъ этому, но одинъ только обычай, который, какъ я думаю, вкрался по нерадѣнію. Мы не должны болѣе слѣдовать обычаю, но примѣру и истинѣ Христа. Только соборъ, ссылаясь на обычай, осудилъ причащеніе мірянъ отъ чаши, какъ заблужденіе, и всякій, кто необдуманно сталъ бы практиковать его, долженъ быть наказанъ, какъ еретикъ. Вотъ лукавство (malitia) уже осуждаетъ постановленіе Христа, какъ заблужденіе. Ради Бога прошу, не прютивься магистру

---

[1]) Письмо это написано, когда Гусъ находился въ заключеніи у братьевъ-проповѣдниковъ (apud praedicatores) слова Божія. *Palacky*, Documenta m. J. Hus. pag. 85 (ep. 46).

[2]) De sacramento calicis habetis scriptum, quod scripsi in Constantia, in quo sunt motivae. Et nescio aliud dicere, nisi quod Evangelium et Epistola Pauli sonant directe, et tentum fuit in primitiva ecclesia *Si potest fieri, attentetis, ut saltem permittatur per bullam illis dari*, qui ex devotione postulaverint, circumstantiis adhibitis. Hermann v. d. Hardt, Constantiense Concilium. t. IV, p. 291.

Якобеллусу, дабы не было раздѣленія между вѣрующими, за которое радуется дьяволъ. Приготовь себя, возлюбленный, къ страданію во вкушеніи и причащеніи „чаши“, и, отложивши непозволенный страхъ, стой мужественно въ истинѣ Христа, утѣшая другихъ братьевъ въ Евангеліи І. Христа. Доказательства въ пользу причащенія и отъ чаши, думаю, достаточны будутъ тѣ, которыя я написалъ въ Констанцѣ“ [1]). Еще рѣзче онъ высказывается противъ нововведенія римской церкви въ другомъ письмѣ къ пражанамъ; съ ужасомъ отзывается о приговорѣ констанцскихъ отцовъ, осудившихъ ученіе Самого Христа и апостоловъ: „о св. Павелъ!“ восклицаетъ онъ въ порывѣ глубокаго чувства негодованія, — ты сказалъ своимъ вѣрующимъ. всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ пріидетъ, т. е. до страшнаго суда. Смотри! Соборъ поставилъ на мѣсто Евангелія грѣховное обыкновеніе римской церкви“ [2]).

---

[1]) Gallo (Havlikoni) praedicatori in Bethlehem (1415, 21 jun.) Dilectissime frater, D. Galle, verbi Christi praedicator! Noli resistere sacramento calicis domini, quem Christus per se et per suum apostolum instituit: quia nulla scriptura est in oppositum, sed solum consuetudo, quae aestimo ex negligentia inolevit. Modo non debemus sequi consuetudinem, sed Christi exemplum et veritatem. Jam concilium, allegans consuetudinem, damnavit communionem calicis quoad laicos ut errorem, et qui practizaverit, nisi resipiscat, tamquam haereticus puniatur. Ecce malitia! Christi institutionem jam ut errorem damnat Rogo propter Deum, quod non amplius impugnes M. Jacobellum, ne fiat scissio inter fideles, de qua gaudet diabolus. Etiam, carissime, praepara te ad passionem in manducatione et communione calicis, et sta fortiter in veritate Christi, timore illicito postposito, confortans fratres alios in evangelio domini Jesu Christi. Motiva pro communione calicis aestimo dabunt tibi, quae scripsi in Constantia... *Palacky*, Documenta m. J. Hus, pag. 128 (Ep. 80). Также въ Hist. et Mon. Hus. I, f. 62 на оборотѣ (Ep. 16). Изъ «Invectiva contra Hussitas» (у Hofler'a въ «Geschichtschreiber» I, 627 и слѣд.) видно, что Гавликъ изъ-за вопроса о «чашѣ» отдѣлился отъ гуситовъ и за это подвергся послѣ большимъ преслѣдованіямъ. См. также *Palacky*, Gesch. v. Bohmen Bd. III, Abth. 1 S. 336.

[2]) Благодаря своихъ друзей (Вячеслава изъ Дуба и Яна изъ Хлума) за ихъ постоянство и твердость, порицая дѣйствія отцовъ констанцскаго собора и дѣлая внушеніе всѣмъ вѣрнымъ, въ случаѣ гоненія, защищать добрыхъ священниковъ, Гусъ относительно запрещенія на констанцскомъ соборѣ чаши выражается такъ «O quanta dementia: evangelium Christi, epistolam Pauli, quam dicit se non ab homine a Christo recepisse, et factum Christi cum factis apostolorum suorum et aliorum sanctorum ut errorem condemnare! scilicet de communione sacramenti calicis domini pro omnibus adultis fidelibus constituta. Ecce errorem dicunt, quod laicis fidelibus bibere licet de calice domini,

Такимъ образомъ, вопреки мнѣнію Теобальда и Новикова Гусъ, возстановляя чашу, не приписывалъ ей, особенно на первый разъ, того значенія, которое она впослѣдствіи должна была имѣть—въ дальнѣйшемъ ходѣ и развитіи чешскаго реформаціоннаго движенія: онъ сначала, какъ мы видѣли, высказывался только за пользу и, пожалуй, законность чаши въ пріобщеніи мірянъ, и только потомъ, вслѣдствіе разногласія изъ-за чаши между его пражскими послѣдователями и послѣ осужденія ея констанцскимъ соборомъ, въ защиту ея онъ принужденъ былъ высказываться гораздо рѣшительнѣе и энергичнѣе. Эта историческая, находившаяся подъ вліяніемъ условій и обстоятельствъ времени, постепенность въ отношеніяхъ Гуса къ евхаристійной чашѣ не даромъ наводитъ многихъ и, въ частности, Палацкаго на мысль, что Гусъ, одобряя нововведеніе Якубка, почти измѣнилъ своей совѣсти и потому будто бы допустилъ его только какъ политическое средство предотвратить раздвоеніе и несогласія между своими приверженцами [1]). Но, говоря такъ, мы, однако, не повторяемъ мысли Палацкаго. Предположеніе Палацкаго есть, въ дѣйствительности, поспѣшное заключеніе, которое не имѣетъ для себя также достаточно твердыхъ фактическихъ основаній. Противъ него говоритъ: а) то обстоятельство, что Гусъ задолго еще до Якубковой

---

et si quis presbyter sic bibere dederit, quod tamquam erroneus reputetur, et nisi desistat, tamquam haereticus condemnetur. O sancte Paule! tu dicis omnibus fidelibus: «Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat»; hoc est usque diem judicii, in quo veniet: et ecce, jam dicitur, quod consuetudo Romanae ecclesiae est in oppositum!» У Палацкаго въ «Documenta m. J. Hus», p. 126. Также въ «Hist. et Mon. Hus» I, f. 63 на обор. и слѣд.

[1]) Вотъ какъ разсуждаетъ объ этомъ Палацкій: «когда Гусъ узналъ о томъ (т. е. о раздѣленіи между его учениками изъ-за вопроса о чашѣ) въ темницѣ, то нововведеніе это, какъ новая важная улика противъ него, сначала поразило его непріятно. Но вскорѣ, примирившись съ необходимостію, онъ рѣшился подкрѣпить мнѣніе друга своего и приверженца силою собственнаго авторитета. Въ темницѣ онъ написалъ разсужденіе объ этомъ предметѣ, которое тотчасъ было перенесено въ Прагу и тамъ распространилось, какъ лучшая похвала новому обряду, хотя очевидно было, что Гусъ употребленію «чаши» далеко не приписывалъ той важности, какую приписывалъ ему Якубекъ и школа его, ибо онъ одобрялъ его болѣе какъ средство предотвратить раздвоенія и несогласія между своими приверженцами..... «Gesch. v. Böhmen». Bd. III, Abth. 1. S. 335.

проповѣди, когда не было у него никакихъ причинъ измѣнять своему убѣжденію, высказывался въ пользу чаши [1]); b) чистота побужденій Гуса вообще и сильная привязанность его къ истинѣ [2]) и c) наконецъ характеръ выраженій въ сочиненіяхъ Гуса относительно причащенія подъ обоими видами, какъ

---

[1]) Кромѣ извѣстныхъ, поименованныхъ уже выше, сочиненій и писемъ, сюда относится письмо Гуса къ одному неизвѣстному священнику (sacerdoti cuidam), отнесенное въ изданіи (1558 г.) сочиненій Гуса къ категоріи писемъ, написанныхъ въ началѣ засѣданій констанцскаго собора (Hist. et Mon. Hus I, f. 59 на обор.) еще до 1415 г.—до заключенія Гуса въ констанцскую темницу. Дѣлая въ этомъ письмѣ наставленія неизвѣстному священнику касательно его пастырскихъ обязанностей, убѣждая его заниматься проповѣдію и изученіемъ св. Писанія и проводить религіозно-нравственную жизнь, Гусъ между прочимъ совѣтуетъ ему: «*Hortare ad confessionem fidei et communionem utriusque speciei corporis et sanguinis Christi*, ut qui de peccatis suis vere poenitentiam egerunt, eo saepius ad communionem accedant».... *Palacky*, Documenta m. J. Hus, p. 149 (Epist. e carcere apud fratres Minores—92). Это письмо напечатано также въ лат. изданіи (1715 г.) соч. Гуса, на чешскомъ языкѣ оно напечатано въ «Postilla Hussi» 1564 г Въ подстрочномъ примѣчаніи къ этому письму Палацкій говоритъ слѣд.: «Adhortatio *ad communionem utriusque speciei corporis et sanguinis Christi;* suspicionem nobis movet, epistolam hanc aut omnino confictam, aut certe interpolatam esse. Nequaquam enim credi potest, Hussum jam ante annum 1415 ad communionem calicis probandam convertisse studium. Neque dubium est, quin exemplar bohemicum e latino versum sit, sicut etiam epistola, quam supra sub Num. 17 exhibuimus, in eadem Postilla anni 1564 (fol. 218—220) bohemice exhibetur». Такимъ образомъ Палацкій считаетъ это письмо подложнымъ не на основаніи какихъ-либо положительныхъ данныхъ, а только вслѣдствіе того, что оно вообще противорѣчитъ его совершенно неправильному (какъ доказано) предположенію объ отсутствіи въ произведеніяхъ Гуса какого бы то ни было намека на «чашу» до начала Якубковой проповѣди Но это основаніе, само по себѣ безосновательное и въ виду представленныхъ нами выше соображеній, не уничтожаетъ указанія изд. соч. Гуса 1558 г., по которому вышеприведенное письмо Гуса относится ко времени до 1415 г., тѣмъ болѣе, что это письмо находится и въ изд соч. Гуса 1715 и въ Postilla Hussi, напеч. 1564, хотя бы его и не было въ рукописныхъ кодексахъ (какъ на этомъ настаиваетъ въ томъ же подстрочномъ примѣчаніи самъ Палацкій).

[2]) Вотъ что говорилъ Гусъ своему прежнему другу и товарищу Стефану Палечу при послѣднемъ съ нимъ свиданіи: «Amicus Paletz, amica veritas; utrisque amicis existentibus sanctum est praehonorare veritatem». Hist. et Mon. Hus. I, f. 264 на обор (Responsio J. Hus ad scripta M. Stephani Paletz). Ради истины, какъ уже извѣстно, Гусъ не пошелъ на сдѣлки, предлагаемыя ему отцами констанцскаго собора, и притомъ въ то время, когда одна уступка ихъ требованіямъ могла спасти его отъ постановленнаго уже надъ нимъ смертнаго приговора; ради той же истины онъ никогда бы не сталъ измѣнять своимъ убѣжденіямъ и по отношенію къ вопросу «о чашѣ»

такого дѣйствія, къ которому нужно приступать съ особеннымъ благоговѣніемъ. Такъ напр., въ одномъ своемъ сочиненіи („De sacramento corporis et sanguinis Domini“) Гусъ выражается такъ: „если мірянинъ, недостойно-ядущій и пьющій, ѣстъ и пьетъ во осужденіе себѣ, то подавно священникъ... [1]). Подобныхъ выраженій въ этомъ и другихъ сочиненіяхъ очень много: они ясно показываютъ, что, одобряя чашу, Гусъ всего менѣе могъ имѣть въ виду какіе-либо политическіе разсчеты. Только что приведенное выраженіе Гуса тѣмъ болѣе замѣчательно, что оно заимствовано не изъ сочиненія или писемъ, написанныхъ въ Прагу будто бы съ политическою цѣлію — примирить враждующія стороны, а — изъ сочиненія, составленнаго для частнаго наставленія темничнаго стража—нѣмца Роберта.

Такимъ образомъ, вопреки Палацкому и др., мы утверждаемъ, что Гусъ и до начала Якубковой дѣятельности (проповѣди о чашѣ) былъ убѣжденъ въ ея законности, и потому, одобряя нововведеніе Якубка, онъ нисколько не измѣнилъ своимъ прежнимъ убѣжденіямъ относительно этого предмета Съ этого времени онъ только усилилъ свой голосъ въ пользу „чаши“, чтобы своимъ противоположнымъ образомъ дѣйствій, т. е. видимымъ равнодушіемъ, не остановить своихъ друзей и послѣдователей въ исполненіи справедливаго и законнаго дѣла, за которое онъ самъ, вслѣдствіе своей многосторонней и разнообразной дѣятельности въ Прагѣ, прежде не могъ взяться, хотя послѣ, можетъ быть, и думалъ подвизаться на этомъ по-

---

[1]) «Si enim Laicus, qui minus obligatur sacramentum Domini suscipere, id est, sub minori poena quam sacerdos, manducat illud, et bibit in crimine indigne in judicium damnationis suae, quanto magis sacerdos, qui ratione praefectionis, ratione scientiae, quam debet habere, et ratione praestantissimi ministerii indigne in judicium suae damnationis in crimine conficit et manducat?» Затѣмъ, показывая степень и силу грѣха при недостойномъ принятіи таинства словами ап. Павла въ 1 посл. къ Кор. 11, Гусъ продолжаетъ. Ex isto sequitur, quod mali suscipientes sacramentum, suscipiunt corpus et sanguinem Domini. Patet, quia alias non diceret Apostolus: Qui enim manducat panem hunc et bibit calicem Domini indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Et pro isto canit Ecclesia. sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali, vitae vel interitus. Mors est malis, vita bonis. Vide paris sumptions quam sit dispar exitus». Hist. et Mon. Hus I, 39 на оборотѣ.

прищѣ [1]). Въ противоположность же Теобальду и Новикову, мы допускаемъ, что Гусъ, будучи съ самаго начала своей богословской дѣятельности убѣжденъ въ законности для мірянъ чаши и такъ или иначе высказываясь въ пользу ея задолго еще до Якубковой проповѣди, не придавалъ ей однако, особенно на первый разъ, того важнаго и преимущественнаго значенія, которое она получила у его послѣдователей, и, можетъ быть, никогда не сталъ бы рѣзко выступать противъ „грѣховнаго обыкновенія римской церкви“, если бы къ тому не подвинули его современныя происшествія въ Прагѣ и наглое поведеніе отцовъ констанцскаго собора касательно запрещенія мірянамъ чаши, которое явно противорѣчило заповѣди Христа и шло въ разрѣзъ съ проповѣдію апостоловъ и практикою первоначальной церкви. И этимъ, вопреки Новикову, нисколько не уменьшается достоинство религіозной дѣятельности Гуса, напротивъ, это было вполнѣ согласно съ характеромъ его ученія и дѣятельности. Этимъ также нисколько не нарушается та тѣсная необходимая связь, которая находится между вопросомъ о чашѣ и всѣмъ вообще направленіемъ чешскаго, во главѣ съ Гусомъ, реформаціоннаго движенія; напротивъ, это опять вполнѣ оправдывается самымъ способомъ развитія чешской реформаціи и характеромъ религіозно-реформаторской дѣятельности Гуса. Мы

---

[1]) Это предположеніе подтверждается слѣдующимъ, весьма важнымъ въ настоящемъ случаѣ, указаніемъ послѣдователя Гуса Рокицаны Однажды, когда Рокицана проповѣдывалъ о необходимости причащенія подъ обоими видами, какъ установленіи божественномъ, и когда его спрашивали: ‹когда же мистръ Янъ Гусъ давалъ (т. е. евхаристію подъ обоими видами)?›—то онъ отвѣчалъ, что Гусъ въ письмѣ къ мистру Якубку обѣщалъ ему, въ случаѣ своего возвращенія, оказать помощь въ преподаваніи мірянамъ евхаристіи подъ обоими видами, и противники, по замѣчанію Рокицаны, не указали противъ этого ни одного свидѣтельства на базельскомъ соборѣ [Kýž jest pak Mistr Jan Hus dával! (t. podoboji). K tomu on odpovídá: ‹Zajisté byť se byl vrátil, žeť by byl dával. Neb to vím zajisté, že byl řekl Mistru Jakaubkovi dobré paměti: Milý Kubo, nekvap tím! Kdyžť se, dáli bůh, vrátím, chciť věrně pomoci toho›.—Protivníci přijímání podoboji nemají žádného písma stálého. ‹Byť je byli měli, ukázalit by je byli v Basileji]. Časopis Musea královstoi českého. 1879. Sv. I str. 65 (Rokycanova Postilla. Goll). Правда, мы не имѣемъ подобнаго содержанія писемъ Гуса къ Якубку, тѣмъ не менѣе въ свидѣтельствѣ Рокицаны нѣтъ ничего невѣроятнаго, хотя существовавшая между Гусомъ и Якубкомъ переписка до сихъ поръ еще неизвѣстна. Ср. *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 87.

уже говорили, что практически-нравственное направленіе проповѣди Гуса, стремленіе его направить общественную нравственность сообразно съ требованіемъ нравственнаго евангельскаго закона и отсюда отсутствіе въ его ученіи какой-нибудь опредѣленной богословско-догматической системы—отличительныя особенности религіозно-общественной дѣятельности великаго чешскаго реформатора,—и эти особенности хорошо объясняютъ отношеніе Гуса къ догмату о причащеніи подъ обоими видами. Обращая главное вниманіе на развитіе въ чешскомъ народѣ религіозно-нравственнаго чувства, считая эту дѣятельность главнымъ и существеннымъ условіемъ для болѣе прочной организаціи церковнаго союза, Гусъ сначала дѣйствовалъ преимущественно въ этомъ направленіи и поэтому, относясь какъ бы съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ къ догмату, какъ опредѣленной религіозной аксіомѣ, онъ, очевидно, не могъ особенно настаивать и на догматѣ причащенія подъ обоими видами и практическомъ его примѣненіи. При этомъ не забудемъ, что въ началѣ своей богословской дѣятельности Гусъ совсѣмъ не думалъ о принципіальномъ разрывѣ съ Римомъ, не имѣлъ въ виду протестовать ему на почвѣ догматики: онъ былъ вѣрнымъ сыномъ католической церкви, исповѣдывалъ почти всѣ ея догматы (даже лат. filioque) [1]), признавалъ и пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи [2]). А какъ съ этимъ послѣднимъ тѣсно связанъ вопросъ объ одномъ евхаристійномъ видѣ?! Поэтому, оставаясь вѣрнымъ сыномъ католической церкви и удерживаясь на чисто церковной точкѣ зрѣнія по вопросу о пресуществленіи, но будучи всегда проникнутъ горячимъ желаніемъ защищать божественную истину,

---

[1]) Ср. M. J. Husi Sebrané Spisy české. Díl I, str. 23, 49 и др.

[2]) Даже въ сочиненіи (De sacramento corporis et sanguinis Domini), написанномъ въ Констанцѣ въ 1415 г., когда уже Гусъ открыто высказывался въ пользу чаши для мірянъ,—есть много выраженій о таинствѣ пресуществленія, въ которыхъ поддерживается католическая теорія «de concomitantia», такъ тѣсно связанная съ отнятіемъ у мірянъ чаши. Такъ напр.: «Sciendum etiam, quod post verba consecrationis, in ipso sacramento, tam diu est corpus et sanguis Domini, quam diu manet species panis et vini, et non seorsum corpus et seorsum sanguis, sed sub utraque specie manet Christus totus, ut canit Ecclesia. Unde corpus Christi est sub specie panis per transsubstantiationem panis in ipsum corpus, et sanguis est concomitanter. Et sanguis est sub specie vini per transubstantionem vini in sanguinem, et corpus est sub eadem concomitanter». Hist. et Mon. Hus I, f. 40.

Гусъ въ такомъ еще колебаніи не могъ рѣзко нападать на злоупотребленія Рима и касательно причащенія подъ обоими видами: онъ могъ по крайности только указывать на эти злоупотребленія, не выходя изъ предѣловъ скромной и умѣренной полемики съ своими противниками по этому спорному вопросу, тѣмъ болѣе, что отсутствіе еще формальнаго запрещенія касательно чаши, можетъ быть, и не давало ему повода выступать съ рѣзкими обличеніями противъ новой практики Рима. Можетъ быть, повторяемъ, Гусъ и послѣ не вышелъ бы изъ предѣловъ скромной и умѣренной полемики по вопросу о чашѣ, если бы не подвинули его къ тому извѣстныя пражскія событія и поведеніе отцовъ констанцскаго собора. Но это, повторяемъ также, не значитъ, что Гусъ равнодушно относился къ вопросу о чашѣ: въ виду главной своей задачи—религіозно-нравственнаго воспитанія народа, при отсутствіи или недостаточности на первый разъ какихъ-нибудь рѣшающихъ основаній и поводовъ, онъ умѣренно высказывался въ пользу древне-христіанскаго обряда причащенія подъ обоими видами; потомъ же, съ возникновеніемъ въ Прагѣ и Констанцѣ обстоятельствъ, требовавшихъ его голоса и сужденій, онъ рѣшительно выступилъ въ защиту древне-христіанскаго обряда причащенія, но, не имѣя физической возможности приняться за это дѣло и потому не успѣвши раскрыть его во всей полнотѣ, онъ предоставилъ его на рѣшеніе своимъ послѣдователямъ.

Такое отношеніе Гуса къ вопросу объ евхаристійной чашѣ и послужило, кажется, причиною того, что одни западно-европейскіе ученые (Ланфанъ, Гардтъ, Гизелеръ, Палацкій, Гельфертъ, Бёрингеръ и др.) утверждали, что Гусъ, не придавая какого-нибудь важнаго значенія чашѣ, освятилъ только своимъ согласіемъ введенный Якубкомъ обрядъ причащенія и потому очень умѣренно отзывался объ немъ противъ Якубка, другіе — болѣе древніе (какъ напр. Дубравскій, Мартини), игнорируя всѣ мѣста изъ сочиненій Гуса относительно чаши и указывая на одно только выраженіе его (?) къ чешскимъ друзьямъ („Вы придумали чашу, изъ которой суждено мнѣ испить смерть“), категорически заявляли, что Гусъ былъ рѣшительнымъ противникомъ этого обряда. Несостоятельность всѣхъ этихъ мнѣній теперь очевидна: мы видѣли, что Гусъ первый послѣ Матѳея

Яновскаго заговорилъ о причащеніи подъ обоими видами и никогда, поэтому, не былъ противникомъ этого обряда. Но, при всемъ томъ, Гусъ, въ строгомъ смыслѣ слова, не можетъ быть названъ реставраторомъ въ Чехіи древняго обряда причащенія. онъ въ началѣ только указывалъ на этотъ обрядъ, но не убѣждалъ своихъ послѣдователей слѣдовать ему, говорилъ только о его законности, но къ теоріи не присоединялъ исполненія этого обряда (а во время пребыванія въ Констанцѣ онъ и не могъ этого дѣлать) и въ пользу его не могъ, такимъ образомъ, заинтересовать ни народа, ни возбудить, ни—тѣмъ болѣе—самъ участвовать въ спорѣ объ немъ среди ученыхъ.

Эту послѣднюю роль принялъ на себя другой дѣятель чешскаго реформаціоннаго движенія—смѣлый и энергическій продолжатель дѣла, начатаго умѣреннымъ и осторожнымъ Гусомъ, Якубекъ изъ Стрибра [1]). Недовольный окружающею дѣйствительностію положенія католической церкви и самъ отличаясь примѣрнымъ благочестіемъ [2]) и любовью къ изученію св. Писанія, Якубекъ, подобно Гусу, думалъ о возвращеніи церкви къ ея первобытному состоянію апостольскихъ временъ. Съ этою цѣлію онъ, при жизни еще Гуса, проповѣдывалъ и съ настойчивостію утверждалъ о необходимости реформы извратившейся церкви чрезъ возстановленіе ея нравственнаго образа; но такъ какъ корень всего зла заключался въ свѣтскомъ имуществѣ и политической власти церкви, то Якубекъ требовалъ, чтобы папа, епископы, прелаты и все духовенство отказались отъ своихъ свѣтскихъ имѣній и владычества и, довольствуясь приличнымъ содержаніемъ, посвятили бы свою дѣятельность на выполненіе обязанностей своего духовнаго сана. Возставая противъ безнравственности духовенства и указывая на извращеніе церкви, Якубекъ не касался, однако, самаго принципа іерархическаго устройства церкви, не отвергалъ іерархіи, но указывалъ ей только другое, чѣмъ какое она тогда имѣла, назначе-

[1]) Этотъ Якубекъ получилъ имя Якубка изъ Стрибра (чеш.), или «Jacobus de Misa» (лат.), уменьшит. «Jacobellus» — въ 1409 г. въ противоположность другому Іакову изъ Собѣслава (von Sobĕslau). *Frind*, Die Kirchengeschichte Böhmens. Prag, 1872. Bd. III, S. 109. n. 4.

[2]) Такимъ онъ выставляется самими даже его недоброжелателями—Энеемъ Сильвіемъ, Гайкомъ, Кохлеемъ и др. См. *Martini*, Dissertatio de Jacobo de Misa... p. 25.

ніе, предоставлялъ ей исключительную ея обязанность истинныхъ пастырей—проводить христіанскія идеи въ умы и сердца слушателей и заботиться о выполненіи необходимаго дѣла въ духѣ кротости и любви. Въ этомъ отношеніи Якубекъ былъ вполнѣ солидаренъ съ Гусомъ, превосходя его развѣ только въ рѣзкости сужденій и отзывовъ о безнравственности духовенства и злоупотребленіяхъ въ господствующей церкви. Правда, подобно Гусу, онъ не разъ являлся защитникомъ Виклефа, защищалъ, повидимому, его взглядъ на пресуществленіе [1]). Но, въ дѣйствительности, отношенія его къ Виклефу опредѣлялись преимущественно солидарностію ихъ нравственно-практической дѣятельности, но они отнюдь не обусловливались общностію ихъ догматическихъ воззрѣній. Не смотря на видимое сочувствіе къ ученію Виклефа о пресуществленіи, Якубекъ пишетъ ученый трактатъ въ защиту пресуществленія [2]), повсюду защищаетъ это ученіе, безусловно признаетъ силу церковныхъ преданій и утверждаетъ, что съ помощію ихъ и можно только уяснить нѣкоторые догматы о Св. Троицѣ, божествѣ І. Христа и т. под. Вообще Якубекъ, какъ и Гусъ, не смотря на свою сравнительную смѣлость и рѣшительность, не думалъ, подобно Виклефу, простирать свое отрицаніе на христіанскіе догматы, но, принимая догматическое ученіе господствующей церкви, онъ только обращаетъ вниманіе на злоупотребленія въ нравственно-практической сферѣ. Доказательствомъ этого служитъ отчасти характеръ его ученыхъ трактатовъ, касающихся по большей части нравственно-практическихъ вопросовъ христіанскаго ученія [3]): не отрицая евангельскихъ истинъ католиче-

---

[1]) Якубекъ сдѣлалъ «Versio librorum Wiclefi in linguam bohemicam», написалъ сочиненіе «De remanentia panis post consecrationem H. in altari». v. d. *Hardt*, Constant. Concilium. Tom. III, part. XXIII.

[2]) «De existentia vera corporis et sanguinis Christi in sacra coena», гдѣ прямо опровергается ученіе Виклефа и защищается даже католическая точка зрѣнія на пресуществленіе. Ibid. part. XXIII p. 884—932.

[3]) Кромѣ извѣстныхъ трактатовъ объ евхаристіи подъ обоими видами Якубекъ написалъ: Epištoly nedělní s vyklady přes celý rok (изд. 1564), Kázaní o poctivosti и пр. (1545), Bohomyslne kázaní a rozmlouvání věrné duše s Pánem Kristem (1545), Passio Joannis Hussi, писалъ церковныя пѣсни, о пресвитерскомъ управленіи, о покаяніи, о публичныхъ грѣхахъ, о чистилищѣ, призываніи святыхъ, объ антихристѣ и т. д. Многія изъ этихъ сочиненій, по словамъ Палацкаго, находятся, по большей части, еще въ рукописи въ биб-

ской церкви, онъ только старается, по возможности, исправить вкравшіяся въ нихъ заблужденія и погрѣшности, желая по возможности возстановить образъ первобытной апостольской церкви. Съ этою цѣлію онъ, съ обычною своею смѣлостію и рѣшительностію, начинаетъ борьбу съ представителями католической церкви по вопросу о чашѣ — этомъ главномъ и существенномъ обрядѣ и догматѣ апостольской церкви, желая возстановить его первобытную чистоту и цѣлостность.

Являясь въ своей религіозно-реформаторской дѣятельности прямымъ, непосредственнымъ продолжателемъ дѣла Гуса, Якубекъ самъ, по своему направленію, становился родоначальникомъ утраквизма и его стремленій, и эту честь онъ заслужилъ преимущественно своею дѣятельностію по вопросу о чашѣ. Онъ выводитъ вопросъ о чашѣ на болѣе широкое поприще, чѣмъ на какомъ онъ былъ до сихъ поръ: заинтересовываетъ въ немъ не только простой народъ, но и ученыхъ различныхъ направленій, уясняетъ самому простому народу смыслъ и значеніе этого вопроса, присоединяя къ теоріи исполненіе обряда, и полагаетъ начало всѣмъ дальнѣйшимъ по этому вопросу богословскимъ спорамъ между католическою стороною и гуситскою. За все это Якубекъ по справедливости можетъ быть названъ, въ собственномъ смыслѣ слова, реставраторомъ „чаши“ въ Чехіи послѣ постепенно укоренявшагося уже съ Карла IV противоположнаго обычая; за это-то, по свидѣтельству Энея Сильвія [1]), онъ и заслужилъ названіе апостола Христа и сообщилъ свое имя сторонникамъ чаши, которые поэтому назывались иногда яковитами [2]). Такимъ онъ дѣйствительно и выставляется почти во всѣхъ современныхъ памятникахъ и послѣдующихъ изслѣдованіяхъ ученыхъ На базельскомъ соборѣ представитель утраквистовъ Рокицана, говорившій длинную рѣчь въ защиту Якубка, публично — въ присутствіи цѣлаго собранія — называлъ его реставраторомъ „чаши“ въ чешской церкви. Равнымъ образомъ, когда Рокицана заявилъ на соборѣ, что обычай римской церкви (причащенія подъ однимъ видомъ)

ліотекѣ пражскаго капитула и др. *Palacky*, Dějiny národu českého. Díl IV, č. 1. str. 388.

[1]) *Aeneas Sylvius*, Historia bohemica (въ Praefatio).

[2]) *H. v. d. Hardt*, Constantiense Concilium. t. III. Prolegomena p. 20.

исправленъ Якобеллусомъ (per Jacobellum), то Іоаннъ Паломаръ [1]) замѣтилъ, что истина (причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ), утвержденная констанцскимъ соборомъ, благодаря Якобеллусу искажена, а не исправлена [2]). Въ другой рѣчи противъ Рокицаны тотъ же Паломаръ утверждаетъ, что Рокицана дѣлаетъ сравненія между нашими (католическими) докторами и какимъ-то Якобеллусомъ, который считается первымъ реставраторомъ „чаши“ въ королевствѣ богемскомъ [3]). Впослѣдствіи папа Пій II (1458—1464) въ своемъ отвѣтѣ чешскимъ посламъ, которые на основаніи базельскихъ компактатовъ требовали для чеховъ „чаши“, изобразилъ Якобеллуса въ слѣдующихъ краскахъ: „я называю пагубнымъ и вполнѣ еретическимъ того, кто подобно Якобеллусу утверждаетъ, что причащеніе подъ обоими видами необходимо для спасенія. Большое преимущество этого человѣка, или лучше—его безразсудство, что онъ, преподавая грамматику дѣтямъ, осмѣлился коснуться священныхъ словъ Евангелія и по-своему началъ толковать тайныя (arcana) слова Сына Божія. Грамматикамъ или діалектикамъ не свойственно открывать тайны (secreta) божественнаго кодекса; теологамъ же данъ ключъ знанія, который откроетъ... Въ Дѣяніяхъ апостольскихъ евнухъ, который, возвращаясь изъ Іерусалима, читалъ пр. Исаію, на вопросъ Филиппа—„разумѣетъ ли онъ, что читаетъ“—отвѣчалъ: „какъ я могу разумѣть, если кто не наставитъ меня“ (8, 30. 31). Но Якобеллусъ безъ объясненія, безъ наставника, осмѣлился учить тому, чего самъ не знаетъ, и настаиваетъ на томъ, что безъ употребленія „чаши“ никто не спасется, ссылаясь въ этомъ случаѣ на слова евангелія отъ Іоанна 6 гл., 53 („если не бу-

---

[1]) Это—одинъ изъ оппонентовъ гуситамъ на базельскомъ соборѣ по члену «о свѣтской власти духовенства», испанецъ, архидіаконъ изъ Барселоны и аудиторъ римской куріи.

[2]) «Consuetudinem Ecclesiae, говоритъ І. Паломаръ, per magistrum Jacobellum, in artibus magistrum, dicit Joh. de Rokizana, coepisse corrigi. Sed sicut diligenter inquisita veritas docet, ad plenarii Concilii (Const.) confirmationem perducta, verius creditur per Jacobellum corrumpi coepisse non corrigi». *H. v. d. Hardt*, Const. Concilium. t. III. Proleg. p. 21.

[3]) «Comparationem prosequitur (Rokizana) inter doctores nostros et quendam Jacobellum, qui primus fuit hujus novitatis in regno Bohemiae *inventor*». Ibid.

дете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни"), замѣчая только одинъ звукъ словъ, не понимая ихъ смысла" [1]) и т. д. Тотъ же папа Пій II въ своей буллѣ (отъ 1463. 4 cal. apr.) противъ Юрія Подѣбрада говоритъ: „уже давно славное богемское царство, которое прежде было по преимуществу христіанскимъ, теперь значительною численностію гуситовъ по отношенію къ пагубной и указанной выше ереси Якобеллуса, склонилось къ тому, что причащеніе подъ обоими видами - хлѣба и вина считаетъ необходимымъ для спасенія даже мірянъ, не совершающихъ евхаристіи" [2]).

Такимъ образомъ, по отзыву современниковъ и ближайшихъ ко времени Якубка свидѣтелей его дѣятельности, честь въ собственномъ смыслѣ реставратора евхаристійной чаши въ чешской церкви принадлежитъ этому знаменитому сподвижнику чешскаго религіознаго движенія XV вѣка: она по справедливости усвояется ему и послѣдующими указанными выше изслѣдователями этого вопроса (если отбросить ихъ неправильныя сужденія касательно отношенія Гуса къ евхаристійной чашѣ). Замѣчательная въ этомъ отношеніи дѣятельность Якубка, его выдающаяся роль въ произведенномъ имъ движеніи, по ея громадному вліянію на послѣдующій ходъ и развитіе чешскаго реформаціоннаго движенія вообще и отношеніе къ чашѣ въ частности,—заслуживаютъ особеннаго вниманія. При этомъ, конечно, не лишне прежде всего обратить вниманіе на условія и обстоятельства первоначальной жизни и дѣятельности Якубка: не скрывается ли въ этомъ подготовительномъ моментѣ какихъ-либо прецедентовъ, опредѣляющихъ его послѣдующую широкую и энергичную дѣятельность въ избранномъ имъ направленіи, или—эта дѣятельность является результатомъ чисто случайнаго вліянія какихъ-нибудь дрезденскихъ

---

[1]) *H. v. d Hardt*, Const. Concilium. t. III. Prolegomena p. 21.

[2]) «Dudum, говоритъ Пій II, inclytum Bohemiae regnum, quod christianum et fidelem populum habere consuevit, quoad hanc pernitiosam Jacobelli et suorum sequacium in aliquibus partibus Hussitarum nuncupatam haereticam pravitatem pro magna ejus parte prolapsam, ut communionem eucharistiae sacramenti sub utraque specie, vini videlicet et panis, quoad laicos et non conficientes, de necessitate fore aeternae salutis profiteatur». Ibid.

выходцевъ, какъ утверждаютъ это, слѣдуя Энею Сильвію, нѣкоторые западно-европейскіе изслѣдователи?...

Время рожденія Якубка съ точностію опредѣлить нельзя: всѣ историческія свидѣтельства относительно его дѣятельности ничего не говорятъ о времени его рожденія; по всей вѣроятности, оно падаетъ на вторую половину XIV в., такъ какъ въ первой половинѣ XV в. (1429 г.) его уже не стало въ живыхъ. Равнымъ образомъ и относительно мѣста его происхожденія нельзя ничего сказать опредѣленнаго, и между учеными по этому вопросу существуютъ различныя до противоположности мнѣнія. Такъ Мартини [1]), слѣдуя извѣстію Энея Сильвія, Гайка и др., мѣстомъ рожденія Якубка считаетъ верхнюю часть Саксоніи, городъ Misenae, въ маркграфствѣ Misn. Въ противоположность Мартини, Теобальдъ [2]) говоритъ, что Якубекъ не изъ „Misnia“, а изъ города Misa (по чешски Stříebro, по нѣмецки Mies, по латини Misa) въ пильзенскомъ округѣ. Одного мнѣнія съ Теобальдомъ и Гардтъ [3]). Онъ прямо говоритъ, что Якубекъ—богемецъ, урожденецъ города Misa (отъ рѣки протекающей), или Stříebro (собственное названіе города); поэтому, замѣчаетъ Гардтъ, ошибаются тѣ, которые названіе Misa (города въ Богеміи) смѣшиваютъ съ германскимъ городомъ Misena или Misna (нѣм. Meissen). Впрочемъ, самый вопросъ о мѣстѣ рожденія Якубка не важенъ [4]): въ этомъ сознается самъ Мартини послѣ своихъ неудачныхъ разслѣдованій по этому вопросу. Гораздо важнѣе вопросъ о воспитаніи Якубка, которое могло имѣть вліяніе и на характеръ его послѣдующей дѣятельности. Но и относительно этого, за отсутствіемъ болѣе или менѣе подробныхъ и точныхъ историческихъ свѣдѣній, почти ничего нельзя сказать положительнаго. Извѣстно только, что онъ учился въ Прагѣ вмѣстѣ съ Гусомъ и, отличаясь природными способностями, сильною энергіею, необыкновенною настойчивостію и мужествомъ ха-

---

[1]) *Martini*, Dissertatio de Jacobo de Misa, vulgo Jacobello, primo euchar. calicis per. eccles. bohem. vindice. Altd. 1753.

[2]) *Theobaldi*, Hussitenkrieg. Th. 1. S. 16.

[3]) *H. v. d. Hardt*, Const. Concilium t. III. Proleg. p. 17.

[4]) Новѣйшіе изслѣдователи склоняются на сторону Теобальда и Гардта.

рактера, скоро пріобрѣлъ большія свѣдѣнія въ преподаваемыхъ наукахъ: сперва онъ изучилъ медицину, слушалъ схоластическую философію, такъ что въ 1393 году (за годъ до смерти Матѳея Яновскаго) получилъ въ пражскомъ университетѣ степень баккалавра философіи и затѣмъ, въ непродолжительномъ времени (въ 1397 году), сдѣлался магистромъ и экзаменаторомъ pro baccalaureatu de natione Bohemorum [1]). Въ довершеніе всего, онъ основательно, наконецъ, изучилъ и богословіе. Успѣхъ его въ этомъ дѣлѣ на столько былъ великъ и слава его на этомъ поприщѣ настолько была обаятельна, что вскорѣ онъ получилъ приглашеніе на должность проповѣдника въ тейнскую церковь, гдѣ беззавѣтно, съ полнымъ самоотверженіемъ, предается своему служенію [2]). Послѣ довольно продолжительнаго служенія при этой церкви онъ былъ приглашенъ на ту же должность проповѣдника къ церкви св. Михаила, а потомъ вскорѣ къ пражской виѳлеемской [3]). Эти послѣднія обстоятельства — временное служеніе его въ тейнскомъ храмѣ, церкви св. Михаила и виѳлеемской—могли имѣть и, безъ сомнѣнія, имѣли большое вліяніе на дальнѣйшую дѣятельность Якубка и по отношенію къ этой послѣдней особенно знаменательны. Извѣстно, что всѣ указанныя церкви—тейнская, св. Михаила и вие-

---

[1]) Каждая изъ четырехъ націй избирала одного такого экзаменатора. Саксонцы тогда имѣли такимъ М. Лудольфа Местерманна, баварцы—М. Вальтера Гарассера, поляки—М. Петра изъ Лигницъ (*Pelzl* lib. decanorum facult. philos.). У Фринда въ «Kirchengeschichte Böhmens» Bd. III, S. 109, n. 7.

[2]) До этого времени, въ 1402 и 1403 гг. Якубекъ былъ избранъ въ члены коммиссіи для пересмотра университетскаго статута, а въ 1405 г. сдѣланъ былъ каноникомъ (Altarist) при церкви св. Стефана въ новомъ городѣ. Ibid.

[3]) Всѣ эти свѣдѣнія по частямъ можно находить у Martini въ «Dissertatio de Jacobo de Misa»,—Пельцеля въ «Abhandlungen einer Privatgesellschaft in Böhmen zur Aufname der Mathematik der Väterländischen Geschichte und der Naturgesch», Prag, 1784. VI. S. 299 ff; Dobrowsky, Diarium belli Hussitici ab anno 1414 ad 1423 in d. Abhandl. der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften auf d. J. 1788 (Ueber das Vaterland des Jak. von Misa S. 303 u. f.),—Höfler, Geschichtschreiber I, 323 u. f.,—Шрёка въ «Kirchengesch.» Th. 33, S. 330 u. ff. Краткая группировка этихъ свѣдѣній у Герцога въ «Real-Encyclopädie für protest. Thelogie und Kirche» t. VI. S. 394 u. f. Сообразно съ этими указаніями дѣлаютъ свои замѣчанія о жизни и дѣятельности Якубка и послѣдующіе изслѣдователи чешскаго реформаціоннаго движенія, какъ напр. Палацкій (Gesch. v. Böhm. III, 1. S. 332 и прим.), Крумель (Gesch. d. böhm. Reform. S. 495), Червенка (Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. Bd. I. S. 116 прим.), также Фриндъ (Kirchengeschichte Böhmens. Bd. III, S. 109) и др.

леемская—всегда, въ продолженіи всей своей исторіи, служили наилучшими проводниками народнаго начала и сдѣлались центрами оппозиціи католичеству: очень вѣроятно, что здѣсь, въ противность практикѣ католической церкви, уцѣлѣли многіе старые обычаи (между прочимъ, проповѣдь на родномъ чешскомъ языкѣ), можетъ быть, всю свою силу сохранялъ здѣсь и обрядъ причащенія подъ обоими видами и, не смотря на всѣ распоряженія католической церкви, продолжалъ еще практиковаться. Если это такъ, то не невѣроятно, кажется, предположеніе, что, исполняя свою должность проповѣдника при означенныхъ церквахъ, Якубекъ слѣдовалъ и всѣмъ практиковавшимся здѣсь старымъ обрядовымъ особенностямъ и здѣсь же, можетъ быть, принималъ участіе въ преподаваніи мірянамъ „чаши“. По крайней мѣрѣ, вскорѣ послѣ этого, сдѣлавшись профессоромъ, а затѣмъ ректоромъ въ пражскомъ университетѣ, Якубекъ въ 1414 году выступилъ съ публичною защитою „чаши“, предложивъ этотъ вопросъ на обсужденіе докторовъ, магистровъ и другихъ ученыхъ мужей.

Эней Сильвій въ своей „богемской исторіи“, какъ мы видѣли, говоритъ, что возстановленіемъ „чаши“ Якубекъ исключительно былъ обязанъ изгнаннику дрезденскому Петру, который и внушилъ ему мысль о необходимости для мірянъ „чаши“. Извѣстіе Энея Сильвія охотно приняли другіе латинскіе историки Чехіи—Дубравскій, Гаекъ, Кохлей и др., принимаетъ его и авторъ „разсужденія объ Іаковѣ мизскомъ“—Мартини. Этотъ послѣдній категорически заявляетъ, что на мысль объ евхаристіи подъ обоими видами Якубекъ былъ наведенъ Петромъ дрезденскимъ, „который воспламенилъ въ немъ свѣтъ истины, такъ что Якубекъ тотчасъ послѣдовалъ за нимъ, — и считаетъ ошибочнымъ мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ иначе“. Эту мысль о вліяніи въ дѣлѣ возстановленія „чаши“ Петра дрезденскаго на Якубка повторяютъ даже позднѣйшіе историки и, между прочимъ, Гефлеръ [1]); но только, кромѣ Пет-

[1]) Въ извлеченіи изъ кодекса вратиславскаго (бреславльскаго), вмѣсто предисловія къ «Лаврентію de Březina (de gestis et variis accidentibus regni Bohemiae 1414—1422)» Гефлеръ приводитъ слѣдующую выдержку. «Anno incarnationis Dominice (соблюдаемъ правописаніе изданія) 1414 cum misericors et miserator dominus primo veritatem salutarem que sacerdotum ignava inscitia

ра, онъ указываетъ и другое имя—Николая дрезденскаго и многихъ другихъ дрезденскихъ богослововъ, подвизавшихся въ Чехіи на одномъ поприщѣ съ Якубкомъ.

Но всѣ эти извѣстія ложны и не имѣютъ для себя достаточныхъ основаній въ историческихъ фактахъ. Енце Германнъ фонъ-деръ Гардтъ замѣтилъ, что всѣ современныя полемическія сочиненія „о чашѣ“, которыхъ, говоритъ онъ, у насъ подъ руками много, единогласно называютъ Якубка первымъ и един-

---

per multa annorum curricula in practica perniciose erat obmissa, suis fidelibus revelaret ac dejectam cuidam honestae vitae viro Magistro Petro de Drazdyan (поясненіе Гефлера: i. e. Dresdens. Cfr. Aen. Sylvii hist. Boh. p. 69: Attulit novam partem Petrus Dresdensis. Dudik, iter roman. I, f. 279) tunc antea multis annis in civitate pragensi moram trahenti miraculose patefecit, unde magistri Pragenses eidem consentientes istas scripturas collegerunt, collectas ad Constantiense concilium transmiserunt». Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen. Th. I, p. 324. Ср. Th. III, p. 156. Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ Гефлеръ, стараясь показать, что не богемцы ввели причащеніе мірянъ и отъ чаши, — дѣлаетъ съ этою цѣлію рядъ необходимыхъ приложеній (Reihe Belegen). Въ защиту своей мысли онъ 1) утверждаетъ, что Николай de Drazna (Dresden) первый (als ersten Beleg gegen Böhringer's Behauptungen wider die im ersten Band ausgesprochenen Ansichten führe ich an, dass von Nicolaus de Drezna (Dresden) sich in der That ein Tractat zu Gunsten des Laienkelches vorfindet) написалъ трактатъ въ защиту причащенія мірянъ подъ обоими видами. Cod. Univ. Prag. III. G. 9. 2) Ссылается на слѣдующее у Пельцеля разсужденіе (Bibl. comit de Thun. T. 6).

Circa annum Domini MCCCCXII in civitate draznensi, Misnensis diocesis, cui tunc praesidebat in episcopatu Joannes dictus *Ochmanus*, vir fama optima, praeclarus et in omni scientiarum genere doctissimus et maturus moribus, *Petrus* et *Nicolaus* puerorum eruditores in ipsius nominata civitatis draznensis schola plurimas curiosas moventes quaestiones illas non sunt veriti juxta capita sua contra auctoritatem sacrae scripturae et sanctorum decretorum sinistre definire inter quas etiam hac movebatur quaestio: *an laicis sit porrigenda communio duplicis speciei videlicet panis et vini in eucharistiae sacramento?*

Quibus quaestionibus scholarium multitudinem suorum multipliciter infecerunt. Quae eorum doctrina cum ad aures viri clarissimi domini Joannis episcopi supra nominati pervenisset, mox ipsos Petrum et Nicolaum cum eorum doctrinae faventibus excludi jussit et eliminari de episcopatu Misnensi.

Qui tandem Pragensem ingressi urbem lupi sub pelle ovina per fautorum suorum auxilia et novitatum amatores, *quandam domum in civitate nova* juxta fossam antiquae civitatis possederunt et pluralitatem scholarium collegerunt. Et inter alias eorum versucias dogmati faverunt: *purgatorium post hanc vitam animarum non esse. Quod sanctorum suffragia non sunt invocanda. Quod papa sive Romanus pontifex sit antichristus cum clero sibi subjecto et quod communio eucharistiae sub duplici specie laicis sit administranda*, et caeterae plures eorum erant sinistrae, quas docebant, fantasiae.

ственнымъ возстановителемъ евхаристіи подъ обоими видами. Правда, онъ допускаетъ собесѣдованіе между Петромъ дрезденскимъ и Якубкомъ относительно „чаши“, но этому факту онъ не приписываетъ, однако, большаго значенія, придавая гораздо большее значеніе вліянію Матѳея Яновскаго, котораго Якубекъ могъ слушать и могъ видѣть, какъ тотъ преподавалъ народу таинство евхаристіи подъ обоими видами. Палацкій заподозрѣваетъ даже возможность всякаго сближенія между Якубкомъ и

His magister Jacobellus de Misa baccalaureus sacrae theologiae consenciens ipsam communionem sicut praedictum est cepit ambonisare. Et contra prohibitionem *Conradi Archiepiscopi Pragensis* et aliorum praelatorum ejusdem ecclesiae frontosae attentavit *practicare* in ecclesiis sanctorum *Martini in fossato* et sancti Adalberti in nova civitate Pragensi, quae ecclesia situata est supra flumen inter coriarios. Asserens, ipsam fuisse practica tam in primitiva ecclesia ex institutione Christi et Apostolorum doctrina et post eos sic esse servata in tempore sanctorum martyrum usque ad annos mille Christi natalis, post quos annos mille solutus est, ut ipse dixit, satanas et ablatum est juge sacrificium per cleri torporem et negligentiam. Et hanc suam opinionem multis ex lege auctoritatibus et sanctorum patrum allegationibus pro sua voluntate retortis studuit asstruere. Затѣмъ, послѣ разсказа о той силѣ и успѣхѣ, какой имѣли защитники чаши послѣ сожженія Гуса и Іеронима и особенно послѣ смерти короля Вячеслава, говорится:

Novissime autem idem Jacobellus et aliam inseruit doctrinam, asserens: quod communio sanctissima eucharistiae sub duplici specie etiam deberet ministrari *pueris* inbaptizatis confirmans per illud dictum Dyonisii nullum sacramentum rite in ecclesia celebratur, in quo sacramentum eucharistiae non sumitur. Въ заключеніи разсказывается объ окончательномъ изгнаніи изъ Праги тѣхъ, которые противорѣчили дѣятельности Якубка и его сподвижниковъ, указывается на проповѣдническую дѣятельность этихъ послѣднихъ по вопросу о пресуществленіи (quod in sacramento eucharistiae remanet panis et vini substantia hanc ponens fantasiam quod similiter stat corpus Christi cum pane etc. quo modo stat lumen stellae cum ejus substantia).

3) Ссылается на вышеприведенное уже мѣсто изъ Лаврентія Бржезова съ слѣдующимъ прибавленіемъ: Sub episcopo (Johanne de Streitperg) degradatus est et judicio seculari traditus ad comburendum quidam sacerdos magister Petrus de Drasen (sic! Dresden) pertinaciter defendens novem articulos Wicleff haeretici. 1421. Anonymi Farrago hist. rer. Ratisbonens. Ofele II. S 511.

4) Приводитъ свидѣтельство одного современника, умершаго только въ 1455 году. Cod. Univ. Prag. XI. C. 8:

Editio Magistri Johannis Papusskonis de Sobieslaw pro declaratione compactatorum et decreti in Basilea facti pro communione utriusque speciei. (Fuit quondam plebanus in laeta curia Pragae. Demum de Praga exivit quando fuit devastata per Gyrzekonem de Podiebrad et mansit novae domus et ibidem compilavit hunc tractatum et postea electus est in prepositum Lythomierzicensem apud S. Stefanum et ibi non diu vixit). Nota Crucis de Telcz qui copiavit tractatum 1465 in castro Pragensi.

Петромъ дрезденскимъ; онъ, такимъ образомъ, въ самомъ корнѣ подрываетъ извѣстіе Энея Сильвія и его послѣдователей. Онъ говоритъ, что о существованіи Петра изъ Дрездена, который по одному уже тому обстоятельству, что внушилъ Якубку мысль о „чашѣ", сдѣлался бы важнымъ лицемъ для гуситовъ,— во всѣхъ современныхъ и полемическихъ сочиненіяхъ не осталось ни малѣйшихъ слѣдовъ. Первое упоминаніе объ немъ относится уже ко второй половинѣ XV в. и—притомъ—встрѣ-

---

Quamvis per dei gratiam innumerabiles errores et haereses sint ab ecclesia dei extirpatae et eorum sectae sint deletae et eradicatae, tamen adhuc ex permissione divina ad probationem fidelium dampnationem impiorum una remansit, quae vocatur Waldensium secta quae per orbem christianitatis ut cancer sepit, quae est hostilis inimica ecclesiae Romanae, quae etiam omnibus modis intendit destruere fidem, sacramenta et ritus sanctorum et consuetudines rationabiles intendit eradicare. Cujus sectae quidam haeresiarcha dictus Wicleff erat fortissimus defensor in multis articulis jam dudum ab ecclesia damnatis Quod audiens eadum secta quia libri Wicleff in Boemia commendantur et laudantur et specialiter aliqui articuli ab ecclesia Romana condemnati, *venerunt quidam (de) Missna* (Petrus вписано въ текстъ, по замѣчанію Гёлера, одною рукою) *clerici et scolares de Drazden*, alii de Pikardia, alii de Anglia qui adhuc plus quam prius infecerunt et intoxicaverunt per suos errores regnum Bohemiae. Tandem fortificata illa secta videns quoque quod Romana ecclesia non habet usum communionis eucharistiae sub utraque specie quantum ad populum laicalem seu volgarem, et quia ille articulus est coloratissimus sophistice scripturis et argumentis apparentibus hominibus simplicibus et ydeotis praxim utriusque speciei inceperunt in civitate Pragensi, cujus praxis adhaerentiam magnam habuerunt. Primo quorundam magistrorum et studentium et sacerdotum et post secularium personarum aliquorum *nobilium* et volgarium utriusque sexus et specialiter *gratiosiorum* Regis Wenceslai. Et post publice praedicaverunt, quod communicare sub utraque specie quilibet christianus tenetur ex praecepto Christi et est tantae necessitatis, quod sine ea nullus potest salvari. Et propter eandem causam *parvulos* ante usum rationis communicaverunt et communicant. Et praedicaverunt quod communio sub una specie est sacrilega quia subtrahitur gratia sacramentalis, quia maior gratia sacramentalis datur sub utraque specie quam sub una, sed sub una medium eucharistiae sacramentum.

Затѣмъ, послѣ указаній на религіозный радикализмъ таборитовъ, ихъ военныя дѣйствія и общественное (коммунистическое) устройство, на сродство съ ними сиротъ (кромѣ—solum quod in ornatibus et in ecclesia quando erant in civitatibus missabant, jejunia et sanctorum festivitates et quaedam hiis similia strictius quam fratres de Tabor observabant), авторъ цитуемаго сочиненія восклицаетъ: Ecce qualis horror. Heretici maximi et manifesti inceperunt communionem calicis unam novitatem et domini Boemi cum magna aviditate continuant ipsam. Ipsi *inceperunt* chorcam et filii eorum caudam ipsorum emendant. Quae autem et quanta mala venerunt super regnum Bohemie propter communionem calicis postea dicitur. — Въ заключеніи указывается на значеніе у гуситовъ чаши, ради которой они, по мнѣнію автора, вели войну и дарованіе которой

чается у однихъ только чеховъ-католиковъ, которые силились тѣмъ доказать не-народное происхожденіе утраквизма, для того, чтобы уменьшить его популярность среди чешскаго населенія. Кромѣ того, эти первыя извѣстія, по мнѣнію Палацкаго, противорѣчатъ другъ другу: въ нихъ говорится — то объ одномъ Петрѣ, то и о Николаѣ дрезденскомъ, при чемъ указывается, что иностранцы, бѣжавшіе изъ Дрездена, прежде всего обратились съ своимъ ученіемъ къ магистру Яну Ичину и чрезъ него уже подѣйствовали на Якубка [1]). На основаніи всѣхъ этихъ соображеній Палацкій совершенно отвергаетъ извѣстіе Энея Сильвія и послѣдователей его, будто бы иноземцемъ Якубекъ изъ Стрибра наведенъ на ученіе объ евхаристіи подъ обоими видами.

Что касается въ частности аргументаціи Гефлера въ пользу дрезденскихъ ученыхъ, которые, пришедши въ Прагу, своимъ образомъ дѣйствій будто бы повліяли на Якубка и ускорили его дѣятельность по отношенію къ вопросу о чашѣ, то и этой аргументаціи Палацкій не придаетъ никакого значенія и подвергаетъ сомнѣнію всѣ представляемые Гефлеромъ доводы и его ссылки на свидѣтельства. Онъ говоритъ, что всѣ представляемыя Гефлеромъ свидѣтельства относятся ко второй половинѣ XV в., когда отдѣлившіеся отъ гуситства—Иларій Литомерицкій, Крижановскій и др., желая отклонить чеховъ отъ употребленія „чаши“, съ особенною ревностію проповѣдывали и старались убѣдить, что вопросъ „о чашѣ“ занесенъ въ Чехію изъ неизвѣстныхъ чужихъ странъ и потому каждый истый чехъ долженъ уклоняться отъ него, какъ чуждаго нововведенія. Уподобляя этотъ маневръ „измѣнниковъ“ гуситства тому, который употребилъ нѣкогда (1411 г) англичанинъ Іоаннъ Стокесъ — изъ желанія отвлечь вниманіе чеховъ отъ Виклефа, назвавъ его нѣмцемъ,—Палацкій находитъ совершенно ненаучнымъ довѣ-

---

могло способствовать общему миру гуситовъ съ католиками (... quia communionem calicis pro defensione et scuto omnium illorum malorum habuerunt et dixerunt: si nobis libertaretur communio calicis, vellemus quiescere ab omnibus bellis...), и приводится въ извлеченіи постановленіе базельскаго собора «о чашѣ» (sess. XXX. 10 cal. Jan. 1437).

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd. III, Abth. I. S. 333 u. 445. Его же: «Geschichte des Hussitenthums und prof. Const. Hofler. Prag. 1868. S. 110. Ср. напр. у Гелера въ «Geschichtschreiber» III, S. 234 u. f.

ряться подобнаго рода свидѣтельствамъ, которыя не подтверждаются фактами изъ болѣе ранняго времени (изъ 1414—1433 гг.), и совсѣмъ не сообразнымъ съ рекомендуемыми самимъ Гёфлеромъ правилами критики источниковъ и сочиненій [1]).

---

[1]) Опровергнувши извѣстіе о Петрѣ дрезденскомъ и другихъ дрезденскихъ богословахъ, повліявшихъ будто на дѣятельность Якубка, Палацкій говоритъ слѣдующее: Ich glaube auch jetzt, das Gewicht dieser Gründe sei nicht so unbedeutend, dass H. H., bei der auch von ihm (Bd. I, S. XLIX) angerufenen «streng wissenschaftlichen Methode», sie gänzlich ignoriren und ungeneirt das Gegentheil von ihnen hätte behaupten dürfen. Er hat nirgend auch nur *einen* Punkt davon widerlegt, sondern nur Behauptungen aus der zweiten Hälfte des XV Jahrhunderts zu häufen gesucht, deren Zahl ich ihm hatte noch vermehren helfen können, deren Beweiskraft aber von mir in vorhinein geleugnet worden war. Ist das die von ihm selbst (l. c.) geforderte «Handhabung jener Kritik der Quellen und Schriften, welche eben mit dem Begriffe einer Quellenforschung verbunden ist?» Er nimmt es Hrn. Böhringer übel, dass dieser «ganz unbefugter Weise» die Stelle bei Laurenz von Březowa bestritten habe—«eben nur um zu streiten» (III, 156). Ist es mit seinem kritischen Sinne schon so weit gekommen, dass er in der Breslauer Handschrift von 1467, und der daraus (Bd. I, S. 323—4) angeführten Stelle, die wirklichen echten Worte Březowa's und nicht eine unpassende ungeschickte Interpolation derselben erkennt? Warum kömmt denn diese Stelle nicht auch in anderen und älteren Handschriften vor? Nicht *ein* Zeugniss aus den Jahren 1414—1433 wird er für seine These anzuführen vermögen; und die, welche er anführt, sind alle aus späterer Zeit Denn allerdings ist eine Zeit (nach 1448) gekommen, wo die vom Hussitismus wieder abgefallenen Magister und Priester Papaušek, Hilarius von Leitmeritz, Křižanowsky und Andere es mit besonderem Eifer laut verkündigten und wahr zu machen suchten, dass die Kelchfrage nur von obscuren Ausländern in Böhmen eingeschmuggelt worden sei, und dass jeder echte Böhme sich beeilen müsse, sich von ihr als etwas Fremdem abzuwenden. Es war ein ähnliches Manoeuvre, wie im Sept. 1411 bei dem Engländer John Stokes, der, um Wiklef, wie er meinte, den Böhmen recht zu verleiden, ihn einen Deutschen genannt hatte. Затѣмъ, сказавши, что на базельскомъ соборѣ во время спора I. Рокицаны съ I. Рагузой объ утраквизмѣ не сдѣлано никакого упоминанія о какомъ либо магистрѣ дрезденскомъ, а, наоборотъ, какъ на проповѣдника причащенія подъ обоими видами указано на Николая de Lacu — предтечу Матѳея Яновскаго, и что напрасно, поэтому, родоначальникомъ утраквизма Гёфлеръ считаетъ какого нибудь дрезденскаго выходца,—Палацкій продолжаетъ: Die «Reihe von Belegen», die er (III, 156—162) anführt, beweist nicht mehr, als was auch ich von jeher behauptet habe, weil sie alle aus der zweiten Hälfte des XV Jahrh. stammen. Dahin gehören auch die Stellen im Chronicon universitatis Pragensis zum J. 1416 (I, 34), in der Chronik des Stadtschreibers Prokop (I, 72), in den ganz werthlosen Antiquitates regni Bohemiae (I, 77) et tutti quanti, wie ich es schon oben in der ersten Abtheilung dargethan habe. Dass ein M. Nicolaus de Drazna (Dresden) einen Tractat schrieb, worin es das bekannte Dekret des Constanzer Concils von 15 Juni 1415 einer umständlichen Kritik unterwarf, beweist noch nichts für H. H's These: denn

Отвергая извѣстіе Энея Сильвія и не придавая никакого значенія доводамъ Гефлера въ пользу дрезденскихъ ученыхъ, имѣв-

---

nicht darum handelt es sich, ob die Dresdner Gelehrten existirt haben und fur den Kelch plaidirten, sondern ob M. Jacobell Peters von Dresden Schuler gewesen sei. M. Johann Papaušek (этому Папушку, по замѣчанію Палацкаго, большею частію матеріаловъ для своей «богемской исторіи» обязанъ Эней Сильвій, какъ онъ самъ, сдѣлавшись папою подъ именемъ Пія II, заявилъ объ этомъ богемскимъ посламъ въ Римѣ 1462 г.) von Soběslaw, den ich im Verdacht habe, die Sage aufgebracht und in Curs gesetzt zu haben, wird sich wohl gehutet haben, Personen zu nennen, von deren Existenz seine Zeitgenossen gar nicht gewusst hatten, um angenommen zu werden, musste die Sage doch einige Wahrscheinlichkeit haben Dass auch Pelzel den Tractat gekannt hat, den H. H. aus einem MS. der Tetschner Schlossbibliothek (Bd III, 156 sq.) ganz anführt, ist um so naturlicher, als der ganze Pelzel'sche historische Nachlass seiner Zeit von den Grafen Thun fur jene Schlossbibliothek gekauft worden ist: aber das beweist eben so wenig, wie alle ubrigen von H. H. angefuhrten Grunde. Palacky, Die Geschihte des Hussitenthums und prof. C. Hofler, S. 110—112 Съ Палацкимъ вполнѣ соглашается новѣйшій чешскій историкъ *Томекъ* См. его «Dějepis města Prahy». Díl. III (W Praze, 1875), str. 623. Мнѣніе и аргументацію Палацкаго принимаетъ и Червенка (Gesch. d. evang. Kirche in Bohmen. Bd. I, S. 117 примѣч.), съ тѣмъ только различіемъ, что, сокращая собственными словами приведенную нами выдержку изъ Палацкаго, онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ дѣлаетъ небольшія прибавленія, какъ напр къ исторіи происхожденія пражской университетской хроники (появившейся незадолго до 1540 г.), хроники магистра Прокопа (нап. около 1476 г.) и пр. Фриндъ положительно не высказывается за мнѣніе Палацкаго, но, сопоставляя его съ сужденіемъ Гефлера, основаннымъ на позднѣйшихъ свидѣтельствахъ, видимо предпочитаетъ его этому послѣднему, хотя и придаетъ значеніе дѣятельности дрезденскихъ выходцевъ въ Чехіи (Die Kirchengeschicte Bohmens. Bd. III S. 110 u. f.). Беригеръ, правда, отвергаетъ извѣстіе, заключающееся въ предисловіи къ хроникѣ Лаврентія изъ Бржезова (Cod. Wratisl.), о вліяніи Петра дрезденскаго на дѣятельность Якубка, какъ извѣстіе позднѣйшее, явившееся 1467 г.) въ то время, когда отступники отъ гуситства старались поколебать вѣру въ народное происхожденіе утраквизма,—поставляетъ Якубка подъ непосредственное вліяніе Матѳея Яновскаго, какъ его «духовнаго» учителя; тѣмъ не менѣе, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій пражской университетской хроники (eodem anno, т. е. 1416 magister Jacobellus cum magistro Petro Theutonico de Drazdian incepit communicare populum laicalem sub utraque specie contra consuetudinem Romanae ecclesiae et contra praeceptum Sacri Concilii Constantiensis... Hofler, Geschichtschreiber I, 34), допускаетъ по вопросу о предоставленіи мірянамъ чаши совмѣстное дѣйствіе нѣкоего Петра дрезденскаго и Якубка (Die Vorreformatoren II, 468 u. f.). Круммель (въ Geschichte d. bohm. Reformation im XV Jahrhundert. S. 495 n.) предполагаетъ, что Петръ дрезденскій подалъ первую мысль о необходимости для мірянъ чаши, а Якобеллусъ первый привелъ въ исполненіе эту мысль, хотя также допускаетъ и нѣкоторое вліяніе на дѣятельность Якобеллуса со стороны Матѳея Яновскаго.

нихъ будто бы вліяніе на дѣятельность Якубка по вопросу о чашѣ,—Палацкій въ этомъ отношеніи гораздо больше значенія придаетъ вліянію Николая de Laca [1]) и Матѳея Яновскаго. Относительно этого послѣдняго онъ говоритъ: „кто прочитаетъ сочиненія Матѳея и Якобеллуса, тотъ ясно замѣтитъ вліяніе одного изъ нихъ на другаго, вліяніе, которое обнаружилось не въ однихъ только мыслях, но и въ особенностяхъ стиля“ [2]). И дѣйствительно, для возстановленія чаши Якубекъ не нуждался

---

[1]) Выше на стр. 69 (и въ прим. 1) мы привели свѣдѣнія о Николаѣ de Laca, основываясь на изслѣдованіи Палацкаго. Въ настоящемъ случаѣ, въ интересахъ истины мы сдѣлаемъ небольшія къ тому прибавленія, независимо отъ насъ непоставленныя на своемъ мѣстѣ. Дѣло въ томъ, что съ указаннымъ изслѣдованіемъ Палацкаго не вполнѣ соглашается новѣйшій чешскій историкъ *Томекъ*, хотя не отрицаетъ существованія исторической личности Николая de Laca и его дѣятельности по отношенію къ вопросу о «чашѣ». По заключенію Томка, въ изслѣдованіи Палацкаго скрывается недоразумѣніе. нельзя (согласно съ Палацкимъ) утверждать, что Николай de Laca, писавшій о причащеніи подъ обоими видами, былъ священникомъ при церкви св. Маріи и умеръ въ 1380 году, ибо священникъ съ именемъ «Николай» при церкви св. Маріи былъ въ промежуткѣ съ 1371 до 1374 г.; поэтому, всего вѣроятнѣе, предполагаетъ Томекъ, въ указанный Палацкимъ промежуткѣ Николай de Laca былъ только проповѣдникомъ (kazatelem) при церкви св. Маріи, приходскимъ же священникомъ (farářem) при той же церкви съ 1374—1386 г. былъ нѣкто Францекъ, непосредственный преемникъ вышеупомянутаго Николая († 1374). Вотъ что пишетъ самъ Томекъ: «Dle slow mistra Jana z Rokycan w koncilu Basilejském (Conc. Bas. 1, 320 ср. у насъ стр 69, прим. 1) psal w Čechách již někdy před Jakaubkem jisty Mikuláš řečený Mnich, farář u Matky boži na Lauži w Praze, o swátosti oltářní, že jest přijímání pod obojí spůsobau potřebné a dle zákonu kristowa. Není-li w tom nějaké nedorozumění, byl by to nejspíš Mikuláš farář toho kostela, který byl prwé farářem w Kostelci na Labi a obdržel Kostel Matky boží na Lauži roku 1371, při něm pak roku 1374 zemřel. Neb jiného faráře jménem Mikuláše nebylo při tom kostele w celém čase od roku 1356 az do roku 1418. Byl to tedy muž sauwěky s Miličem, o němž se wšak neděje žádná saučasná zmínka. Palacky klade jej na rok 1380 (wiz Děje národu česk. III. 1. 40 druhého wydání), což wšak spočíwá na omyle; nebo Mikuláš, o němž se toho roku děje zminka w Actech konsistorii, k tomu dowoláwaných, nebyl farářem, nybrž kazatelem kostela Matky boží na Lauži. Farářem byl tehdáž Frycek, bezpostředny nástupce Mikuláše od roku 1374 až do roku 1386» Dějepis města Prahy. Dil. III, str. 560 прим. 1.

[2]) *Palacky*, Gesch. v. Böhmen, Bd. III, Abth. I. S. 333 u. 445. Чеш. изд. Dějiny národu českého. Dil IV, č. 1. str. 388. Ср. Gesch. d. Hussitenthums und prof. C. *Höfler*. S. 110.

въ чужомъ примѣрѣ: этихъ примѣровъ для него достаточно было въ самомъ его отечествѣ, гдѣ почти непрерывно — съ момента введенія причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ—до Гуса [1]) продолжалась противоположная Риму практика причащенія подъ обоими видами, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ привиллегированныхъ церквахъ, напр. въ монастырѣ Эммаусскомъ, виѳлеемской церкви, тейнской и др., — гдѣ были и до него защитники прежняго обычая, съ которыми онъ имѣлъ полную возможность обращаться и въ университетѣ, и въ обыкновенной практической дѣятельности—при совершеніи и преподаваніи напр. Матѳеемъ Яновскимъ таинства евхаристіи подъ обоими видами. — Такимъ образомъ Якубекъ совершенно самостоятельно, внѣ всякой зависимости отъ иностраннаго вліянія, съ полнымъ сознаніемъ правоты своего дѣла могъ выступить и, дѣйствительно, выступилъ съ проповѣдію о причащеніи подъ обоими видами: онъ вполнѣ самостоятельно сталъ развивать мысль, что отказывать мірянамъ въ „чашѣ“ совершенно противно св. Писанію и практикѣ первоначальной церкви, что это—позднѣйшее нововведеніе—слѣдствіе злоупотребленія римской церкви, слѣдствіе ея небрежности и уклоненія отъ закона евангельскаго.

Но, чтобы придать своему дѣлу болѣе гласности, сообщить ему болѣе широкое развитіе и заинтересовать въ его пользу какъ можно бо́льшую часть народа, Якубекъ долженъ былъ расширить свое практическое поприще, спеціальный предметъ своихъ занятій о „чашѣ“ долженъ былъ ввести въ кругъ университета И это онъ не замедлилъ сдѣлать: по обычаю того времени, онъ написалъ тезисы для диспута и пригласилъ въ университетъ всѣхъ, кому угодно было слушать. Дѣйствительно, огромная толпа докторовъ, магистровъ, баккалавровъ, студентовъ и другихъ ученыхъ мужей собралась въ коллегіумъ Карла IV, гдѣ Якубекъ и дебатировалъ съ своими противни-

[1]) Теобальдъ дѣятельность Якубка по отношенію къ вопросу о «чашѣ» ставитъ подъ непосредственное вліяніе Гуса (Hussitenkrieg. Th. 1. cap. XIV S 50 и f.). И въ этомъ предположеніи нѣтъ ничего невѣроятнаго: Якубекъ былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Гуса и, въ отсутствіи этого послѣдняго, стоялъ во главѣ реформаторской партіи въ университетѣ; къ нему Гусъ изъ Констанца посылалъ письма (см. *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 87 и слѣд. Ep. 48. Petro de Mladenowic)

ками, защищая свои тезисы относительно евхаристіи подъ обоими видами. Въ началѣ диспута Якубекъ съ слѣдующею рѣчью обратился къ собранію. „Возлюбленнѣйшіе братья и дѣти! знайте, что я въ законѣ Божіемъ нашелъ путь жизни, такъ какъ тамъ написано: если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго, и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни (Іоан. 6, 53) etc. Горе намъ, которые не научились этому отъ своихъ предковъ и которые, безъ сомнѣнія, всѣ стоимъ на пути къ осужденію [1]). Что вы думаете о себѣ? [2]) Писаніе не ложно: оно есть слово Самого Господа Христа. Будемъ стоять твердо въ истинѣ и предоставимъ полную свободу правильно поучать народъ, дабы намъ не навлечь на себя наказанія Божія — гнѣва и немилости“ [3]). Когда говорилъ это Якубекъ, то другіе профессора не соглашались съ его положеніями и являлись даже явными противниками [4]). Наконецъ, началъ свою рѣчь магистръ Еліасъ (Elias). „М. Якобеллусъ! ты слишкомъ заблуждаешься, ибо въ указанномъ тобою мѣстѣ Христосъ говоритъ не о видимомъ (тѣлесномъ), но о духовномъ вкушеніи“. При этомъ онъ раскрылъ завѣтъ (новый) и указалъ ему на слѣдующія слова: „Духъ животворитъ, плоть не пользуетъ ни мало, слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь (Іоан. 6, 63) etc. Къ этому Еліасъ также прибавляетъ: „возлюбленный Якобеллусъ! если когда-нибудь это (т. е причащеніе подъ обоими видами) должно быть такъ, то почему же въ то время Онъ (т. е. Спаситель) не далъ вкушать Своего тѣла или не установилъ принимать его?“ Якобеллусъ отвѣчалъ: „но послѣ вечери Онъ заповѣдалъ принимать всѣмъ“. М. Еліасъ возразилъ: „почему же ты принимаешь его не послѣ вкушенія пищи, а—ранѣе?“ [5]). На этомъ пока и кончился диспутъ. Въ заключеніи католическій оппо-

---

[1]) Wehe uns, die wir das von unsern Vorfahren nicht berichtet seyn, welche ohne zweiffel alle auff dem Wege der Verdamnuss seynd.

[2]) Такъ какъ члены университета (сторонники строго-католической партіи) были первыми и горячими защитниками новой римской практики причащенія, то къ нимъ обращаетъ теперь свою рѣчь Якубекъ, обличая ихъ прежнее заблужденіе.

[3]) *Theobaldi*, Hussitenkrieg Th. 1, cap. XIV. S. 51

[4]) Da solches die andern Professores horeten, hielten sie stark *obstat*, oder widerpart. Ibid.

[5]) Ibid. S. 51.

нентъ выразилъ надежду, что вселенскій соборъ рѣшитъ это дѣло [1]). Такимъ образомъ противники въ лицѣ Еліасъ, не имѣя возможности опровергнуть доводы Якубка, прибѣгли къ послѣднему основанію—авторитету собора. Такъ еще мало думали тогда о теоретическомъ обоснованіи новой римской практики причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ! Это полное безсиліе противной стороны не могло не подѣйствовать ободряющимъ образомъ на Якубка и его сторонниковъ: они стали теперь еще рѣшительнѣе и съ неумолимою послѣдовательностію продолжали начатое дѣло въ томъ же направленіи.

Тотчасъ послѣ диспута Якубекъ началъ открыто проповѣдывать въ храмѣ св. Михаила, что не нужно уклоняться ни на право, ни на лѣво отъ того, что Христосъ установилъ и евангелисты засвидѣтельствовали,—и сталъ пріобщать народъ подъ обоими видами. Тоже дѣлали и его послѣдователи въ другихъ церквахъ Эней Сильвій [2]), а за нимъ и другіе историки (особенно запа̀дно-католическіе, даже и Теобальдъ) [3]) въ числѣ такихъ помощниковъ его указываютъ преимущественно на проповѣдника Сигизмунда Ржепанскаго (Řepanský), который будтобы помогъ Якубку уговорить прихожанъ принимать евхаристію подъ обоими видами. Это извѣстіе принимаетъ между прочимъ и Гефлеръ, подтверждая его повидимому нѣкоторыми документальными данными. на основаніи одного кодекса пражскаго университета (XI. A. 12. f. 30) говоритъ, что Сигизмундъ Ржепанскій (конечно не—чехъ) преподавалъ причащеніе подъ обоими видами еще въ 1414 г. [4]) и пр. Но Палацкій совершенно отвергаетъ это извѣстіе, и Сигизмунда Ржепанскаго считаетъ рѣшительнымъ противникомъ „чаши“. На основаніи хро-

[1]) Ibidem.

[2]) Aeneas Sylvius, Hist. bohem. cap. XXXV.

[3]) Hussitenkrieg Th. 1, c. XV. S. 51.

[4]) Вотъ какъ говоритъ Гефлеръ: «Der Sigmund Rzepanski, welchen der, jedoch erst 1699 geschriebene processus in reformatione religionis catholicae hactenus in regno Bohemiae observatus als ersten *Pfarrer* anführt, der die Communion unter beiden Gestalten austheilte (Cod. Univ. Prag. XI. A. 12. f. 30): anno domini 1414 die quadam dominica Pragae primo omnium in D. Martini Episcopi templo inter veteris et novae civitatis murum sito—a parocho nomine Sigismundo Rzepanski utraque sacramenti species populo turmatim accurrente porrecta est—war seinem Namen nach auch kein Böhme». Geschichtschreiber d. hussit. Beweg. in Böhmen Th. III, S. 157 u. f.

ники Лаврентія изъ Бржезова [1]) онъ ясно доказалъ, что Сигизмундъ, изъ мѣстечка Ржепанъ, не хотѣлъ съ своими подданными принимать ученія объ евхаристіи подъ обоими видами и называлъ обманщиками и обольстителями тѣхъ, которые утверждали, что подъ видами хлѣба и вина—истинное тѣло и кровь Христовы. Мало того, по изслѣдованію Палацкаго, этотъ чешскій дворянинъ изъ мѣстечка Ржепанъ былъ „первымъ богемскимъ никардомъ“: отрицалъ пресуществленіе и писалъ даже трактаты въ защиту своего виклефитскаго ученія [2]). Понятно, что человѣкъ съ такимъ направленіемъ и не могъ быть помощникомъ Якубку по одному уже тому, что этотъ послѣдній былъ горячимъ защитникомъ ученія о пресуществленіи. Помощь и содѣйствіе Якубку шли съ другой стороны: болѣе сильныхъ и дѣятельныхъ помощниковъ для своего дѣла Якубекъ нашелъ въ средѣ университета, который мало по малу усвоялъ направленіе, начатое Якубкомъ, и проводилъ его въ жизнь—въ массу народа. Но, благодаря происканъ и преслѣ-

---

[1]) «Magister Laurentius de Brezina de gestis et variis accidentibus regni Boemiae (1414—1422)» у Гефлера въ «Geschichtschreiber d. husit. Beweg in Bohmen». Th. I. p. 413

[2]) Не безъ смѣха (улыбки), говоритъ Палацкій, можно читать ученый очеркъ (Geschichtscreiber Th. III, 156—7 Гефлера) о проповѣдникѣ (!) Сигизмундѣ Ржепанскомъ, который прежде всѣхъ началъ будто бы преподавать евхаристію подъ обоими видами; но «по одному уже своему имени онъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признанъ богемцемъ». Указывая несправедливость подобнаго рода сужденія, Палацкій, для доказательства этого, ссылается на одно слѣдующее мѣсто въ лѣтописи Лаврентія изъ Бржезова «Sigismundus cliens prope Hradek de Rzepan mansione, cum pluribus tam clientibus quam utriusque sexus villanis, nullam magistrorum sanam volebant accipere doctrinam, sed infamantes et velut ratione carentes insanichant, dicentes omnes magistros et presbyteros, qui asserunt sub speciebus panis et vini esse verum corpus et sanguinem Christi, esse deceptores et seductores, et quod ipsis nullus fidelis debet adhibere creditivam fidem» (у Гефлера въ «Geschichtschreiber» I, 413). На основаніи этихъ словъ, говоритъ Палацкій, Гефлеръ могъ бы составить себѣ довольно ясное представленіе о личности чешскаго дворянина Сигизмунда изъ Ржепанъ (мѣстечка, принадлежавшаго къ прежнему хлиескому владѣнію въ эльбогенскомъ округѣ) и не повторять бредней одного писателя 1699 г. Сигизмундъ Ржепанскій, тутъ же замѣчаетъ Палацкій, родомъ изъ Рцепанъ, первый богемскій никардъ (т. е. отрицающій пресуществленіе) съ 1417 года. Прибрамъ и Хельчицкій довольно часто говоритъ о немъ въ своихъ сочиненіяхъ,—онъ написалъ также нѣсколько трактатовъ въ защиту своего виклефитскаго ученія, но которыя, какъ и многія другія, совершенно затеряны». *Palacky*, Gesch. des Hussitenthums und prof C. Hofler, S. 151.

дованіямъ своихъ враговъ — латинскихъ прелатовъ, Якубекъ былъ удаленъ отъ церкви св. Михаила, вмѣсто этого получилъ блестящій пріемъ въ церкви св. Мартина, гдѣ продолжалъ свою дѣятельность въ прежнемъ направленіи, потомъ онъ постепенно проповѣдывалъ свое ученіе и примѣнялъ его къ практикѣ въ другихъ богемскихъ церквахъ—въ виѳлеемской часовнѣ, въ церкви св. Вита (Адальберта) въ новомъ пражскомъ городѣ и др. [1]).

Такимъ образомъ, мало-по-малу, причащеніе подъ обоими видами распространяется по всей Чехіи и число людей, желающихъ слѣдовать этому обряду, увеличивается. Это обстоятельство не могло не смущать строго католической партіи: она скоро поняла, что дѣло Якубка и его приверженцевъ, примыкая къ общему гуситскому волненію (которое къ этому времени было сильно и успѣло уже заявить свою оппозицію католичеству), грозило большими опасностями для церкви Поэтому генералъ-викарій архіепископа Конрада, пражскій каноникъ Вячеславъ изъ Куржима (z Kaŕiwě), быстро принялъ мѣры противъ нововведенія Якубка, но всѣ старанія уничтожить обрядъ причащенія подъ обоими видами были безуспѣшны [2]) Вызванный на допросъ, Якубекъ больше заботился о томъ, чтобы доказать значеніе догмата причащенія подъ обоими видами, нежели о томъ, чтобы смиренно повиноваться приказаніямъ. Генералъ-викарій думалъ, что церковное проклятіе [3]), по крайней мѣрѣ, заставитъ новатора (?) смириться, но, при настоящемъ въ Чехіи настроеніи умовъ, грозное „анаѳема“ возбудило только смѣхъ и открытое противодѣйствіе господствующей церкви, такъ что чѣмъ болѣе было распоряженій къ ограниченію этого обряда, тѣмъ сильнѣе Якубекъ и его приверженцы оказывали дѣятельное сопротивленіе всѣмъ этимъ распоряженіямъ. Якубекъ сталъ визитировать церкви и дѣлать распоряженія касательно устройства ихъ дѣлъ и при этомъ не опускалъ главной своей обязанности проповѣдывать своимъ слушателямъ о необходимости для каждаго вѣрующаго

---

[1]) *Martini*, Dissertatio de Jacobo de Misa p. 22 etc. Также у Герцога въ «Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche», t. VI. S. 395.

[2]) Tomek, Dějepis města Prahy. Díl III, str 560

[3]) H. v. d. Hardt, Const Conc. t. III, 509, 511.

причащенія подъ обоими видами. Благодаря этому, дѣло Якубка пріобрѣтало себѣ значительный успѣхъ среди гуситовъ [1]). Но, однако, и эти послѣдніе, не всѣ съ одинаковымъ сочувствіемъ, сначала отнеслись къ этому нововведенію: по вопросу о „чашѣ“ среди самихъ же гуситовъ произошло нѣкоторое разногласіе. Но это разногласіе не настолько было сильно, чтобы совершенно раздѣлить между собою гуситовъ: спорили не о томъ, законно-ли и необходимо-ли причащеніе подъ обоими видами,—въ этомъ, можетъ быть, убѣждены были всѣ,—но о томъ, слѣдуетъ-ли этому обряду придавать такое значеніе, какое придавалъ ему самъ Якубекъ и его строгіе послѣдователи, тѣмъ болѣе, что многіе послѣдователи Гуса, признававшіе во всей силѣ строго католическое ученіе о пресуществленіи, могли дѣйствительно колебаться въ исключительномъ предпочтеніи обряда причащенія подъ обоими евхаристійными видами новой практикѣ Рима. Вообще, въ самомъ принципѣ по отношенію къ этому вопросу, всѣ гуситы были согласны: они расходились только въ практическомъ примѣненіи этого принципа. А на этой почвѣ всегда возможно было между ними соглашеніе: стоило только за разрѣшеніемъ недоумѣнія обратиться къ главному вождю движенія—Гусу, и слово Гуса въ этомъ случаѣ должно было имѣть рѣшающее значеніе для его почитателей. И дѣйствительно, послѣдователи Гуса за разрѣшеніемъ своего недоумѣнія не замедлили обратиться къ своему учителю: послали къ нему чрезъ Яна Хлума письмо, въ которомъ просили его объявить имъ окончательно свое мнѣніе о причащеніи мірянъ крови Христовой. Гусъ, какъ извѣстно, отвѣтилъ имъ въ положительномъ смыслѣ, указывая на то, что непреложны слова Евангелія и посланія апостола Павла, яснѣе солнца обычай церкви первоначальной“, и предлагаетъ имъ, если они только пожелаютъ, испросить чрезъ буллу разрѣшенія причащаться подъ обоими видами [2]). Какъ бы ни были условны и, повидимому, нерѣшительны эти слова Гуса, тѣмъ не менѣе, въ настоящемъ случаѣ, при всеобщей почти

---

[1]) Эти свѣдѣнія можно находить у Гардта въ «Const. Conc». t. III. Prolegom. p. XIV—XV, отчасти у Герцога въ «Real-Encyclopädie» t. VI S. 395.

[2]) См. выше стр. 284

настроенности чеховъ въ пользу обряда причащенія подъ обоими видами, ихъ достаточно было для того, чтобы разомъ покончить разногласіе между его приверженцами: теперь всѣ, которые прежде отчасти по недоразумѣнію, можетъ быть, соблазнялись отношеніемъ самого Гуса къ этому обряду, отчасти вслѣдствіе нѣкотораго колебанія и нежеланія выйти изъ-подъ власти церковнаго авторитета (который въ лицѣ представителей іерархіи, существовавшею уже практикою обряда причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, санкціонировалъ его законность),—всѣ эти нерѣшительные гуситы должны были окончательно измѣнить свое сужденіе объ этомъ и принять самое живое участіе въ томъ дѣлѣ, за которое такъ сильно ратовалъ Якубекъ и его послѣдователи. Такимъ образомъ, всѣ недоразумѣнія гуситовъ уничтожены были однимъ словомъ ихъ авторитетнаго учителя. Это обстоятельство, очень важное, конечно, для всѣхъ гуситовъ, гораздо больше важности и значенія пріобрѣтало для самого Якубка: оно еще болѣе должно было возбудить въ немъ энергію и, поддерживая такое напряженіе силъ и характера, заставило его съ неуклонною послѣдовательностію продолжать начатое дѣло. И дѣйствительно, до сихъ поръ почти исключительно—практическое поприще Якубка осложняется другаго рода дѣятельностію, дѣятельностію теоретическо-догматическою: дѣло исполненія священническихъ обязанностей и преимущественно — пріобщенія и мірянъ подъ обоими видами онъ предоставилъ другимъ своимъ послѣдователямъ, которыхъ теперь было не мало; самъ же съ беззавѣтною, соединенною съ блестящимъ по тогдашнему времени образованіемъ, преданностію своему дѣлу принялся за теоретическое обоснованіе вопроса о „чашѣ“ и своею дѣятельностію въ этомъ родѣ положилъ начало извѣстному въ исторіи чешскаго религіознаго движенія XV в. періоду догматическихъ споровъ между гуситами и католиками относительно чаши, продолжавшемуся до конца 1417 года. Такъ какъ эта полемика, имѣвшая вообще, какъ увидимъ впослѣдствіи, несомнѣнно важное значеніе и большое вліяніе на дальнѣйшій ходъ и развитіе гуситскаго движенія, послужила также главнымъ зерномъ для послѣдующихъ полемическихъ трактатовъ, которыми обмѣнивались споривше—гуситы и католики, то необходимо обратить

на нее особенное вниманіе. И такъ какъ, далѣе, каждое изъ появлявшихся въ этотъ первый періодъ полемическихъ сочиненій было произведеніемъ извѣстной настроенности умовъ враждующихъ партій, извѣстной степени образованія или степени уясненія ими даннаго вопроса и такъ какъ каждое или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій являлись, слѣдовательно, съ своимъ особеннымъ содержаніемъ, по крайней мѣрѣ съ своимъ специфическимъ оттѣнкомъ, то мы считаемъ нужнымъ представить анализъ каждаго въ отдѣльности сочиненія, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя важныя въ какомъ либо отношеніи подробности, на которыя не всегда удобно указывать въ общемъ обзорѣ, могутъ быть съ пользою извлечены при частичномъ каждаго отдѣльнаго сочиненія анализѣ.

V.

Получивши полное одобреніе своему дѣлу со стороны Гуса, Якубекъ рѣшился теперь болѣе подробно и обстоятельно, на основаніи св. Писанія, церковныхъ учителей—древнихъ и новыхъ, раскрыть свою мысль о необходимости для мірянъ „чаши“. И первымъ опытомъ его въ этомъ дѣлѣ было сочиненіе: „Demonstratio per testimonia scripturae patrum atque doctorum communicationem calicis in plebe christiana esse necessariam“ [1]) Въ этомъ сочиненіи авторъ, по возможности, собралъ всѣ, непосредственно относящіяся къ его предмету, свидѣтельства изъ библіи: онъ указываетъ на мѣста: Мѳ. 26 гл., Мрк. 14 гл., Лук. 22 гл. и 1 Кор. 11 гл., гдѣ говорится объ установленіи таинства евхаристіи. Указывая на всѣ эти свидѣтельства, какъ несомнѣнно говорящія въ пользу необходимости причащенія каждаго вѣрующаго подъ обоими видами, Якубекъ прибавляетъ сюда множество мѣстъ изъ отцовъ церкви, изъ папскихъ распоряженій, сочиненій схоластиковъ и др. ближайшихъ къ нему по времени писателей, приводитъ выдержки изъ церковныхъ пѣсней, доказываетъ свою мысль на основаніи каноническаго права и пр. Замѣчательно, что приводимыя Якубкомъ въ разсматриваемомъ сочиненіи историческія свидѣтельства, расположены у него безъ всякаго хронологическаго порядка: бл Іеронимъ приводится прежде Оригена, папа Григорій — прежде Амвросія, папа Геласій—послѣ Ѳомы Аквината и пр. Мы не считаемъ нужнымъ приводить многочисленныхъ выдержекъ, которыя изъ цитуемыхъ авторитетовъ приводитъ самъ Якубекъ, тѣмъ болѣе, что съ характеромъ ихъ мы уже знакомы изъ

[1]) *Hermann v. d Hardt*, Magnum oecumenicum Constantiense Concilium. Tom. III Part. XXII, p. 805—827

«исторіи евхаристійной чаши до начала гуситскихъ волненій»; укажемъ только, что особенное свое вниманіе Якубекъ обращаетъ на свидѣтельства Оригена, Кипріана, Амвросія, Іеронима, Златоуста, Льва Великаго, Беды, Дамаскина, Альберта Великаго, Ѳомы Аквината и Николая Лиры [1]). Въ этомъ случаѣ особенно важно его указаніе на Лиру. Такъ какъ Лира жилъ и дѣйствовалъ въ половинѣ XIV в., слѣдовательно въ то время, когда причащеніе подъ однимъ видомъ было во всеобщемъ почти употребленіи на западѣ, то указаніе на него, какъ свидѣтеля практики причащенія подъ обоими видами, не могло быть для католической партіи особенно пріятнымъ и успокоительнымъ, тѣмъ болѣе, что авторитетъ Лиры былъ слишкомъ великъ и имѣлъ рѣшающее значеніе для самой же католической партіи въ богословскихъ спорахъ съ противниками. И, къ чести автора, нельзя при этомъ не замѣтить, что онъ почти нигдѣ не злоупотребляетъ историческою истиною, правилами герменевтики и пр., но излагаетъ всѣ историческія свидѣтельства такъ, какъ они дѣйствительно заключаются въ произведеніяхъ цитуемыхъ имъ авторовъ, не прибѣгая ни къ какимъ натяжкамъ и произвольнымъ толкованіямъ: за него говорила вся исторія непрерывнаго храненія въ церковной практикѣ чаши до позднѣйшаго времени. Изъ всѣхъ свидѣтельствъ, которыя указаны въ означенномъ сочиненіи, Якубекъ дѣлаетъ одинъ общій выводъ, что евхаристію подъ обоими видами хлѣба и вина необходимо преподавать всѣмъ вѣрующимъ: потому церковь римская, допуская противоположный обычай, противорѣчитъ и св. Писанію, и свидѣтельству отцовъ и учителей церкви

Конечно, противники Якубка, при появленіи этого перваго опыта его полемическихъ сочиненій, не могли оставить безъ надлежащаго опроверженія: они скоро это сдѣлали и предста-

---

[1]) Нужно замѣтить, что здѣсь и ниже цитуемыя Якубкомъ и послѣдующими полемистами (гуситскими и католическими) выдержки изъ греческихъ отцовъ церкви приводятся почти всѣ—въ латинскомъ переводѣ. Образчикъ нѣкоторыхъ изъ нихъ см. выше въ прим. на стр. 24 и слѣд.,—въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ мы привели ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ цитуются Якубкомъ и другими гуситскими защитниками «чаши» и въ какомъ видѣ, будучи провѣрены современными католическими противниками чаши, со стороны этихъ послѣднихъ подверглись критическому разбору относительно ихъ смысла и значенія.

вили въ одномъ анонимномъ сочиненіи: „Epistola Elenchtica“. Въ этомъ сочиненіи [1]), прежде всего, неизвѣстный авторъ касается вообще поведенія Якубка и его отношенія къ церкви. Онъ порицаетъ его за нарушеніе той клятвы, которую онъ прежде давалъ, обѣщаясь повиноваться прелатамъ. Хотя и справедливо, говоритъ онъ, что нужно больше повиноваться Богу, чѣмъ людямъ, однако и послушаніе прелатамъ не менѣе необходимо, если кто хочетъ быть членомъ католической церкви, „очами которой въ ветхомъ завѣтѣ были пророки, въ новомъ— апостолы, а теперь — проповѣдники божественной истины и, между прочимъ, ты (указывая при этомъ на Якубку); ушами этой церкви являются вѣрующіе, а истекающую изъ ея носа нечистоту представляютъ собою еритики. И какъ теперь этотъ образъ извращается!“ Но этимъ авторъ не ограничиваетъ своихъ упрековъ Якубку: онъ упрекаетъ его и за то, что онъ пренебрегъ экскоммуникаціей, совѣтуетъ ему подчиниться папѣ, указывая при этомъ на схизматиковъ — грековъ, которые, не подчиняясь папѣ, стоятъ на краю гибели и умираютъ, находясь въ отлученіи; порицаетъ его за визитацію церквей, усматривая въ этомъ положительное своевольство, похищеніе имъ чужаго права; рѣзко нападаетъ на него за то, что онъ считаетъ десятины милостыней, которую, вслѣдствіе дурнаго поведенія клира, свѣтскіе владѣтели могутъ отнять у него. Наконецъ, находитъ несообразною и ту мысль Якубка, что духовенство нужно возвратить къ положенію первоначальной церкви, когда оно не владѣло никакою имущественною собственностію, ибо отсутствіе у духовенства всякихъ матеріальныхъ средствъ поставитъ его въ невозможность вести борьбу съ ересями. Послѣ этой вступительной части, авторъ обращается къ

---

[1]) Полное заглавіе этого сочиненія: «Anonymi Theologi in concilio Constantiensi, adapparet, tunc degentis, longa epistola elenchtica ad Jacobum de Misa Bohemum Theologum et pastorem pragensem praecipue contra communionem plebis sub utraque specie a Jacobo de Misa illo tempore resuscitam» (напис. во время констанцскаго собора и потомъ вновь изданное съ добавленіями въ 1422—при окончаніи засѣданій собора). Послѣдняя редакція въ кельнскомъ свиткѣ (Miscellanea Coloniensi) 1484 г. подъ заглавіемъ: Epistola Hussitarum, quae missa fuerat ab uno venerabili Doctore catholico ad quendam literatum et doctum virum, Hussonem et seductorem christianae religionis». *H. v. d. Hardt*, Const. Conc Tom. III. P. XIV, pp. 338—393.

главной темѣ своего сочиненія: въ противоположность Якубу онъ старается доказать, что преподавать мірянамъ евхаристію подъ обоими видами совершенно противно волѣ и намѣренію Христа, ученію св. Писанія, канонамъ и постановленіямъ св матери римской церкви. Что нововведеніе Якубка противорѣчитъ волѣ и намѣренію Самого Христа,—это открывается изъ повѣствованія всѣхъ евангелистовъ о Тайной вечери, о двукратномъ насыщеніи народа. Въ самомъ дѣлѣ если Спаситель причащеніе мірянъ подъ обоими видами считалъ необходимымъ, то Онъ на послѣднюю вечерю, гдѣ преподавалъ свое тѣло и кровь подъ двумя сакраментальными видами, призвалъ бы Свою матерь Марію, такъ какъ она своимъ достоинствомъ превосходила всѣхъ апостоловъ, равнымъ образомъ участниками этой вечери Онъ сдѣлалъ бы и остальныхъ своихъ учениковъ (72), хозяина дома, гдѣ совершалась вечеря, и его семью, Никодима и Іосифа аримафейскаго. Но, однако, онъ этого не сдѣлалъ: и міряне не могли насладиться ничѣмъ, что преложено было на Тайной вечери. Правда, Христосъ сказалъ въ евангеліи: пейте отъ нея (чаши) всѣ. Но Онъ сказалъ это при особенныхъ, исключительныхъ, обстоятельствахъ, сказалъ это въ присутствіи Іуды предателя—съ цѣлію, чтобы не возбудить въ апостолахъ гнѣва противъ Іуды, еслибы Онъ исключилъ его изъ числа причащающихся. Равнымъ образомъ Христосъ, говорятъ, хотѣлъ показать, что Онъ даетъ вкушать Себя не только добрымъ, но и злымъ. Въ дѣйствительности же, Христосъ преподалъ евхаристію подъ обоими видами только 12 апостоламъ и этимъ актомъ Онъ посвятилъ ихъ въ епископы и кардиналы; поэтому на будущее время причащаться подъ обоими видами могутъ только преемники апостоловъ—епископы и кардиналы. Что же касается способа причащенія народа, то Спаситель своими примѣрами двукратнаго насыщенія ясно показалъ, какой родъ причащенія можетъ быть допускаемъ по отношенію къ простымъ вѣрующимъ: предлагая собравшемуся народу одинъ только хлѣбъ безъ вина, Онъ весьма ясно выразилъ, что простые вѣрующіе должны причащаться только подъ однимъ видомъ. Поэтому-то и въ Евангеліи, когда разсказывается объ этихъ насыщеніяхъ, употребляется выраженіе: „Христосъ не potavit, но satiavit“. Точно также послѣ своего воскресенія съ учениками, шедшими

въ Эммаусъ, Христосъ совершилъ преломленіе одного только хлѣба.

Мало того, въ ветхомъ завѣтѣ было уже указаніе на то, что одни только священно-дѣйствующіе имѣютъ право пріобщаться подъ обоими видами, народъ же долженъ довольствоваться однимъ евхаристійнымъ видомъ хлѣба. Мельхиседекъ, будучи священникомъ Бога Вышняго, сдѣлалъ приношеніе изъ хлѣба и вина; израильтяне же, слѣдовательно простой народъ, напротивъ, могли вкушать одно только жертвенное мясо, кровь же приносимыхъ ими въ жертву животныхъ должна была проливаться на алтарѣ. Примѣровъ послѣдняго рода авторъ представляетъ слишкомъ много: указаніе на причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ онъ усматриваетъ напр. въ томъ, что израильтяне во время закланія пасхальнаго агнца ѣли одни только опрѣсночные хлѣба, но не пили вина, во время 40-лѣтняго странствованія по пустынѣ ѣли манну, но не пили вина, и мн. др Эти прообразы и указанія ветхаго завѣта, по мнѣнію автора, тѣмъ важнѣе и знаменательнѣе, что ихъ вполнѣ подтверждаютъ новозавѣтныя евангельскія изрѣченія. Такъ напр., когда Христосъ говорилъ къ народу о своемъ таинственномъ и сакраментальномъ тѣлѣ, то въ этомъ случаѣ Онъ не дѣлаетъ никакого упоминанія о винѣ, а—объ одномъ только хлѣбѣ: „Я есмь хлѣбъ живый, сшедшій съ небесъ: ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во вѣкъ; хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра (Іоан. 6, 51),— о винѣ здѣсь нѣтъ рѣчи [1]),

Что же касается словъ Спасителя: „если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни“ (Іоан. 6, 53),—то ихъ нельзя понимать въ приложеніи къ обыкновеннымъ вѣрующимъ, но они прямо направлены и непосредственно относятся къ апостоламъ и ихъ преемникамъ -- пресвитерамъ. По отношенію же къ больнымъ, плѣннымъ и мірскимъ людямъ указанное изрѣченіе Спасителя

---

[1]) Дальнѣйшее разсужденіе автора Гардтъ приводитъ по другому изданію того же сочиненія (1422 г.) изъ кодекса Coloniensis. Первую же часть онъ заимствовалъ изъ манускрипта Гельмштадтскаго университета,—манускрипта болѣе исправнаго, чѣмъ кёльнскій (Coloniensis).

нужно понимать въ духовномъ смыслѣ, какъ это самъ Спаситель весьма ясно выразилъ въ словахъ: „Духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало. Слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь". Въ этомъ смыслѣ объясняли эти слова св. отцы и учители церкви. Такъ напр. бл. Августинъ, объясняя 6 гл. св. Іоанна, въ 29 бесѣдѣ говоритъ: „вкушать предлагаемую Христомъ пищу и питіе — значитъ оставаться во Христѣ и самому имѣть въ себѣ пребывающаго Христа". И дѣйствительно, самый прямой и непосредственный смыслъ словъ 53 ст. 6 гл. говоритъ о духовномъ вкушеніи тѣла и крови Христа, а не о сакраментальномъ: ибо Спаситель вкушеніе плоти и крови Своей считаетъ необходимымъ условіемъ для полученія вѣчной жизни, а сакраментальное не имѣетъ такого значенія: оно можетъ быть только полезно. А что это послѣднее дѣйствительно такъ, — открывается уже изъ того факта, что ветхо-завѣтные патріархи, не причащаясь сакраментально (sub utraque specie), спаслись. Поэтому странно (обращаясь къ Якубку) ожидать, чтобы твои патроны — св. Вячеславъ, св. Людмила, св. Альбертъ, св. Прокопій и др. спаслись, практикуя то заблужденіе, которое ты сейчасъ проповѣдуешь. И замѣчательно, для подтвержденія своей мысли авторъ разсужденія ссылается на еретиковъ: еретики, говоритъ онъ, должны непремѣнно содрогнуться, когда услышатъ твое слово, ибо никто изъ нихъ не давалъ и не вкушалъ сакраментально евхаристію подъ обоими видами, кромѣ священниковъ, приносящихъ жертву; они, безъ сомнѣнія, болѣе духовно — вѣрою, надеждою и любовію, чѣмъ сакраментально вкушали тѣло и кровь Христа. Такимъ образомъ, ссылаться на Іоанна 6 гл. 53 ст. въ пользу причащенія мірянъ подъ обоими видами нельзя, потому что здѣсь идетъ рѣчь о другомъ причащеніи — духовномъ, а не— сакраментальномъ. Что же касается этого послѣдняго, то, какъ видно изъ многихъ другихъ мѣстъ св. Писанія, оно должно быть для вѣрующихъ мірянъ только въ одномъ видѣ. Равнымъ образомъ, указывать на другое мѣсто новаго завѣта — 1 Кор. 11 (23—29 ст.) въ пользу необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами совсѣмъ неосновательно: ибо ап. Павелъ въ означенномъ мѣстѣ, говоря объ установленіи таинства евхаристіи, замѣчаетъ: „я отъ Самого Господа принялъ то, что и

вамъ передалъ“ (23 ст.), т. е. относительно евхаристіи. Но извѣстно, что Христосъ преподалъ евхаристію подъ обоими видами однимъ только (12) апостоламъ и, въ лицѣ ихъ, всѣмъ будущимъ пресвитерамъ и епископамъ. Поэтому, и въ указанномъ мѣстѣ ап. Павелъ разумѣетъ одно только причащеніе вообще апостоловъ, какъ образъ причащенія ихъ будущихъ преемниковъ — епископовъ и пресвитеровъ; относительно же причащенія мірянъ онъ не говоритъ здѣсь ни слова. Но въ той же главѣ (11) апостолъ указываетъ и способъ причащенія мірянъ, когда говоритъ: „собираясь на вечерю (ad manducationem) другъ друга ждите; а если кто голоденъ, пусть ѣстъ дома, чтобы собираться вамъ не на осужденіе. Прочее устрою, когда прійду“ (33 и 34 ст.). Отсюда, по мнѣнію автора, ясно, что міряне должны причащаться только подъ однимъ видомъ, ибо Апостолъ говоритъ, что они должны собираться только для вкушенія (ad manducationem), а не ad bibendum. Если бы Господь, дѣйствительно, заповѣдалъ причащать мірянъ подъ обоими видами и если бы, поэтому, исполненіе этой заповѣди было необходимо для спасенія каждаго вѣрующаго, то ап. Павелъ не замедлилъ бы написать объ этомъ въ своихъ посланіяхъ къ обращеннымъ въ христіанство палестинскимъ евреямъ, римлянамъ; но этого, однако, онъ не сдѣлалъ; слѣдовательно, никакой заповѣди о причащеніи мірянъ подъ обоими видами Христосъ не давалъ. Этимъ-то, по мнѣнію автора, объясняется и то обстоятельство, что ап. Павелъ объ этомъ таинствѣ писалъ однимъ только коринѳянамъ: онъ писалъ имъ не съ цѣлію сообщить заповѣдь Христа относительно евхаристіи, но съ цѣлію предотвратить ихъ отъ злоупотребленій этимъ таинствомъ, такъ какъ коринѳяне въ то время были обольщаемы ложными пророками и увлекались ихъ соблазнами. Поэтому-то, повѣствуя объ установленіи таинства евхаристіи, онъ говоритъ имъ: „да испытываетъ же себя человѣкъ, и такимъ образомъ пусть ѣстъ отъ хлѣба сего и пьетъ изъ чаши сей“ (28 ст.).

Доказавши (?) такимъ образомъ на основаніи св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, что причащеніе мірянъ подъ обоими видами незаконно, неизвѣстный авторъ старается подтвердить свою мысль авторитетомъ отцовъ и учителей церкви, думая ложнымъ, субъективнымъ, толкованіемъ ихъ смысла устранить всѣ пред-

ставленныя Якубкомъ многочисленныя свидѣтельства изъ отцовъ и учителей церкви.

Прежде всего, онъ обращается къ свидѣтельству Григорія Великаго Правда, Григорій Великій, говоритъ авторъ, выражается, что кровь Христа вливается въ уста вѣрующихъ; но это нужно такъ понимать, что кровь Христа предлагается вѣрующимъ мірянамъ не подъ собственнымъ видомъ вина, а concomitative. Что же касается свидѣтельства римскаго епископа Геласія I, который отдѣленіе хлѣба и вина въ евхаристіи называетъ святотатствомъ, то это возраженіе, по мнѣнію автора, легко устраняется глоссою на его правило Ибо эта послѣдняя гласитъ, что священникъ, отдѣляющій хлѣбъ евхаристійный отъ вина, допускаетъ святотатство: поэтому Геласій, называя святотатствомъ отдѣленіе хлѣба и вина въ евхаристіи, не къ мірянамъ направляетъ свою рѣчь, а къ тѣмъ изъ священниковъ, которые допускали указываемое имъ злоупотребленіе; онъ порицаетъ въ этомъ случаѣ тѣхъ священниковъ, которые, совершая въ одинъ и тотъ же день литургію въ различныхъ церквахъ, только въ послѣдней изъ нихъ принимали евхаристію подъ обоими видами, а въ первыхъ употребляли одинъ только евхаристійный видъ. Слишкомъ рѣзко и даже презрительно авторъ разбираемаго сочиненія относится къ свидѣтельству мученика Кипріана. Онъ вполнѣ согласенъ съ тѣмъ, что Кипріанъ, защищая необходимость причащенія мірянъ подъ обоими видами, слѣдовалъ въ этомъ случаѣ обычаю первоначальной церкви. Но дѣло въ томъ, что это-то повтореніе обычая первоначальной церкви неизвѣстный авторъ называетъ заблужденіемъ, которое произошло отъ незнанія св. Писанія. Поэтому онъ старается увѣрить, что какъ въ этомъ пунктѣ, такъ и во многихъ другихъ церковь не слѣдуетъ Кипріану: такъ напр. его мнѣніе о томъ, что еретики не должны быть перекрещиваемы, осуждено папами (св. Григоріемъ, Иннокентіемъ и Анастасіемъ съ 80 епископами). Вообще же, по мнѣнію автора, можно сказать, что въ первоначальной церкви объясняли слова Іоан. 6, 53 по незнанію и простотѣ, и потому заблуждались, когда предлагали народу таинство евхаристіи подъ обоими видами. Впрочемъ, нѣкоторые дѣлали это изъ вниманія, можетъ быть, къ благочестивому настроенію присту-

пающихъ къ таинству, какъ показываютъ это примѣры св. Кипріана и Доната. Тѣмъ не менѣе общимъ, вполнѣ законнымъ, обычаемъ относительно преподаванія евхаристіи считался обычай причащенія подъ однимъ видомъ — хлѣба. Поэтому-то Кипріанъ и Донатъ [1]), когда, при болѣе основательномъ изученіи св. Писанія и чрезъ нѣкоторыя совершаемыя предъ ними чудеса, сознали неправильность практикуемаго ими обряда, тотчасъ присоединились къ обще-церковной практикѣ—причащенію міряпъ подъ однимъ видомъ. По крайней мѣрѣ, это можно сказать относительно Доната, за которымъ послѣдовали многіе другіе, такъ что причащать народъ подъ обоими видами стали одни только еретики—Несторій, Пелагій и др. под.

Наконецъ, кромѣ теоретическихъ соображеній, заимствованныхъ изъ св. Писанія, отцовъ и учителей церкви — въ пользу необходимости причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ, авторъ указываетъ и на практическія основанія, вытекающія изъ важности и великаго значенія предлагаемаго таинства евхаристіи. Первымъ изъ этихъ основаній, по его мнѣнію, служитъ опасность какъ бы не пролить кровь Христа, если ее станутъ преподавать всѣмъ безъ исключенія вѣрующимъ: ибо легко можетъ случиться, что капля вина можетъ упасть на платье женщины или бороду мужчины, или просто на землю, а это было бы гораздо бо́льшимъ грѣхомъ, чѣмъ пролитіе крови Христа, совершенное Іудеями, такъ какъ эти послѣдніе пролили кровь Христа, соединенную съ Его смертнымъ тѣломъ, а не прославленную, какую принимаютъ теперь служители алтаря. Поэтому-то, по распоряженію папы Пія I [1]), священникъ, который проливаетъ хоть небольшую каплю крови Христа, въ продолженіи 40 дней долженъ приносить покаяніе въ своемъ грѣхѣ и на нѣсколько времени отрѣшается отъ участія въ торжествахъ мессы; тѣмъ бо́льшаго наказанія заслуживаетъ мірянинъ, благодаря которому допускается самая возможность священнику совершить грѣхъ — пролить кровь Христа,—онъ достоинъ того, чтобы его подвергнуть сожженію.

---

[1]) Донатъ началъ причащать міряпъ подъ однимъ видомъ будто бы послѣ того, какъ чаша, изъ которой онъ обыкновенно причащалъ мірянъ, разлетѣлась на маленькія частички.

[2]) Это постановленіе, по замѣчанію Гардта, поддѣльно.

Въ исчисленіи всѣхъ вредныхъ послѣдствій, которыя могутъ произойти отъ причащенія подъ обоими видами, авторъ на этомъ не останавливается: онъ указываетъ и другія, впрочемъ менѣе серьезныя, чѣмъ вышеуказанныя. Такъ напр.: если слишкомъ далеко отъ церкви переносятъ евхаристійное вино, то въ этомъ случаѣ, вслѣдствіе продолжительности и, часто, неудобства пути, немаловажная опасность представляется для цѣлости и сохранности евхаристійной крови: затѣмъ, если гостія долго сохраняется, то вино легко можетъ обратиться въ уксусъ; кромѣ того, всѣ тѣ, которые не могутъ пить вина, причащеніемъ подъ этимъ послѣднимъ видомъ стали бы только тяготиться. Если бы даже всѣхъ этихъ препятствій не было, то затрудненіе могло бы быть отъ чисто случайныхъ обстоятельствъ: такъ напр., во время моровой язвы или на войнѣ, когда желающихъ причащаться бываетъ слишкомъ много, недостало и не нашлось бы такой грамадной чаши, изъ которой бы всѣ, безъ исключенія, могли получить причащеніе. Наконецъ, самое вредное послѣдствіе для религіозной вѣры отъ преподаванія мірянамъ чаши было бы то, что принимающіе ее впали бы въ большое заблужденіе, стали бы отрицать присутствіе Христа въ каждомъ евхаристійномъ видѣ.

Разсматривая такимъ образомъ всѣ свидѣтельства св. Писанія в. и н. завѣта, учителей церкви—въ пользу необходимости причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ и подтверждая это нѣкоторыми практическими соображеніями, авторъ разсужденія заключаетъ, что утверждающіе противоположное противорѣчатъ обычаю и постановленіямъ римской церкви: римская церковь совершенно справедливо постановила, утвердила и освятила своими канонами и декретами причащеніе подъ однимъ видомъ. Поэтому каждый священникъ и каждый вѣрующій долженъ соблюдать практикуемый римскою церковію обычай причащенія подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ, такъ какъ авторитетъ церкви въ этомъ отношеніи имѣетъ весьма важное значеніе, и—одинъ изъ самыхъ главныхъ послѣ авторитета Самого І. Христа: авторитетъ этой церкви блаженный Августинъ во 2 кн. противъ Фавста предпочитаетъ даже евангелію, когда говоритъ „ego Evangelio non crederem, si me auctoritas catholicae ecclesiae non commoveret“. И это не напрасно: авторитетъ церкви по-

тому имѣетъ такую силу и значеніе, что онъ исходитъ отъ Самого Духа Святаго, который управляетъ церковію и руководитъ ею. Поэтому всѣ поступающіе, вопреки опредѣленіямъ церкви вообще и въ частности вопреки ея постановленіямъ касательно причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ, противятся главному руководителю ея — Духу Святому, слѣдовательно этимъ уже произносятъ хулу на Духа Святаго и, такимъ образомъ, впадаютъ въ смертный грѣхъ. На этомъ собственно авторъ и поканчиваетъ свою полемику съ Якубкомъ по вопросу о „чашѣ“.

Въ заключеніи съ XI—XVII сар. онъ дѣлаетъ нѣкоторые упреки Якубку, направленные противъ нарушенія имъ правилъ церковной дисциплины и благочинія: продолжаетъ рѣчь о томъ же, съ чего и началъ свое разсужденіе. Онъ упрекаетъ его за свободное отношеніе къ таинству евхаристіи — за то, что онъ публично внушалъ своимъ слушателямъ не стѣсняться ни нравственнымъ своимъ состояніемъ, ни обстоятельствами и временемъ, ни даже предписаніями церкви, если они только хотятъ причащаться св. Тайнами: каждый вѣрующій, когда бы то ни было, гдѣ бы то ни было и у кого бы то ни было, можетъ исповѣдываться и причащаться, не обращая вниманія на свои грѣхи, разрѣшеніе которыхъ онъ можетъ получить отъ всякаго исповѣдующаго его священника. Не меньшій упрекъ дѣлается Якубку и за то, что авторитетъ папы онъ приравниваетъ къ авторитету не только простыхъ епископовъ, но даже и священниковъ, вводитъ въ церкви новый обычай пѣнія — общаго народнаго и мн. др. Послѣ всего этого авторъ разсужденія обращается къ Якубку съ словами увѣщанія и совѣтуетъ ему оставить тѣ противозаконныя дѣйствія, которыя онъ обнаруживаетъ въ своемъ поведеніи противъ римской церкви.

Разсматриваемое сочиненіе анонимнаго автора является, какъ мы замѣтили, первымъ, со стороны католиковъ, систематическимъ опроверженіемъ „чешскаго нововведенія“ (?) и съ этой стороны оно получаетъ большое значеніе въ послѣдующей литературной полемикѣ противниковъ чаши съ ея защитниками. Мы видѣли, какъ несостоятельны были въ своихъ доводахъ католическіе богословы, застигнутые въ расплохъ универси-

тетскимъ диспутомъ Якубка: они ничего не могли сказать противъ выставленнаго Якубкомъ аргумента, заимствованнаго изъ евангелія, и потому ссылались на одни только рѣшенія церкви, какъ послѣдній авторитетъ въ этомъ дѣлѣ Теперь же, въ разсмотрѣнномъ сочиненіи, мы видимъ помимо этого аргумента— указанія на обычай и постановленія церкви—много другихъ аргументовъ, заимствованныхъ изъ того же св. Писанія, учителей церкви и каноническихъ постановленій, — однимъ словомъ, противники чаши въ своихъ сочиненіяхъ опираются на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, на какихъ стояли и продолжали стоять защитники чаши. Отсюда, между прочимъ, ясно, какъ горячо принялась католическая сторона за дѣло Якубка и его сторонниковъ и какъ серьезно она посмотрѣла на тѣ дурныя послѣдствія, которыя могутъ возникнуть изъ „чешскаго нововведенія“. Еще больше значенія и важности упомянутое разсужденіе анонимнаго автора имѣло по отношенію къ дальнѣйшимъ литературно-полемическимъ произведеніямъ противниковъ чаши: оно не только указало путь и направленіе этимъ произведеніямъ, но и вліяло на нихъ самымъ способомъ своей аргументаціи, такъ что всѣ послѣдующіе противники чаши только повторяли его аргументы, дополняя ихъ, конечно, новыми — другими доказательствами и своими собственными соображеніями. Въ этомъ отношеніи со стороны подражанія среди всѣхъ полемическихъ произведеній противниковъ чаши особенно замѣчательно немедленно появившееся вслѣдъ за „разсужденіемъ анонимнаго автора“ сочиненіе доктора и профессора пражскаго университета Андрея изъ Брода: „Disputatio Academica contra Jacobum de Misi... contra communicationem plebis sub utraque specie“ [1]). Въ этомъ сочиненіи повторяются не только планъ, аргументы, но даже и цѣлыя выраженія изъ разсмотрѣннаго разсужденія, и это-то сходство дало поводъ признать авторомъ обоихъ названныхъ сочиненій одно лицо—

[1]) Полное заглавіе этого сочиненія: «Andreae Brodae doctoris et prof. theologi in acad. pragensi Disputatio Academica contra Jacobum de Misa pastorem Ecclesiae pragensis contra communicationem plebis sub utraque specie sub Constantiensi Concilio Pragae An. 1415 conscripta stylo superioris epistolae adornata». Ex antiquo codice Msto Caesareo Vindobonensi. *Hermann von der Hardt*, Constant. Concilium. Tom. III. P. XV. (pp. 392—415).

пражскаго профессора-богослова Андрея изъ Брода [1]). Поэтому мы не станемъ входить въ изложеніе подробностей содержанія послѣдняго сочиненія, а укажемъ только на нѣкоторыя особенности его по сравненіи съ предшествующимъ. Но, прежде всего, нужно замѣтить, что всѣ эти особенности касаются не существа аргументаціи, а только подробностей, которыми обставляется эта аргументація. Такъ, напр., авторъ разсматриваемаго сочиненія старается опровергнуть возраженія Якубка, что въ причащеніи подъ обоими видами вѣрующій получаетъ больше благодатныхъ даровъ, чѣмъ въ принятіи какого-либо одного евхаристійнаго вида. Правда, на это было указано и въ предъидущемъ разсужденіи, но тамъ это было сдѣлано вскользь — въ качествѣ простаго голословнаго указанія. Здѣсь же, въ опроверженіи, были представлены нѣкоторыя основанія. Случается, что священникъ, принимающій обыкновенно евхаристію подъ обоими видами, получаетъ чрезъ это гораздо меньше благодатныхъ даровъ, чѣмъ мірянинъ, употребляющій одинъ евхаристійный видъ: все зависитъ отъ настроенія и расположенія приступающаго къ таинству; поэтому и одинъ евхаристійный видъ можетъ сообщить принимающему его столько же благодатной силы, сколько и оба евхаристійные вида. Другая особенность разсматриваемаго сочиненія — по сравненію съ предъидущимъ — касается опроверженія другаго возраженія Якубка, относительно котораго въ предъидущемъ разсужденіи сдѣлано было только опять голословное замѣчаніе, именно: будто въ причащеніи подъ обоими видами каждый вѣрующій яснѣе и раздѣльнѣе можетъ представлять и вспоминать страданіе Христа. Но Брода говоритъ, что мірянинъ ясно и раздѣльно можетъ представлять страданіе Христа, причащаясь и подъ однимъ видомъ—хлѣба; притомъ же, страданіе Христа и пролитіе Его крови воспоминается безъ отношенія къ причащенію,—оно воспоминается на жертвенномъ алтарѣ, на которомъ совершается евхаристія за всѣхъ вѣрующихъ—живыхъ и умершихъ. Есть и другія нѣкоторыя особенности, но онѣ такъ ничтожны и малозначительны, что больше касаются словъ, чѣмъ смысла, выражаемаго этими словами.

---

[1]) Такое предположеніе дѣлаетъ Гардтъ, p 392.

Разумѣется, гуситская сторона, при появленіи обоихъ указанныхъ сочиненій не оставалась въ молчаніи и бездѣйствіи. Самъ Якубекъ въ этомъ случаѣ опять шелъ впереди другихъ: на сочиненіе Броды онъ отвѣтилъ другимъ своимъ сочиненіемъ „Vindiciae contra Andream Brodam pro communione plebis sub utraque specie“ [1]), въ которомъ съ полнымъ достоинствомъ защищаетъ свое положеніе о необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами и съ замѣчательною обстоятельностію опровергаетъ своего противника. Весь этотъ трактатъ раздѣляется на двѣ главныхъ части: въ первой изъ нихъ (p 416—529) Якубекъ полемизируетъ съ своими противниками, опираясь на слова св. Писанія и отцовъ церкви относительно причащенія подъ обоими видами; во второй (p. 530 — 584) разсуждаетъ вообще о правѣ церкви измѣнять древніе обычаи и, въ частности, обычай причащенія мірянъ подъ обоими видами (de jure mutandi antiquos ritus). Въ этомъ порядкѣ мы и разсмотримъ содержаніе каждой изъ этихъ частей.

Въ первой главѣ своего сочиненія, которая составляетъ вступленіе ко всему трактату, Якубекъ, прежде всего, заявляетъ, что онъ не предлагалъ, по крайней мѣрѣ не хотѣлъ предлагать ничего противнаго св. каѳолической церкви, или истинной вѣрѣ и непреложному божественному закону. Напротивъ, говоритъ онъ, постоянно настаивалъ на томъ, что необходимо слѣдовать чистой евангельской истинѣ и особенно тому, что Христосъ Самъ непосредственно установилъ и въ лицѣ апостоловъ заповѣдалъ церкви исполнять, т. е. совершать евхаристію и преподавать ее вѣрующимъ подъ обоими видами. Высказавши это общее положеніе относительно причащенія подъ обоими видами, на которое онъ ссылается, какъ на доказанное въ предъидущихъ своихъ сочиненіяхъ, Якубекъ обращается теперь къ главной темѣ своего разсужденія — къ разбору возраженій со стороны своего противника Броды и, прежде всего, начинаетъ съ разбора его толкованія на Іоан. 6, 53.

[1]) «Jacobelli sive Jacobi de Missa alias de Střiebro Bohemi pastoris in Ecclesia et urbe Pragensi Vindiciae contra Andream Brodam doctorem et professorem theologum in academia pragensi, pro communione plebis sub utraque specie». Sub Constantiensi Concilio Anno 1415 editum opus ex antiquissimo codice Mscto Caesareo Vindobonensi. H. v. d. *Hardt*, Constant Concilium. Tom. III. P. XVI. pp. 416—584.

Правда, Якубекъ соглашается съ Бродою, что слова Іоан 6, 53 нужно понимать въ духовномъ смыслѣ, что здѣсь говорится именно о духовномъ причащеніи, о сопребываніи вѣрующихъ со Христомъ посредствомъ вѣры, надежды и любви, тѣмъ не менѣе онъ допускаетъ, что указанными словами не исключается и сакраментальное причащеніе: нужно только, по мнѣнію Якубка, разсмотрѣть — насколько тотъ и другой видъ причащенія необходимъ въ общей системѣ христіанскаго вѣроученія, въ ея отношеніи къ настоящей временной жизни человѣка. Первый способъ, способъ духовнаго причащенія—чрезъ вѣру является необходимымъ и полезнымъ для однихъ только святыхъ: причащаются духовно только ангелы и другія души святыхъ въ будущей блаженной жизни; поэтому нѣкоторые даже святые, пребывая въ этой жизни по образу вышечеловѣческому, вкушаютъ тѣло и кровь Христа не сакраментально, а духовно. Примѣръ этого послѣдняго онъ видитъ въ апостолѣ Павлѣ, который былъ восхищенъ до третьяго неба, и въ Пресвятой Дѣвѣ Маріи, о которой церковь воспѣваетъ, что „ангельское житіе она вела во плоти, такъ какъ внѣ плоти жила“. Второй же способъ — соединеніе духовнаго причащенія съ сакраментальнымъ—имѣетъ полную силу и значеніе по отношенію къ вѣрующимъ, живущимъ во плоти, слѣдовательно слабымъ, способнымъ къ колебанію въ вѣрѣ и пр. Такимъ образомъ, въ словахъ Іоан. 6, 53 заключается указаніе и на духовное и на сакраментальное причащеніе, съ тою только особенностію, что въ области чистѣйшей святости можетъ быть одинъ только первый способъ причащенія, въ средѣ же видимаго церковнаго общества непремѣнно долженъ соединяться тотъ и другой способъ причащенія. Поэтому, смыслъ словъ Іоан. 6, 53 будетъ такой: если бы святые, совершенные, живущіе не по-человѣчески, не общею церковною жизнію вѣрующихъ, но духовно и по небесному ангельскому образу, не вкушали плоти Сына человѣческаго и не пили крови Его (конечно не сакраментально, а духовно), то не имѣли бы въ себѣ жизни вѣчной; равнымъ образомъ, и если живущіе во плоти, пребывающіе въ видимомъ церковномъ общеніи, не будутъ вкушать плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не получатъ жизни вѣчной.

Съ точки зрѣнія предлагаемаго объясненія Іоан. 6, 53 Якубекъ легко устраняетъ и всѣ дальнѣйшія возраженія своего противника. Онъ отрицаетъ, что Христосъ на Тайной вечери преподавалъ евхаристію апостоламъ, какъ пресвитерамъ, которые въ это время были посвящены Имъ въ этотъ санъ; напротивъ, говоритъ онъ, они представляли собою все христіанское общество, весь христіанскій народъ; потому, конечно, они и приняли на Тайной вечери евхаристію въ двухъ сакраментальныхъ видахъ, что, будучи сами до сихъ поръ со всѣми человѣческими слабостями и представляя въ своемъ лицѣ всю будущую церковь Христову на землѣ, они не могли принять евхаристію чисто духовнымъ способомъ. И если бы, въ самомъ дѣлѣ, апостолы на Тайной вечери, когда имъ преподана евхаристія подъ обоими видами, въ своемъ лицѣ представляли однихъ только священнодѣйствующихъ (слѣдовательно эти только священнодѣйствующіе получили бы право принимать оба вида), но не все христіанское общество, то это послѣднее пришлось бы совсѣмъ исключить изъ участія въ евхаристіи, такъ какъ объ немъ не сдѣлано никакого упоминанія даже и въ томъ случаѣ, когда говорится о причащеніи подъ однимъ видомъ (когда напр. повѣствуется въ евангеліи о преломленіи хлѣба съ учениками, шедшими въ Эммаусъ). На возраженіе противника, что св. Дѣва Марія не участвовала въ принятіи евхаристіи, Якубекъ отвѣчаетъ: если на это нѣтъ указанія въ евангеліи, то изъ этого еще нельзя заключать объ ея отсутствіи. Впрочемъ, если бы она дѣйствительно и не участвовала въ принятіи евхаристіи, то это нисколько неудивительно и вполнѣ понятно изъ самаго назначенія таинства евхаристіи: это таинство установлено для слабыхъ, грѣшныхъ христіанъ, какъ совокупности всѣхъ вѣрующихъ, которыхъ представляли въ своемъ лицѣ еще не твердые въ вѣрѣ и склонные ко грѣху апостолы, затѣмъ, чтобы противостать всѣмъ искушеніямъ; между тѣмъ св. Дѣва Марія находилась въ самомъ совершенномъ состояніи (non fragilis), и потому она не участвовала въ видимомъ сакраментальномъ причащеніи подъ обоими видами, хотя по своему совершенству она могла принимать его въ такомъ видѣ. Поэтому, замѣчаетъ Якубекъ, нисколько не удивительно, что и маленькія дѣти, будучи невинны и, слѣдо-

вательно, будучи болѣе способны къ принятію евхаристіи, могутъ причащаться подъ обоими видами. Такъ дѣйствительно и должно быть [1]): дѣти необходимо должны принимать оба вида; если бы они не могли проглотить одного вида, то могутъ довольствоваться однимъ виномъ, какъ болѣе удобнымъ для принятія Доказавши такимъ образомъ несостоятельность доводовъ Андрея изъ Брода при объясненіи имъ Іоан. 6, 53, Якубекъ направляетъ свою дальнѣйшую аргументацію противъ другихъ возраженій противника. Изъ словъ кн. Дѣяній апостольскихъ 2, 46 (каждый день единодушно пребывали—т. е. вѣрующіе—въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца) нельзя заключать, что христіане первенствующей церкви принимали и должны были принимать евхаристію подъ однимъ видомъ,—это было бы противно основаніямъ здравой логики: если на основаніи молчанія (a silentio) этой главы относительно причащенія мірянъ отъ чаши заключать и о незаконности ея для мірянъ, то пришлось бы исключить изъ нея и самихъ священниковъ, такъ какъ въ числѣ собравшихся іерусалимскихъ вѣрующихъ участвовали и священники, но этого послѣдняго не допускаетъ самъ противникъ. Равнымъ образомъ, слишкомъ ничтожно и малодоказательно другое основаніе противника, по которому одни только (12) апостолы могли пріобщаться подъ обоими видами, другіе же (70), хозяинъ дома и пр., какъ представители обыкновенныхъ вѣрующихъ, не могли участвовать въ этомъ: ибо въ такомъ случаѣ пришлось бы сдѣлать заключеніе, что никто вообще изъ вѣрующихъ христіанъ не можетъ принимать евхаристію подъ обоими видами А между тѣмъ извѣстно, что самъ ап. Павелъ въ 1 посл. къ Кор. 11 гл. говоритъ: всякій разъ, когда вы

---

[1]) Въ этомъ сочиненіи Якубекъ рѣшительно настаиваетъ на необходимости причащенія и младенцевъ, между тѣмъ какъ въ прежнихъ сочиненіяхъ съ такою рѣшительностію онъ не указывалъ на это, хотя и высказывался за его законность. Поэтому-то въ своемъ предъидущемъ сочиненіи Андрей изъ Брода счелъ нужнымъ защищать римскій обычай исключенія младенцевъ изъ евхаристіи, говоря (по Ѳомѣ Аквинату), что для причащенія необходимо. 1) различіе между плотскою и сакраментальною пищею, 2) благочестіе (devotio), 3) сознаніе грѣховъ, а этого-то и недостаетъ младенцамъ. «Epistola Elenchtica» P. XIV. Ср. «Disputatio Academica contra Jacobum de Misa».. P. XV. pp. 406—407.

(коринѳяне) ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ (26 ст.). Такимъ образомъ ясно, что вѣрующіе, по заповѣди Христа и свидѣтельству ап. Павла, должны причащаться и дѣйствительно причащались подъ обоими видами — хлѣба и вина. Правда, противники говорятъ, что въ евхаристіи пребываетъ тѣло Христа живое и потому не безъ крови; христианинъ, принимающій евхаристію подъ видомъ хлѣба, принимаетъ чрезъ то и кровь. Но это объясненіе слишкомъ искусственно и противорѣчитъ буквальному смыслу словъ при установленіи евхаристіи: когда Спаситель предлагалъ ученикамъ тѣло Свое, то не сказалъ „пейте!“ Равнымъ образомъ, преподавая свою кровь, Онъ не сказалъ имъ „ѣшьте!“ Слѣдовательно, кровь Спасителя не предлагается подъ видомъ хлѣба, точно также и тѣло Его — подъ видомъ вина. Если бы дѣйствительно подъ однимъ видомъ вкушали тѣло Христа и пили кровь Его духовно и сакраментально, то какой-нибудь одинъ видъ былъ бы излишенъ, а предполагать это несогласно съ достоинствомъ самого Законодателя, который не могъ постановить чего-либо излишняго. Допустимъ, говоритъ Якубекъ, что Христосъ послѣ своего воскресенія всю пролитую на крестѣ кровь опять воспринялъ въ Свое тѣло, съ которою это послѣднее съ тѣхъ поръ соединено въ вѣчности; но какъ бы ни была тѣсна связь между евхаристійными видами и тѣмъ, что они содержатъ подъ собою, хотя подъ каждымъ видомъ содержится Одинъ и тотъ же нераздѣльный Христосъ; тѣмъ не менѣе Онъ различно въ каждомъ видѣ преподается вѣрующимъ: a) даетъ себя чрезъ образъ пищи и b) чрезъ образъ истиннаго питія; тотъ и другой способъ необходимъ и одинаково полезенъ, потому что ни одинъ изъ нихъ нисколько не излишенъ. Поэтому (ad minoritatem modalem et formalem) принимающіе какой-либо одинъ видъ гораздо менѣе принимаютъ, чѣмъ принимающіе оба евхаристійные вида [1]).

Наконецъ, изъ всѣхъ мѣстъ св. Писанія новаго завѣта, на которыя для подтвержденія своего положенія ссылается Андрей изъ Брода, Якубку остается разсмотрѣть еще одно —

---

[1]) Здѣсь уже является попытка примирить ученіе о пресуществленіи съ необходимостію причащенія подъ обоими видами. p. 460—465.

1 Кор. 11 гл., гдѣ говорится объ установленіи таинства евхаристіи (23—29 ст.). Но это мѣсто столь ясно и столь рѣшительно говоритъ за необходимость причащенія мірянъ подъ обоими видами, что не требуетъ никакихъ усилій для опроверженія противника. Поэтому, вопреки Бродѣ, Якубекъ утверждаетъ, что какъ заповѣдь относительно евхаристіи, которую ап. Павелъ принялъ отъ Самого Христа, относится ко всѣмъ христіанамъ (такъ какъ въ лицѣ апостоловъ на Тайной вечери представлялось все будущее общество церковное), такъ равно и увѣщаніе апостола, чтобы каждый приступающій къ принятію плоти и крови Христа испытывалъ себя,—всеобще, имѣетъ въ виду всѣхъ вѣрующихъ, а не относится къ однимъ только коринѳянамъ, которымъ, по мнѣнію Броды, данъ былъ этотъ совѣтъ, въ виду ихъ особеннаго исключительнаго положенія, какъ уступка, вопреки общему обычаю церкви.

Отъ словъ и изрѣченій св. Писанія, на основаніи которыхъ Якубекъ доказывалъ правильность своего собственнаго положенія и ложность выводовъ своего противника, онъ переходитъ къ разбору доводовъ своего противника, опирающихся на постановленіяхъ и практикѣ церкви Нѣтъ нужды входить въ подробное разсмотрѣніе этой полемики, укажемъ только общее ея содержаніе.

Брода порицалъ Якубка, между прочимъ, за то, что онъ презрительно относился къ папскимъ декретамъ, называя ихъ человѣческимъ преданіемъ (cooperioria Papae). Не оправдывая себя отъ взводимаго обвиненія, Якубекъ только говоритъ, что церковные декреты, дѣйствительно, благопріятствовали иногда развитію между духовными корыстолюбія и препятствовали выполненію закона Христа. Но при этомъ самъ обвиняетъ своего противника за то, что онъ или искажаетъ мѣста изъ отцовъ церкви или превратно толкуетъ ихъ и чрезъ то умаляетъ ихъ силу и авторитетъ. Въ доказательство своей мысли о причащеніи мірянъ подъ однимъ видомъ Брода ссылался между прочимъ на обычай римской церкви, что въ день страданія Господа І. Христа (parasceves) самъ даже папа вмѣстѣ съ епископами и пресвитерами принималъ евхаристію подъ однимъ только видомъ—хлѣба. Но Якубекъ называетъ это новѣйшимъ обычаемъ, несогласнымъ съ апостольскимъ ученіемъ, который

своимъ происхожденіемъ обязанъ нерадѣнію епископовъ и священниковъ. Если бы дѣйствительными (истинными) пастырями душъ были тѣ, которые хотѣли, сообразно съ заповѣдію и установленіемъ Христа, пасти стадо свое, то они въ великій четвергъ (quinta magna feria), когда освящаютъ большое количество гостій, приготовили бы достаточный запасъ освященнаго вина ко дню страданія Спасителя, такъ какъ въ самый этотъ день нельзя благословлять и освящать составныя части евхаристіи. Конечно, гораздо лучше было бы, если бы этотъ обычай, изобрѣтенный грѣшными людьми, уступилъ мѣсто тому, который самъ Христосъ установилъ въ этотъ день и который передали церкви апостолы На основаніи указанной практики римской церкви [1]) можно между прочимъ замѣтить, насколько несправедливъ Брода въ своемъ сужденіи объ извѣстномъ декретѣ папы Геласія. Брода утверждалъ, что знаменитый декретъ Геласія касается только священниковъ. Но если такъ, то папа и епископы, принимающіе въ великій день страданія Христа одинъ только евхаристійный видъ, учиняютъ святотатство. Брода упрекалъ Якубка за то, что онъ презрительно отзывался о нѣкоторыхъ легендахъ святыхъ. „Конечно, отвѣчаетъ Якубекъ, я совѣтую вѣрующимъ, чтобы они не занимались и не увлекались такими неприличными легендами изъ исторіи мученичества (passionalium), но чтобы съ большею любовію читали столь необходимое для спасенія свящ. Писаніе“ (сар. XXXII). Указавши снова на то положеніе, что древняя церковь постоянно сохраняла и одобряла причащеніе подъ обоими видами, Якубекъ старается опредѣлить моментъ, когда новый обычай причащенія вкрался въ практику римской церкви. Святые 1000 лѣтъ, говоритъ онъ, управляли церковію, а послѣ этого сатана освободился отъ узъ и сталъ обольщать христіанскіе народы: съ этихъ поръ лицемѣріе сдѣлалось господствующимъ между христіанами и въ особенности въ средѣ клира и—прежде всего—римскаго. Въ это-то время положено начало злоупотребленію и относительно преподаванія мірянамъ евхаристіи въ одномъ только видѣ хлѣба. Поэтому, говоритъ Яку-

[1]) т е. причащенія епископовъ и пресвитеровъ въ день страданія Христа подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ

бекъ, за свою проповѣдь и исполненіе древне-христіанскаго обряда причащенія мірянъ подъ обоими видами, какъ вполнѣ согласнаго съ св. Писаніемъ и практикою первоначальной церкви, я не могу слыть ученикомъ антихриста; книжникамъ и фарисеямъ (указывая здѣсь на католическихъ ученыхъ) повиноваться нужно только тогда, когда они поступаютъ вполнѣ согласно съ закономъ божественнымъ. Поэтому, замѣчаетъ Якубекъ, отлученіе мое несправедливо, ибо я не разрушаю церковнаго мира, но возстановляю только извращенный миръ, поддерживаемый богатымъ и роскошнымъ духовенствомъ. Такимъ образомъ, необходимо ввести въ церковную практику древне-христіанскій обычай причащенія подъ обоими видами. И въ этомъ случаѣ, вопреки Бродѣ, со стороны мірянъ не представляется никакой опасности для религіозныхъ правъ духовенства, ибо міряне, причащаясь подъ обоими видами, не осмѣлятся присвоить себѣ права священниковъ и относительно совершенія евхаристіи [1]). Въ заключеніи первой части своего разсужденія Якубекъ вводитъ случайно свое понятіе объ антихристѣ (XLIII сар.). Подъ этимъ именемъ онъ разумѣетъ всю толпу льстецовъ и лицемѣровъ, которые, подъ видомъ религіозной вѣры, стараются препятствовать тому, чтобы вѣрующіе, чрезъ подражаніе жизни Христа, не составляли подъ Его главенствомъ единаго общества; эти лицемѣры, старающіеся разъединить общество церковное, имѣютъ свою главу, которая и руководитъ ихъ дѣйствіями [2]).

Вторую часть своего сочиненія Якубекъ спеціально посвящаетъ разбору того положенія своего противника, что церковь имѣетъ право измѣнять древніе обычаи и въ частности обычай

---

[1]) Отсюда между прочимъ видно, что защитники чаши, въ частности Якубекъ, возстановляя чашу, чрезъ это совсѣмъ не стремились къ уравненію религіозныхъ правъ народа съ таковыми правами священниковъ, къ уничтоженію священства, какъ богоучрежденной іерархіи.

[2]) Говоря объ антихристѣ и его воинствѣ, Якубекъ, очевидно, указываетъ на папу и все латинское духовенство, но, однако, прямо не называетъ папу антихристомъ,—и въ этомъ отношеніи онъ подражаетъ представителямъ чешскаго реформаціоннаго движенія (Миличу, Матѳею Яновскому, самому Гусу и др.), которые также, разумѣя подъ антихристомъ виновниковъ нравственнаго зла въ церкви—папу и латинское духовенство, открыто не клеймили ихъ такимъ названіемъ. р 516

причащенія мірянъ подъ обоими видами, и здѣсь же касается другихъ его возраженій, направленныхъ противъ необходимости чаши и въ защиту практики римской церкви. Брода говорилъ, что Спаситель совершилъ евхаристію послѣ ветхозавѣтной пасхальной вечери (post coenam); подражая Христу, и мы, говоритъ онъ, должны принимать это таинство послѣ принятія обыкновенной пищи и притомъ только въ то время, когда Самъ Спаситель установилъ это таинство, т. е. одинъ разъ въ году—наканунѣ дня страданія Христа (quinta feria). Но, однако, церковь нашла нужнымъ (и вполнѣ справедливо) измѣнить это божественное установленіе; тѣмъ болѣе она (т. е. церковь) можетъ сдѣлать такое измѣненіе по отношенію къ самому способу преподаванія евхаристіи мірянамъ. На это Якубекъ отвѣчаетъ, что, если церковь допустила измѣненіе касательно времени совершенія евхаристіи (допустивъ постоянное его совершеніе въ продолженіи всего годоваго круга), то это измѣненіе нисколько не противорѣчитъ самому божественному постановленію, напротивъ, вполнѣ согласно съ нимъ, такъ какъ совершеніе евхаристіи, съ самаго момента своего установленія, постоянно—до скончанія вѣка—должно было продолжаться. Равнымъ образомъ и то постановленіе церкви, по которому причащеніе должно совершаться до принятія обыкновенной пищи,—вполнѣ согласно съ достоинствомъ самаго таинства. Совсѣмъ другаго рода измѣненіе римской церкви касательно способа преподаванія евхаристіи мірянамъ. Въ этомъ случаѣ римская церковь, отнимая у мірянъ чашу, поступила не только несогласно, но даже совершенно въ разрѣзъ съ божественнымъ постановленіемъ, и для этого, разумѣется, она не представила никакого болѣе или менѣе достаточнаго основанія. Всѣ основанія, представляемыя католическими богословами (схоластиками) въ защиту этого нововведенія (достаточность для мірянъ одного въ евхаристіи вида—хлѣба, такъ какъ въ немъ содержится и кровь, боязнь—какъ бы приступающіе къ евхаристіи міряне, по своей небрежности, не пролили кровь Христову),—не имѣютъ никакого значенія. Если же опасаются, что нѣкоторые міряне, въ случаѣ принятія обоихъ евхаристійныхъ видовъ, впадутъ въ заблужденіе, что Христосъ не подъ каждымъ видомъ весь присутствуетъ; то слѣдуетъ того же самаго опа-

саться и въ разсужденіи о нѣкоторыхъ священникахъ. Но, однако, сама церковь римская отрицаетъ это послѣднее. Что же касается другихъ причинъ (неудобно будто бы къ больнымъ, далеко отстоящимъ отъ церкви, приносить чашу,—имѣть большую чашу, когда бываетъ много причастниковъ во время моровой язвы, на войнѣ и пр.), которыя будто бы препятствуютъ церкви преподавать мірянамъ чашу, то всѣ онѣ легко могутъ быть устранены заботливостію и благоразуміемъ преподающихъ таинство священно-служителей. Вообще же никакія измышленія въ этомъ родѣ не помогутъ оправдать католическому противнику чаши нововведеніе своей церкви: самъ Христосъ и ап. Павелъ предвидѣли все, что можетъ случиться при преподаваніи мірянамъ чаши, и однако они заповѣдали имъ евхаристію подъ обоими видами. Точно также и первоначальная церковь, слѣдуя во всемъ Христу и апостоламъ, „не хотѣла быть мудрѣе ихъ“. Поэтому и современная церковь не имѣетъ никакого права отступать отъ заповѣди Христа и апостоловъ и практики первоначальной церкви. Напротивъ, въ лицѣ своихъ пастырей, она имѣетъ полное право убѣждать вѣрующихъ, чтобы они слѣдовали противоположному обычаю. Это было бы полезно для паствы и вполнѣ согласно съ обязанностію самихъ священниковъ. Для паствы это было бы полезно потому, что причащеніе подъ обоими видами объединяетъ, скрѣпляетъ всѣхъ членовъ во Христѣ (какъ это было въ апостольское время, когда вѣрующіе, причащающіеся подъ обоими видами, имѣли одно сердце и одну душу) и преподаетъ бо́льшую силу благодати, чѣмъ одинъ видъ (такъ какъ каждый видъ заключаетъ въ себѣ извѣстную степень благодати). Преподавать мірянамъ евхаристію подъ обоими видами вполнѣ согласно съ обязанностію священниковъ, какъ служителей Христа, поставленныхъ главнымъ образомъ для совершенія этого таинства. Въ заключеніи этой второй части своего разсужденія Якубекъ еще разъ повторяетъ свое главное положеніе о необходимости преподавать мірянамъ чашу и всѣ свои доводы въ защиту этого обычая предлагаетъ на обсужденіе другихъ.

Изъ содержанія разсмотрѣннаго сочиненія уже видно, на чьей сторонѣ должно было оставаться преимущество. Противники чаши въ лицѣ своего представителя—ученаго профессора

Андрея изъ Брода потерпѣли полное пораженіе. Всѣ доводы ихъ, заимствованные частію изъ св. Писанія, частію изъ свидѣтельствъ отцовъ и учителей церкви и частію, наконецъ, изъ правилъ и постановленій церкви, оказались вполнѣ несостоятельными предъ правымъ дѣломъ Якубка и его сторонниковъ. Это обстоятельство, этотъ новый успѣхъ и славная побѣда защитниковъ „чаши“ не могли не внушить имъ смѣлой мысли далѣе вести свое дѣло и пропагандировать его среди всѣхъ, кто только окажется способнымъ къ его принятію. Дѣйствительно, число послѣдователей чаши съ этихъ поръ все болѣе и болѣе увеличивается; самъ вождь ихъ Якубекъ еще съ бо́льшею настойчивостію продолжаетъ дѣло на начатомъ поприщѣ. Къ этому времени относятся его сочиненія: „De remanentia panis post consecrationem“ и „De existentia vera corporis et sanguinis Christi in sacra coena“ [1]), гдѣ онъ защищаетъ ученіе о пресуществленіи и примиряетъ его съ вновь введеннымъ обычаемъ причащенія подъ обоими видами. Однимъ словомъ, дѣятельность защитниковъ чаши принимаетъ самые широкіе размѣры; пропаганда ихъ сопровождается самыми блестящими результатами для ихъ дѣла. Конечно, это обстоятельство не могло остаться незамѣченнымъ со стороны горячихъ поборниковъ католической церкви: дѣло, получившее столь широкое развитіе внутри Чехіи, должно было получить огласку и въ Констанцѣ, предстать на судъ самихъ отцовъ собора. И вотъ, дѣйствительно, еп. литомышльскій Іоаннъ первый дѣлаетъ офиціальный доносъ собору о „введеніи Якубкомъ новой ереси въ Чехіи“, т. е. причащенія мірянъ подъ обоими видами и о распространеніи ея въ сосѣднихъ странахъ. Вотъ что онъ пишетъ [2]). „Хотя я,—почтен-

[1]) Одно изъ этихъ сочиненій (послѣднее) помѣщено у Гардта въ Tom. III. pp. 884—932. Мы не излагаемъ его содержанія, такъ какъ не относится къ разсматриваемому нами вопросу, тѣмъ болѣе, что развиваемыя въ немъ мысли повторяются въ сочиненіяхъ Якубка и «о чашѣ» Сочиненіе Якубка о пресуществленіи между прочимъ показываетъ, какъ мало въ возбужденіи вопроса о чашѣ могли имѣть значенія сочиненія Виклефа и насколько самостоятельно на этомъ поприщѣ было движеніе чешскихъ реформаторовъ. Спеціально по отношенію къ Якубку его сочиненіе о пресуществленіи имѣетъ для насъ ту важность, что оно опровергаетъ взглядъ Бальбина и его послѣдователей католическихъ ученыхъ, считавшихъ Якубка энергическимъ защитникомъ идей Виклефа.

[2]) Содержаніе этого доноса (contra novum Bohemorum institutum, sacramentum Coenae sub specie panis et vini administrandi) мы приводимъ изъ того

нѣйшіе отцы,—вмѣстѣ съ другими прелатами, докторами, магистрами и иными многочисленными католиками этого (богемскаго) царства, старался защищать вѣру Христову, искоренить уже сильно распространенную въ этомъ королевствѣ ересь виклефитовъ (т. е гуситовъ): однако за помощію я рѣшился обратиться къ вамъ, такъ какъ нѣкоторый новый соблазнъ произошелъ въ этомъ королевствѣ и такъ какъ сторонники этой секты во многихъ городахъ, виллахъ и другихъ мѣстахъ королевства причащаютъ народъ обоего пола подъ обоими видами — хлѣба и вина и учатъ, что такимъ образомъ нужно всегда причащаться, утверждая, что противящійся этому клиръ нужно считать святотатственнымъ, какъ это откроется изъ представленныхъ сюда сочиненій".

„Равнымъ образомъ изъ донесеній и слуховъ, сюда дошедшихъ, изъ сочиненій ко мнѣ присланныхъ я узналъ, продолжаетъ еп. лютомышльскій, что кровь Христа носится въ сосудахъ неосвященныхъ. И въ самомъ дѣлѣ, когда у виклефитовъ (гуситовъ)—главное положеніе, что для спасенія необходимо причащаться подъ обоими видами—хлѣба и вина, то неудивительно, что они носятъ тѣло Христа въ ковчежцахъ (in pixide), равнымъ образомъ и кровь Его въ сосудцахъ и въ другихъ самыхъ обыкновенныхъ вещахъ переносятъ съ мѣста на мѣсто, особенно когда это нужно для больныхъ (Jacobi de Misa scripta pro communione sub utraque Praga Constantiam delata)". Затѣмъ, сообщивши о другихъ злоупотребленіяхъ въ Чехіи, въ заключеніи онъ проситъ соборъ обратить вниманіе на это нововведеніе и приложить къ нему соотвѣтствующее лекарство. Когда это донесеніе представлено было собору (16 мая 1415 года), то произвело ужасное безпокойство и негодованіе среди отцовъ собора. Ихъ не столько, можетъ быть, смущало самое

отвѣта, который предложилъ на соборѣ еп. лютомышльскій Іоаннъ послѣ того, какъ чешскіе и польскіе вельможи, негодуя въ своемъ посланіи къ собору на несправедливое насиліе надъ Гусомъ въ Констанцѣ и требуя его освобожденія, жаловались между прочимъ и на то, что «нѣкоторые доносители, враги и завистники державы чешской ложно объявили собору, что св. дары разносятся по всей Чехіи въ сосудахъ неосвященныхъ и что ремесленники принимаютъ исповѣдь и преподаютъ евхаристію». *H. v. d. Hardt*, Const. Concilium. Tom. IV. P. III, p. 208 и слѣд. Ср. Hist. et Monum. Hus I, f. 7—8 (Historia s. martyris J. Hus).

извѣстіе о введеніи въ Чехіи чаши, сколько слухъ о тѣхъ злоупотребленіяхъ, которыя соединялись съ этимъ нововведеніемъ. Но что бы ни было причиною этого смущенія, во всякомъ случаѣ дѣло должно было принять серьезный оборотъ. И дѣйствительно, скоро послѣ донесенія Іоанна лютомышльскаго, бывшіе на констанцскомъ соборѣ богословы рѣшились стать въ оппозицію чешскому нововведенію и чрезъ нѣсколько времени (15 іюня 1415 г.) обнародовали слѣдующія 6 заключеній, обосновавши ихъ нѣкоторыми доказательствами изъ св. Писанія и свидѣтельствъ отцовъ и учителей церкви. Вотъ эти заключенія [1]):

1) „Послѣ вечери Христосъ установилъ и преподалъ таинство своего святѣйшаго тѣла подъ обоими видами хлѣба и вина“ (Мѳ. 26 гл., Мрк. 14, Лук. 22 и 1 Кор. 11).

2) „Не смотря, однако, на такое установленіе, похваленъ и заслуживаетъ полнаго одобренія обычай церкви не совершать этого таинства, равнымъ образомъ и не предлагать его вѣрующимъ—послѣ обѣда, исключая случая болѣзни или другой какой-либо опасности, которая угрожаетъ смертію“. Доказательствомъ этого служитъ обычай, который вселенская церковь, по внушенію Св. Духа, приняла, и по которому, ради достоинства этого столь великаго таинства, тѣло Христа ранѣе другой пищи должно быть употребляемо вѣрующими.

3) „Хотя въ первоначальной церкви это таинство было преподаваемо вѣрующимъ подъ обоими видами, однако, во избѣжаніе нѣкоторыхъ опасностей, съ равнымъ и съ большимъ даже основаніемъ могъ быть введенъ обычай и теперь дѣйствительно введенъ, чтобы священники, совершающіе евхаристію, принимали ее подъ обоими видами, а міряне—только подъ однимъ видомъ хлѣба“. Это и понятно, говорятъ богословы: ибо если церковь могла сдѣлать измѣненіе касательно времени принятія евхаристіи, то она могла также поступить и относительно способа преподавать евхаристію; и всѣ знаменитые схоластики

---

[1]) «Theologorum Constantiensis Concilii conclusiones contra Jacobum de Misa et ejus doctrinam de communione plebis sub utraque specie» (A. 1415. 15 Junii in publica sessione promulgata)», —изъ манускрипта гельмштадтскаго университета (Ex antiquo Codice Mscto Academiae Helmstadiensis). *H. v. d. Hardt*, Const. Conc. T. III P. XVII. p. 586 etc.

(Александръ Галесъ, Ричардъ Мидлетонъ, Петръ Тарентскій) одобряютъ это, говоря, что церковь могла измѣнить первоначальный обычай изъ опасенія, какъ бы приступающіе къ таинству вѣрующіе не пролили кровь Христову и не перестали бы вѣрить, что въ каждомъ отдѣльномъ видѣ—весь Христосъ.

4) „Этотъ, введенный церковію и уже долгое время по весьма основательнымъ причинамъ сохранявшійся, обычай нужно почитать за законъ, который нельзя безъ воли церкви ни отвергать, ни произвольно измѣнять. Основаніе для этого заключается въ томъ, что „по каноническому праву“ обычай, обоснованный на практикѣ, есть право, которое занимаетъ мѣсто недостающаго закона, если оно заключаетъ въ себѣ всѣ хорошія свойства“.

5) „Кто говоритъ, что считать этотъ обычай закономъ есть святотатство или что-нибудь непозволенное,—того нужно считать еретикомъ“.

6) „Тѣже, которые съ упорствомъ утверждаютъ противное допущенному заключенію, должны считаться еретиками и, какъ таковые, должны быть отлучены и наказаны“.

Таковы „заключенія“ констанцскихъ богослововъ. По своему содержанію они не отличаются какою-нибудь новостію сравнительно съ тѣми доводами, которые были предложены въ защиту новаго обычая римской церкви пражскимъ профессоромъ Андреемъ изъ Брода. Но въ этихъ заключеніяхъ есть и особенность: въ противоположность положенію Андрея изъ Брода, что причащеніе мірянъ подъ обоими видами не было узаконено самимъ Христомъ и потому не было практикуемо въ первоначальной церкви,—здѣсь, въ заключеніяхъ богослововъ, прямо говорится, что Христосъ установилъ, а первоначальная христіанская церковь слѣдовала повелѣнію Христа относительно причащенія вѣрующихъ подъ обоими видами. Этимъ объясняется и самый характеръ отношеній богослововъ къ древнему и новому обычаю римской церкви касательно причащенія мірянъ: въ основаніи „заключеній“ положено одно только различіе обычаевъ, изъ которыхъ ни тотъ, ни другой, т. е. ни причащеніе подъ обоими видами, ни—подъ однимъ они не могли или—лучше—не хотѣли считать ошибочнымъ. Правда, они называли еретиками тѣхъ, которые держатся обычая древней церкви, тѣмъ

не менѣе и новый обычай причащенія они считали хорошимъ— только для того, чтобы отклонить защитниковъ древняго обычая отъ этого послѣдняго, а на соборѣ было много такихъ даже изъ самыхъ отцовъ собора, которые старались удержать старый первоначальный обычай (какъ это показываетъ дальнѣйшая практика самихъ даже папъ послѣ констанцскаго собора—Мартина V и др.). Но какъ бы ни были поспѣшны и нерѣшительны заключенія констанцскихъ богослововъ, они все-таки имѣли важное значеніе для дальнѣйшаго хода дѣлъ относительно этого вопроса на констанцскомъ соборѣ: на основаніи этихъ шести заключеній богослововъ былъ составленъ декретъ объ осужденіи причащенія подъ обоими видами, который и былъ прочитанъ на 13-й генеральной сессіи, 15 Іюня 1415 года, архіепископомъ миланскимъ и, по предложенію предсѣдателя собора, утвержденъ императоромъ и депутатами четырехъ націй. Вотъ содержаніе этого соборнаго опредѣленія:

„Такъ какъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ неразумные утверждаютъ, что христіане должны принимать евхаристію подъ обоими видами хлѣба и вина и міряне должны причащаться не только подъ видомъ хлѣба, но и подъ видомъ вина, и, вопреки похвальному и одобренному церковію обычаю, который они преступно называютъ святотатственнымъ,—утверждаютъ, что необходимо причащаться послѣ обѣда или иначе — неприлично причащаться на-тощакъ (post coenam vel alias non jejunium communicandum esse pertinaciter asserant): то священный констанцскій соборъ, имѣя непрестанныя заботы о спасеніи вѣрующихъ, вопреки этому заблужденію, по предварительномъ обсужденіи многочисленныхъ докторовъ божественнаго и человѣческаго права, опредѣляетъ, постановляетъ и объявляетъ слѣдующее. Хотя Іисусъ Христосъ установилъ и преподалъ своимъ апостоламъ таинство евхаристіи подъ обоими видами—хлѣба и вина, однако, не смотря на все это (tamen hoc non obstante) [1]), авторитетъ священныхъ каноновъ и похвальный обычай церкви удержалъ и теперь еще удерживаетъ (sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo Ecclesiae servavit et ser-

[1]) Вслѣдствіе этой формулы выраженія (tamen hoc non obstante) Лютеръ и называлъ констанцскій соборъ «Concilium obstantiense». *Herzog*, Real-Encyclopädie VI, S. 396

vat), что это таинство не должно совершать послѣ обѣда, равнымъ образомъ и вѣрующіе не должны принимать его, кромѣ случая слабости или другой необходимости, которая вполнѣ законна и допускается церковію (nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a jure et ab Ecclesia concesso et admisso)".

„И какъ этотъ обычай разумно введенъ во избѣжаніе нѣкоторыхъ опасностей и соблазновъ, такъ онъ на такомъ же, даже большемъ основаніи долженъ быть и удерживаемъ, и хотя въ первенствующей церкви всѣ вѣрующіе причащались подъ обоими видами, однако впослѣдствіи причащаться таинству подъ обоими видами стали только священно-служители (conficientes), міряне же—подъ однимъ видомъ".

„И такъ твердо нужно вѣрить и отнюдь не сомнѣваться, что подъ каждымъ видомъ—хлѣба и вина дѣйствительно содержится цѣлое тѣло и кровь Христа. Такъ какъ этотъ обычай церковію и св. отцами введенъ на разумныхъ основаніяхъ и соблюдается съ давняго времени; то его должно признать закономъ, котораго ни отвергать, ни измѣнять безъ авторитета церкви не должно".

„Поэтому всякій, кто говоритъ, что держаться этого обычая или закона преступно и недозволительно, долженъ считаться погрѣшающимъ (erroneus). А тѣ, которые упорно утверждаютъ это, какъ еретики, должны быть отлучаемы и строго наказываемы мѣстными епископами (per diocesanos eorum) или ихъ офиціалами или инквизиторами (inquisitores haereticae pravitatis) въ тѣхъ королевствахъ или провинціяхъ, въ которыхъ станутъ, можетъ быть, возставать противъ этого опредѣленія, на основаніи каноническихъ и законныхъ постановленій, направленныхъ къ охраненію католической вѣры и противъ еретиковъ и ихъ покровителей".

„Равно и самъ священный соборъ опредѣлилъ, постановилъ и объявилъ относительно этого предмета вѣрнымъ во Христѣ начальникамъ, примасамъ, архіепископамъ и епископамъ и ихъ намѣстникамъ—викаріямъ, чтобы они чрезъ постановленія отъ имени этого священнаго собора, подъ угрозою наказанія, исполняли возложенное на нихъ дѣло и немедленно (effectualiter) наказывали тѣхъ, которые отступаютъ отъ этого декрета".

„Тѣхъ же, которые, причащая народъ подъ обоими видами, уклонялись и, такимъ образомъ, настаивали на томъ, что такъ нужно поступать, — нужно приводить къ раскаянію и послѣ этого принимать въ лоно церкви, налагая только на нихъ эпитимію, сообразную съ ихъ виной. А кто изъ нихъ не захочетъ придти къ покаянію, тотъ какъ еретикъ, по суду церковному, долженъ быть преслѣдуемъ, если окажется нужда, съ помощію мірскаго оружія“ [1]).

Изъ содержанія этого декрета ясно открывается смыслъ и его характеръ: причащеніе подъ однимъ видомъ, до сихъ поръ практиковавшееся какъ простое, почти даже безразличное для церкви, обыкновеніе, возводится въ законъ. Правда, въ началѣ декрета говорится тоже, что мы уже видѣли въ „заключеніяхъ“ богослововъ, именно, что причащеніе подъ обоими видами установлено Христомъ и въ этомъ видѣ было практикуемо первоначальною церковію и что новый обычай причащенія есть только похвальный обычай, но, однако, здѣсь же прямо высказывается и та мысль, что этотъ обычай необходимо признать за законъ, отступленіе отъ котораго, какъ заблужденіе, должно быть строго преслѣдуемо. Приведенный декретъ указываетъ, хотя и не такъ опредѣленно, мотивы, которые побудили соборъ сдѣлать это распоряженіе: мотивы эти заключаются въ сильномъ религіозномъ броженіи чеховъ, и потому самый декретъ собора направленъ спеціально противъ этихъ отступниковъ отъ католической церкви. Поэтому, отчасти несправедливъ, кажется, Шрёкъ, когда утверждаетъ, что „многочисленное общество тѣхъ, во главѣ которыхъ стоялъ Герсонъ, прямо высказалось противъ постановленія Христа, апостоловъ и древней церкви единственно потому, что авторитетъ новѣйшей церкви, которую они (т. е. богословы и отцы собора) въ своемъ лицѣ представляли, — этотъ авторитетъ могъ бы потерять свою силу и значеніе, если бы представители ея, въ своемъ постановленіи, безусловно подчинились евангелію. Это предположеніе, не лишенное значительной доли правды, не можетъ все-таки считаться единственною причиною, которая опредѣлила характеръ и содержаніе собор-

[1]) *H. v. d. Hardt*, Const. Conc. T. III, P. XVIII. p. 646 etc. Подлинный текстъ этого декрета въ приложеніи.

наго декрета: какъ поводъ къ составленію этого декрета, такъ и его содержаніе были вызваны „чешскимъ еретичествомъ“, и противъ этого-то еретичества онъ прежде всего и направленъ.

Конечно, это постановленіе констанцскаго собора не могло не произвести своего дѣйствія въ Чехіи, гдѣ умы народа слишкомъ сильно уже были возбуждены противъ католичества и крайне возмущены поведеніемъ отцовъ собора относительно Гуса. Архіепископъ пражскій и король Вячеславъ, непосредственно послѣ полученія декрета, строжайшимъ образомъ запретили причащеніе отъ „чаши“, однако эти распоряженія не могли имѣть большаго успѣха: гуситскіе священники свободно продолжали причащать мірянъ подъ обоими видами. Въ тоже время на борьбу съ католическою партіею выступилъ опять Якубекъ: онъ написалъ теперь, въ опроверженіе „conclusiones“ богослововъ констанцскаго собора и самаго соборнаго опредѣленія, сочиненіе „Apologia pro communione plebis sub utraque specie“ [1]). Въ этомъ сочиненіи Якубекъ направляетъ свои опроверженія, прежде всего, противъ „conclusiones“ докторовъ и располагаетъ ихъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ поставлены самыя заключенія, разбирая каждое изъ нихъ въ отдѣльности.

Такъ какъ первое заключеніе докторовъ основывается на словахъ Евангелія и нисколько не противорѣчитъ самому смыслу ихъ, такъ какъ установленію евхаристіи Христомъ оно придаетъ надлежащее значеніе; то при разборѣ этого заключенія Якубекъ считаетъ нужнымъ сдѣлать только нѣкоторыя

---

[1]) Полное заглавіе, какъ оно обозначается у Гардта,—слѣдующее «Jacobi de Misa Apologia pro communione plebis sub utraque specie contra conclusiones doctorum in Constantiensi Concilio editas et contra publicum Constantiensis Concilii decretum condemnatorium. d. 15 Jun. 1415 solemniter publicatum»,—изъ рукописнаго кодекса лейпцигскаго университета (ex antiquo codice Msto Academiae Lipsiensis). *H v. d Hardt*, Const. Concilium Tom. III, P. XVIII. p. 591—647; p. 648—657. Впрочемъ, въ прибавленіяхъ къ «Starym letopisům českym» 472, вопреки Гардту, упомянутое сочиненіе Якубка приписывается Николаю дрезденскому (См *Tomek*, Dějepis města Prahy. Díl III, str. 623, n. 34) Но, въ защиту этого сужденія, какихъ-нибудь серьезныхъ основаній не указывается, а приведенная нами выше (въ прим на стр. 304 и слѣд) ученая критика извѣстій о дрезденскихъ богословахъ и ихъ отношеніи къ вопросу о причащеніи подъ обоими видами невольно пока заставляетъ согласиться съ мнѣніемъ Гардта, тѣмъ болѣе, что разсматриваемое сочиненіе какъ по языку, такъ и по способу своего изложенія нисколько не отличается отъ другихъ сочиненій, несомнѣнно принадлежащихъ Якубку.

дополненія къ приведеннымъ уже тамъ доказательствамъ. Для подтвержденія этого онъ приводитъ многочисленныя мѣста изъ Евангелія и посланій апостольскихъ, гдѣ Христосъ представляется единственнымъ Законоположникомъ и Судіею, могущимъ спасти и погубить, указываетъ и такія мѣста, гдѣ Спаситель говоритъ о необходимости соблюденія Его заповѣди и нарушеніе одной изъ нихъ со стороны своихъ послѣдователей, самой даже малѣйшей, вмѣняетъ имъ въ тяжкій грѣхъ,—и на основаніи всѣхъ этихъ выраженій дѣлаетъ одинъ общій выводъ, что и заповѣдь Спасителя относительно евхаристіи, которая преимущественно касается нашего спасенія и нравственнаго возрожденія, необходимо соблюдать. Равнымъ образомъ, замѣчаніе Якубка и на второе заключеніе богослововъ ограничивается однимъ только простымъ указаніемъ чисто отрицательнаго свойства: онъ говоритъ, что если Христосъ совершилъ евхаристію послѣ принятія обыкновенной пищи и повелѣлъ бы въ это время причащаться, то и тогда церковь должна бы слѣдовать Его постановленію, ибо никакой хорошій слуга не неисполняетъ того, что повелѣлъ господинъ. Гораздо важнѣе и серьезнѣе замѣчаніе Якубка на третье заключеніе докторовъ Такъ какъ таинство евхаристіи, говоритъ Якубекъ, установлено Самимъ Христомъ, то оно не можетъ быть измѣнено. Поэтому напрасно богословы, въ оправданіе новаго обычая римской церкви, ссылаются на разныя опасности, которыя могутъ возникнуть при употребленіи вѣрующими чаши, ибо древняя христіанская церковь совсѣмъ не имѣла ихъ въ виду. Въ частности, ихъ авторитету—Александру Галесу [1]), который думалъ, что, чрезъ принятіе обоихъ евхаристійныхъ видовъ, причащающіеся міряне потеряютъ вѣру въ ученіе католической церкви о пресуществленіи, Якубекъ противополагаетъ Варѳоломея von Brescia, который ясно выражается, что хлѣбъ только въ плоть, а вино только въ кровь—пресуществляются, такъ что вездѣ, гдѣ находится тѣло Христа, присутствуетъ и Его кровь, но, однако, не чрезъ пресуществленіе (per communicationem, non per transsubstantionem). Это послѣднее выраженіе весьма характеристично: оно примиряетъ ученіе о пресуществленіи съ необходимостію

[1]) Александръ Галесъ разсказывалъ, что нѣкоторые благочестивые священники, принимая хлѣбъ, находили тамъ кровь Христову.

преподавать мірянамъ оба евхаристійные вида. Хлѣбъ и вино, по мнѣнію Якубка, при произнесеніи извѣстныхъ словъ священникомъ, пресуществляются въ самое тѣло и кровь Спасителя, но при этомъ самыя стихіи хлѣба и вина не перестаютъ все-таки существовать, какъ хотѣли напротивъ утверждать католическіе богословы; съ точки же зрѣнія этого пониманія церковнаго ученія о пресуществленіи является совсѣмъ нелишнимъ принятіе обоихъ евхаристійныхъ видовъ, такъ что одинъ безъ другаго не можетъ и быть. Для подтвержденія послѣдняго положенія Якубекъ пользуется аналогіей Альберта Великаго, по которой духовное вкушеніе евхаристіи сравнивается съ тѣлеснымъ (плотскимъ) принятіемъ пищи: какъ въ плотскомъ питаніи вмѣстѣ съ элементомъ пищи, для полноты питанія, принимается и питіе, такъ и при духовномъ питаніи въ таинствѣ евхаристіи должны находиться оба элемента пищи и питія. При этомъ Якубекъ совершенно справедливо указываетъ своему противнику на схоластиковъ (какъ напр. на Ѳому Аквината и др.), которые, признавая пресуществленіе, допускали вмѣстѣ съ тѣмъ и причащеніе подъ обоими видами.—Что касается четвертаго заключенія богослововъ, по которому введенный церковію обычай нужно признавать за законъ, то Якубекъ совершенно не отрицаетъ его: онъ говоритъ, что, дѣйствительно, введенный церковію обычай нужно признавать за законъ, если онъ самъ основывается на евангельскомъ законѣ. Новый же обычай римской церкви—причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ—не имѣетъ такихъ свойствъ: онъ не основывается на Евангеліи; его обязательность санкціонирована одною только римскою церковію, которая, состоя изъ папы и кардиналовъ, испорченныхъ нравственно и потерявшихъ истинное знаніе св. Писанія, не заслуживаетъ того, чтобы оказывать ей послушаніе. При этомъ Якубекъ представляетъ очень яркую картину нравственнаго упадка католической церкви въ ея главныхъ представителяхъ и членахъ, и такое отступленіе отъ нравственнаго идеала считаетъ главною причиною появленія въ ней разнаго рода нововведеній, которыя она изъ своего мѣстнаго обычая пытается сдѣлать обязательными для всѣхъ. Поэтому и тѣхъ констанцскихъ богослововъ, которые совершенно противный установленію Самого Христа обычай причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ одоб-

ряли и придавали ему силу законности, онъ называетъ теперь въ насмѣшку „докторами обычая“ (consuetudinariid octores).—Въ отвѣтъ на 5-е и 6-е заключенія богословъ, по которымъ всѣ порицающіе римскій обычай и одобряющіе противоположный ему должны считаться еретиками и какъ таковые должны подлежать отлученію и наказанію,—Якубекъ самъ клеймитъ указанныхъ богослововъ названіемъ еретиковъ и упрекаетъ ихъ въ отступничествѣ отъ евангельскаго постановленія. Въ частности же, противъ предполагаемаго наказанія отступниковъ отъ римскаго обычая онъ указываетъ на примѣръ Самого Христа, который за истину претерпѣлъ страданія и смерть; поэтому представителей римской церкви онъ сравниваетъ теперь съ буйною іудейскою толпою, которая не щадитъ никакихъ, даже самыхъ позорныхъ, средствъ для уничтоженія истины. Въ виду такихъ козней церковной власти онъ убѣждаетъ своихъ послѣдователей не отступать отъ предписанія Евангелія, говоря: „если мы будемъ жить и поступать сообразно съ заповѣдію І. Христа и обычаемъ первоначальной церкви, то будемъ осуждены, отлучены и даже умерщвлены по волѣ только римской церкви, которая не знаетъ обычая первоначальной церкви; если же мы Евангелію не будемъ повиноваться, то подвергнемся смерти вѣчной“. Во всякомъ случаѣ, истинно вѣрующимъ вѣчное блаженство отъ исполненія евангельскаго закона нужно предпочесть временному благополучію. Дальнѣйшіе доводы Якубка, направленные противъ заключеній констанцскихъ богослововъ, имѣютъ характеръ частныхъ замѣчаній на нѣкоторыя отдѣльныя выраженія „заключеній“, потому нѣтъ нужды приводить ихъ, тѣмъ болѣе, что значительная часть этихъ замѣчаній составляетъ почти буквальное повтореніе уже прежде высказанныхъ мыслей Якубка, какъ напр. объясненіе Іоанна 6, 53 въ пользу необходимости сакраментальнаго причащенія мірянъ подъ обоими видами, толкованіе 1 Кор. 11, 23—29 и пр.

Сдѣлавши замѣчанія на „заключенія“ богослововъ и—касательно соборнаго опредѣленія, Якубекъ двѣ послѣднія главы своего сочиненія (X и XI) спеціально направляетъ противъ собора и его дѣяній: онъ сравниваетъ его постановленіе относительно преслѣдованія неповинующихся распоряженіямъ церкви съ предписаніемъ Магомета, который заповѣдалъ своимъ

послѣдователямъ преслѣдовать и убивать противниковъ,—обличаетъ самихъ отцовъ въ симоніи, развратѣ, насиліи и т. под., и за все это предсказываетъ имъ самимъ гибель и наказаніе на будущемъ судѣ Христовомъ.

Таковъ результатъ соборнаго опредѣленія 1415 года среди чешскихъ защитниковъ „чаши“. Протестъ Якубка не остался безъ вліянія на остальное чешское населеніе, и увеличилъ давно уже накопившееся противъ католичества общее недовольство гуситовъ. Это общее недовольство находило для себя еще бо́льшую поддержку въ томъ, что теперь самъ Гусъ рѣшительно уже настаиваетъ на необходимости причащенія отъ чаши. Въ концѣ іюня 1415 г. онъ пишетъ къ своему преемнику въ виѳлеемской часовнѣ (Гавлику) письмо, въ которомъ рѣзко нападаетъ на опредѣленіе собора и убѣждаетъ своихъ послѣдователей не отступать отъ повелѣнія Христа; а въ заключеніи письма обращается къ Гавлику съ слѣдующими, полными энергіи и убѣжденія, словами: „и такъ, возлюбленный, готовься пострадать за причащеніе тѣла и крови и стой мужественно въ истинѣ Христовой“ [1]).

При такомъ сильномъ возбужденіи умовъ, католическая сторона не могла оставаться въ молчаніи: такъ какъ всѣ нападки теперь были направлены на опредѣленіе собора, то и поборники католицизма рѣшились защищать авторитетъ этого опредѣленія,—и стрѣлы литературной полемики направлены были, прежде всего, противъ Якубка. Между сочиненіями въ этомъ родѣ первое по времени принадлежитъ одному анонимному богослову, подъ слѣдующимъ названіемъ: „Tractatus contra Jacobum de Misa.... contra doctrinam de communione laicorum sub utraque specie“ [2]).

Все это сочиненіе раздѣляется на двѣ главныхъ части: 1) общую и 2) спеціальную, изъ коихъ послѣдняя въ свою очередь раздѣляется на три спеціальныхъ трактата.

---

[1]) См. выше стр. 284 и слѣд

[2]) «Anonymi theologi tractatus 1415 sub Constantiensi Concilio editi contra Jacobum de Misa Bohemum et specialim contra doctrinam ab illo tunc resuscitam de communione laicorum sub utraque specie». Ex antiquissimo Codice Mscto Caesareo Vindobonensi. *H. v. d. Hardt*, Const. Concilium. P. XIX. p. 658—762.

Первая часть—общая (690) составляетъ какъ бы введеніе ко всему разсужденію: здѣсь авторъ упрекаетъ въ еретичествѣ своего противника и его послѣдователей, такъ какъ они проповѣдуютъ о причащеніи подъ обоими видами, отрицаютъ будто бы при этомъ ученіе о пресуществленіи, говорятъ, что въ причащеніи подъ однимъ видомъ воспринимается гораздо меньше благодатныхъ даровъ, чѣмъ въ двухъ видахъ и пр.; но, вмѣстѣ съ упрекомъ своему противнику, онъ восхваляетъ обычай римской церкви—причащать мірянъ подъ однимъ видомъ и введеніе его въ общецерковную практику находитъ вполнѣ сообразнымъ съ авторитетомъ самой церкви, такъ какъ церковь, будучи управляема Духомъ Святымъ, можетъ по обстоятельствамъ измѣнять обычаи, и, поступая такъ, она, разумѣется, не можетъ заблуждаться. Наглядньмъ свидѣтельствомъ законности новаго обычая римской церкви, по мнѣнію автора, служитъ одно уже то обстоятельство, что въ числѣ святыхъ находится много вѣрующихъ, которые причащались только подъ однимъ видомъ. Въ заключеніи этого введенія авторъ указываетъ изъ сочиненія знаменитаго богослова-доминиканца Рейнхера о заблужденіяхъ еретиковъ (ex Reincheri ordinis Praedicatorum celebris theologi libro de erroribus haereticorum) признаки, по которымъ можно отличить еретика. Въ числѣ этихъ признаковъ между прочимъ указываются слѣдующіе: кто утверждаетъ, что можно преступить постановленія римской церкви, кто императора предпочитаетъ папѣ и епископамъ (такъ какъ Амвросій отлучилъ императора)—и главное—кто причащается подъ обоими видами, — всѣ такъ поступающіе — еретики. Послѣ этого введенія авторъ переходитъ къ главной темѣ своего разсужденія, которую онъ самъ формулируетъ такимъ образомъ: необходимо-ли мірскому человѣку причащаться подъ обоими сакраментальными видами, какъ это дѣлаетъ священникъ въ алтарѣ? Эту тему, какъ мы выше сказали, онъ раскрываетъ въ трехъ спеціальныхъ трактатахъ.

Въ первомъ трактатѣ (690—720) анонимный авторъ предлагаетъ общія основанія для раскрытія ученія о причащеніи подъ однимъ видомъ (generalia momenta ac fundamenta pro explicanda doctrina communionis sub una). Здѣсь, прежде всего, онъ отличаетъ древнюю церковь отъ новѣйшей, которая, по его

мнѣнію, ведетъ свое начало отъ римскаго епископа Сильвестра и продолжаетъ свое существованіе доселѣ (т. е. до его времени); древняя же церковь обнимаетъ не болѣе 100 или 200 лѣтъ. Въ этой послѣдней все было несравненно проще и грубѣе (simpliciori modo et grassiori), чѣмъ въ новой, гдѣ все съ большимъ достоинствомъ и съ тщательною осмотрительностію обслѣдуется и обсуждается. Въ первой, напримѣръ, крещеніе совершалось при помощи одной только простой воды, во второй— прибавляютъ благословенной воды. Тамъ коринѳяне причащались подъ обоими видами, а нынѣ лучшимъ способомъ—подъ однимъ только видомъ. Такимъ образомъ новѣйшая церковь имѣетъ значительное преимущество предъ древнею. Сообразно съ такимъ взглядомъ на достоинство и значеніе новѣйшей церкви, авторъ и всѣмъ постановленіямъ ея приписываетъ гораздо бо́льшую силу, чѣмъ практикѣ первоначальной апостольской церкви, а декреты папъ приравниваетъ къ посланіямъ апостольскимъ: онъ говоритъ, что, если декретъ—преданіе человѣческое, то и посланія ап. Павла еще съ бо́льшимъ правомъ могутъ быть названы человѣческими традиціями. Послѣ этого, противъ употребленія мірянами „чаши“ слѣдуетъ рядъ вопросовъ и возраженій, къ которымъ самъ авторъ и прилагаетъ соотвѣтствующее рѣшеніе по чисто-схоластическому методу. Мы не станемъ входить въ подробности его аргументаціи, такъ какъ она не представляетъ ничего особеннаго сравнительно съ другими прежде указанными сочиненіями противниковъ „чаши“, но укажемъ только общій планъ и краткое содержаніе упомянутаго сочиненія Первый вопросъ, который относительно данной темы ставитъ анонимный авторъ, слѣдующій: необходимо ли таинство причащенія для каждаго вѣрующаго? И, въ противоположность своимъ противникамъ, даетъ на это отрицательный отвѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, если противники, говоритъ онъ, ссылаясь на Ѳому (Аквината), утверждаютъ, что евхаристія такъ же необходима, какъ и крещеніе, указывая въ этомъ случаѣ на тождество выраженій Евангелія относительно того и другаго таинства: если не... (Іоан. 3, 5 ср. 6, 53), потому что чрезъ вкушеніе этого таинства вѣрующій соединяется (incorporatur) со Христомъ,—то это несправедливо. Правда, духовное принятіе евхаристіи—чрезъ принятіе и усвоеніе вѣры

христіанской необходимо для спасенія, но сакраментальное не имѣетъ, однако, такой силы и значенія: ибо безъ него спасаются неучаствующіе въ евхаристіи дѣти, пустынножители; поэтому, соединеніе со Христомъ возможно и безъ сакраментальнаго вкушенія. Къ тому же необходимость сакраментальнаго вкушенія евхаристіи уничтожается однимъ уже тѣмъ фактомъ, что право совершать его предоставляется однимъ только священникамъ, между тѣмъ какъ таинство крещенія, какъ необходимое для полученія спасенія, въ случаѣ нужды, совершается не однимъ только священникомъ, но и простымъ даже міряниномъ. Выходя изъ положенія, что таинство причащенія не составляетъ необходимаго условія для полученія спасенія, авторъ, сообразно съ этимъ, объясняетъ и слова установленія таинства и выраженія о томъ же самого ап. Павла: онъ говоритъ, что причащеніе подъ обоими видами не есть заповѣдь Самого Христа и потому не есть членъ вѣры; напротивъ, стремленіе мірянъ причащаться подъ обоими видами есть смертный грѣхъ, такъ какъ это противно церкви и ея распоряженіямъ. Но если причащеніе подъ обоими видами не необходимо для спасенія и не есть заповѣдь Самого Христа, то это, по мнѣнію анонимнаго автора, еще не значитъ, чтобы установленіе евхаристіи подъ обоими видами совсѣмъ было излишне. Нѣтъ, по мысли и плану Самого Христа это было необходимо для будущаго христіанскаго общества: Христосъ, совершая вечерю подъ обоими видами, установилъ ее не для мірянъ, но для того, чтобы апостолы и ихъ преемники, совершая евхаристію, приносили ее за отпущеніе грѣховъ всѣхъ вѣрующихъ (Лук. 22, 19: „сіе творити въ Мое воспоминаніе“). Съ этой точки зрѣнія авторъ объясняетъ отсутствіе Божіей Матери, 72 учениковъ—на тайной вечери, и опровергаетъ своего противника (Якубка), который утверждалъ, что апостолы на Тайной вечери представляли все общество вѣрующихъ: онъ говоритъ, что апостолы въ своемъ лицѣ представляли общество вѣрующихъ, но только въ томъ смыслѣ, что они должны были обратить къ христіанской вѣрѣ міръ и потомъ за его грѣхи должны были приносить жертву на алтарѣ. Это послѣднее положеніе, по мнѣнію автора, оправдывается между прочимъ и тѣмъ, что апостолы, послѣ причащенія, оставались не мірянами, но священниками.

Такимъ образомъ, по мысли Спасителя, причащеніе подъ обоими видами должно принадлежать однимъ только священникамъ, какъ преемникамъ апостоловъ. Что же касается причащенія мірянъ, то оно должно быть подъ однимъ только видомъ хлѣба: преподающіе въ такомъ видѣ таинство священники не допускаютъ никакого святотатства,—они преподаютъ все таинство, такъ какъ подъ видомъ одного хлѣба содержится весь Христосъ. Поэтому на вопросъ „utrum possibile est eundem cibum simul et semel comedere et bibere pro eodem tempore?“—авторъ отвѣчаетъ утвердительно. Въ заключеніи своего перваго трактата 2-й части авторъ возстаетъ противъ необходимости причащенія младенцевъ и свою мысль доказываетъ извѣстными тремя аргументами Ѳомы Аквината.

Во второмъ спеціальномъ (—742) трактатѣ той же (2-й) части анонимный авторъ раскрываетъ свое главное положеніе, что міряне, рискуя впасть въ тяжкій грѣхъ, не должны причащаться подъ обоими видами. Но—опять—и въ этомъ трактатѣ ничего или слишкомъ мало заключается новаго сравнительно съ извѣстными уже доводами католическихъ богослововъ касательно того же предмета. Прежде всего, въ доказательство своей мысли авторъ указываетъ на авторитетъ церкви, которая запрещаетъ причащеніе мірянъ подъ обоими видами; затѣмъ указываетъ на образы и изрѣченія ветхаго завѣта (ср. у Андрея изъ Брода), прибавляетъ къ этимъ нѣкоторыя другія мѣста, которыя объясняетъ въ желанномъ ему смыслѣ. Отъ ветхаго завѣта авторъ переходитъ къ новому, и здѣсь только повторяетъ доводы Андрея изъ Брода: объясняетъ Іоан. 6, 53 въ духовномъ смыслѣ, приводитъ выраженія Спасителя, гдѣ Онъ говоритъ только объ одномъ хлѣбѣ, безъ вкушенія котораго никто не можетъ спастись, и не упоминаетъ о винѣ,—ссылается на примѣры насыщенія народа рыбами и хлѣбомъ, а не виномъ, и мн. др. Не довольствуясь этимъ, нашъ авторъ касается извѣстнаго мѣста 1 Кор. 11 гл. и считаетъ его не выраженіемъ божественной заповѣди о необходимости причащенія подъ обоими видами, а приписываетъ ему значеніе и характеръ простаго позволенія со стороны апостола, въ виду исключительности положенія коринѳской церкви; указываетъ изъ первенствующей церкви нѣкоторые примѣры причащенія подъ

однимъ видомъ не только мірянъ, но и священниковъ, не совершающихъ евхаристіи (extra officium), представляетъ въ примѣръ, между прочимъ, Іеронима, который, по Евсевію, будто бы причащался подъ однимъ видомъ, приводитъ доводы Альберта Великаго, Александра Галеса, Бонавентуры и другихъ схоластиковъ за причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ. Въ заключеніи приводитъ свидѣтельства изъ каноновъ, постановленій церковныхъ, въ которыхъ, между прочимъ, причащеніе совершающихъ таинство отдѣляется отъ „мірскаго“ (laicae communicationis), состоящаго изъ одного только евхаристійнаго вида—хлѣба.

Въ третьемъ спеціальномъ трактатѣ (—762) той же части разбираются основанія и доводы противной партіи за необходимость причащенія мірянъ подъ обоими видами: Іоан. 6, 53; 1 Кор. 11, 23—29; что будто въ каждомъ видѣ евхаристійномъ сообщается извѣстный, особый, даръ благодати; будто Христосъ различно преподается въ каждомъ видѣ,—въ первомъ видѣ по способу пищи, а во второмъ по способу питія. Но въ своей аргументаціи авторъ не идетъ далѣе того, что онъ или самъ въ предъидущихъ отдѣлахъ изложилъ, или другіе богословы, защитники причащенія подъ однимъ видомъ, употребляли для доказательства своихъ мыслей; представляетъ нѣкоторыя особенности въ этомъ отношеніи, впрочемъ не по сущности, а по формѣ выраженія, одинъ только доселѣ не встрѣчавшійся аргументъ противъ того положенія защитниковъ чаши, что каждый видъ „различными способами“ (aliter) принимается и потому ни одинъ изъ нихъ не излишенъ. На это возраженіе своихъ противниковъ авторъ отвѣчаетъ, что въ отношеніи къ принятію евхаристіи не приложимы различные способы, ибо выраженіе иначе (aliter), т. е. различными способами, можетъ быть приложимо только къ принятію акциденцій—самыхъ видовъ, а не—субстанціи, которая въ евхаристіи—одна, именно—І. Христосъ. Такимъ образомъ, различать способы принятія евхаристіи въ приложеніи къ евхаристійной субстанціи совсѣмъ неразумно. Что же касается авторитетовъ св. отцовъ и учителей, которые защитниками чаши приводятся въ пользу причащенія мірянъ подъ обоими видами, то здѣсь онъ опять повторяетъ Андрея изъ Брода и др.; но нѣкоторая свое-

образность его взгляда въ этомъ случаѣ выразилась по отношенію къ Кипріану, который самъ причащалъ и другихъ пресвитеровъ убѣждалъ причащать мірянъ подъ обоими видами. Онъ говоритъ, что „Кипріанъ не былъ верховнымъ епископомъ (т. е. папою) вселенской церкви, но только частнымъ епископомъ; онъ, слѣдовательно, не могъ предписывать церкви, чтобы міряне принимали оба вида. Онъ говорилъ по образу первоначальной церкви, которой онъ отдаетъ предпочтеніе; но церковь (т. е. нынѣшняя) не принимаетъ этого, потому что ея мнѣніе гораздо выше, чѣмъ сужденіе Кипріана“ [1]).

Разсмотрѣнное сочиненіе анонимнаго автора, повидимому, прекратило богословско-литературную полемику между католиками и гуситами. По крайней мѣрѣ, въ продолженіи двухъ лѣтъ послѣ обнародованія этого сочиненія ни та, ни другая сторона (на сколько объ этомъ можно судить по дошедшимъ до насъ памятникамъ) [2]) не заявляла себя на поприщѣ богословско-литературной полемики. Но этотъ промежутокъ литературнаго затишья долженъ былъ снова оживиться, когда въ защиту чаши выступила въ Чехіи цѣлая ученая корпорація—университетъ, и открыто заявилъ себя противъ католическаго нововведенія. 10 марта 1417 года, по просьбѣ вельможъ и народа, университетъ обнародовалъ касательно таинства евхаристіи свое исповѣданіе [3]), въ которомъ онъ рѣшительно, хотя

---

[1]) *Hardt* Tom. III. P. XIX. p. 757.

[2]) Гардтъ не указываетъ на другія полемическія сочиненія, относящіяся къ этому промежутку времени, хотя на этомъ основаніи нельзя еще предполагать, чтобы такихъ сочиненій не было· можетъ быть, они и были, но только затеряны или истреблены во время реставраціи въ Чехіи католицизма, когда ревностные іезуиты безпощадно жгли и уничтожали все «гуситское», несогласное съ католицизмомъ.

[3]) Подлинный текстъ этого важнаго декрета—въ приложеніи. Одновременно почти съ этимъ декретомъ (28 сент. 1418 г.) пражскій университетъ, въ лицѣ своихъ магистровъ, выступилъ противъ заблужденій таборитовъ и въ 23-хъ пунктахъ сдѣлалъ постановленіе для охраненія своего гуситскаго (утраквистскаго) исповѣданія, какъ напр.: дѣти могутъ, гдѣ возможно, пріобщаться непосредственно послѣ крещенія (parvuli post baptisma sunt corpore et sanguine domini discrete communicandi: primum considerato, si parvulus sit dispositus ad capiendum, scil. si potest et si jam non vomit, alias secum communio est exspectanda. Quodsi est habilis, tunc minima petia primi sacramenti est ei in os ponenda, et concluso ore ejus ad modicum, post hoc una stilla sanguinis Christi, capta super digito de patena et delata super patenam, est ori

довольно осторожно, высказывается за необходимость причащенія мірянъ подъ обоими видами. Университетъ въ лицѣ своихъ представителей, прежде всего, заявляетъ, что онъ не можетъ предложить чего-либо противнаго ученію римской церкви, или ввести какое-либо нововведеніе; но имѣетъ въ виду укрѣпить колеблющихся христіанъ въ вѣрѣ. Такъ какъ теперь, продолжаетъ онъ, самъ констанцскій соборъ утверждаетъ, что Христосъ установилъ евхаристію подъ обоими видами и что первенствующая церковь очень долго и вполнѣ законно сохраняла ее въ такомъ видѣ; то всѣмъ истинно вѣрующимъ христіанамъ, которые стремятся къ истинѣ и домогаются спасенія, онъ предлагаетъ какъ можно чаще приступать къ этому животворному таинству не съ колеблющеюся, но твердою вѣрою. Если же же нѣкоторые изъ ихъ предковъ или современниковъ, по невѣдѣнію или по принужденію, пріобщаются подъ однимъ видомъ, то пусть они надѣются, что Богъ проститъ имъ. Это исповѣданіе святости древне-христіанскаго обряда университетъ заключаетъ слѣдующими словами: «каковы бы ни были человѣческіе уставы, недавно выдуманные, чуждые священнымъ правиламъ, какова бы ни была страшная и хитрая сила, каковы бы ни были угрозы и ужасы, могущіе воздвигнуться противъ этого священнаго установленія Іисуса Христа, ничто не заставитъ насъ отъ него отказаться, — ни ангелъ, нисшедшій съ неба, ибо отказаться отъ него значило бы учить не тому, чему научилъ насъ своимъ примѣромъ и повелѣніемъ Самъ Іисусъ Христосъ, тво-

---

ejus semel vel bis immittenda); никто не долженъ утверждать, что нужно вѣрить только тому, о чемъ ясно говорится въ св. Писаніи, ибо многія истины подразумѣваются, и онѣ не всякому доступны; не должно отрицать чистилища, паннхидъ, молитвъ за умершихъ и призыванія святыхъ, дозволяется клятва и смертная казнь для самыхъ отчаянныхъ преступниковъ; одинъ только священнослужитель можетъ совершать евхаристію, таинства — покаяніе и елеосвященіе нужно соблюдать, равнымъ образомъ посты и другія церковныя установленія, на обѣдни читать апостолъ и евангеліе на народномъ языкѣ, а все прочее—на латинскомъ, свято хранить празднества въ честь Христа, апостоловъ и другихъ святыхъ, чтимыхъ въ первоначальной церкви, и пр. *Palacky*, Documenta m. J. Hus p. 677—681 (articuli XXIII a magistris cleroque Pragensi contra pullulantia Taboritarum sectae dogmata publicati). Отсюда видно, какъ были умѣренны и консервативны требованія той партіи гуситовъ, которая въ лицѣ университета выступила въ защиту причащенія подъ обоими видами.

рецъ и установитель этого таинства. Необходимо съ особенною ревностію настаивать на истинѣ Самого Творца-Христа, которая превосходитъ повелѣнія всѣхъ и которой долженъ уступить свое мѣсто противоположный обычай или выдумка". Обнародованіе этого исповѣданія имѣло чрезвычайно важныя послѣдствія для развитія утраквизма. Университетъ, незадолго предъ этимъ поставленный выше собора (1415 г.) и уполномоченный быть верховнымъ судьею во всѣхъ религіозныхъ и церковныхъ вопросахъ, своею санкціею древняго обряда еще болѣе внушилъ смѣлости гуситамъ въ ихъ противодѣйствіи католическому нововведенію. Теперь вельможи и знатные дворяне, которые до сихъ поръ держали въ своихъ владѣніяхъ католическихъ священниковъ, предложили этимъ послѣднимъ одно изъ двухъ: или пусть оставляютъ свои приходы, или причащаютъ мірянъ подъ обоими видами. Такъ напр., вельможа Ченекъ изъ Вартенберга, какъ опекунъ молодаго Ульриха изъ Розенберга, объявилъ во всѣхъ владѣніяхъ, что священники, не желающіе причащать мірянъ подъ обоими видами, по истеченіи извѣстнаго срока должны оставить свои приходы. Моравскіе вельможи Лацекъ и Петръ изъ Краваржа, Іоаннъ Товачевскій и другіе, для той же цѣли, вызвали изъ Чехіи множество гуситскихъ священниковъ въ Моравію. И такъ какъ число гуситскихъ священниковъ было не настолько велико, чтобы ими можно было замѣстить всѣ приходы, то Ченекъ изъ Вартенберга отчасти угрозами, отчасти убѣжденіями успѣлъ склонить пражскаго генералъ-викарія Германа (еп. изъ Никополиса) къ тому, что тотъ на горѣ Липецъ, въ чаславскомъ округѣ, рукоположилъ въ санъ священства множество гуситскихъ клириковъ, которые пріобщали народъ подъ обоими видами [1])

Когда свѣдѣнія объ этомъ дошли до констанцскаго собора, то онъ предпринялъ новыя мѣры для противодѣйствія гуситству. Прежде всего, онъ лишилъ университетъ всѣхъ правъ и запретилъ чтеніе и слушаніе лекцій въ теченіи всего промежутка времени, когда главныя должности занимали еретики. Но главное—онъ рѣшилъ пока бороться съ еретиками путемъ литературнымъ. Для этой цѣли онъ поручилъ многимъ бого-

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd. III, Abth. 1. S. 398 u. f.

словамъ, присутствовавшимъ въ Констанцѣ, доказать несостоятельность постановленія пражскаго университета касательно причащенія подъ обоими видами. Герсонъ первый выполнилъ порученіе собора и написалъ сочиненіе [1]), гдѣ предлагаетъ средства, при помощи которыхъ можно бороться съ защитниками евхаристійной чаши.

Въ предисловіи къ своему труду Герсонъ такъ опредѣляетъ задачу и планъ своего сочиненія. „По общему увѣщанію почтенныхъ отцовъ этого священнаго собора я намѣренъ предложить то, что касается главнымъ образомъ опроверженія ересей и еретиковъ нашего времени, именно — секты недавно явившейся и вскорѣ затѣмъ совершенно справедливо осужденной за то, что она проповѣдывала о необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами; для этого я предлагаю двѣ маленькія лепты—тѣ два динарія, которые самарянинъ вынулъ и далъ содержателю гостинницы за попеченіе объ израненномъ. Одинъ изъ этихъ динаріевъ содержитъ въ себѣ 10 правилъ спекулятивныхъ (decem regulas generales, de autoritate Scripturae et illam interpretandi jure) и 10 практическихъ (decem regulas speciales pro expugnanda doctrina Bohemorum sub Constantiensi Concilio prodita, de laicorum communicatione facienda de necessitate salutis sub utraque specie)“. Сообразно съ этимъ планомъ, Герсонъ и сообщаетъ по порядку правила того и другаго рода. Правила перваго рода суть слѣдующія: 1) Священное Писаніе, говоритъ онъ, есть правило вѣры, по сравненію съ которымъ ни разсужденіе (мудрованіе), ни умъ человѣка, ни обычай и никакое постановленіе и распоряженіе ровно ничего не значатъ. Это правило есть общее основаніе и для насъ, и для еретиковъ, съ которыми мы рѣшаемся бороться. 2) Извѣстныя мѣста св. Писанія нельзя брать отдѣльно—внѣ связи съ другими мѣстами: нужно ихъ сравнивать съ другими, чтобы отыскать ихъ истинный смыслъ. Необходимость этого правила видна уже изъ сопоставленія съ предъидущимъ, и еще болѣе

[1]) «Johannis Gersonis Regii in Constantiensi Concilio legato, consilium publicum Constantiae jussu Concilii An. 1417. theologis datum, causam Jacobi de Misa et Bohemorum quoad ad communionis laicalis sub utraque specie necessitatem, uberius discutiendi». H. *v. d. Hardt*, Tom. III. P. XX. p. 765—780; также: Joannis Gersonii Opera (Parisiis 1606) I, 521—529.

открывается на примѣрахъ. У ев. Марка (16, 16) напр. сказано: кто увѣруетъ и крестится, спасенъ будетъ... Не снося этого мѣста съ другими, можно допустить, по мнѣнію Герсона, такую ошибку, что для спасенія достаточно одной только вѣры въ силу крещенія, безъ другихъ добродѣтелей. Равнымъ образомъ выраженіе Іоан. 6, 51 — „Я хлѣбъ живый, сшедшій съ небесъ; ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во вѣкъ“,—взятое отдѣльно, не будетъ вполнѣ соотвѣтствовать существу самаго таинства, потому что вкушенія одного хлѣба, т. е. тѣла, недостаточно, но требуется и употребленіе крови. 3) Священное Писаніе должно быть изъясняемо благочестиво и съ совершенною тщательностію, чрезъ сопоставленіе одного мѣста съ другимъ, т. е. по контексту рѣчи [1]). 4) Толкователь св. Писанія долженъ обладать природною способностію, особенною любовію къ изслѣдованію, скромностію въ сужденіяхъ, и долженъ быть вполнѣ свободенъ отъ предубѣжденій. 5) Первоначально толкователями св. Писанія были люди опытные не только въ человѣческой мудрости или мірскихъ наукахъ, но и просвѣщенные божественнымъ откровеніемъ по внушенію Св. Духа. Это, между прочимъ, видно изъ примѣра апостоловъ. Разумѣется, обладающихъ всѣми этими дарами необходимо предпочесть тѣмъ, которые не обладаютъ ими. 6) Но св. Писаніе должно принимать, не отвергая и человѣческихъ традицій; для истиннаго пониманія и правильнаго толкованія св. Писанія необходимо пользоваться человѣческими обычаями, канонами, декретами и глоссами св. писателей. 7) Къ изрѣченіямъ самого толкователя св. Писанія нужно прилагать свои объясненія. Такъ напр., когда Августинъ приводитъ мѣсто, гдѣ онъ рекомендуетъ мірянамъ евхаристію подъ видомъ вина, какъ необходимое для спасенія, а въ другомъ мѣстѣ онъ, повидимому, говоритъ противоположное, то оба эти мѣста нужно согласить. Августинъ говоритъ: вѣрь! и ты вкусишь; но онъ могъ бы при этомъ сказать: повѣрь! и ты испилъ. 8) Когда св. Писаніе объясняется буквально людьми, не руководящимися никакимъ другимъ толкователемъ, то могутъ возникнуть въ этомъ случаѣ большія опасно-

[1]) Это правило самъ авторъ соединяетъ со 2-мъ,—одно служитъ дополненіемъ къ другому.

сти и соблазны. Примѣры этого, по мнѣнію Герсона, можно видѣть на іудеяхъ, которые, буквально понимая изрѣченія св. Писанія, впадаютъ въ ошибки. 9) Толкованіе св. Писанія, въ концѣ концовъ, сводится къ авторитету и пониманію вселенской церкви, особенно первенствующей, которая приняла его (т. е. св. Писаніе) и его разумѣніе отъ Самого Христа, чрезъ откровеніе Св. Духа въ день Пятидесятницы и — нѣсколько разъ — въ другое время. Отсюда ясно, что при объясненіи св Писанія обще-церковному обычаю и всеобщей практикѣ церкви необходимо давать гораздо больше преимущества, чѣмъ мнѣнію одного какого-либо учителя, хотя бы онъ и оказался святымъ. 10) По попущенію Божію часто случается, что читающіе св. Писаніе впадаютъ въ погрѣшности, что́, впрочемъ, приноситъ и нѣкоторую пользу, такъ какъ чрезъ противорѣчія отыскивается и самая истина. Если же они произвольно искажаютъ его смыслъ и предлагаютъ толкованіе, которое совершенно противорѣчитъ откровенному ученію, толкованію всей церкви и пониманію вѣрующихъ, то авторитетъ св. Писанія нужно защищать строгими и репрессивными мѣрами, болѣе, чѣмъ литературными средствами и письменными „умствованіями“.

Въ промежуткѣ первой и второй части разсматриваемаго сочиненія Герсона можетъ быть поставленъ небольшой отрывокъ изъ сочиненія его о томъ же самомъ предметѣ: въ немъ, однако, ничего нельзя найти, кромѣ остроумныхъ и подложныхъ изрѣченій. „Хотя нѣсколько мѣстъ св. Писанія и изрѣченій святыхъ, пишетъ Герсонъ, безразлично (indifferenter) говорятъ о причащеніи подъ обоими видами; однако они не выражаютъ собою никакого повелѣнія, которое дѣлало бы его обязательнымъ для полученія спасенія. Правда, многія изъ такихъ мѣстъ заключаютъ въ себѣ, дѣйствительно, нѣкотораго рода повелѣніе, но—не для мірянъ, а только для священниковъ, для которыхъ бываетъ необходимо совершеннѣйшее представленіе о страданіяхъ и смерти Христа и о духовномъ наслажденіи, которое пріобрѣтается чрезъ принятіе евхаристіи. Если бы, въ самомъ дѣлѣ, въ изрѣченіяхъ святыхъ было указаніе на причащеніе мірянъ подъ обоими видами, то эти изрѣченія, конечно, имѣли бы свою силу въ продолженіи только извѣстнаго промежутка времени, и при томъ только тамъ, гдѣ этотъ обы-

чай появился. Правда, нѣкоторыя мѣста свящ Писанія и отцовъ церкви говорятъ о причащеніи подъ обоими видами; но ихъ нужно понимать въ томъ смыслѣ, что вмѣстѣ съ хлѣбомъ принимается и вино, хотя и не въ собственномъ видѣ. Герсонъ старается также доказать, что многія мѣста, которыя указываютъ на причащеніе подъ обоими видами, нужно понимать относительно духовнаго причащенія, а не сакраментальнаго.

Отсюда легко теперь понять, каковы должны быть по своему характеру и содержанію практическія правила Герсона, который постоянно настаивалъ на томъ, что соборное рѣшеніе относительно причащенія мірянъ должно получить преимущественное значеніе предъ свидѣтельствомъ св. Писанія и практикой древне-христіанской церкви. Подобно тому, какъ и въ первой части своихъ правилъ, Герсонъ и здѣсь предлагаетъ совѣтъ, чтобы противъ настоящихъ еретиковъ (причащающихся подъ обоими видами) церковный соборъ гораздо лучше призвалъ на помощь свѣтское оружіе, чѣмъ когда направляетъ противъ нихъ разумныя основанія. Впрочемъ, онъ находитъ полезнымъ, чтобы доктора въ своихъ сочиненіяхъ употребляли и разумныя основанія и дѣйствовали словомъ убѣжденія противъ еретическихъ заблужденій. Съ этою цѣлію онъ и самъ предлагаетъ своихъ 10-ть такъ-называемыхъ практическихъ правилъ.

Чтобы имѣть какой-либо успѣхъ въ борьбѣ съ противниками, необходимо сдѣлать имъ уступки въ томъ, что съ точки зрѣнія богословствующаго разума можетъ быть принято. 1) Можно, напр., допустить, что прежде міряне безъ грѣха, даже вполнѣ справедливо, принимали евхаристію подъ обоими видами; точно также и церковь совершенно основательно употребляла для евхаристіи вмѣсто опрѣсноковъ квасный хлѣбъ, желая этимъ показать, что она не склоняется на сторону іудеевъ, которые при вкушеніи пасхальнаго агнца употребляли опрѣсночные хлѣбы, какъ, можетъ быть, сдѣлалъ это и самъ Христосъ, и Ему слѣдовала первенствующая церковь. Можно также согласиться съ ними въ томъ, что, въ сравненіи съ авторитетомъ св. Писанія, ровно ничего не значитъ — ни человѣческое сужденіе и никакой обычай; но при этомъ необходимо прибавить, что объясненіе св. Писанія всегда возможно. 2) Особенно слѣдуетъ указать противникамъ на то, что причаще-

ніе подъ обоими видами, по плану и мысли Самого Христа, не должно имѣть характера всеобщности и потому не необходимо для спасенія: необходимо въ таинствѣ евхаристіи только его освященіе посредствомъ словъ установленія; что же касается самого способа принятія таинства, то это принадлежитъ области человѣческихъ предписаній.

Остальныя правила Герсона не содержатъ въ себѣ чего-либо новаго сравнительно съ тѣмъ, что онъ или самъ говорилъ выше, или другіе богословы представляли въ своихъ разсужденіяхъ: поэтому мы укажемъ только ихъ общее содержаніе. 3) Причащеніе подъ обоими видами не необходимо для спасенія, и отступленіе отъ этой формы не влечетъ за собою вѣчнаго осужденія. Впрочемъ, когда это дѣлалось съ вѣдѣнія церкви, оно было не противозаконно и весьма похвально; но когда церковь ввела новый обычай — причащеніе подъ однимъ видомъ хлѣба, то этотъ обычай есть самый лучшій и имѣетъ вполнѣ законную силу; поэтому держаться противоположнаго обычая— безразсудно, высокомѣрно и соблазнительно для церковнаго мира и, слѣдовательно, ведетъ за собою вѣчное осужденіе. 4) Поэтому, не только тѣ, которые причащеніе подъ обоими видами считаютъ необходимымъ, но и тѣ, которые утверждаютъ, что оно полезно (такъ какъ въ немъ сообщается бо́льшая благодать) и дозволено мірянамъ, въ своихъ доводахъ заблуждаются, ибо они поступаютъ вопреки постановленіямъ церкви и превратно толкуютъ слова ев. Іоанна 6, 53, относя ихъ къ сакраментальному причащенію, а не къ духовному. 5) Здѣсь указываются мнѣнія защитниковъ „чаши“ въ пользу ея необходимости и на основаніи вышеуказанныхъ разъясненій всѣ доводы ихъ опровергаются, 6) какъ вполнѣ несостоятельные и предъ авторитетомъ схоластическихъ богослововъ. Въ дальнѣйшихъ своихъ правилахъ Герсонъ предлагаетъ средства для успѣшнаго окончанія дѣла въ борьбѣ съ еретиками: 7) онъ надѣется на содѣйствіе императора римскаго (Сигизмунда), который, при посредствѣ своего брата, короля чешскаго (Вячеслава), уже предпринялъ мѣры къ искорененію въ Чехіи какъ вообще всѣхъ ересей, такъ въ частности тѣхъ еретиковъ, которые причащеніе подъ обоими видами считаютъ главнымъ средствомъ спасенія, и которые отрицающихъ это послѣднее

называютъ отступниками; 8) для успѣшнѣйшаго веденія дѣла необходимо, по его мнѣнію, показать этимъ еретикамъ не только на словахъ, но и на самыхъ фактахъ и примѣрахъ, что преслѣдуютъ ихъ не изъ ненависти, а изъ ревности къ вѣрѣ и желанія спасти ихъ отъ вѣчнаго осужденія. 9) Съ полною свободою, непринужденно, богословамъ необходимо обсудить этотъ вопросъ и безъ всякаго полемическаго задора высказаться за обычай римской церкви, а для этого 10) найдется, кажется, отъ разныхъ университетовъ достаточно богослововъ, присутствующихъ на констанцскомъ соборѣ.

Въ заключеніи своихъ „правилъ“ Герсонъ прибавляетъ обычныя у противниковъ „чаши“ разсужденія о тѣхъ препятствіяхъ и неудобствахъ, которыя могутъ возникнуть при преподаваніи мірянамъ чаши: указываетъ на опасность пролитія крови со стороны приступающихъ къ таинству мірянъ и неудобство имѣть большіе сосуды и пр., но особенно распространяется о тѣхъ „опасностяхъ“ отъ употребленія мірянами чаши, которыя, по словамъ автора, касаются сущности самой вѣры. Въ этомъ отношеніи первая опасность состоитъ въ томъ, что причащающіеся подъ обоими видами міряне сравнялись бы съ священниками; во вторыхъ — сила и значеніе таинства почитались бы не столько въ освященіи, сколько въ принятіи его; въ третьихъ—римская церковь своею практикою не могла бы внушить къ себѣ уваженія и подражанія со стороны другихъ церквей; въ четвертыхъ—всѣ соборы и особенно констанцскій, лишая мірянъ чаши, погрѣшали бы въ вѣрѣ, и въ пятыхъ, наконецъ, возможно было бы ожидать разнаго рода суевѣрій и схизмъ, какъ теперь показываетъ опытъ изъ наблюденія надъ чешскою ересью.

Но сочиненіе Герсона, казалось, недостаточно было для опроверженія „чешскаго нововведенія“: это дѣло соборъ спеціально поручилъ одному ученому богослову, присутствовавшему на соборѣ въ Констанцѣ, Маврицію, профессору пражскому (de Praga). Маврицій съ честію выполнилъ порученіе собора и въ опроверженіе „чешской ереси“ написалъ два сочиненія. Первое [1]) изъ этихъ полемическихъ сочиненій, появив-

[1]) Полное заглавіе этого сочиненія, какъ оно обозначается у Гардта «Mauritii de Praga in acad. Pragensi prof. theolog. in Constantiensi Concilio tunc

шееся тотчасъ послѣ пражскаго исповѣданія (1417 г.), спеціально было направлено противъ Якубка и его ученія о причащеніи мірянъ подъ обоими видами. Въ предисловіи къ сочиненію Маврицій дѣлаетъ общее сужденіе о стремленіяхъ „чешскихъ еретиковъ“ и, вслѣдствіе опасности ихъ стремленій для римской церкви, старается оградить авторитетъ этой послѣдней, главнымъ образомъ, въ вопросѣ объ евхаристійной чашѣ. „Недавно появившіеся въ Богеміи еретики, говоритъ Маврицій, въ защиту своихъ мнѣній относительно причащенія мірянъ подъ обоими видами ссылаются на такія мѣста св. Писанія, которыя никакъ не могутъ быть объяснены въ томъ смыслѣ, какой они хотятъ придать имъ, и которыя совершенно противорѣчатъ обычаю церкви и прямому смыслу изрѣченій лучшихъ ея учителей; поступая такъ относительно евангелія, они возбуждаютъ народъ противъ церкви, внушая ему, что церковь (т. е. римская), лишая мірянъ чаши, отнимаетъ у нихъ главное средство спасенія. Такимъ образомъ, эти еретики совершенно разрываютъ единство церковное, отчуждая народъ отъ духовенства, и потому оказываются въ своихъ стремленіяхъ очень опасными для мира церковнаго. Поэтому-то соборъ констанцскій сдѣлалъ о ихъ вѣрѣ свое заключеніе, ясно направленное къ ея искорененію“. Побуждаемый тою же ревностію къ славѣ церкви Христовой и къ ослабленію еретичества, Маврицій, по предложенію отцовъ собора, самъ рѣшается противостать этой новой „чешской ереси“, особенно нововведенію Якубка и его послѣдователей—съ цѣлію защитить авторитетъ соборнаго опредѣленія. Сообразно съ этою цѣлію, все содержаніе своего сочиненія Маврицій посвящаетъ развитію той главной мысли, что церковь имѣла вполнѣ законное право запретить мірянамъ употребленіе чаши, и вѣрные сыны ея должны повиноваться ея распоряженіямъ. Аргументы въ защиту этого положенія у Мавриція не новы: онъ пользуется уже извѣстными доводами другихъ богослововъ одного съ нимъ на-

---

praesentis tractatus I contra Jacobum de Misa Bohemum, de communione corporis et sanguinis Christi, jussu ac autoritate Concilii Const. scriptus ac editus Constantiae in Concilio An. 1417. 8 Dec.» Ex antiquissimis codicibus Mscts Caesareo Vindobonensi ac electorali Berolinensi. H. *v. d. Hardt*, Const. Conc. T. III. P. XXI p. 780—804.

правленія, но, сообразно съ своимъ планомъ, даетъ имъ только другую постановку. Онъ также утверждаетъ, что евхаристія подъ обоими видами для мірянъ не необходима: извѣстное мѣсто ев. Іоан. 6, 53 онъ также объясняетъ въ духовномъ смыслѣ, слова установленія таинства относитъ къ апостоламъ и ихъ будущимъ преемникамъ. Не придавая, такимъ образомъ, силы законности примѣру и заповѣди Христа, Маврицій и практикѣ древней церкви касательно этого предмета не приписываетъ особенно важнаго значенія: онъ увѣряетъ, что причащеніе мірянъ подъ обоими видами въ первенствующей христіанской церкви практиковалось не какъ законъ или необходимое евангельское предписаніе, но какъ обычай, который допущенъ самою церковію по исключительнымъ обстоятельствамъ въ положеніи вѣрующихъ—изъ вниманія къ ихъ нравственнымъ заслугамъ и религіозной вѣрѣ, во имя которой они жертвовали даже своею жизнію Когда же эти времена мученичества прошли, то церковь запретила мірянамъ чашу. Первый рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи сдѣлалъ констанцскій соборъ, и поступилъ вполнѣ справедливо, имѣя на то непосредственно полученное отъ Самого Христа право. На этой послѣдней мысли Маврицій особенно настаиваетъ и доказываетъ ее многочисленными ссылками на мѣста св. Писанія, гдѣ говорится о власти церкви вязать и рѣшить. На этомъ основаніи, по мнѣнію автора, и констанцскій соборъ, представляющій собою церковь, законно поступилъ, запретивъ мірянамъ чашу. Этому постановленію собора должны повиноваться всѣ вѣрующіе; сопротивляющіеся же противятся самой церкви и Христу, который сопребываетъ съ церковію. Вообще, разсматриваемое сочиненіе Мавриція мало представляетъ новаго сравнительно съ тѣми сочиненіями католическихъ богослововъ, которыя были указаны выше: оно только повторяетъ аргументы предшествующихъ сочиненій и потому появленіе его въ свѣтъ было почти излишне для той цѣли, для которой оно было предназначено, именно—для огражденія авторитета соборнаго опредѣленія 1415 г. отъ нападеній противниковъ, главнымъ образомъ Якубка.

Недостаточность аргументаціи этого сочиненія сознавалъ и самъ Маврицій, поэтому онъ не замедлилъ вскорѣ обнародо-

вать свое новое сочиненіе „Tractatus contra Librum Jacobi de Misa“ [1]), направленное противъ извѣстнаго, пользовавшагося большимъ уваженіемъ у гуситовъ, сочиненія Якубка, „Demonstratio per testimonia Scripturae patrum atque doctorum communicationem calicis in plebe christiana esse necessariam“. Въ новомъ своемъ сочиненіи Маврицій послѣдовательно разбираетъ всѣ основанія Якубка въ указанномъ его сочиненіи, но въ подробностяхъ своей аргументаціи опять не идетъ далѣе своихъ предшественниковъ въ этомъ направленіи: онъ повторяетъ уже извѣстные доводы богослововъ въ защиту нововведенія римской церкви, давая имъ только своеобразную постановку примѣнительно къ главной задачѣ и цѣли своего труда. Прежде всего, онъ разбираетъ два главныхъ заключенія Якубка, что a) причащеніе подъ обоими видами необходимо для спасенія каждаго вѣрующаго и b) поэтому измѣненіе способа принятія этого таинства вѣрующими не можетъ быть допущено. На первое изъ этихъ заключеній онъ, подобно своимъ предшественникамъ, отвѣчаетъ простою ссылкою на примѣры спасшихся безъ сакраментальнаго причащенія тѣла и крови Христа ветхозавѣтныхъ патріарховъ, І. Крестителя, Іосифа аримаѳейскаго, разбойника и др. Второе заключеніе Якубка, при несостоятельности перваго, также легко можетъ быть опровергнуто: если сакраментальное причащеніе подъ видомъ хлѣба и вина не есть заповѣдь Христа, обязательная для всѣхъ вѣрующихъ, то, значитъ, и форма этого причащенія можетъ быть измѣнена церковію. Послѣ этихъ прелиминарныхъ замѣчаній (какъ у самого Мавриція они называются), онъ обращается къ главной темѣ своего сочиненія и послѣдовательно разбираетъ приведенныя въ вышеозначенномъ сочиненіи Якубка (Demonstratio per testimonia...) основанія въ защиту необходимости для мірянъ чаши. И, прежде всего, онъ останавливается на Мѳ. 26 гл., Мрк. 14 гл. и Лук. 22 гл., гдѣ разсказывается объ уста-

[1]) Заглавіе сочиненія у Гардта: «Tractatus II contra Librum Jacobi de Misa de communicatione calicis in plebe christiana in Constantiensi Concilio publica illius autoritate scriptus atque publicatus. Ex antiquissimo Codice Mscto. Caesareo Vindobonensi». H. *v. d. Hardt*, Const. Conc. Tom. III. P. XXII. Въ началѣ трактата (lib. I) помѣщается самое соч. Якобеллуса (Demonstratio... p. 805—827), опроверженіе—lib. II p. 827—883.

новленіи Христомъ Тайной вечери и причащеніи апостоловъ подъ обоими видами—хлѣба и вина. Не отрицая этого факта, онъ однако, подобно своимъ предшественникамъ, придаетъ ему совершенно другое значеніе, чѣмъ какое приписывалъ ему Якубекъ. Вопреки Якубку, онъ утверждаетъ, что примѣръ и повелѣніе Христа относительно евхаристіи не есть заповѣдь, которая во всѣхъ своихъ подробностяхъ неизмѣнна на всѣ послѣдующія времена: въ божественномъ установленіи евхаристіи неизмѣнна только сущность этого таинства—совершеніе и освященіе его; это-то Христосъ и заповѣдалъ неизмѣнно исполнять до скончанія міра; все же остальное, не составляющее этой сущности, какъ напр. различныя обрядности при совершеніи этого таинства, способъ его принятія, время совершенія и принятія его, Онъ предоставилъ волѣ церкви, если эта послѣдняя найдетъ нужнымъ измѣнить. Такъ церковь дѣйствительно и поступила, сдѣлавъ нѣкоторыя измѣненія относительно акциденцій этого таинства (времени причащенія, обрядностей) и—между прочимъ—самаго способа причащенія мірянъ. Въ этомъ случаѣ она не поступила противъ воли Христа, Который Самъ ей далъ примѣръ, причастивъ на Тайной вечери подъ обоими видами однихъ только апостоловъ, какъ будущихъ совершителей таинства евхаристіи, не призвавши къ участію въ этомъ таинствѣ 70 своихъ учениковъ, хозяина дома и пр. Такимъ образомъ, причащеніе мірянъ подъ обоими видами отнюдь не необходимо для каждаго вѣрующаго, поэтому и указывать на примѣръ установленія этого таинства Христомъ подъ обоими видами, какъ на доказательство необходимости такого способа причащенія для всѣхъ вѣрующихъ,—совсѣмъ излишне. Но если это такъ, если причащеніе подъ обоими видами не необходимо для вѣрующихъ, то почему же самъ Христосъ въ ев. Іоан. 6, 53 такое причащеніе считаетъ главнымъ условіемъ для полученія спасенія? Но это возраженіе Якубка, съ точки зрѣнія Мавриція, не имѣетъ большаго значенія: ибо въ указанномъ мѣстѣ ев. Іоанна говорится не о сакраментальномъ причащеніи мірянъ, а о духовномъ способѣ причащенія, которое, по мысли Самого Спасителя, и должно составлять главное и непремѣнное условіе для полученія спасенія. Равнымъ образомъ, съ тою же скептичностію Маврицій относится и къ объясненію Якуб-

комъ 1 Кор. 11, 23—29. Относительно этого мѣста онъ опять утверждаетъ, что разсматриваемое изрѣченіе апостола не имѣетъ характера заповѣди, закона, который необходимо соблюдать во всѣхъ его подробностяхъ: апостолъ указываетъ только, что такъ была совершена евхаристія Самимъ Христомъ, такъ совершали ее и они (апостолы),—дальше констатированія этого факта апостолъ не идетъ. Правда, замѣчаетъ Маврицій, апостолъ добавляетъ, что всякій разъ, когда мы вкушаемъ хлѣбъ сей и пьемъ чашу сію (т. е. тѣло и кровь Христовы), смерть Господню возвѣщаемъ, и чрезъ раздѣльное принятіе тѣла и крови Христовой мы, дѣйствительно, яснѣе представляемъ Его страданіе и смерть [1]), тѣмъ не менѣе церковь, по многимъ и основательнымъ причинамъ, не нашла нужнымъ допустить это: она признала достаточнымъ для этой цѣли одно только совершеніе таинства на алтарѣ и принятіе его священниками, а мірянамъ предоставила одинъ только видъ—хлѣба [2]). И въ этомъ случаѣ, замѣчаетъ Маврицій, мірянинъ принимаетъ не половину таинства, а цѣлое таинство, полное его „дѣйствіе“ (efficaciam), ибо подъ каждымъ видомъ — весь Христосъ. Но, не смотря на это, въ первое время своего существованія церковь практиковала по отношенію къ мірянамъ причащеніе подъ обоими видами ради той любви, которая связывала всѣхъ вѣрующихъ и вызывала ихъ на страданія и мученичество. Съ теченіемъ же времени, этотъ способъ причащенія замѣненъ другимъ—причащеніемъ подъ однимъ видомъ хлѣба. Здѣсь Маврицій указываетъ и причины запрещенія: въ длинномъ и утомительномъ исчисленіи этихъ причинъ онъ слѣдуетъ большею частію опять своимъ предшественникамъ, но указываетъ и нѣкоторыя новыя, неизвѣстныя изъ прежде разсмотрѣнныхъ сочиненій католическихъ богослововъ. Какъ на мотивъ къ запрещенію мірянамъ чаши, Маврицій указываетъ на опасности пролитія крови, возможность появленія

[1]) Маврицій называетъ это однимъ спеціальнымъ терминомъ «significantia».

[2]) Что дѣйствительно оба вида евхаристійные необходимы только для совершенія и освященія таинства, а не для причащенія,—это видно, между прочимъ, изъ того, что въ день «parasceves», когда не совершается таинство, а въ самомъ праздествѣ этого дня воспоминается страданіе Христа,—евхаристія какъ священникомъ, такъ и міряниномъ принимается подъ однимъ только видомъ—хлѣба

въ средѣ причащающихся христіанъ невѣрія, что не подъ каждымъ видомъ Христосъ—весь,—на неудобства имѣть большой сосудъ, если окажется много причастниковъ, и пр. Дѣлая довольно длинный перечень всѣхъ этихъ мотивовъ къ запрещенію мірянамъ чаши, Маврицій заключаетъ: много есть и другихъ причинъ, которыя заставили церковь поступить такъ. И въ числѣ этихъ конечныхъ причинъ указываетъ, между прочимъ, слѣдующія: 1) чтобы міряне не сказали, почему мы не должны принимать подъ обоими видами?—мы имѣемъ одинаковое достоинство съ священникомъ; но священникъ, замѣчаетъ Маврицій, выше и достойнѣе не только цезаря, но самого даже царя, и пр.; 2)—что принимать таинство подъ обоими видами—законъ Христа; 3) чтобы не сказали, что сила этого таинства сколько въ освященіи, столько же и въ принятіи его; 4)—что не нужно придерживаться церкви римской съ ея соборами и повиноваться имъ; 5) чтобы не говорили, что не нужно подражать констанцскому собору и др., такъ какъ всѣ соборы, въ томъ числѣ и констанцскій, погрѣшали.

Разобравши основанія Якубка, заимствованныя изъ св. Писанія, Маврицій по порядку подвергаетъ такому же разбору и приводимыя имъ свидѣтельства изъ отцовъ и учителей церкви въ защиту необходимости чаши. Въ отвѣтъ на этотъ пунктъ въ сочиненіи Якубка, Маврицій предлагаетъ пять слѣдующихъ рѣшеній. 1) Хотя многіе авторитеты (приводимые Якубкомъ) говорятъ о вкушеніи тѣла и крови Христовой, однако почти ни одинъ изъ нихъ не говоритъ, что причащеніе подъ обоими видами необходимо для полученія спасенія, или—что оно заповѣдано Самимъ Христомъ. 2) Приводимые Якубкомъ авторитеты совсѣмъ не указываютъ на причащеніе мірянъ подъ обоими видами, но говорятъ о священникахъ, которымъ принадлежитъ право совершать таинство и принимать его подъ обоими видами, чтобы тѣмъ яснѣе воспроизвести страданія Спасителя и поддержать самихъ себя духовною пищею. 3) Если какой-либо изъ авторитетовъ говоритъ о сакраментальномъ причащеніи мірянъ подъ обоими видами, то при этомъ необходимо имѣть въ виду, что свидѣтельство его касается того времени, когда этотъ способъ не былъ запрещенъ церковію. 4) Говоря о вкушеніи плоти и крови Господней, разсматриваемые авторитеты

святыхъ вообще разумѣютъ причащеніе, которое можетъ быть дѣйствительнымъ и подъ однимъ видомъ, какъ и подъ обоими 5) При этомъ, говоря о причащеніи мірянъ тѣла и крови Господней, они разумѣютъ не сакраментальное причащеніе подъ обоими видами, а—духовное. Ибо когда священники на алтарѣ, въ виду народа, совершаютъ и принимаютъ евхаристію подъ обоими видами, тогда народъ, стоящій въ полномъ благоговѣйномъ настроеніи, вкушаетъ и пьетъ кровь Господа спиритуально—чрезъ вѣру и, чрезъ благочестивое размышленіе объ этомъ, соединяется въ любви со Христомъ. Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, Маврицій разбираетъ каждое свидѣтельство въ отдѣльности и, такимъ образомъ, подтверждаетъ сдѣланныя выше общія замѣчанія касательно причащенія подъ обоими видами. Не станемъ входить въ разсмотрѣніе всѣхъ этихъ свидѣтельствъ и отношенія къ нимъ Маврицій, — это было бы слишкомъ утомительно и лишне; замѣтимъ только, что общія замѣчанія Маврицій далеко не оправдываются приведенными имъ подробностями. Вездѣ—тѣ же натяжки, тѣ же искусственно-схоластическія объясненія выраженій, какія мы видѣли по отношенію къ мѣстамъ св. Писанія. Это особенно нужно замѣтить по отношенію къ выраженіямъ отцовъ и учителей первенствующей церкви. Изъ исторіи чаши мы уже видѣли, что практиковавшееся манихеями причащеніе подъ однимъ видомъ считалось ересью и потому строго заповѣдывалось мірянамъ причащаться по примѣру и установленію Христа. Поэтому не безъ удивленія можно читать, когда Маврицій всѣми силами старается доказать, что причащеніе подъ обоими видами допускалось церковію даже и въ первое время ея существованія, какъ исключеніе. Вообще, по отношенію къ свидѣтельствамъ Якубка изъ первыхъ вѣковъ христіанства и времени вселенскихъ соборовъ, Маврицій поступаетъ слишкомъ недобросовѣстно: въ своей критикѣ этихъ свидѣтельствъ онъ прямо идетъ въ разрѣзъ съ положительною историческою истиною, и не безъ натяжекъ, поэтому, оправдываетъ свои общія замѣчанія касательно этихъ свидѣтельствъ. Больше оправданій для своихъ сужденій онъ находитъ въ схоластическихъ сочиненіяхъ: Ремигія, Ѳомы Аквината, Альберта Ве-

ликаго [1]), Николая Лиры. Здѣсь, дѣйствительно, онъ подъискиваетъ нѣсколько выраженій, которыя отчасти подтверждаютъ сдѣланныя имъ выше общія замѣчанія и на которыхъ (кстати сказать) онъ исключительно и обосновываетъ свои соображенія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ Мавриціи совершенно справедливо упрекаетъ Якубка за то, что онъ въ сочиненіяхъ означенныхъ схоластиковъ хотѣлъ видѣть указанія только на необходимость и существованіе въ то время причащенія мірянъ подъ обоими видами. Впрочемъ, не совсѣмъ несправедливъ и Якубекъ: изъ исторіи чаши мы уже видѣли, что и схоластическіе богословы говорили если не за необходимость причащенія подъ обоими видами, то, по крайней мѣрѣ, указывали на существованіе этого обычая, какъ вполнѣ законнаго права церкви.

Въ заключеніи разсматриваемаго сочиненія Мавриціи упрекаетъ Якубка за то, что онъ осмѣлился ввести новый обычай, не спрашивая на то разрѣшенія папы или собора, и представляетъ ему, какими гибельными слѣдствіями можетъ сопровождаться его публичная проповѣдь о незаконности обычая римской церкви причащать мірянъ подъ однимъ только видомъ — хлѣба. Во 1-хъ, проповѣдующіе такъ явнымъ образомъ искажаютъ смыслъ словъ св. Писанія; во 2-хъ, вводятъ въ заблужденіе простыхъ клириковъ и мірянъ, считая повелѣніемъ Христа и, слѣдовательно, необходимымъ для спасенія то, что на самомъ дѣлѣ не есть таково; въ 3-хъ, отрицаютъ членъ символа вѣры „вѣрую во едину святую церковь“; въ 4-хъ, заставляютъ народъ нарушать похвальный обычай, который считается церковію за законъ, и въ 5-хъ, наконецъ, подобные люди презираютъ матерь свою—церковь, представляемую соборомъ, и унижаютъ ея достоинство, произвольно измѣняя ея обычай.

Сочиненія Мавриція [2]) были послѣдними по порядку (по

---

[1]) По всей вѣроятности—въ тѣхъ проповѣдяхъ, которыя, по мнѣнію de-Lith'a, совершенно напрасно, какъ мы видѣли, приписываются Альберту В.

[2]) Кромѣ двухъ вышеуказанныхъ сочиненій по вопросу о «чашѣ», Мавриціи въ этомъ отношеніи извѣстенъ еще письмами къ разнымъ особамъ, убѣждая ихъ твердо держаться постановленія констанцскаго собора касательно чаши. Такъ, напр., въ одномъ изъ такихъ писемъ (Litera directa D. Elscae viduae Henrici de Rosenberg a M. Mauritio Rwaczka, 1418, 21 мая), изд въ «чешскомъ архивѣ» Палацкаго (Archiv český čili Staré písemné památky české

крайней мѣрѣ изъ имѣющихся у Гардта въ изданіи) произведеніями [1]) богословско-полемической литературы по вопросу о „чашѣ“, въ первый моментъ его возникновенія, между католиками и гуситами: они завершили собою трехлѣтній (1414—1417) періодъ литературной борьбы на этой почвѣ—католиковъ съ гуситами и открыли начало новаго періода, „когда, по выраженію Гардта, трости и перья обратились въ копья и мечи, когда уже руки той и другой партіи болѣе не писали на хартіяхъ чернымъ письменнымъ матеріаломъ, а обливали ихъ одною только алою кровію“ [2]).

Трехлѣтняя богословско-литературная полемика между католиками и гуситами по вопросу о „чашѣ“ имѣла весьма важныя послѣдствія для будущихъ отношеній той и другой стороны вообще и къ данному вопросу въ частности: она весьма ясно и наглядно доказала, на чьей сторонѣ — преимущество и какая сторона болѣе справедлива въ своей аргументаціи по данному вопросу. Мы видѣли, что гуситы основывались, главнымъ образомъ, на св. Писаніи—на примѣрѣ и заповѣди Самого Христа, опирались на практику первоначальной христіанской церкви, которая свято и неизмѣнно слѣдовала во всемъ

---

i morawske, w Praze, 1844. Díl III, str. 299 и слѣд.,—въ переводѣ на нѣмецкій языкъ—у Гельферта въ соч. «Hus und Hieronymus» S. 325), Маврицій убѣждаетъ названную вдову остерегаться «чаши», какъ яда (jedu), и держаться обычая предковъ, сравниваетъ при этомъ употребленіе чаши съ преступленіемъ Евы, ибо одно уже запрещеніе,—говоритъ онъ,—изъ не-грѣха дѣлаетъ грѣхъ. Поэтому онъ пишетъ ей, что лучше умереть, чѣмъ пріобщаться изъ чаши, и, желая отвлечь ее отъ этого «пагубнаго» обряда, выставляетъ ей на видъ примѣръ Маріи, которая одна сохраняла вѣру, когда всѣ апостолы колебались...

[1]) Недавно въ «журналѣ музея королевства чешскаго» (Časopis Musea krá lovství českého. 1879, sv. 1) отпечатано одно изъ полемическихъ по вопросу о «чашѣ» сочиненій, написанное, въ защиту чаши вскорѣ послѣ 1415 года—подъ заглавіемъ: «Píseň o přijímání kalicha» Не отличаясь новизною своего содержанія, представляя, по большей части, только выдержки изъ святоотеческой литературы, въ формѣ стихотворной, не отличаясь даже, по замѣчанію издателя этой «пѣсни», какими-нибудь поэтическими достоинствами, представляя не мало недоконченныхъ стиховъ,—оно, тѣмъ не менѣе, замѣчательно какъ памятникъ того воодушевленія, которое охватывало чеховъ при самомъ началѣ возбужденія и послѣ—вопроса о «чашѣ». Какъ такой образчикъ мы и рѣшаемся привести полный текстъ названной гуситской «пѣсни». См. прилож.

[2]) *H v. d. Hardt*, Const. Conc. Tom. III. Prolegomena p. 22.

Евангелію, и для бо́льшей убѣдительности своихъ противниковъ указывали даже на самихъ схоластическихъ богослововъ, которые дѣйствительно, будучи защитниками причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, отнюдь не были противниками противоположной практики и нерѣдко, какъ мы замѣчали, высказывались въ пользу этой послѣдней. Такимъ образомъ вполнѣ вѣрныя и основательныя данныя изъ исторіи евхаристійной чаши въ христіанской церкви служили лучшимъ и наглядным доказательствомъ справедливости требованія гуситами чаши и были, дѣйствительно, однимъ изъ самыхъ сильныхъ возраженій противъ правильности и законности нововведенія римской церкви. Поэтому, совершенно напрасны были попытки противниковъ чаши доказать правильность и законность нововведенія своей церкви: аргументація ихъ, не имѣющая для себя никакого основанія въ Евангеліи и практикѣ первоначальной христіанской церкви, но исключительно опирающаяся на позднѣйшихъ схоластическихъ богословахъ, переполненная поэтому самыми жалкими и пошлыми софизмами и съ этой стороны совершенно справедливо оцѣненная защитниками чаши, — не могла убѣдить и расположить въ свою пользу ни одного истиннаго послѣдователя Гуса. Не забудемъ при этомъ, что самъ констанцскій соборъ, запрещая мірянамъ чашу, признавалъ все-таки древне-христіанское ея употребленіе и прикрывалъ свое распоряженіе только авторитетомъ позднѣйшей господствующей церкви , или точнѣе — авторитетомъ присутствовавшихъ на немъ нѣкоторыхъ представителей церкви; къ тому же, вопреки опредѣленію собора, сама католическая церковь продолжала практиковать противоположный древне-христіанскій обрядъ причащенія. Всего этого не могли не знать чехи (примѣръ причастившагося въ Римѣ, при папскомъ служеніи Мартина V ,чеха, не единственное, можетъ быть, наглядное доказательство двоедушія Рима); и они не могли не видѣть въ этой двойственности отношеній Рима къ одному и тому же евангельскому установленію новаго подтвержденія правоты и законности своихъ требованій и практики, считая дѣло католиковъ и, въ частности, констанцскихъ отцовъ неправымъ и даже совсѣмъ противозаконнымъ. Для гуситовъ, такимъ образомъ, теперь вполнѣ стало ясно, что запрещеніе мірянамъ чаши по-

слѣдовало не по какимъ-либо разумнымъ и основательнымъ причинамъ, вполнѣ согласнымъ съ духомъ Евангелія и практикою первоначальной церкви; всѣ хорошо теперь поняли, что это запрещеніе, лишеніе мірянъ чаши, есть слѣдствіе злоупотребленій церкви—уклоненія отъ идеала первобытной апостольской церкви, и что латинское духовенство охотно воспользовалось этимъ отчасти для того, чтобы показать свою власть и превосходство предъ мірянами. Эта послѣдняя цѣль распоряженія Рима, ясно выраженная Герсономъ и Маврицiемъ, не могла остаться незамѣченною чуткими къ религіознымъ вопросамъ чехами: глубоко вѣрующій чехъ, не смотря на свою прежнюю привязанность къ церкви, не могъ все-таки не оскорбляться, въ настоящій моментъ, такими притязаніями католическаго духовенства, которыя касались религіозной воспріимчивости народа; тѣмъ болѣе, что защитники новой римской практики причащенія, представители современной католической церкви, своихъ притязаній далеко не оправдывали нравственными качествами, а главное—противорѣчили при этомъ практикѣ первобытной апостольской церкви, которая во всемъ неуклонно слѣдовала примѣру Самого Христа. Мы видѣли, что еще Якубекъ, не отрицая въ принципѣ іерархіи и даже іерархическаго строя современной католической церкви, въ злоупотребленіяхъ этой послѣдней, въ искаженіи нравственнаго ея образа находилъ главную причину отнятія у мірянъ чаши: 1000-лѣтній періодъ цвѣтущаго нравственнаго состоянія церкви былъ, по мнѣнію Якубка, временемъ храненія въ ней „чаши“; окончаніе этого періода, начало появленія нравственнаго зла въ церкви, было вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ возникновенія новой римской практики причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ. Понятно, какого негодованія нужно было ожидать, когда „грѣховная“ практика Рима, формально санкціонированная констанцскимъ соборомъ, поставлена выше авторитета св. Писанія и примѣра первобытной апостольской церкви!.. Это негодованіе должно было еще болѣе увеличиться, когда католическіе богословы обычай причащенія мірянъ подъ обоими видами, вполнѣ согласный съ заповѣдію Самого Христа и практикою первобытной христіанской церкви, — обычай, который практиковала сама же католическая церковь, въ отношеніи къ чешской прак-

тикѣ причащенія называютъ теперь заблужденіемъ, а практикующихъ его чеховъ—еретиками, которые должны быть искоренены не духовнымъ только оружіемъ, но и мірскимъ — при помощи военныхъ экспедицій и крестовыхъ походовъ.—Такимъ образомъ, богословско-литературная полемика между католиками и гуситами по вопросу о чашѣ способствовала уясненію даннаго вопроса—его значенія въ христіанскомъ вѣроученіи вообще и религіозно-реформаторской гуситской системѣ въ частности, и на подготовленной и расчищенной уже почвѣ чешскаго народно-религіознаго сознанія должна была еще болѣе возбудить негодованіе въ чехахъ противъ „грѣховнаго“ обычая римской церкви: все это должно было имѣть весьма важныя послѣдствія для дальнѣйшаго хода и развитія чешскаго реформаціоннаго движенія вообще, увеличивая еще болѣе силу и степень его напряженности,—и для будущихъ отношеній гуситовъ къ вопросу о чашѣ въ частности, усиливая привязанность къ ней со стороны ученыхъ и народа, дѣлая ихъ требованія „чаши“ болѣе настоятельными. Съ другой стороны, въ виду требованій гуситовъ, и католическая партія сдѣлалась неуступчивѣе: запретивъ мірянамъ чашу, католическая церковь, не желая потерять своего авторитета, твердо держалась сдѣланнаго постановленія и, при всякомъ посягательствѣ со стороны гуситовъ на его отмѣну, упорно защищала его значеніе и авторитетъ. Изъ взаимодѣйствія этихъ двухъ факторовъ — привязанности къ чашѣ со стороны гуситовъ и сопротивленія законному ихъ требованію и желаніямъ со стороны католической церкви — и слагается вся послѣдующая исторія „чаши“ въ гуситскомъ движеніи. Требованіе чаши является теперь однимъ изъ главныхъ положеній въ религіозной системѣ гуситовъ, которое они отстаиваютъ въ борьбѣ съ католическою церковью, и представляется однимъ изъ самыхъ серьезныхъ затрудненій и неодолимыхъ препятствій при уніональныхъ попыткахъ той и другой партіи. Чаша становится теперь центромъ, около котораго группируется весь чешскій народъ въ борьбѣ съ врагами: на защиту ея поднимаются не одни только ученые представители гуситской партіи (которые теперь уже, такъ сказать, теряются въ потокахъ общаго увле-

чения) [1]), а весь народъ—во всей его совокупности; не словомъ а больше дѣломъ, не въ теоріи, а на практикѣ доказываетъ онъ отступленіе Рима отъ предписанія Евангелія и первенствующей христіанской церкви. Замѣчательно, что отъ чрезмѣрной привязанности чеховъ къ „чашѣ“ получила свое названіе въ это время одна и притомъ самая многочисленная часть—гуситовъ, сдѣлавшаяся впослѣдствіи извѣстною подъ именемъ „чашниковъ“, или „утраквистовъ“ (отъ лат. sub utraque), а у чеховъ — „калишниковъ“ (отъ чешск. kalich) или подобоевъ (pod oboji). Этому одушевленію и привязанности гуситовъ къ чашѣ не препятствовала даже и внутренняя борьба ихъ партій: одинаково негодуя на злоупотребленія римской церкви и расходясь только въ степени и подробностяхъ своихъ протестовъ, всѣ партіи почти одинаково были настроены также и по отношенію къ вопросу о чашѣ. Поэтому, на-время примирившись между собою, или даже—совсѣмъ потерявшись въ значительномъ большинствѣ преобладающей партіи (утраквистовъ), гуситы неуклонно домогались своей цѣли и достигли наконецъ того, что на базельскомъ соборѣ (1436 г.) были утверждены такъ-называемые „компактаты“, по которымъ должна была организовать свое устройство первая въ Европѣ національная чешская церковь съ главнымъ догматомъ своимъ—евхаристіею подъ обоими видами. Но, получивши такія, повидимому, широкія права для самостоятельнаго устройства церкви, гуситы не остались все-таки въ покоѣ. Католическая реакція прошлому выступила со всею силою. Поэтому гуситы опять должны были начать борьбу съ своимъ исконнымъ врагомъ, отстаивать все то, что они прежде успѣли пріобрѣсти силою оружія,—опять должны были отстаивать и „чашу“, на которую неохотно вообще соглашался Римъ. И дѣйствительно, съ самаго перваго момента примѣненія къ устройству чешской церкви базельскихъ компактатовъ, чехи съ самоотверженіемъ защищали чашу, пока, наконецъ, при дружныхъ уси-

---

[1]) Во время гуситскихъ войнъ, 9 авг. 1429 г., умеръ знаменитый защитникъ евхаристійной чаши Якубекъ изъ Стрибра. На памятникѣ его была сдѣлана слѣдующая надпись: «Anno Domini 1429 in Vigilia Laurentii mortuus est venerabilis vir Jacobus de Misa magister in artibus, et sacrae Theologiae baccalaureus formatus, profundus interpres sripturarum, et dignae communionis praecipuus promotor». *Theobaldi* Hussitenkrieg. Th. I. c. LXVIII S. 262.

ліяхъ нѣмецко-католической пропаганды, не задолго (въ 1567 г.) до совершеннаго паденія самостоятельности чешскаго королевства послѣ бѣлогорской битвы (8 ноября 1620 г.), „чаша“ не потеряла своего гуситскаго значенія.—Все сказанное ясно подтверждается дальнѣйшею исторіей судьбы „чаши“ въ чешской церкви послѣ констанцскаго собора до формальнаго уничтоженія ея гуситскаго значенія въ 1567 году. Мы не станемъ подробно излагать эту исторію, такъ какъ всѣ эти подробности, по ихъ слишкомъ тѣсной связи съ ходомъ и развитіемъ всего гуситскаго движенія, были бы излишни; укажемъ только на самые важные моменты въ этой исторіи и окончательный результатъ, которымъ завершились всѣ продолжительные споры и нѣкоторые переговоры католиковъ съ гуситами по вопросу о „чашѣ“. При этомъ, для болѣе точнаго уясненія религіознаго смысла и значенія чаши въ гуситскомъ движеніи, постараемся, по возможности, указывать на тѣ стремленія и задачи, которыя связывала съ именемъ чаши самая многочисленная и господствующая партія гуситовъ — утраквисты.

VI.

Предложенный на констанцскомъ соборѣ нѣкоторыми богословами (Герсономъ, Мавриціемъ и др.) и одобренный отцами этого собора совѣтъ, что противъ гуситовъ нужно дѣйствовать не столько духовнымъ, сколько мірскимъ оружіемъ, — тотчасъ же почти послѣ собора и начали приводить въ исполненіе ревностные поборники интересовъ католической церкви. И первый изъ нихъ—кто началъ способствовать осуществленію этого проекта — былъ новоизбранный на констанцскомъ соборѣ папа Мартинъ V. Немедленно, послѣ своего избранія 11 ноября 1417 года, Мартинъ разослалъ изъ Констанца множество посланій и буллъ, въ которыхъ описывалъ происхожденіе и развитіе гуситской ереси, прилагалъ всѣ мѣры къ тому, чтобы, вразумляя заблуждшихъ, возвратить ихъ въ лоно церкви, а подвергая отлученію непослушныхъ и упорныхъ, возбудить противъ нихъ преслѣдованіе со стороны не только духовныхъ, но и свѣтскихъ властей [1]). Почти во всѣхъ этихъ буллахъ и посланіяхъ, въ числѣ „ересіарховъ, бродягъ (circumcelliones), схизматиковъ и увлеченныхъ гордостію Люцифера и волчьей лютостію возмутителей—Виклефа, Гуса и Іеронима пражскаго" онъ упоминаетъ Якобеллуса, предаетъ анаѳемѣ и его сочиненія о причащеніи мірянъ подъ обоими евхаристійными видами,— для искорененія всѣхъ этихъ еретическихъ заблужденій онъ призываетъ на помощь свѣтскую, мірскую власть. „Кто, говоритъ въ одной изъ своихъ буллъ папа Мартинъ V, принимаетъ подобныхъ, зараженныхъ пагубною ересью лицъ, поддерживаетъ и защищаетъ, съ тѣмъ будетъ поступлено по всей строгости

[1]) Эти буллы напечатаны у Гардта въ «Const. Conc». IV, pp. 1518—1531.

церковныхъ и гражданскихъ законовъ". „При этомъ мы, продолжаетъ папа, въ силу апостольской власти, убѣждаемъ всѣхъ государей, правителей и начальниковъ и требуемъ, чтобы они всѣхъ этихъ еретиковъ изгоняли изъ своихъ владѣній... Всѣхъ свѣтскихъ правителей и начальниковъ увѣщеваемъ и требуемъ, чтобы они для защиты вѣры оказывали содѣйствіе архіепископамъ, епископамъ и инквизиторамъ и помогали имъ схватывать еретиковъ, заточать ихъ въ темницу и содержать ревностно въ желѣзныхъ цѣпяхъ до тѣхъ поръ, пока ихъ дѣло не будетъ рѣшено церковнымъ судомъ" [1]). Въ концѣ той же буллы папа указываетъ и признаки, по которымъ инквизиторы могутъ узнавать еретика и предавать его суду инквизиціи. Въ числѣ этихъ признаковъ, кромѣ 45 положеній Виклефа и осужденныхъ на констанцскомъ соборѣ 30 положеній Гуса и многихъ другихъ, онъ указываетъ и на причащеніе подъ обоими видами, какъ обрядъ еретическій, противный опредѣленію констанцскаго собора. Поэтому-то, наряду съ важными вопросами, которые должны были епископы и пресвитеры отбирать подъ присягою отъ каждаго обвиняемаго въ ереси (зналъ-ли обвиняемый Гуса и Іеронима и имѣлъ-ли съ ними сношенія, зналъ-ли, что они отлучены, молился-ли за нихъ по смерти и считалъ-ли ихъ святыми, вѣритъ-ли и признаетъ-ли онъ, что всякій вселенскій соборъ вообще и констанцскій въ частности представляетъ вселенскую церковь, что всѣ вѣрующіе христіане должны соблюдать и признавать все то, что констанцскій соборъ, представляющій вселенскую церковь, утвердилъ и постановилъ въ пользу вѣры и во спасеніе души, и должны-ли они признавать заблужденіемъ все то, что самъ соборъ осудилъ, какъ несогласное съ началами вѣры и доброй нравственности, вѣритъ-ли, что постановленное на констанцскомъ соборѣ осужденіе Виклефа, Гуса и Іеронима Пражскаго и ихъ сочиненій — справедливо и что они дѣйствительно были еретики, вѣритъ-ли, что Петръ былъ намѣстникомъ Христа—съ властію вязать и рѣшить, что канонически избранный папа — преемникъ Петра и представляетъ высочайшій авторитетъ въ церкви,—что папа можетъ да-

---

[1]) Въ извлеченіяхъ эту буллу можно находить у Райнальда въ его «Annales Ecclesiastici» t. XVIII, p. V. an. 1418 n. 3.

вать отпущеніе грѣховъ,—что представители церкви могутъ за неповиновеніе подвергать отлученію клириковъ и мірянъ, а при упорномъ неповиновеніи налагать интердиктъ и на помощь призывать свѣтскую власть,—что духовенство безъ грѣха можетъ владѣть мірскими имуществами и міряне не должны отнимать,—что всѣ смертные грѣхи должны быть наказываемы, и пр.),—разслѣдованіе о томъ, вѣритъ-ли обвиняемый, что древній и утвержденный констанцскимъ соборомъ обрядъ причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба необходимо соблюдать,—должно быть особенно тщательно. Жалуясь постоянно на нарушеніе констанцскаго постановленія касательно чаши [1]) и не довольствуясь одними только угрозами и наставленіями въ этомъ отношеніи, Мартинъ, практиковавшій даже самъ, во время своего служенія, причащеніе подъ обоими видами, принимаетъ всѣ мѣры къ его искорененію въ Чехіи: онъ потребовалъ предъ судъ римской куріи главныхъ предводителей чешскихъ еретиковъ и защитниковъ „чаши"—м. Якобеллуса, м. Іоанна изъ Есениць и Іоанна Кардинала — ректора пражскаго университета; онъ думалъ также продолжать начатые процессы противъ короля Вячеслава и соединенныхъ съ нимъ вельможъ и предать ихъ проклятію, между прочимъ за то, что они заявили уже свою преданность вновь введенному Якубкомъ „пагубному обычаю"—причащенія мірянъ подъ обоими видами, — и для этой цѣли онъ призывалъ на помощь самого Сигизмунда (въ это время короля венгерскаго), какъ жаркаго поборника папскихъ притязаній. Въ угоду папѣ Сигизмундъ успѣлъ уже сдѣлать нѣсколько распоряженій. 4 октября того же 1418 г. онъ послалъ въ Чехію письмо и убѣждалъ гуситовъ оставаться при старой вѣрѣ, свято соблюдать постановленіе констанцскаго собора касательно причаще-

[1]) Жалуясь въ одной (того же 1418 г.) буллѣ къ баронамъ и рыцарямъ на слишкомъ широкое развитіе гуситской ереси и связанныя съ нею разнаго рода злоупотребленія (molestationes, oppressiones, persecutiones..... quas lingua carnis exprimere.... vix posset), къ числу преступныхъ заблужденій папа относитъ и причащеніе подъ обоими видами: ... «imagines praedictorum Joannis Huss, et Hieronymi haereticorum condemnatorum, et festa celebrantur, et venerantur: constitutiones frivolae contra determinationem, et decreta sanctae matris Ecclesiae, *et praesertim de communione sub utraque specie, temerarie promulgantur, et nonnulli laici catholici ad hujusmodi communicationem sub utraque specie suscipiendam manu seculari saepius constringuntur*». .... Raynaldi «Annales Ecclesiastici», tom. XVIII, p. 7.

нія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ хлѣба и, въ случаѣ неисполненія ими этой просьбы, обѣщалъ употребить противъ нихъ строгія карательныя мѣры [1]). Но эти угрозы не произвели никакого вліянія на возбужденные умы чешскаго населенія: гуситы никоимъ образомъ не уступали просьбѣ Сигизмунда и не хотѣли „выпускать изъ рукъ чаши“ [2]). Тѣмъ не менѣе Сигизмундъ, съ своей стороны, не предпринималъ еще рѣшительныхъ мѣръ противъ гуситовъ, не дѣйствовалъ противъ нихъ насиліемъ, и совѣтовалъ пока по отношенію къ нимъ употреблять духовныя средства, чтобы тѣмъ отклонить ихъ отъ „пагубной ереси“ вообще и въ частности — отъ преступнаго обычая причащенія подъ обоими видами. Онъ объявилъ папѣ, что при общихъ усиліяхъ, въ сообществѣ съ своимъ братомъ—чешскимъ королемъ Вячеславомъ, онъ съумѣетъ привести чеховъ въ повиновеніе. И разсчеты Сигизмунда въ этомъ случаѣ были не безъосновательны, такъ какъ Вячеславъ, при всемъ своемъ миролюбіи по отношенію къ гуситамъ, далъ все-таки своему брату обѣщаніе содѣйствовать благопріятному исходу его начинаній. Теперь, по предложенію Сигизмунда, констанцскій соборъ постановилъ 24 члена, гдѣ указываются признаки, по которымъ могутъ быть отличаемы еретики въ Чехіи и Моравіи и, какъ таковые, должны быть истребляемы [3]). Въ числѣ этихъ пунктовъ—объ обязанности короля Вячеслава охранять церковь отъ еретиковъ и католическое духовенство отъ ихъ насилія, о необходимости священникамъ и магистрамъ отказаться отъ заблужденій Виклефа и Гуса, равно и мірянамъ—отречься отъ ихъ еретическаго ученія, о возвращеніи католическому духовенству отнятаго у него гуситами имущества, о назначеніи этого духовенства на прежнія мѣста и объ изгнаніи опредѣленнаго на эти мѣста гуситскаго духовенства, касательно реформированія университета съ предписаніемъ наказать и удалить подорвавшихъ его кредитъ виклефитовъ, о

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd .III, Abth. 1. 405 u. f.

[2]) *Pelzel*, Lebensgeschichte des romischen und bohmischen Konigs Wenzeslaus. Prag, 1788. II, S. 670.

[3]) Эти члены въ полномъ видѣ напечатаны у Кохлея въ «Historia Hussitarum» lib. IV pp. 165—168. Ср. Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Bohmen II, 240—243. Перепеч. у Фринда въ «Kirchengeschichte Bohmens» III. 345—348.

почитаніи иконъ, соблюденіи обрядовъ католическихъ, о запрещеніи составлять въ безчестіе констанцскаго собора и въ честь Гуса и Іеронима пѣсни и слѣдовать ихъ ереси, и др.,—въ числѣ этихъ пунктовъ, говоримъ, находятся между прочимъ слѣдующіе: 1) главные ересіархи и учители гуситовъ—Іоаннъ изъ Есеницъ, Якобеллусъ изъ Мизы, Христіанъ изъ Прахатицъ, Іоаннъ Кардипалъ и др. (всѣ защитники „чаши“) — должны явиться предъ судъ римской куріи (XI—у Кохлея); 2) всѣ міряне, сами причащающіеся подъ обоими видами, или побуждающіе другихъ къ тому же, особенно послѣ соборнаго запрещенія, должны отречься отъ этой *ереси* и клятвою подтвердить, что это причащеніе не только не полезно для спасенія, но можетъ даже препятствовать ему [1]); 3) трактаты І. Виклефа, переведенные Гусомъ и Якобеллусомъ, равно и сочиненія самого І. Гуса, осужденныя на св. соборѣ и всѣ трактаты Якобеллуса о причащеніи подъ обоими видами и объ антихристѣ (каковымъ именемъ онъ называетъ папу) должны быть сожжены (XIV—XVI). Нарушители всего этого, по мнѣнію отцовъ собора, какъ упорные еретики, должны быть наказаны и преданы огненной казни,—и при достиженіи этой цѣли сами міряне должны оказывать содѣйствіе своимъ епископамъ —Но эти предписанія отцовъ собора не были выполнены королемъ Вячеславомъ и встрѣтили себѣ открытое сопротивленіе со стороны народа. Не смотря на неотступныя просьбы Сигизмунда и неоднократныя увѣщанія его принять рѣшительныя мѣры для искорененія гуситской ереси, Вячеславъ спокойно отвѣчалъ своему брату, что онъ совершенно ничего не знаетъ о существованіи еретиковъ въ Чехіи, не знаетъ, слѣдовательно, кого и за что онъ долженъ наказывать. Впрочемъ, такое поведеніе Вячеслава было непродолжительно: угрозы-ли Сигизмунда опустошить, въ случаѣ равнодушія Вячеслава, Чехію и очистить ее отъ ересиковъ [2]) и вмѣстѣ съ этимъ увѣщанія кардинала-легата Іоанна Доминика [3]), посланнаго (10 іюля 1418 г.) па-

[1]) ... «ut omnes saeculares, qui communicaverunt sub utraque specie, vel alios compulerunt, et praesertim post inhibitionem sacri concilii, abjurent illam haeresim. Et jurent, illam communionem non promovere, sed pro posse impedire» (XII).

[2]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. Bd. III, Abth. I. S. 409 u. f.

[3]) Ibid. S. 407.

пою въ Чехію для искорененія гуситской ереси,—или собственное, безъ всякаго внѣшняго вліянія, убѣжденіе самого Вячеслава (а можетъ быть то и другое вмѣстѣ) было причиною того, что въ 1419 году Вячеславъ уже принялъ рѣшительныя мѣры къ уничтоженію гуситства. Жаркій поборникъ „чаши", магистръ Янъ (Іоаннъ) изъ Есениць, присутствіе котораго въ Прагѣ было причиною тяготѣвшаго надъ нею интердикта, былъ удаленъ, а католическое духовенство возвращено на свои прежнія мѣста. Распоряженіе Вячеслава произвело сильное волненіе въ народѣ. Это волненіе еще болѣе должно было увеличиться, когда возвратившіеся въ свои приходы католическіе священники начали выбрасывать изъ церквей употребляемыя гуситскими священниками церковныя принадлежности и вновь освящать „осквернепныя" церкви, не допуская потомъ въ нихъ заражённое гуситскою ересью населеніе; когда больныхъ и здоровыхъ по прежнему стали пріобщать таинству евхаристіи подъ однимъ видомъ хлѣба, причемъ указывали, что этотъ обычай въ дѣйствительности и имѣетъ только силу законности по отношенію къ мірянамъ и т. д. [1]). Такое поведеніе католическихъ священниковъ разомъ заставило гуситскую г гію сойтись и сообща обсудить мѣры къ своей самозащит собравшееся по этому поводу въ городѣ гуситское населеніе, 25 февраля 1419 г., выбрало особенную депутацію для представленія королю Вячеславу своей просьбы—о томъ, чтобы онъ предоставилъ утраквистамъ три церкви для совершенія ихъ богослуженія и не позволялъ католикамъ подвергать оскорбленіямъ святыни гуситскихъ церквей. Король немедленно исполнилъ ихъ просьбу [2]). 26 февраля того же 1419 года интердиктъ, наложенный на Прагу, былъ снятъ и богослуженіе по прежнему стало совершаться въ каѳедральномъ храмѣ и въ другихъ церквахъ города Праги. Получивши удовлетвореніе въ этой просьбѣ, гуситы пошли далѣе: считая предоставленныя имъ для совершенія богослуженія церкви недостаточными для громадной численности своихъ единовѣрцевъ, они рѣшились снова просить объ увели-

---

1) *Palacky*, Geschichte v. Bohmen. Bd. III, Abth. I. S. 411.

2) Утраквистамъ предоставлены были двѣ монастырскихъ церкви—св. Маріи (bei Maria Schnee) и св. Амвросія въ новомъ городѣ, и одна приходская—св. Бенедикта въ старомъ городѣ. Ibid. S. 412.

ченіи церквей, въ которыхъ можно бы было совершать богослуженіе по ихъ обряду и принимать евхаристію подъ обоими видами. Успѣхъ этого предпріятія, не смотря на противодѣйствіе ему со стороны самого Вячеслава, былъ гарантированъ уже тѣмъ, что сами придворные короля стали на сторону гуситовъ: на сторонѣ ихъ оказался теперь знаменитый королевскій бургграфъ Николай изъ Пистны (Николай Гусъ) и неустрашимый впослѣдствіи полководецъ въ гуситскихъ войнахъ Янъ Жижка (изъ Троцнова). Требованія гуситовъ стали еще настойчивѣе. Такъ какъ католическіе священники, возвратившіеся по распоряженію Вячеслава въ Прагу и въ другіе города Чехіи, отказывали чехамъ въ главномъ и существенномъ ихъ требованіи—причащеніи мірянъ подъ обоими видами, то народъ сталъ искать себѣ другихъ священниковъ, которые бы удовлетворяли ихъ желаніямъ,— а въ этихъ послѣднихъ недостатка не было. На призывъ народа готовы были откликнуться многіе—съ полною рѣшимостію быть его духовными вождями И дѣйствительно, подъ руководствомъ этихъ священниковъ, мы видимъ, гуситы стали устроять религіозныя празднества, на которыхъ причащеніе подъ обоими видами сдѣлалось главнымъ, центральнымъ, пунктомъ, около котораго группировались всѣ другія особенности торжества. Въ этомъ отношеніи, между многочисленными въ разныхъ углахъ Чехіи мѣстами собраній, особенно замѣчательны гуситскія собранія на близъ лежащемъ къ городу Усти холмѣ Лужницъ (Łużnic), получившемъ у гуситовъ названіе библейской горы Таборъ [1]). 22 іюля 1419 года, въ день Маріи Магдалины, сюда собралось около 40,000 мужчинъ, женщинъ и дѣтей изо всѣхъ мѣстностей Чехіи и въ такомъ многочисленномъ собраніи устроили здѣсь торжественное религіозно-національное празднество. Прекрасное описаніе этого празднества дѣлаетъ современный лѣтописецъ, утраквистъ, Лаврентій изъ Бржезова, и

[1]) Недалеко отъ Праги—на юго-востокъ отъ нея См. карту прилож. къ III тому «Die Kirchengeschichte Bohmens» Фринда. Въ этой странѣ жилъ нѣкогда благородный чешскій рыцарь Ѳома Штитный, сынъ котораго участвовалъ въ протестѣ 452 бароновъ и рыцарей противъ сожженія Гуса. Въ этой же мѣстности жилъ и проповѣдывалъ самъ І. Гусъ во время своего изгнанія изъ Праги (1413—1414). *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. Gotha, 1871. S. 13.

описаніе его даетъ весьма ясное представленіе о томъ, какое значеніе въ это время гуситы придавали „чашѣ“ и какое мѣсто они отдавали ей въ ряду другихъ особенностей своего богослуженія.

„Въ 1419 году католическое духовенство, пишетъ лѣтописецъ, напало близъ лагеря Бехинецкаго (in confinio Bechinensi) на причащающихся подъ обоими видами и вооруженною силою выгнало ихъ изъ церквей, какъ заблудшихъ и еретиковъ. Вслѣдствіе этого, пресвитеры съ сопровождавшимъ ихъ народомъ взошли на высокую плоскую гору и на ея возвышенности раскинули изъ шерстяной матеріи палатку—на подобіе часовни. Совершая въ ней богослуженіе, они, безъ всякихъ препятствій, по освященіи евхаристіи, пріобщали собравшійся сюда народъ подъ обоими видами. Послѣ этого, разложивши палатку на составныя части, они отправлялись во „свояси“, и имя горѣ той дали „Таборъ“ (по-чешски Tabor—палатка, но потомъ съ этимъ названіемъ соединено было представленіе о библейской горѣ Θаворъ), отъ которой они и сами, между прочимъ, получили названіе таборитовъ“. „Но затѣмъ, продолжаетъ тотъ же лѣтописецъ, священники сосѣднихъ городовъ, селъ и деревень призывали подчиненный имъ народъ туда (т. е. на Таборъ), для утвержденія и укрѣпленія, какъ они говорили, въ истинѣ. Во время шествія своего эта торжественная процессія подвигалась впередъ съ пречестнымъ таинствомъ тѣла и крови Христовой, воспѣвая псалмы и хвалебныя пѣсни; на встрѣчу къ нимъ, ради торжественнаго пріема, вышли изъ Табора братья и сестры также съ пречестнымъ таинствомъ евхаристіи. Итакъ, когда шли, они проводили время не въ суетныхъ, мірскихъ удовольствіяхъ, но въ такихъ занятіяхъ, которыя были полезны для спасенія душъ. Пресвитеры ихъ, конечно, выполняли здѣсь троякаго рода обязанности: ученѣйшіе и краснорѣчивѣйшіе, начиная съ самаго ранняго утра, отдѣльно мужчинамъ, отдѣльно также женщинамъ и дѣтямъ проповѣдывали слово Божіе — о тщеславіи, любостяжаніи и высокомѣріи клира; другіе постоянно исповѣдывали, а третьи до самаго вечера пріобщали народъ таинству евхаристіи подъ обоими видами—тѣла и крови Христовой, такъ что въ день св. Маріи Магдалины (22 іюля) пріобщено было болѣе 62-хъ тысячъ мужчинъ, женщинъ и дѣ-

тей. Когда все это оканчивалось, они отправлялись для отдыха на спеціально приготовленныя къ тому мѣста на горѣ, и въ братской любви совершали одну общую вечерю, безъ пьянства и шума, проводили время не въ развратѣ и суетныхъ, легкомысленныхъ удовольствіяхъ (non ad libidinem aut ebrietatem, non ad levitatem et dissolutionem), но только въ живомъ и чистомъ служеніи Богу. Ибо всѣ называли другъ друга братьями, богатый раздѣлялъ свою пищу и другія средства къ жизни вмѣстѣ съ бѣднымъ. Тамъ не было ничего, что могло бы способствовать появленію вакханалій. Тамъ не были терпимы ни танцы, ни балы или пиры, ни другія какія либо удовольствія— не только для взрослыхъ, но и для малыхъ дѣтей. Не допускались никакія препирательства (contentiones), не терпимо было воровство; не дозволялись никакія игры орга́на, какъ это обыкновенно было при церковномъ богослуженіи въ храмахъ католическихъ. Какъ въ апостольское время, у всѣхъ было одно сердце и одна душа, и всѣ стремились только къ тому, чтобы достигнуть спасенія своей души и возвратить клиръ въ то состояніе, въ какомъ онъ былъ въ первоначальной апостольской церкви. Итакъ, сдѣлавши достаточное подкрѣпленіе своей плоти, пресвитеры вмѣстѣ съ народомъ для того, чтобы возблагодарить Бога, поднимались съ своихъ мѣстъ и обходили всю гору съ пречестнымъ таинствомъ евхаристіи, при чемъ дѣвы предшествуютъ таинству, а мужчины и женщины толпами слѣдуютъ, и всѣ, какъ имъ казалось вполнѣ цѣлесообразнымъ, пѣли священныя пѣсни. По окончаніи этихъ процессій, другъ съ другомъ и пресвитерами простившись, они уходили—каждый туда, откуда пришелъ“ [1]). Это—не единственный примѣръ религіозно-національныхъ гуситскихъ собраній. Эти собранія повторялись очень часто. Свидѣтельствъ объ этомъ много можно находить въ томъ же дневникѣ лѣтописца Лаврентія изъ Бржезова,—и всѣ они своею простотою и безъискуственностію ясно даютъ понять смыслъ и характеръ религіозно-національныхъ гуситскихъ собраній, невольно вызываютъ нѣсколько аналогичное представленіе о собраніяхъ первенствующихъ христіанъ:

---

[1]) *Höfler*, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Bohmen. I (M. Laurentius de Březina «de gestis et variis accidentibus regni Boemiae»), p. 388 etc.

духовное назиданіе въ единствѣ вѣры и любви и пріобщеніе евхаристіею подъ обоими видами были главною и существенною принадлежностію богослужебныхъ собраній первенствующихъ христіанъ, равно и религіозно-національныхъ собраній гуситовъ. Все это производило необыкновенно сильное впечатлѣніе на народъ: требованіе съ его стороны „чаши“ стало теперь еще настоятельнѣе,—для принятія ея онъ предпринимаетъ далекія путешествія въ мѣста центральныхъ религіозно-національныхъ собраній.—Конечно, при искренно-религіозномъ желаніи гуситовъ участвовать въ евхаристійномъ пріобщеніи, не рѣдко появлялись примѣры и злоупотребленія таинствомъ евхаристіи; поэтому и самыя религіозныя гуситскія собранія обращались въ простыя демонстраціи и открытые протесты противъ враговъ—католиковъ. Примѣры подобныхъ собраній указываетъ опять тотъ же простодушный лѣтописецъ Лаврентій изъ Бржезова. Онъ, напр., разсказываетъ, что „въ 1419 году, въ день св. Вячеслава, большая толпа народа, собравшись на гору Кержскую (Kržižky) [1]) близъ Ладвы (prope Ladwy) и, послѣ духовнаго назиданія въ словѣ Божіемъ, пріобщившись тѣла и крови Господней, съ тѣмъ же пречестнымъ таинствомъ евхаристіи отправились всѣ въ Прагу. Встрѣтивъ торжественный пріемъ со стороны пражанъ и пробывъ у нихъ нѣсколько дней, всѣ пришельцы (omnes extranei seu advenae), производили опустошеніе въ церквахъ и монастыряхъ, низвергнувъ иконы, и особенно въ церкви св. Михаила въ старомъ городѣ,—и возвращались во свояси (multis insultibus in ecclesiis ac monasteriis per imaginum confractionem, et praecipue in ecclesia sancti Michaelis in antiqua civitate factis ad propria rediere)“ [2]). Но какого бы характера гуситскія собранія ни были, для католиковъ, во всякомъ случаѣ, они одинаково считались опасными демонстраціями, которыя могутъ привести къ серьезнымъ послѣдствіямъ и которыя, поэтому, нужно совсѣмъ уничтожить или, по крайней мѣрѣ, ослабить ихъ значеніе болѣе крутыми государственными распоряженіями. Поэтому, теперь самъ даже ко-

[1]) Эта гора находится близъ Есеницъ, въ 4-хъ часахъ на югъ отъ Праги. Krummel, Utraquisten und Taboriten, S. 21.

[2]) *Hofler*, Geschichtschreiber der hussit. Beweg. in Bohmen. I, p. 342.

роль Вячеславъ приказывалъ дѣйствовать противъ собиравшейся гуситской толпы репрессивными мѣрами: онъ велѣлъ разгонять эту толпу. Недовольствуясь этимъ, онъ удалилъ всѣхъ гуситовъ изъ пражскаго магистрата и замѣстилъ ихъ ревностными католиками. Но гуситы, съ своей стороны, не оставались также въ долгу: крайне возмущенные поведеніемъ католиковъ, они еще свободнѣе начали заявлять свои протесты. Въ это время одинъ монахъ премонстранскаго монастыря Іоаннъ Желивскій, возбуждая гуситовъ противъ католиковъ, устроилъ даже торжественную процессію съ святыми дарами, на которую собралось множество народа. Когда нѣкоторые изъ католиковъ, преимущественно изъ членовъ магистрата, старались воспрепятствовать этой процессіи и съ этой цѣлію оскорбляли монаха, который несъ св. дары, и смѣялись даже надъ причастіемъ подъ обоими видами, то раздраженная этимъ толпа тотчасъ же отмстила за оскорбленіе святыни: ворвавшись въ ратушу, она выбросила вонъ изъ окна семь ратмановъ и городскаго судью, которые всѣ немедленно же были умерщвлены [1]). Это было собственно началомъ къ открывшимся послѣ этого ужаснымъ гуситскимъ войнамъ, когда гуситы, крайне оскорбленные поведеніемъ католиковъ, не дозволявшихъ имъ не только причащаться подъ обоими видами, но и ходить даже въ церковь,—разомъ бросились на ненавистные имъ католическіе монастыри и разрушали все, что только было не согласно съ ихъ религіозною вѣрою и богослужебнымъ устройствомъ (алтари, органы и пр.) [2]). Впрочемъ, этою фанатическою ревностію къ своему и презрѣніемъ ко всѣму католическому отличались собственно крайніе гуситы-табориты, которые теперь ясно стали обозначаться въ противоположность другой, болѣе умѣренной, партіи утраквистовъ [3]). Тѣмъ не менѣе, и эта по-

[1]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. III, 1. S. 419 u. f. Czerwenka, Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen. Bd. I. S. 123 u. f.

[2]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. III, 1. 420.

[3]) Обособленіе сдѣлавшейся впослѣдствіи извѣстною партіи—таборитовъ открыто началось еще въ 1415 г., когда одинъ богатый фабрикантъ и продавецъ сукна въ Аусти, нѣкто Пителъ, бывшій нѣкогда ревностнымъ ученикомъ Гуса, сталъ принимать къ себѣ личностей, пріобрѣтавшихъ уже популярность въ своемъ обществѣ смѣлыми реформаторскими нововведеніями, а въ 1416 году (какъ объ этомъ можно судить по недавно открытымъ памятникамъ Палацкаго въ «Documenta m. J. Hus». p. 633 sq.) раздѣленіе партій стано-

слѣдняя не исключала себя изъ общаго потока постепенно пробуждавшагося религіозно-національнаго движенія, хотя въ своихъ стремленіяхъ она оставалась и теперь гораздо умѣреннѣе, и въ обнаруженіи своей оппозиціи католичеству не отличалась запальчивостію и фанатизмомъ таборитовъ: признавая авторитетъ вселенской церкви—св. Писаніе и св. Преданіе, они не налагали своихъ рукъ на внѣшность католической церкви, какъ это дѣлали въ продолженіи всѣхъ гуситскихъ войнъ табориты во всѣхъ своихъ подраздѣленіяхъ (собственно—табориты, оребиты и др.).

Минута для начавшагося движенія была самая удобная: король Вячеславъ, сторонникъ католической церкви, теперь уже умеръ [1]); его братъ Сигизмундъ въ это время велъ войну съ

вится болѣе опредѣленнымъ Въ приведенномъ у Палацкаго письмѣ к Христіана изъ Прахатицъ къ пильзенскому проповѣднику Вячеславу Коранду, первый упрекаетъ послѣдняго за нововведенія — какъ въ ученіи, такъ и въ обрядахъ церковныхъ: отъ лица неизвѣстнаго упрекаетъ его за то, что онъ вооружается противъ св. изображеній, почитанія св. Дѣвы Маріи, святыхъ и мощей, отрицаетъ вѣчность мученій, негодуетъ на то, что въ Аусти совершаютъ богослуженіе безъ священническаго облаченія, уничтожаютъ въ церквахъ образа, дозволяютъ простымъ мірянамъ проповѣдывать, исповѣдывать и разрѣшать отъ грѣховъ, совершаютъ мессу, крещеніе и евхаристію на открытомъ полѣ, считаютъ смертнымъ грѣхомъ владѣніе десятинами, равно и всякія удовольствія народа. Христіанъ жалуется также и на то, что самъ Коранда преподаетъ чашу и дѣтямъ, а въ Аусти причащенія подъ однимъ видомъ не считаютъ даже и таинствомъ («et quamvis sint aliquae scripturae pro communione parvulorum, qui quandoque sic communicantur, et quaedam in oppositum directe sonant scripturae, bonum foret et utile, non statim in alteram partem inconsuetam prosilire, nisi prius saepius cum doctis conferendo, an expediat sic vel aliter has novitates provulgari», p. 635). Судя по характеру обвиненій, касающихся даже самаго главнаго догмата утраквистовъ — причащенія подъ обоими видами не только взрослыхъ, но и дѣтей, — можно думать, что они идутъ не со стороны умѣреннаго гусита, а со стороны еще колеблющагося католика и направляются, можетъ быть, не противъ только крайнихъ гуситовъ-таборитовъ, но отчасти и противъ утраквистовъ Поэтому, Христіанъ и Коранда не могутъ быть названы выразителями направленій двухъ гуситскихъ партій—утраквистовъ и таборитовъ, и изъ указаннаго письма отъ 1416 года нельзя еще заключать объ открытой противоположности между утраквистами и таборитами. Но, по крайней мѣрѣ, въ 1417 и особенно въ 1418 году, когда 28 сентября пражскій университетъ на мѣстномъ соборѣ открыто выступилъ противъ нововведеній таборитскихъ, — противоположности двухъ партій сказались яснѣе и рѣшительнѣе.

[1]) Вячеславъ умеръ 1419 г. 16 авг. *Raynaldi* «Annales Ecclesiastici», tom. XVIII, p. 20. n. 10.

турками. Но возбужденные умы гуситовъ успокоились было на время, когда королевствомъ, за смертію Вячеслава, управляла его вдова королева Софія, явная покровительница гуситской партіи, находившая для себя поддержку въ совѣтѣ во главѣ съ поборникомъ утраквизма, королевскимъ бургграфомъ, Ченекомъ вартенбергскимъ. Поэтому партія гуситовъ хотѣла было мирнымъ путемъ добиться соглашенія съ католиками. На общемъ сеймѣ представители ея постановили: просить короля Сигизмунда—представить гуситскому вѣроисповѣданію полную свободу и въ числѣ своихъ просьбъ, касающихся главнымъ образомъ отмѣненія права духовныхъ занимать свѣтскія должности и владѣть мірскими имуществами, о запрещеніи называть Гуса, Іеронима и всѣхъ вообще утраквистовъ еретиками, о дозволеніи по крайней мѣрѣ на литургіи апостолъ и евангеліе читать на чешскомъ языкѣ, о предоставленіи университету полной свободы и др.,—они по прежнему настаивали на причащеніи подъ обоими видами во всѣхъ церквахъ и выражали свое желаніе, чтобы король ходатайствовалъ предъ папою о дозволеніи каждому причащаться изъ чаши или, по крайней мѣрѣ, утвердилъ аппелляцію по этому вопросу къ будущему собору [1]). Уклончивый со стороны Сигизмунда отвѣтъ на эти просьбы, обѣщаніе его, что онъ будетъ поступать во всемъ согласно съ прежнимъ поведеніемъ своего отца Карла,—не могли успокоить уже возбужденные умы гуситовъ: для нихъ теперь было ясно, что король стоитъ на сторонѣ католической партіи и твердо рѣшился защищать весь строй католической церкви; тѣмъ болѣе, что и сама королева Софія открыто вооружалась противъ гуситскихъ народныхъ собраній [2]). Поэтому, въ виду сильно угрожавшей со стороны врага опасности, гуситы еще плотнѣе соединились между собою и, воодушевляемые проповѣдями своихъ руководителей, рѣшились уже идти на защиту своей вѣры и, въ частности, причащенія подъ обоими видами [3]). Вячеславъ Коранда, пильзенскій священникъ, по сво-

---

[1]) *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. I, S. 125.

[2]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 22. Ср. Czerwenka, Geschichte d. evang. Kirche in Bohmen. I. S. 129.

[3]) Сказавши о противодѣйствіи королевы Софіи гуситству, Лаврентій изъ Бржезова заключаетъ. «Sicque graves contentiones et guerrae his diebus inter

имъ религіознымъ и политическимъ убѣжденіямъ таборитъ, прямо говорилъ, что слѣдуетъ взять въ руки мечъ. Это волненіе обезпокоило даже саму королеву Софію: вмѣстѣ съ католическими прелатами и пражскимъ магистратомъ она заключила вооруженный союзъ для защиты слова Божія отъ гуситовъ [1]). Еще болѣе этимъ волненіемъ обезпокоенъ былъ самъ Сигизмундъ; но, не удовлетворивши на брюннскомъ (25 дек. 1419 г.) сеймѣ требованія даже умѣренныхъ гуситовъ, не смотря на униженныя ихъ просьбы, лишивши даже чашниковъ ихъ должностей, предоставивъ полный просторъ и свободу однимъ исповѣдникамъ католицизма, — онъ, при содѣйствіи нѣмецкой католической партіи—князей и епископовъ, настаивалъ только на томъ, чтобы гуситы отреклись отъ своей ереси [2]); а на бреславльскомъ сеймѣ, по совѣщаніи съ нѣмецкими князьями и нѣкоторыми представителями католическаго духовенства, онъ окончательно рѣшилъ дѣйствовать противъ „чешскихъ еретиковъ“ оружіемъ. На помощь Сигизмунду, при первомъ отъ него извѣстіи, явился самъ папа Мартинъ V и съ жаромъ началъ приводить въ исполненіе свою завѣтную мысль относительно истребленія еретиковъ. 1 марта 1420 г. онъ издалъ во Флоренціи буллу, а 17 марта того же года, чрезъ своего легата Фердинанда лукскаго, обнародовалъ ее уже въ Чехіи — съ воззваніемъ ко всему западно-христіанскому міру идти войною противъ „чешскихъ еретиковъ“. Но замѣчательно, что въ самый день объявленія этой буллы въ Бреславлѣ одинъ изъ гуситовъ, пражскій гражданинъ, Янъ (Іоаннъ) Краса присужденъ былъ къ смерти, между прочимъ, за то, что онъ публично говорилъ о неправедной смерти Гуса, неодобрительно отзывался о констанцскомъ соборѣ и доказывалъ необходимость причащенія подъ обоими видами [3]). Это частное обстоятельство принято было за общее оскорбленіе всѣхъ гуситовъ и потому не

---

reginam et barones, et inter Pragenses occasione libertandae veritatis Christi et signanter calicis communionis, pro qua ipsa Pragensis communitas instabat, insurrexerunt». *Hofler*, Geschichtscheiber d. hussit. Beweg. in Bohmen. I, 343.

[1]) Ibid.

[2]) *Raynaldi* «Annales Ecclesiastici», tom. XVIII, p. 20.

[3]) *Hofler*, Geschichtschreiber I, 48 (Chron. Palat.); 351 u. f. (Laur. de Březina). Palacky III, 2. S. 91. Krummel, Utraquisten und Taboriten. S. 28 u. f.

замедлило вызвать со стороны этихъ послѣднихъ рѣшительную оппозицію. 3 апрѣля 1420 г. пражане издали манифестъ, въ которомъ, сравнивая католическую церковь съ ядовитою змѣею, призывали всѣхъ чеховъ соединиться противъ этого „чудовища", своего общаго врага [1]). Это въ собственномъ смыслѣ начало высокоторжественной и вмѣстѣ съ тѣмъ трагической драмы гуситскихъ войнъ. Теперь весь чешскій народъ, простой и дворяне, объединились въ своихъ интересахъ,—рѣшительно отказались признать Сигизмунда своимъ королемъ; польскому королю Владиславу предложено было принять чешскую корону. Табориты подъ предводительствомъ своего Жижки съ полнымъ сочувствіемъ отозвались на призывъ пражанъ и, съ фанатическою преданностію своему дѣлу, стали нападать на католическіе монастыри, разрушая ихъ священныя украшенія... Смущенный король посылалъ свои воззванія не только въ Германію, но даже въ Польшу, Францію, Англію, и повсюду собиралъ крестоносныя полчища противъ „упорныхъ еретиковъ" — чеховъ. Но эти первыя крестоносныя полчища не выдержали сильнаго натиска со стороны гуситовъ и своею неудачею вызвали тотчасъ же переговоры католиковъ съ гуситами, а посланное съ этою цѣлію (6 іюля 1420 г.) пражанамъ письмо папскаго легата Фердинанда, не обѣщавшее, повидимому, никакихъ благопріятныхъ для гуситовъ результатовъ, — заставило только ихъ снова съ оружіемъ въ рукахъ отстаивать свою религіозно-національную свободу и сопровождалось ихъ полной побѣдой на Жижковой горѣ надъ католиками (15 іюля 1420 г.), вынудивъ у этихъ послѣднихъ уступки и согласіе на переговоры [2]).

Послѣ довольно продолжительныхъ совѣщаній, всѣ гуситы-пражане (утраквисты), табориты, оребиты и др. постановили, чтобы всѣ единодушно возстали противъ короля Сигизмунда и противъ всякаго, кто только будетъ противорѣчить „закону Божію" и въ особенности причащенію подъ обоими видами (primo quod omnes simul stent pro uno homine contra regem Hungariae Sigismundum vel quemcunque alium hominem, legi Dei, et praesertim calicis communioni contrarium, et signanter,

---

[1]) *Palacky*, Geschichte v. Böhmen III, 2. S. 94.

[2]) *Hofler*, Geschictschreiber.... I, 377 u. ff. (Laur. de Březina).

qui eandem impediri quovismodo vellet, aut destruere, seu cassare niteretur), что клиръ нужно привести къ апостольскому состоянію и всякую симонію, алчность, богатство, роскошь и вообще безпорядочную жизнь, по возможности, нужно уничтожать, чтобы тѣмъ свободнѣе и безпрепятственнѣе склонить его къ проповѣдыванію слова Божія и къ исполненію другихъ обязанностей своей должности, и что нужно, наконецъ, искоренить всѣ смертные грѣхи и въ особенности открытые (какъ напр. нецѣломудріе, излишнюю роскошь въ одѣяніи вмѣстѣ съ другими безпорядками, противными закону Божію [1]) На основаніи этого постановленія вскорѣ затѣмъ были формулированы знаменитые 4 пражскихъ члена, сущность которыхъ энергично потомъ, въ борьбѣ съ католиками, отстаивали пражане и ихъ сторонники. При этомъ принято было также рѣшеніе, чтобы всѣхъ противниковъ закона Божія тщательно розыскивать, визитировать ихъ дома и, подъ страхомъ отлученія и конфискаціи ихъ имуществъ, убѣждать всѣхъ къ принятію евхаристіи подъ обоими видами. Вслѣдствіе этого, многіе, замѣчаетъ лѣтописецъ, предпочитали оставлять дома и имущество и удалялись изъ Праги, другіе приставали къ нимъ, дабы не потерять временныхъ благъ, иные приходили къ нимъ для спасительнаго назиданія и приступали съ молитвою и благоговѣніемъ къ принятію „чаши“ [2]). Эти постановленія гуситскія были переданы въ пражскій магистратъ, и такъ какъ имъ не доставало научнаго обоснованія, то право формулировать ихъ научнымъ образомъ было предоставлено магистрамъ университета [3]). Послѣ нѣкоторыхъ трудностей, которыя встрѣтили въ этомъ отношеніи пражскіе магистры — не только со стороны католиковъ, но и со стороны таборитовъ, — работа ихъ была кончена къ 6 іюля (ко дню смерти Гуса), и явились такимъ образомъ точно формулированные 4 пражскихъ члена, которые легли въ основаніе послѣдующихъ такъ-называемыхъ базельскихъ компактатовъ. Текстъ этихъ членовъ—на латинскомъ, чешскомъ и нѣмецкомъ языкахъ—имѣетъ форму манифеста, обращеннаго ко всѣмъ „вѣрнымъ“. „Мы,—

---

[1]) *Hofler*, Geschichtschreiber.... I, 366 (Laurentius de Březina).
[2]) Ibid. p. 367.
[3]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 34.

гласитъ текстъ пражскихъ членовъ,—магистры городовъ, консулы и всѣ пражане, объявляемъ всѣмъ вѣрующимъ во Христа, что вѣрные христіане въ королевствѣ чешскомъ съ помощію Божіею отстаиваютъ и впредь будутъ отстаивать на жизнь и смерть слѣдующіе четыре члена:

1) чтобы слово Божіе въ королевствѣ Чехіи свободно и безпрепятственно возвѣщалось и проповѣдывалось священниками;

II) чтобы святѣйшее таинство тѣла и крови Христовой, по заповѣди и установленію Спасителя, свободно раздавалось подъ обоими видами всѣмъ вѣрнымъ христіанамъ, которымъ никакіе смертные грѣхи не препятствуютъ въ этомъ;

III) чтобы духовенство отказалось отъ мірской власти надъ временными богатствами и имуществами, потому что оно владѣетъ ими вопреки заповѣди Христа, ко вреду своего сана и къ умаленію свѣтской власти; чтобы оно обратилось къ евангельскимъ правиламъ и апостольской жизни и проводило жизнь такъ, какъ жилъ Христосъ съ своими апостолами;

IV) чтобы всѣ смертные грѣхи и особенно открытые, равно и другіе безпорядки, противные божественному закону, правильно и разумно были искореняемы и наказываемы тѣми, кому слѣдуетъ, чтобы худая и ложная молва о чешской странѣ и націи была устранена и чтобы общее благосостояніе королевства и чешской націи было возстановлено".

Въ заключеніи этого текста высказывается твердое и непреклонное намѣреніе гуситовъ защищать все, что согласно съ закономъ Божіимъ, и противодѣйствовать всему, что противно ему. „Если кто нибудь станетъ какимъ бы то ни было образомъ безчестить наше благочестивое и святое стремленіе, то пусть ему не довѣряютъ, какъ лжесвидѣтелю противъ вѣрующихъ во Христа, потому что мы искренно всѣми силами, насколько возможно, желаемъ служить Іисусу Христу, исполнять Его заповѣди и установленія и вѣрно исполнять эти четыре члена. Всякому злому противнику всего этого, какъ и тому, кто возбуждаетъ насъ противъ этого, кто будетъ отвращать насъ отъ Бога и преслѣдовать при защитѣ евангельской истины,—къ чему каждый обязывается,—мы по долгу, сообразно съ закономъ Божіимъ, силою оружія, должны сопротивляться до самой крайней степени, какъ тиранну и жесточайшему анти-

христу. Если кѣмъ-либо однимъ изъ насъ совершено что-либо дурное, между тѣмъ какъ наша обязанность — уничтожать все постыдное; то мы свидѣтельствуемъ, что это случилось вопреки нашей волѣ. Если кто нибудь съ нашей стороны и совершилъ постыдное дѣло, то въ этомъ извиняетъ насъ или неизбѣжная при этомъ необходимость, или благовременная заботливость наша и—закона противъ насилія тирановъ [1])", т. е. въ этомъ

---

[1]) Текстъ пражскихъ членовъ сообщаетъ Лаврентій изъ Бржезова (у Гефлера въ «Geschichtschreiber» I, 380—384) и таборитская хроника Николая изъ Пельгримова (также у Гефлера въ «Geschichtschreiber» II, 480). Въ виду важности этой первой формулы «членовъ» для послѣдующихъ споровъ гуситовъ съ католиками, мы приведемъ ихъ подлинный текстъ по Лаврентію изъ Бржезова—съ незначительными пропусками. «Nos magistri civium, consules et scabini totaque communitas civitatis Pragensis capitalis regni Boemiae nostro et aliorum fidelium hujusmodi regni (nomine) instituimus. Notum sit omnibus Christi fidelibus. quod fideles in regno Boemiae instant, et domino juvante instare proponunt, sive per mortem, sive per vitam, quantum est eis possibile, pro articulis infra scriptis:

I. Quod verbum Dei per regnum Boemiae libere et sine impedimento ordinate a sacerdotibus domini praedicetur. Nam secundum apostolum verbum domini non est alligatum, sed orandum est, ut sermo Dei currat et clarificetur ubique.

II. Quod sacramentum divinissimae eucharistiae sub utraque specie panis scilicet et vini omnibus Christi fidelibus, nullo peccato mortali indispositis, libere ministretur, juxta sententiam et institutionem Salvatoris.

III. Quod dominium seculorum super divitiis et bonis temporalibus, quod contra praeceptum Christi clerus occupat in prejudicium sui officii et damnum brachii secularis, ab ipso aufferatur et tollatur et ipse clerus ad regulam evangelicam et vitam apostolicam, qua Christus vixit cum suis apostolis, reducatur.

IV. Quod omnia peccata mortalia et specialiter publica aliaeque deordinationes legi Dei contrariae in quolibet statu rite et rationabiliter per eos, ad quos spectat, prohibeantur et destruantur. Quae qui agunt, digni sunt morte, non solum qui ea faciunt, sed qui consentiunt facientibus; ut sunt in populo fornicationes, commessationes, furta, homicidia, mendacia, perjuria, artes superfluae dolosae et superstitiosae, questus avari, usurae et cetera his similia. In clero autem sunt simoniacae haereses et exactiones pecuniarum a baptismo, a confirmatione, a confessione, pro eucharistiae sacramento, pro sacro oleo, a matrimonio et a XXX missis taxatis aut ab aliis missis emptis aut forisatis aut a missis defunctorum, orationibus, anniversariis et sic de aliis, a praedicationibus, a sepulturis et pulsationibus, a consecrationibus ecclesiarum, altariorum et capellarum, pro prebendis et beneficiis, pro prelatiis, dignitatibus personalibus, pallis et emtionibus et vendicionibus indulgentiarum et aliae innumerae haereses, quae ex his oriuntur et polluunt ecclesiam Christi. Moresque impii et injusti, ut sunt impudici concubinatus, cum augmento profano filiorum et filiarum aliaeque fornicationes, irae, rixae, contentiones, frivolae citationes et hominum simplicium pro lubitu vexationes et spoliationes, avarae censuum exactiones offerto-

послѣднемъ случаѣ они сами должны защищать себя и законъ отъ насилія и злоупотребленій своихъ враговъ. „Вообще, говорится далѣе, мы свидѣтельствуемъ, что, если откроется въ насъ что-либо дурное, мы готовы исправиться сообразно съ ученіемъ св. Писанія“. Въ этомъ рѣшеніи были согласны всѣ гуситскія партіи, „всѣ какъ одинъ“ обѣщались идти на борьбу съ своимъ врагомъ — католическою церковію и тѣсно связанною съ нею, чуждою имъ, нѣмецкою національностію.

Характеръ и содержаніе пражскихъ членовъ ясно показываютъ, что гуситы имѣли въ виду, прежде всего, религіозныя цѣли: они требовали себѣ свободы религіозной. И требованія ихъ, какъ видно, не имѣли характера реформаторскаго: они совсѣмъ не касались догматическихъ вопросовъ и простирались, главнымъ образомъ, только на нравственно-практическую жизнь и дѣятельность, указывали только на необходимость исправленія тѣхъ ненормальностей, которыя разрослись въ католичествѣ до самыхъ крайнихъ размѣровъ и достигли тамъ полнаго своего развитія. Крайне возмущаясь громаднымъ накопленіемъ богатствъ въ рукахъ духовенства и находя въ этомъ главную причину порчи іерархіи, гуситы хотѣли поставить духовенство въ условія апостольской жизни, сдѣлать его образ-

---

riorum, promotiones et simplicium innumerae per promissa falsa illusiones. Quae omnia et singula quilibet fidelis Christi servus et filius verus matris suae ecclesiae tenetur in se et aliis persequi et ut ipsum diabolum odire et detestari, servato tamen in omnibus ordine et statu suae vocationis. Quod si aliquis ultra hanc nostram piam et sanctam intentionem aliqua nobis ascribat impudica et enormia, tanquam falsus et iniquus testis a Christi fidelibus habeatur, cum non sit aliud in corde nostro, quam totis viribus et toto posse placere domino Jesu Christo, ejusque legem et praecepta et haec puncta quatuor catholica fideliter exequi et implere. Et huic omni malo adverso et cuilibet nos ad hoc impugnanti et contra Deum hujusmodi nostro proposito avertere volenti et persequenti in defendendo veritatem evangelicam, ad quam quilibet obligatur, ex debito juxta vocationem evangelicam potestate etiam nobis concessa brachii secularis, eidem velut tyranno et antichristo crudelissimo usque ad ultimum resistere oportebit. Etsi per quempiam multitudinis nostrae aliquid sinistri aut scandalosi actum fuerit, cum mentis nostrae est omne crimen extinguere, hoc praeter intentionem nostram omnimode accidere protestamur. Si vero alicui personae vel basilicae dampnum a nobis inferri rerum videatur vel corporum aut inevitabilis in hoc necessitas, aut oportuna legis et nostri tutela adversus violentiam tyrannicam nos excusat. Verum tamen protestamur, quod in his omnibus si cuiquam in nobis quaevis etiam species mali appareat: semper nos ad scripturae sacrae informationem paratissimos exhibemus».

цомъ для подражанія—для всей паствы, для всѣхъ вѣрующихъ мірянъ. Это требованіе высоко-нравственной жизни и честнаго исполненія своихъ обязанностей простирается и на мірянъ. Горькая дѣйствительность крайней распущенности, существовавшей тогда въ обществѣ, еще болѣе вызывала гуситовъ на оппозицію въ этомъ родѣ. Поэтому, въ ограженіе нравственной чистоты и святости церковнаго союза, они требуютъ уничтоженія всѣхъ смертныхъ грѣховъ и исправленія жизни сообразно съ требованіями нравственнаго евангельскаго закона Средствомъ для этого, по ихъ мнѣнію, должна была служить проповѣдь священниковъ и чтеніе самими мірянами (какъ это было въ первоначальной хр церкви) библіи. Внѣшнимъ же символомъ—центромъ, около котораго группировалось бы все церковное общество, все его общественное богослуженіе (какъ это было въ апостольской церкви), — должно было служить причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами. Поэтому гуситы и настаиваютъ на этомъ догматѣ и обрядѣ, и въ ряду выставленныхъ ими требованій придаютъ ему особенное, преимущественное, значеніе. Правда, въ теоретическомъ обоснованіи этого догмата гуситы не пошли далѣе Якубка: подобно ему, они также основывались на св. Писаніи и изреченіяхъ отцовъ и учителей церкви. Для доказательства они ссылались на Матѳ. 26 гл., Марк. 14, Лук. 22 гл.; указывая на необходимость принятія таинства евхаристіи подъ обоими видами, они приводили слова евангелія Іоанна 6, 53 — 56, 1 Кор. 11, 28, въ доказательство существованія этой послѣдней практики въ послѣдующее время ссылались на извѣстный декретъ папы Геласія, вполнѣ согласное съ этимъ декретомъ постановленіе карѳагенскаго собора (can. XXVI, q. 6), каноны [1])—св. Григорія [a]), бл. Августина, Іеронима [b]), изреченія Діонисія [c]), Кипріана [d]), Амвросія [e]), Оригена [f]), Беды [g]), папы Льва I [h]), Фульгенція [i]), Ремигія [k]), Ѳомы [l]), Инно-

[1]) a) «In Homilia paschali въ Consecratione dis. II, b) super Sophoniam prophetam въ p. I. q. 1; c) lib. de ecclesiastica jerarchia cap. de eucharistia; d) Epist. XXXVII de lapsis; e) lib. de sacramentis въ de consecratione dis II,—hujus sacramenti; f) homilia XVI super Numer; g) homilia super Joannis 1, h) in sermone quadragesimali (praedicaturus vobis), i) de divinis officiis, k) super 1 Corinth. X; l) super IV. q. XLVIII, P. III, q. LXXVI. 2 q. LXXIII art II etc.

кентія [m]), Пасхазія [n]), Лиры [o]), Вильгельма de Montelaudano [p]) и Альберта Великаго [q]). Всѣ эти, повторяемъ, основанія въ пользу евхаристіи подъ обоими видами заключались уже въ сочиненіяхъ Якубка, и гуситы не могли прибавить къ нимъ ничего новаго. За то въ практическомъ примѣненіи этого пункта они стали настойчивѣе: всѣ переходившіе на ихъ сторону должны были, прежде всего, причащаться подъ обоими видами,— и это было самымъ наглядымъ доказательствомъ того, что вступающій въ общество гуситовъ исповѣдуетъ ихъ вѣру.

По поводу этихъ членовъ папскій легатъ Фердинандъ (6 іюля 1420 года) послалъ пражанамъ письмо, въ которомъ всѣ ихъ требованія находитъ неосновательными и противозаконными: по отношенію къ первому члену онъ замѣтилъ, что самое правильное проповѣдываніе и совершается только священниками, спеціально назначенными къ отправленію этой должности и рукоположенными; по вопросу объ отнятіи у духовенства церковныхъ имуществъ онъ обличалъ гуситовъ въ жадности и отсутствіи у нихъ какихъ нибудь религіозныхъ мотивовъ; постановленіе же по четвертому члену, касательно уничтоженія смертныхъ грѣховъ, онъ оставляетъ безъ замѣчанія, такъ какъ этотъ членъ и не касался всѣхъ вообще католиковъ, а составлялъ кругъ вѣдѣнія однихъ только чеховъ. Въ частности, относительно втораго и самаго существеннаго на его взглядъ пункта легатъ говорилъ, что причащеніе подъ обоими видами установлено такъ самимъ Христомъ и въ такой формѣ преподавалось всѣмъ вѣрующимъ въ первенствующей церкви; въ то же время онъ ясно и съ полнымъ убѣжденіемъ утверждалъ, что церковь, вопреки мнѣнію гуситовъ, сообразно съ потребностями времени, можетъ измѣнить это и узаконить то, что̀ опирается на разумныхъ основаніяхъ. Поэтому онъ болѣе совѣтуетъ чехамъ повиноваться церкви, чѣмъ возставать противъ ея постановленій: ибо заслуга вѣрующихъ—въ повиновеніи церкви и смиреніи, а не въ воз-

---

q. LXXXII art. III; m) lib. de sacramentis, въ Summa cap 39; n) lib. de sacramentis cap. X et c. cap. XVI et c. cap. XX; o) super I proverb. IX, также super 1 Corinth.; p) in sacramentali; q) in tractatu de officio missae». Höfler, Geschichtschreiber... I, 381 u. f. (Laurentius de Březina). Въ этомъ же мѣстѣ можно находить основанія и для другихъ пражскихъ положеній.

станіи. Кромѣ того, замѣчаетъ легатъ, желающіе получить „чашу“ и ввести ее во всеобщее употребленіе должны обратиться для этого къ папѣ, а не къ королю, который въ этомъ дѣлѣ, какъ духовномъ, не имѣетъ никакой силы и значенія [1]).

Указанное письмо папскаго легата, въ заключеніи обѣщавшее милость и снисхожденіе чехамъ — въ томъ случаѣ, если они только не станутъ упорствовать въ своей ереси,—не могло, очевидно, успокоить гуситовъ: уничтожая рѣшительно всѣ требованія гуситовъ, оно способно было только снова вызвать ихъ на защиту своего вѣроисповѣданія. Тѣмъ не менѣе, по предложенію Сигизмунда, они рѣшились вести свои переговоры съ католиками, требуя себѣ для этого даже публичнаго диспута, и послѣ долгихъ колебаній со стороны своихъ противниковъ были допущены, наконецъ, къ такому состязанію. Но полнаго согласія въ обсужденіи 4-хъ предложенныхъ членовъ не было да этого не могло и быть, такъ какъ въ четырехъ гуситскихъ членахъ католическая партія усматривала окончательный подрывъ авторитету своей церкви и духовенства. Поэтому представители ея (во главѣ съ Павломъ von Vergeriis) прямо заявили утраквистамъ и ихъ главѣ на этомъ диспутѣ Яну Прибраму, что въ дѣлѣ проповѣдыванія слова Божія необходимъ высшій надзоръ—съ цѣлію предохранить церковь отъ разнаго рода ересей; высказались также противъ отобранія у духовенства церковныхъ имуществъ, ссылаясь на примѣръ святыхъ отцовъ, святости которыхъ нисколько не умаляло и то обстоятельство, что они владѣли имущественною церковною собственностію; говорили, что къ легкимъ смертнымъ грѣхамъ нужно относиться снисходительнѣе. Тѣмъ не менѣе, на взглядъ самихъ католиковъ, препятствія относительно этихъ трехъ пунктовъ могли бы быть устранены: примиреніе на этой почвѣ казалось возможнымъ. Относительно же втораго члена, одинаково—и католики и гуситы, встрѣчали непреодолимыя для соглашенія трудности. Католики совсѣмъ отрицали законность и необходимость причащенія подъ обоими видами и только въ томъ случаѣ соглашались сдѣлать гуситамъ уступку, если эти послѣдніе докажутъ имъ, что причащеніе мірянъ подъ обоими

[1]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. III, 2. S. 129.

видами явилось не въ послѣдующее время, а — установлено Самимъ Христомъ, — и тогда католики готовы были даже признать чешскій обрядъ причащенія законнымъ и необходимымъ для вѣчнаго спасенія. Гуситы съ своей стороны утверждали, что обрядъ причащенія подъ обоими видами установленъ Самимъ Христомъ: они прямо говорили, что противоположный этому обычай — измышленіе католической церкви, которая для этого не имѣла никакого права и никакихъ основаній. Такимъ образомъ весь у гуситовъ вопросъ сводился къ тому, имѣла ли право и имѣетъ ли вообще католическая церковь право дѣлать измѣненіе въ томъ, что установлено Христомъ, какъ необходимое для каждаго Его послѣдователя требованіе. Эта острая постановка вопроса была слишкомъ опасна для католической партіи: если бы ея богословы согласились съ гуситами, что причащеніе подъ обоими видами установлено Христомъ и потому обязательно для каждаго вѣрующаго, какъ непремѣнное условіе для полученія имъ вѣчнаго спасенія, то, въ этомъ случаѣ, гуситы объявили бы, что церковь католическая до сихъ поръ погрѣшала, практикуя по отношенію къ міянамъ одинъ только евхаристійный видъ, что, слѣдовательно, она вообще погрѣшима и не заслуживаетъ того, чтобы ей оказывать повиновеніе. Поэтому-то католическіе богословы на этомъ диспутѣ, вопреки признанію самимъ констанцскимъ соборомъ причащенія подъ обоими видами божественнымъ установленіемъ, избѣгали прямаго и рѣшительнаго отвѣта на поставленный гуситами вопросъ, а говорили только: то, что установлено церковію, должно быть безусловно справедливымъ и не подлежитъ никакому сомнѣнію; вѣрный католикъ долженъ признавать то, чему учитъ католическая церковь, поэтому и всякіе споры объ установленіяхъ церкви не имѣютъ смысла и даже соблазнительны [1]).

Такимъ образомъ, вопросъ о причащеніи подъ обоими видами разстроилъ всѣ мирные переговоры гуситовъ съ католиками и подалъ поводъ къ дальнѣйшимъ препирательствамъ съ обѣихъ сторонъ. Король Сигизмундъ самъ теперь высказался на счетъ пражскихъ положеній и, съ горечью истаго католика,

---

[1]) *Palacky*, Dějiny národu českého. III, 1 348.

отзывался объ ихъ содержаніи: „въ этой травѣ, говорилъ онъ, скрывается змѣя, полная самаго заразительнаго яда.. И зачѣмъ они такъ настойчиво требуютъ причащенія подъ обоими видами, какъ будто мы принимаемъ тѣло безъ крови? Христосъ называетъ себя хлѣбомъ живымъ, а тѣло безъ крови жить не можетъ, но остается трупомъ, который ни себѣ, ни другимъ не приноситъ пользы. Но какая же ложь въ слѣдующихъ словахъ: неповинные ни въ какомъ смертномъ грѣхѣ младенцы могутъ и должны причащаться подъ обоими видами—тѣла и крови Христовой. Ибо апостолъ пишетъ: „да искушаетъ себя человѣкъ“, — а младенцы не могутъ дѣлать этого“ [1]). Относительно другихъ пражскихъ положеній выраженія Сигизмунда и тонъ его рѣчи — болѣе умѣренны: онъ говоритъ, что проповѣдываніе слова Божія должно принадлежать священникамъ, отнятіе у духовенства владѣній онъ называетъ святотатствомъ, такъ какъ они составляютъ собственность церкви [2]). Но какъ ни рѣзко на счетъ пражскихъ положеній выражался Сигизмундъ, онъ все-таки еще разъ, въ видахъ примиренія, допускалъ диспутъ между гуситами и католиками, и, можетъ быть, достигнулъ бы своей цѣли, если бы сами гуситы не отказались отъ сдѣланнаго имъ предложенія, требуя только одного, чтобы имъ дали отвѣтъ на пражскія положенія.

Неудовлетворенные въ своихъ требованіяхъ и существенныхъ своихъ желаніяхъ гуситы опять начали рядъ военныхъ дѣйствій противъ своихъ враговъ—католиковъ. И успѣху ихъ дѣла нисколько не препятствовали возникшія въ ихъ же средѣ разногласія между партіями — утраквистами и таборитами, въ ихъ подраздѣленіяхъ, по поводу вѣроисповѣдныхъ членовъ [3]).

[1]) .... «Utramque eucharistiae speciem, говорилъ Сигизмундъ, requirunt, quasi nos corpus sine sanguine accipiamus, cum Dominus panem vivum, quem summus se nominet, vivere autem corpus absque sanguine nequit, sed manet cadaver, quod nec sibi nec alius prodest? ac videte aliam in verbis fraudem, qua infantibus illi lenocinantur, quibus calicem propinant dicentes, non esse eos peccato mortali obnoxios, ideoque communione eucharistiae dignos, cum Apostolus diserte scribat: Probet autem se ipsum homo; et infantes hoc facere ne queant»... *Raynaldi* «Annales Ecclesiastici». tom. XVIII, p. 27.

[2]) Ibid.

[3]) Протестантскія воззрѣнія таборитовъ (отрицаніе св. Преданія, обрядовъ и постановленій церкви, не основанныхъ на буквальномъ ученіи св. Писанія, и мн. др.) оспаривали утраквисты.

При различныхъ взглядахъ на нѣкоторыя подробности гуситскаго вѣроученія, всѣ они, однако, сходились въ одномъ и самомъ существенномъ пунктѣ—въ предпочтеніи авторитета св. Писанія человѣческому авторитету римско-католической церкви, сходились, слѣдовательно, въ томъ самомъ пунктѣ, который главнымъ образомъ составлялъ предметъ пререканій у католиковъ съ гуситами, были согласны также и въ нѣкоторыхъ другихъ пунктахъ, касающихся по преимуществу исправленія общественной нравственности и пр. Благоразумное же поведеніе нѣкоторыхъ главныхъ, выдающихся, дѣятелей таборитской партіи дѣлало на этотъ разъ еще болѣе возможнымъ ихъ соглашеніе съ утраквистами. Такъ напр., послѣ диспута 10 дек. 1420 г. между представителями главныхъ гуситскихъ партій по вопросу о томъ, необходимо-ли совершать богослуженіе въ ризахъ,—когда прочитанныя здѣсь таборитскія заблужденія со стороны пражскихъ магистровъ были объявлены ложными [1]),—избранный по главному спорному вопросу—объ употребленіи при совершеніи обѣдни ризъ—ораторъ, таборитскій епископъ Николай изъ Пельгримова, говорилъ: „мы лучше дѣлаемъ, когда уничтожаемъ обряды, введенные отпадшимъ отъ истинно-христіанской церкви папствомъ, чѣмъ дѣлаютъ магистры, которые настаиваютъ на соблюденіи этихъ постановленій“ [2]). Раскрывая при этомъ подробно свои положенія на основаніи св. Писанія—ученія Христа и апостоловъ, онъ обличалъ тѣхъ, которые противъ хулителей человѣческихъ постановленій ратовали гораздо болѣе, чѣмъ противъ нарушителей Евангелія. Но это былъ только пріемъ слабой самозащиты со стороны таборита, который, при болѣе умѣренномъ и основательномъ разъясненіи недоумѣній со стороны противоположной партіи, готовъ былъ придти къ соглашенію съ этой послѣдней. Этой цѣли тотчасъ же удовлетворилъ уже извѣстный магистръ Якубекъ изъ Стрибра, когда прочиталъ свое рукописное сочиненіе о различіи между существеннымъ и несущественнымъ въ вѣроученіи и церковныхъ постановленіяхъ: онъ открыто заявилъ, что напрасно отрицаютъ табориты всю богослужебную внѣшность, ибо эта послѣд-

---

[1]) *Höfler*, Geschichtschreiber... I, 434 etc. (Laur. de Březina).
[2]) Ibid. p. 442 etc.

ння, хотя и не составляетъ существеннаго въ вѣроученіи и постановленіяхъ церкви, имѣетъ все-таки нѣкоторое значеніе, сообразно съ потребностями мѣста и времени [1]).

Благодаря этимъ разъясненіямъ, гуситскія партіи соединились и опять стали отвоевывать себѣ религіозно-національную свободу въ борьбѣ съ крестоносными полчищами всего запада Европы, пріобрѣтая себѣ мало по малу послѣдователей и изъ самихъ даже католиковъ. Такъ напр., на ихъ сторону перешелъ теперь (21 апр. 1421 г.) самъ пражскій архіепископъ Конрадъ, усиливъ своимъ переходомъ гуситство и матеріальными средствами, и нравственною поддержкою. Съ переходомъ его, всѣ принадлежавшія ему свѣтскія имущества, по третьему пражскому положенію, перешли въ руки утраквистовъ, а съ его саномъ архіепископа исторически связалось начало законнаго самостоятельнаго церковнаго управленія утраквистовъ,— открылся такимъ образомъ центръ, регулирующій всѣ церковные порядки и постановленія и дающій возможность увеличить число членовъ законной утраквистской іерархіи [2]). Гуситы вели свое дѣло далѣе: на собранномъ 3 іюня 1421 года общемъ чаславскомъ сеймѣ они единодушно постановили защищать и сохранять пражскія положенія, и въ тоже время заявили свой протестъ королю Сигизмунду, не считая его законнымъ королемъ и проектируя вмѣсто того регентство 20-ти мужей, при содѣйствіи совѣтовъ духовныхъ лицъ и пр. А для лучшаго обезпеченія своего дѣла обѣ гуситскія партіи попытались еще разъ войти между собою въ открытое соглашеніе. Съ этою цѣлію они собрались на предположенный еще на чаславскомъ сеймѣ соборъ 4 іюля 1421 г., и здѣсь, подъ руководствомъ выборныхъ съ той и другой стороны представителей, обсуждали мѣры къ прекращенію разногласій въ дѣлахъ вѣры и 7 іюля, большинствомъ отвергнувъ таборитскія заблужденія, сдѣлали общія постановленія въ 23 членахъ [3]), которые, кромѣ четы-

[1]) Ibid. p. 443 etc

[2]) Отсюда ведетъ свое начало утраквистская, въ противоположность католической, консисторія, администраторами которой на первый разъ между прочимъ были Прокопъ пильзенскій, м. Якубекъ изъ Стрибра, м. Янъ (Іоаннъ) Прибрамъ и Янъ (Іоаннъ) Желивскій. *Czerwenka*, Gesch. d. evang Kirche in Bohmen. I,161 u. f.

[3]) *Hofler*, Geschichtschreiber... I, 486—490 (Laur. de Březina).

рехъ пражскихъ положеній, содержатъ въ себѣ постановленія о томъ, что для руководства въ вѣрѣ необходимо св. Писаніе в. и н. завѣта, символы—апостольскій и никейскій, постановленія первенствующей христіанской церкви, и сообразно съ ними—уничтожать всѣ нововведенія римской церкви,— о необходимости удержать въ церквахъ богослужебные обряды и украшенія, о замѣнѣ католическаго духовенства гуситскимъ и мн. др., что̀ представляетъ только разъясненія извѣстныхъ пражскихъ положеній касательно исправленія общественной нравственности, отобранія у духовенства церковныхъ имуществъ, необходимости причащать не только взрослыхъ, но и младенцевъ подъ обоими евхаристійными видами. Правда, согласія между партіями полнаго еще не было, однако общая ненависть къ католицизму скоро соединила ихъ въ ожиданіи открытой борьбы съ врагами, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые табориты сами даже стали уклоняться отъ крайностей своего ученія. Такъ напр., въ сферѣ общественной и государственной они стали чуждаться идей коммунистическихъ, передавая часть своихъ податей въ государственную казну, въ сферѣ религіозной—проповѣдническую дѣятельность таборитскихъ священниковъ подчинили контролю и высшему надзору своего епископа Николая изъ Пельгримова. Можетъ быть, эта реакція зависѣла отъ того, что въ средѣ гуситовъ стали являться тогда самыя крайнія религіозныя секты, какъ напр : „ересь никардская“ (появившаяся въ 1421 году), послѣдователи которой, отрицая пресуществленіе въ евхаристіи, непочтительно относились къ святымъ дарамъ, — бросали ихъ на землю, попирали ногами, разбивали дарохранительницы [1]) и пр.; многія и другія секты—съ крайними раціоналистическими тенденціями и мистико-хиліастическими представленіями (какъ напр. секта адамитовъ [2]) и др.

Такимъ образомъ, послѣ перваго крестоваго похода противъ гуситовъ, ихъ партіи, при частыхъ внутреннихъ раздорахъ, представляли все-таки сильную, плотную, оппозицію католицизму и вызывали теперь его опять на новые подвиги въ начатомъ направленіи. Начались, дѣйствительно, опять крестовые

---

[1]) *Palacky*, Geschcihte von Böhmen. III. 2. 234. Höfler, Geschichtschreiber... II, 828 etc. *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 54 u. f.

[2]) *Palacky*, III. 2. 238 u. f. *Höfler*, I. 499 etc. (Laur. de Březina).

походы противъ гуситовъ: весь почти западно-католическій міръ, по призыву папы Мартина V, послалъ въ Чехію свое крестоносное войско. Гуситы, съ своей стороны, не оставались также въ бездѣйствіи: сперва подъ предводительствомъ Жижки, а послѣ его смерти [1]), подъ руководствомъ не менѣе замѣчательнаго и беззавѣтно преданнаго интересамъ своихъ единомышленниковъ вождя—Прокопа Великаго [2]), они одержали нѣсколько блестящихъ побѣдъ надъ крестоносными войсками западно-католическаго міра,—однимъ своимъ появленіемъ сразу разсѣевали эти несмѣтныя полчища своихъ враговъ. Никакія усилія папы и никакія старанія защитника его интересовъ—Сигизмунда не могли противодѣйствовать стремленіямъ гуситовъ. Такъ все это почти непрерывно, съ небольшими только мирными промежутками, продолжалось до 1429 года: чехи съ честію отражали и выдержали напоръ крестоносцевъ, неустрашимо переходя иногда въ открытое наступленіе съ полными побѣдными тріумфами.

Во время этихъ почти безпрерывно продолжавшихся войнъ немыслимы были какіе бы то ни было мирные переговоры: та и другая—противныя стороны жаждали только побѣдъ и благопріятныхъ для своей цѣли результатовъ; тѣмъ менѣе гуситы, оказавшіеся теперь на верху военнаго счастія, расположены были идти на какіе бы то ни было компромиссы съ католиками, которые еще не переставали клеймить чеховъ названіемъ „еретиковъ“, не выбрасывали изъ своей головы мысли — смирить чеховъ силою крестоноснаго оружія. Правда, и въ этотъ промежутокъ военныхъ дѣйствій, явившійся было въ Чехію на помощь гуситамъ сперва въ 1422 году, но вскорѣ же по настоянію папы удалившійся отсюда, племянникъ литовскаго князя Витовта, Корибутъ, и потомъ снова прибывшій сюда въ 1426 году успѣлъ уже склонить нѣкоторыхъ послѣдователей гуситства къ миру съ католическою церковію: подъ вліяніемъ его составилась даже новая партія гуситовъ, которая, отрицая заблужденія таборитовъ, положенія Виклёфа, не принимала во всей цѣлости и пражскихъ положеній, — порицала напр.

---

[1]) Жижка былъ убитъ 11 ноября 1424 г., въ битвѣ съ крестоносцами предъ горою Прибиславъ. *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Bohmen. I, 186.

[2]) Въ отличіе отъ Прокопа Малаго, сдѣлавшагося послѣ Жижки предводителемъ только партіи «сиротъ».

отнятіе у духовенства имуществъ, называя это святотатствомъ, указывала также на необходимость повиновенія папѣ и католическому духовенству, и, благодаря такому образу мыслей, скорѣе всѣхъ была расположена къ соединенію съ католическою церковію. Но эта агитація Корибута и его сторонниковъ встрѣчена была съ неудовольствіемъ—какъ со стороны Сигизмунда, который въ этомъ дѣлѣ увидалъ притязанія Корибута на чешскій престолъ, такъ еще больше (не смотря на то, что во главѣ гуситскаго движенія стояли крайніе прежде противники католицизма — Янъ Прибрамъ, Петръ изъ Младеновицъ, Прокопъ пильзенскій и др.)—со стороны самихъ же гуситовъ, которые называли это дѣло измѣною. Выступившій уже теперь на общественную дѣятельность, знаменитый впослѣдствіи представитель чешскаго утраквизма, Янъ (Іоаннъ) Рокицана [1]) съ особенною настойчивостію въ своихъ проповѣдяхъ вооружался противъ всякихъ, безполезныхъ для интересовъ гуситства, компромиссовъ съ католическою партіею, и совсѣмъ уничтожилъ коварные замыслы противной партіи. Тѣмъ не менѣе и партія Рокицаны нисколько не препятствовала мирнымъ переговорамъ съ католиками, когда эти переговоры начинали идти со стороны самихъ католиковъ послѣ рѣшительнаго ихъ пораженія въ 1429 г. Въ Пресбургѣ, 4 апр. 1429 года, Сигизмундъ убѣждалъ гуситовъ возвратиться къ старой католической вѣрѣ и оставить „нововведенія“, противныя католической церкви, обѣщая въ тоже время, для обсужденія ихъ главныхъ положеній, созвать чрезъ два года соборъ въ Базелѣ. Формально дѣло обсужденія распрей было передано пражскому сейму (23 мая 1429 г.). На предложеніе же короля относительно базельскаго собора и двухлѣтняго перемирія съ католиками гу-

[1]) Янъ Рокицана, сынъ бѣдныхъ родителей, былъ ревностнымъ ученикомъ Якубка изъ Стрибра, въ 1418 г. получилъ степень магистра; неизвѣстно—съ какого времени отправлялъ различныя духовныя должности при церкви св. Стефана въ новомъ городѣ (Прагѣ), а въ 1424 г. за свое краснорѣчіе, не смотря на молодость, былъ отправленъ въ посольствѣ къ Жижкѣ—съ цѣлію укротить его гнѣвъ, который онъ изливалъ при нападеніи на пражскихъ утраквистовъ,—и эту миссію онъ выполнилъ счастливо. Въ 1425 г. онъ назначенъ былъ проповѣдникомъ къ самой древней пражской церкви—тейнской, гдѣ достигъ необыкновенной славы, такъ что въ 1436 г. былъ уже избранъ въ пражскіе архіепископы, хотя и не получалъ, какъ увидимъ, въ этой должности своего утвержденія.

ситы отвѣчали, что они согласны на созваніе вселенскаго собора, если на этомъ соборѣ будутъ присутствовать, кромѣ представителей католической церкви, также греки, армяне и патріархъ константинопольскій, которые всѣ причащаются подъ обоими видами, и—если судить ихъ на соборѣ станутъ не по папскому произволу, а по закону Божію [1]). Касательно перемирія гуситы также выражали свое согласіе, предлагая при этомъ только условія для болѣе свободной и широкой проповѣди гуситскимъ священникамъ, уничтоженія смертныхъ грѣховъ и т. п. Понятно, что эти условія, подрывающія отчасти авторитетъ господствующей церкви, были слишкомъ тяжелы для католиковъ и особенно для папы, тѣмъ болѣе, что послѣ нѣкоторыхъ частныхъ переговоровъ съ католиками (какъ напр. въ Краковѣ 12 марта 1431 г. и Эгерѣ 24 мая 1431 года) гуситы энергично отстаивали то, что защищали въ Пресбургѣ. Поэтому папа Мартинъ V посовѣтовалъ Сигизмунду еще разъ попытать счастіе въ новой борьбѣ съ гуситами, но постигшая католиковъ въ битвѣ при Таусѣ неудача заставила ихъ прибѣгнуть къ болѣе мирнымъ средствамъ—увѣщаніямъ и наставленіямъ; къ тому же и сами гуситы, утомленные продолжительными войнами съ католиками, также и своими внутренними раздорами партій, готовы были принять мирныя предложенія. Въ своихъ письмахъ и посланіяхъ къ разнымъ странамъ, предъ битвою (14 авг. 1431 г.) при Таусѣ (Домажлицахъ), они неоднократно высказываютъ свое сожалѣніе, что ихъ незаконно осудили въ ереси, и въ тоже время объявляютъ, что они готовы примириться съ своими врагами, если только будетъ дана свобода ихъ вѣроисповѣданію, если католическое духовенство будетъ руководиться въ своей жизни примѣромъ Христа и апостоловъ,—словомъ, если будетъ выполнено по крайней мѣрѣ то, что заключается въ пражскихъ положеніяхъ.

Вслѣдствіе такой расположенности обѣихъ сторонъ къ миру, и начаты переговоры: гуситы получаютъ приглашеніе на базельскій соборъ, съ этою цѣлію отцы собора (15 октября 1431 года) отправили въ Чехію посланіе, въ которомъ призывали

---

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. III, 2. 474—479. Ср. Tomka «Dějepis. města Prahy» Díl IV (w Praze, 1879), str. 429.

гуситовъ къ соединенію съ ихъ матерью — католическою церковію, обѣщали имъ благопріятный исходъ взаимныхъ совѣщаній и для этого просили прислать въ Базель такихъ мужей, въ которыхъ—Духъ Святый,—кроткихъ, богобоязненныхъ, незлобивыхъ и ищущихъ не своей пользы, но пользы Христа [1]). Вскорѣ затѣмъ, въ мартѣ 1432 года, соборъ прислалъ вторую грамоту, въ которой обѣщаетъ чехамъ свободный пропускъ и охранную грамоту. Какъ бы въ отвѣтъ на посланіе собора таборитьі, еще ранѣе, издали манифестъ, въ которомъ рѣзко нападали на папу и латинское духовенство, и, не надѣясь на благопріятный для гусутовъ исходъ базельскаго собора, твердо рѣшились защищать четыре пражскихъ члена и нѣкоторыя другія изъ своихъ положеній [2]). Тѣмъ не менѣе партія утраквистовъ и сиротъ,—бывшихъ въ то время въ ссорѣ съ таборитами,—болѣе склонная къ примиренію съ католиками, выразила свое согласіе на совѣщаніе съ отцами собора и съ этою цѣлію требовала отъ нихъ предварительныхъ переговоровъ въ католическомъ Эгерѣ (Хебѣ). Послѣ продолжительныхъ споровъ и весьма крупныхъ разногласій, наконецъ, 18 мая 1432 г., опредѣлены были въ 11 пунктахъ условія, на основаніи которыхъ должны были поступать католики и гуситы при будущихъ на соборѣ совѣщаніяхъ. Чехи, прежде всего, требовали себѣ публичной и свободной аудіенціи, которая могла бы служить къ охраненію четырехъ пражскихъ членовъ, указывая при этомъ, что, въ диспутахъ объ этихъ членахъ, законъ Божій, ученіе Христа и апостоловъ, постановленія вселенской церкви, свв. соборовъ и свв. отцовъ должны быть непогрѣшимымъ и безпристрастнымъ руко-

---

[1]) «Epistola synodalis de convocatione Bohemorum ad concilium» въ Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 135—137. Ср. *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XXIX, p. 233 sq.

[2]) Полный нѣмецкій текстъ манифеста напечатанъ въ приложеніи къ сочиненію Круммеля «Utraquisten und Taboriten» S. 249—267. На латинскомъ языкѣ—въ «Monumenta concil. gen. saec. XV». I, 153—170. Первоначальный порядокъ пражскихъ положеній здѣсь переставленъ: членъ о причащеніи подъ обоими видами занимаетъ здѣсь четвертое мѣсто. Основанія для этого члена приведены здѣсь слѣдующія: Мѳ. 26, Мрк. 14, Лук. 22, Іоан. 6, 1 Кор. 11, Августъ. (на пс. 22), Іерон. (Comm. super Sophon. prophet.), Григорія (Homil. pasch.), Амвросія (толк. на 1 Кор. 11 и Lib. de sacram.) и Пасхазія (Lib. de corpore Christi), p. 169.

водствомъ на базельскомъ соборѣ [1]). Кромѣ того, по условію, уполномоченные послы чешскіе должны были отвѣчать на возраженія вселенскаго собора и съ спеціально назначенными учеными членами его совѣщаться мирно, не дѣлая другъ-другу упрековъ,—получаютъ для свободнаго проѣзда и пребыванія въ Базелѣ охранныя грамоты, свободу совершать богослуженіе по своимъ обрядамъ, наказывать частныхъ лицъ за проступки и т. п. Соглашаясь на всѣ эти условія, католики обѣщались даже немедленно содѣйствовать выполненію одного главнаго гуситскаго требованія объ уничтоженіи болѣе извѣстныхъ преступленій въ церкви и на соборѣ [2]).

По полученіи формальнаго извѣстія о согласіи гуситовъ на переговоры, соборъ на четвертомъ своемъ засѣданіи (27 апр. 1432 г.) утвердилъ эгерскія постановленія и послалъ гуситскимъ депутатамъ охранную грамоту. Сами гуситы на куттенбергскомъ (кутногорскомъ) сеймѣ (съ 31 авг.—1 сент.) приняли эгерскія постановленія: въ ихъ пользу высказался даже самъ Прокопъ Великій, и здѣсь же назначили отъ всѣхъ партій депутатовъ, которыхъ поспѣшили отправить въ Базель [3]). Но замѣчательно, что во время своего путешествія въ Базель, при приближеніи къ Нюренбергу, одинъ изъ сопровождавшихъ это чешское посольство (Матѳей Лауда) водрузилъ на своемъ экипажѣ таборитское знамя, на одной сторонѣ котораго изображено было распятіе І. Христа, а на другой — нарисована чаша и надъ нею опрѣснокъ съ надписью: „veritas omnia vincit“ [4]). Такія же символическія изображенія были и на другихъ гуситскихъ

---

[1]) Эти условія напечатаны въ Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 219. Ср. *Palacky*, Geschichte von Bohmen. III, 3. S. 15, *Czerwenka*, Gesch. d. evang. Kirche in Böhmen. I, 222 u. f. *Krummel*, Utraquisten und Taboriten S. 108 u. f.

[2]) .... «In causa quatuor articulorum, quam, ut praefertur, prosequuntur, lex divina, praxis Christi, apostolica et ecclesiae primitivae, unacum conciliis doctoribusque fundantibus se veraciter in eadem, pro veracissimo et indifferenti judice in hoc Basiliensi concilio admittentur». Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 220.

[3]) Въ числѣ депутатовъ были слѣдующіе, болѣе замѣчательные: изъ свѣтскаго сословія—Вильгельмъ Костка изъ Поступицъ, Матѳей Лауда изъ Хлумчанъ и нѣкоторые другіе; изъ духовнаго—м. Янъ Рокицана, м. Петръ Пайнъ, Прокопъ В., еп. Николай изъ Пельгримова, Мартинъ Лупачъ изъ Хрудима и нѣкоторые др.

[4]) *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Bohmen. I, 226.

экипажахъ. Можно угадать, какъ на все это должны были посмотрѣть католики: на ихъ взглядъ дѣйствія гуситовъ были своевольствомъ, которое производило странное волненіе въ массѣ католическаго населенія Нюренберга. Волненіе католическаго города зависѣло, конечно, отъ обычной въ то время у всѣхъ католиковъ — ненависти къ гуситамъ; тѣмъ не менѣе сама по себѣ и „чаша“, какъ внѣшній символъ стремленій гуситовъ, могла возбуждать непріятныя чувства въ вѣрныхъ сынахъ католической церкви. Поэтому, не нарушая миролюбиваго характера своей миссіи, по просьбѣ князей и вельможъ, гуситы сняли съ своихъ экипажей символическія изображенія и, успокоивши такимъ образомъ возникшее-было волненіе, получили блестящій пріемъ въ Нюренбергѣ [1]). Подобныя же приключенія гуситскіе депутаты испытывали и на остальномъ пути, пока не пришли наконецъ, 4 янв. 1433 г., въ Базель, гдѣ они, встрѣчая для себя со стороны католической партіи крѣпкую и упорную оппозицію по всѣмъ четыремъ пражскимъ положеніямъ, непреодолимыя трудности испытывали опять при совѣщаніяхъ по вопросу о причащеніи подъ обоими видами, согласившись даже, какъ увидимъ ниже, на нѣкоторыя въ этомъ пунктѣ измѣненія и ограниченія.

Встрѣченные торжественно въ Базелѣ, гуситскіе депутаты, на 6-й день послѣ прибытія (10 янв. 1433 г.), явились на генеральное засѣданіе собора — въ доминиканскій монастырь. Предсѣдатель собора, кардиналъ Юліанъ, привѣтствовалъ ихъ рѣчью [2]), въ которой говорилъ, между прочимъ, о непогрѣшимости церкви, ея правѣ вязать и рѣшить и непокорныхъ отвергать, какъ еретиковъ и язычниковъ, о значеніи вселенскаго собора, который, какъ представитель церкви, можетъ разрѣшить чеховъ отъ клятвы и возвратить въ лоно католической церкви.

Въ отвѣтъ на эту рѣчь Рокицана произнесъ свою (на слова Мѳ. 2, 2), въ которой восхвалялъ, между прочимъ, чистоту первенствующей христіанской церкви, говорилъ о поврежденности католической церкви и выразилъ желаніе, чтобы и гу-

[1]) Tomek, Dějepis města Prahy. IV, 545 и слѣд.

[2]) « .... proposuit longam et valde pulchram et devotam suo more solito collationem». Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 261.

ситы и католики возвратились къ идеальному состоянію первенствующей христіанской церкви [1]). Съ этой точки зрѣнія и началъ Рокицана, 16 января, защищать свой членъ о необходимости причащенія мірянъ подъ обоими видами [2]). Такъ какъ день склонялся уже къ вечеру, то Рокицана на этотъ разъ успѣлъ высказать одни только общія положенія касательно защищаемаго имъ пункта. Прежде всего, отъ лица всѣхъ чеховъ онъ заявилъ, что относительно этого члена никогда гуситы не думали противиться постановленіямъ церкви, во всемъ этомъ они твердо держались и держатся закона Христова, ни одной іоты его не нарушаютъ и не могутъ допустить такого нарушенія. Ибо церковь, говорилъ Рокицана, стоитъ на неколеблющемся (твердомъ) основаніи, такъ что и врата адовы не могутъ преодолѣть ея. Переходя, далѣе, къ самому вопросу о причащеніи подъ обоими видами, онъ намѣренъ былъ доказать его цѣлесообразность [3]) и законность словами св. Писанія (auctoritatibus divinae legis), изреченіями св. отцовъ (firmissimis sanctorum dictis et sententiis), примѣрами первоначальной христіанской церкви (exemplo et praxi sanctorum primitivae ecclesiae) и—наконецъ—постановленіями соборовъ (conciliis antiquis roborando). Эти общія положенія вполнѣ соотвѣтствовали эгерскимъ условіямъ (juxta dispositionem in Egra factam), которыхъ должна была строго держаться въ своихъ взаимныхъ переговорахъ и диспутахъ та и другая сторона (гуситская и католическая). Поэтому Рокицана могъ свободно и безпрепятственно продолжать свою рѣчь, подробно раскрывать намѣченные въ ней пункты, дѣлая предварительно нѣсколько общихъ замѣчаній для уясненія главной темы своей рѣчи о причащеніи (de communione) подъ обоими видами. Онъ, прежде всего, останавливается на разъясненіи понятія „communio“.

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. p. 264 sq. 292 sq. Текстъ рѣчи (въ томъ видѣ, какъ изложилъ ее письменно легату самъ Рокицана, 20 янв. 1433 г.) можно находить у Edm. Martene et Urs. Durande въ «Veterum Scriptorum et Monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio». Paris, 1733. Tom. VIII, pp. 262—305; также у Mansi въ «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio» (Venetiis, 1788). Tom. XXX, pp. 269—306.

[3]) «Communio divinissimae eucharistiae sub specie utraque, panis et vini, utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore». Mansi, t. XXX, p. 269.

„Общеніе со Христомъ“, говорилъ Рокицана, можно понимать трояко. Прежде всего, подъ нимъ можно разумѣть общество святыхъ или мистическое тѣло Христа, Который есть Глава этого тѣла; въ этомъ обществѣ каждый отдѣльный членъ получаетъ всѣ тѣ блага, которыми располагаетъ церковь, и только, впадая въ смертные грѣхи, человѣкъ самъ себя, по необходимости, отдѣляетъ отъ этого общества. Но „общеніе со Христомъ“ можно понимать и въ другомъ смыслѣ, именно, какъ таинство тѣла и крови Христовой, чрезъ достойное принятіе котораго вѣрующій утверждается и укрѣпляется въ обществѣ святыхъ. Наконецъ, по третьему пониманію „общеніе со Христомъ“ есть собраніе всѣхъ христіанъ—добрыхъ и порочныхъ; но при этомъ бываетъ иногда, что употребляемая церковію экскоммуникація налагается не за какіе нибудь смертные грѣхи, а часто — безъ всякаго основанія. Кто бываетъ участникомъ „общенія“ въ его первомъ значеніи, тотъ достоинъ быть участникомъ и втораго; всякій, кто чрезъ экскоммуникацію отдѣляется отъ общества христіанъ, чрезъ то уже лишается перваго и втораго „общенія“. Потери перваго общенія (которая происходитъ отъ смертныхъ грѣховъ) нужно опасаться гораздо больше, чѣмъ потери втораго и третьяго; но гораздо опаснѣе быть въ общеніи съ тѣмъ, кто подвергся экскоммуникаціи за свои смертные грѣхи, чѣмъ—съ тѣмъ, который присужденъ къ этому обычнымъ человѣческимъ путемъ. Поэтому, открытые грѣшники, сдѣлавшіеся съ этой стороны вполнѣ извѣстными, подвергаются отлученію отъ общества святыхъ,—никто не долженъ пребывать съ ними въ общеніи таинства, дабы вѣрующіе, зная и не уклонившись отъ этого зла, не подпали чрезъ то тяжелому наказанію.

Далѣе, Рокицана опредѣляетъ понятія „дозволеннаго“ (licet), „полезнаго“ (expedit) и „необходимаго“ (necessarium): ссылаясь на слова ап. Павла къ коринѳянамъ (1 Кор. 6, 12), онъ говоритъ, что эти понятія нужно весьма ясно отличать. Необходимое есть только то, къ чему человѣкъ обязывается, и неисполненіе чего приноситъ вредъ. При этомъ нужно отдѣлять условно необходимое (necessitas conditionata) отъ абсолютно необходимаго (necessitas absoluta). Первое не неизмѣнно,—оно зависитъ отъ одного или нѣсколькихъ условій, какъ напр.: хри-

стіанинъ можетъ усвоить благодатные дары крещенія и безъ крещенія водою или кровію, а только чрезъ страданія Христа. Тоже нужно сказать и относительно божественныхъ заповѣдей, именно: однѣ изъ нихъ имѣютъ значеніе и силу на всѣ времена (ad semper=omni tempore), каковы напр. богослужебныя торжества, проповѣдь евангелія и т. под., другія же должны исполняться въ каждое мгновеніе нашей жизни (pro semper=pro qualibet parte temporis),—такова напр заповѣдь о любви къ Богу. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній ораторъ переходитъ уже къ самому главному вопросу своей рѣчи о причащеніи мірянъ подъ обоими видами, доказывая сперва его пользу [1]), а потомъ и необходимость [2]), опредѣляемую божественною заповѣдію [3]), но обусловливаемую, впрочемъ, временемъ и обстоятельствами приступающаго къ таинству евхаристіи вѣрующаго (necessitas conditionata).

Намѣреваясь подробно разъяснить вопросъ о высокомъ значеніи и пользѣ причащенія подъ обоими видами, Рокицана указываетъ сперва на слова ев Іоанна 6 гл., 54. 56 и 57 ст., по которымъ достойно принимающій тѣло и кровь Христовы „имѣетъ жизнь вѣчную“, обитаетъ во Христѣ и живетъ со Христомъ. И дѣйствительно, чрезъ принятіе евхаристіи Христосъ обитаетъ въ насъ, и мы дѣлаемся участниками Его божественной благодати: чрезъ принятіе тѣла Христова подъ видомъ хлѣба мы получаемъ возможность очиститься отъ скверны нашей плоти, вслѣдствіе чего самыя искушенія уже слабѣютъ; принятіе же крови Христовой, подъ видомъ вина, приноситъ пользу душѣ,—какъ и Самъ Христосъ говоритъ, — „во оставленіе грѣховъ и въ жизнь вѣчную“. Отсюда, говоритъ Рокицана, понятно, какихъ сокровищъ и высочайшихъ благъ лишаются вѣрующіе, когда не принимаютъ чаши. Для уясненія этого Рокицана употребляетъ слѣдующую аналогію: подобно тому, какъ

---

[1]) «Communio divinissimae eucharistiae sub specie utraque, panis scilicet et vini, utilis multum est et saluti expediens». Mansi, t. XXX, pp. 274—281

[2]) «Communio divinissimae eucharistiae sub utraque specie toti credentium populo est necessaria». Ibid. pp. 281—294.

[3]) «Quod toti credentium populo est a Domino praecepta Salvatore». Ibid. pp. 294—305.

чрезъ обыкновенное питье пища приноситъ дѣйствительную пользу членамъ тѣла, становится плодотворною для жизни и роста этихъ послѣднихъ, такъ и кровь Христова, дѣйствительно, внѣдряетъ въ наше сердце пищу божественнаго Слова; кровь Христа есть какъ бы духовное вино, которое очищаетъ (lavat) отъ всякой вины, чрезъ любовь согрѣваетъ (calefacit) и наполняетъ небесною радостію (laetificat) сердца всѣхъ тѣхъ, которые съ чистою совѣстію приступаютъ къ таинству евхаристіи. Поэтому „чаша“ имѣетъ высокую важность и пользу для спасенія душъ всѣхъ вѣрующихъ; и если эти послѣдніе понимаютъ тѣ драгоцѣнные дары, которые они получаютъ чрезъ принятіе „чаши“, то для нихъ лучше тысячу разъ подвергаться смерти, чѣмъ лишиться чаши. Первоначальная христіанская церковь, по свидѣтельству 2 гл. Дѣян. апост., неуклонно держалась причащенія и подъ видомъ вина; о высочайшемъ, таинственномъ, значеніи причащенія подъ обоими видами, сообразно съ заповѣдію Самого Христа, учили также и отцы церкви, практиковала церковь первыхъ вѣковъ и въ этомъ духѣ свои постановленія дѣлали соборы.

Подтвердивъ все это соотвѣтствующими ссылками и указаніями, Рокицана дѣлаетъ заключительное сужденіе по вопросу о важности и пользѣ причащенія подъ обоими видами.—Справедливо, что въ каждомъ видѣ—весь Христосъ, истинный Богъ и человѣкъ, присутствуетъ Онъ весь и съ полною сокровищницею своей благодати, но справедливо также и то, замѣчаетъ Рокицана, что различные благодатные дары Христосъ сообщаетъ чрезъ различные знаки. Въ хлѣбѣ Онъ даетъ Свое тѣло, въ знакъ общенія вѣрующаго съ этимъ тѣломъ; но въ винѣ—Свою кровь, во искупленіе. Поэтому Христосъ и установилъ пріобщеніе въ двухъ видахъ,—по одному принимается Его тѣло, а по другому — Его кровь, и, такимъ образомъ, каждый видъ другъ отъ друга отличается,—дѣйствія духовнаго питанія „отъ хлѣба“—нѣчто другое, чѣмъ духовное утоленіе жажды „отъ вина“. Понятно, что, съ точки зрѣнія такого спеціальнаго назначенія каждаго изъ евхаристійныхъ видовъ въ отдѣльности, новая практика Рима для Рокицаны должна быть ничѣмъ инымъ, какъ святотатствомъ. И дѣйствительно, всякій, по мнѣнію Рокицаны, кто отнимаетъ у народа „чашу“, есть

святотатецъ, ибо чрезъ это у приступающаго къ таинству съ вѣрою отнимается столько же благодати, сколько ему подается подъ видомъ хлѣба, — онъ принимаетъ неполную благодать таинства. Мало того, чрезъ это причиняется ему гораздо бо́льшій вредъ, чѣмъ даже въ томъ случаѣ, если бы у іудейскаго народа отнять всѣхъ его жертвенныхъ животныхъ, ибо тѣло и кровь І. Христа несравненно важнѣе этихъ послѣднихъ.

Выяснивъ, по возможности, высокое значеніе и пользу пріобщенія подъ обоими видами, Рокицана доказываетъ теперь его необходимость.

Таинство тѣла и крови Христовой установлено Самимъ Христомъ, Который заповѣдалъ преподавать его и мірянамъ подъ обоими видами. Для доказательства этого положенія Рокицана ссылается на слова установленія таинства евхаристіи (Мѳ. 26 гл., Мрк. 14, Лук. 22), ев. Іоанна (6, 53—56) и 1 Кор. (11 гл., 24—29). Апостолъ Павелъ, истинный толкователь божественнаго закона, говоритъ (1 Кор. 11, 26), что евхаристія установлена для общенія вѣрующихъ въ воспоминаніе страданій Христа, дабы вѣрующіе получали отъ нея дѣйствительный духовный плодъ, и всякій, кто пользуется духовною пищею и духовнымъ питіемъ, достоинъ принимать евхаристію и сакраментально. Слѣдовательно, кто хочетъ вести духовную жизнь, тотъ можетъ и долженъ принимать таинство евхаристіи подъ обоими видами; ибо какъ плотская жизнь не можетъ существовать безъ пищи и питія, такъ и духовная жизнь души не можетъ оставаться безъ свойственной ей пищи и питія,— оба эти послѣднія приближаютъ ее къ вѣчному спасенію. Поэтому, говоритъ Рокицана, совершенно справедливо, что, по изреченію святыхъ отцовъ и учителей церкви, принятіе таинства гораздо необходимѣе, чѣмъ самое освященіе (consecratio), ибо Христосъ (въ 6 гл. ев. Іоанна) призываетъ всѣхъ вѣрующихъ къ принятію тѣла и крови Хрястовой, но нигдѣ такимъ образомъ не указываетъ на освященіе. Это повелѣніе, заповѣдь Христа касается не только духовнаго принятія пищи и питія, но и сакраментальнаго употребленія евхаристійныхъ видовъ; въ этомъ смыслѣ указанное мѣсто понимается и объясняется всѣми святыми отцами; именно, что въ этихъ словахъ ев. Іоанна Христосъ говоритъ, прежде всего, о сакраментальномъ

принятіи обоихъ евхаристійныхъ видовъ, виды же хлѣба и вина Онъ называетъ духовною пищею только потому, что они духовно, а не тѣлесно питаютъ душу, и если Онъ говоритъ о таинственномъ (мистическомъ) вкушеніи, то только потому, что это дѣлается собственно при участіи нашего духа, — нашъ духъ дѣлаетъ это, а не плоть. Поэтому евхаристія и называется таинствомъ, такъ какъ наши глаза видятъ нѣчто другое, чѣмъ то, что́ дѣйствительно въ ней присутствуетъ: наши глаза видятъ только хлѣбъ и вино, а присутствуетъ въ ней, однако, истинное тѣло и кровь Христовы. Безъ этой пищи и питія христіанинъ не можетъ достигнуть вѣчной жизни, и только тотъ достойно принимаетъ Христа въ видимомъ таинствѣ, кто получаетъ его духовное дѣйствіе и дѣлается членомъ тѣла Христова; но кто иначе принимаетъ это таинство, тотъ принимаетъ его въ осужденіе, ибо хотя оно и животворное таинство, однако и страшная вмѣстѣ съ тѣмъ тайна для недостойно пріемлющихъ его. Но при этомъ заблуждаются тѣ, которые говорятъ только о духовномъ употребленіи евхаристіи, не упоминая вмѣстѣ съ тѣмъ и о плотскомъ принятіи евхаристійныхъ видовъ.

На основаніи всего сказаннаго Рокицана дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что запрещеніе вѣрующимъ мірянамъ причащаться подъ обоими видами есть преступленіе, противное установленію Самого Христа, практикѣ апостоловъ, первенствующей христіанской церкви и изреченіямъ святыхъ отцовъ, хотя многіе и говорятъ, что относительно принятія обоихъ евхаристійныхъ видовъ заключаются у нихъ не ясныя указанія, и что, поэтому, причащеніе мірянъ подъ обоими видами трактуется тамъ не какъ заповѣдь Спасителя, а какъ уступка только вполнѣ законной противоположной евхаристійной практикѣ Рима. Въ дѣйствительности же, замѣчаетъ Рокицана, святые отцы [1]) прямо учили, что всѣ, которые сакраментально и духовно не причащаются тѣла и крови Христовой, идутъ къ погибели, хотя бы они имѣли вѣру, и здѣсь и тамъ—дѣла любви. Любовь ничего

---

[1]) Ссылаясь при этомъ на слова установленія таинства евхаристіи (Мѳ. 26 гл., Мрк. 14, Лук 22 гл.) и ев. Іоанна 6 гл. 53 ст., Рокицана указываетъ толкованія ихъ (у Дамаскина, Ѳомы Аквината, Лиры и нѣкоторыхъ другихъ)—въ смыслѣ предписанія совершать и преподавать евхаристію всѣмъ вѣрующимъ подъ обоими видами.

не значитъ безъ причащенія тѣломъ и кровію Христа, равно и одни внѣшніе знаки любви не ведутъ къ вѣчной жизни; ибо св. Таины (т. е. тѣло и кровь Христовы) суть основаніе истинной любви (quod ipsa, т. е. sacramenta sunt fundamentum veræ caritatis). Поэтому, нерадѣющіе о таинствѣ отвергаются не только Самимъ Христомъ и чрезъ Его евангеліе, но они должны быть отлучены церковію—изгнаны изъ нея, пока не принесутъ искренняго раскаянія, но имъ угрожаетъ еще одна страшная участь людей, которые, не исполняя главной Божественной цѣли своего призванія, подвергаются чрезъ то осужденію (... terribilis prophetia de talibus, quia scilicet, nemo virorum illorum qui vocati sunt, et non venerunt, gustabit amplius coenam Christi). Поэтому никто не долженъ оставлять или—еще хуже—пренебрегать таинствомъ Самого Господа.

Въ заключеніи своей рѣчи Рокицана обращается къ исторіи первоначальной христіанской церкви — съ цѣлію подтвердить свой окончательный выводъ касательно причащенія подъ обоими видами: онъ указываетъ на апостольское время, когда установленіе Христа неизмѣнно соблюдалось, — на практику церкви времени Оригена, папы Григорія, Августина, діакона Лаврентія, который преподавалъ мірянамъ чашу; ссылался на время Доната, у котораго діаконъ, при нападеніи невѣрныхъ, уничтожилъ ту чашу, изъ которой преподавалась вѣрующимъ кровь Христова; не пропустилъ молчаніемъ указанія изъ практики временъ Кипріана, Фульгенція и даже Ѳомы Аквината. Но замѣчательно, въ числѣ указываемыхъ авторитетовъ Рокицана останавливается на примѣрѣ греческой церкви. Онъ говорилъ, что греки, которые приняли вѣру отъ самихъ апостоловъ, причащаются до сихъ поръ подъ обоими видами, и о ихъ вѣрности этому обряду много знаютъ и говорятъ Григорій и Іеронимъ [1]). Такимъ образомъ, по заключенію Рокицаны,

---

[1]) «Item astruxit, пишетъ авторъ дневника о дѣлахъ богемскихъ на базельскомъ соборѣ (Петръ Затецкій), et publice asserendo dixit (т. е. Рокицана), Graecos fidem ab apostolo suscepisse, qui usque in praesens communionem utriusque speciei numquam obmiserunt. De quibus dum Gregorius papa mentionem faceret, narrat, quomodo in fermento conficiunt, et communionem utriusque speciei indesinenter servant, quorum neutrum in eis reprehendit, quod non obmisisset talis sanctus, si reprehensibile fuisset specialiter sub utraque specie

всѣ приведенные авторитеты указываютъ на законность и необходимость причащенія подъ обоими видами: „одинъ только, единственный, констанцскій соборъ высказался противъ чаши; но, вопреки его постановленію и согласно съ вышеприведенными авторитетами, чехи принимаютъ чашу и убѣждаютъ въ тому весь народъ; впрочемъ, они готовы отстать отъ этого обычая, если имъ докажутъ несправедливость этой практики".

Мы остановились на этой рѣчи, болѣе или менѣе подробно, главнымъ образомъ потому, что въ ней касательно члена о причащеніи подъ обоими видами сгруппированы всѣ главныя положенія, которыя на базельскомъ соборѣ энергично отстаивали гуситы въ борьбѣ съ противною имъ католическою стороною, и противъ которыхъ эта послѣдняя, въ лицѣ своихъ представителей, направляла всѣ острыя стрѣлы своей безсильной полемики. Кромѣ того, эта рѣчь замѣчательна еще и въ томъ отношеніи, что идетъ со стороны самаго виднаго въ то время представителя стремленій умѣренной гуситской партіи—утраквистовъ, Рокицаны, и поэтому даетъ нѣкоторую возможность судить о характерѣ того направленія, съ которымъ въ особенности такъ тѣсно соединялся вопросъ о „чашѣ" въ продолженіи всего гуситскаго движенія. Мы знаемъ, что Рокицана былъ рѣшительнымъ противникомъ примиренія съ Римомъ на условіяхъ, проектируемыхъ Прибрамомъ: въ своихъ проповѣдяхъ онъ прямо называлъ это измѣною и тѣмъ разстроилъ всѣ возникавшія тогда попытки къ соглашенію съ Римомъ. Но, съ другой стороны, мы также знаемъ, что тотъ же Рокицана нѣсколько времени спустя, по полученіи изъ Базеля въ Чехіи посланія — съ приглашеніемъ гуситовъ на соборъ, и особенно послѣ, — является сторонникомъ мира съ римскою церковію [1]). Повидимому, въ

communicare. Item Hieronymus de Graecis loquens in prologo super epistolam Jacobi dicit: Qui integre sapiunt, rectamque fidem sectantur». Monum. concil. gen. saec. XV. I, 293 (Petri Zatecensis liber diurnus).

[1]) По поводу присланнаго въ Чехію посланія отцовъ собора, восхваляя въ одной проповѣди ихъ ревность о возстановленіи между христіанами мира, Рокицана выразилъ даже какъ будто сомнѣніе, что въ Чехіи найдутся люди—«богобоязненные», «незлобивые» и т. под., какихъ требовали на соборъ базельскіе отцы: «о, Боже! гдѣ такіе люди найдутся у насъ?» *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XXVI, p. 169. Но вопросъ Рокн-

этихъ двухъ фактахъ — противорѣчіе; поэтому олицетворяемый Рокицаною въ это время утраквизмъ былъ, повидимому, только внѣшнею оболочкою, подъ которою скрывались не религіозныя чисто-гуситскія стремленія утраквистовъ, а какіе-нибудь своекорыстные разсчеты ихъ главнаго вождя, Рокицаны. — Но, въ дѣйствительчости, настоящее поведеніе Рокицаны въ отношеніяхъ къ Риму и партіи Прибрама не было результатомъ его двоедушія, а строго отвѣчало тому направленію, выразителемъ котораго являлся въ то время Рокицана. Рокицана былъ ревностный гуситъ, вѣрный и неустрашимый послѣдователь Гуса и Якубка: это онъ доказалъ всею своею жизнію и дѣятельностію, не преклоняясь ни предъ какими невзгодами и опасностями со стороны своихъ враговъ; никакія обѣщанія не могли отвлечь его отъ разъ принятаго и усвоеннаго имъ направленія. Гефлеръ [1]) сообщаетъ нѣсколько отрывковъ и извлеченій изъ проповѣдей Рокицаны, на основаніи которыхъ можно отчасти судить о направленіи его реформаторской дѣятельности. Усвоивъ главныя вѣроисповѣдныя основы гуситской системы, Рокицана энергично защищаетъ ихъ и при этомъ сильно возстаетъ противъ испорченности современной ему католической церкви. Онъ неустанно говоритъ въ защиту осужденнаго констанцскимъ соборомъ Гуса и выставляетъ его предъ народомъ, какъ образецъ въ ученіи и жизни, какъ мужа „вѣры“ и „высокой жизни“; постоянно возстаетъ противъ деморализаціи тогдашняго католическаго клира, указывая причину этого въ его богатствахъ и свѣтскомъ господствѣ [2]). По-

---

цаны, замѣтимъ, былъ только недоумѣніемъ при существовавшей тогда со стороны таборитовъ оппозиціи мирнымъ переговорамъ гуситовъ съ Римомъ..

[1]) Hofler, Geschichtschreiber... II, 836 etc. Впрочемъ первый, сообщаемый Гефлеромъ, отрывокъ, какъ доказалъ Палацкій (Die Geschichte des Hussitenthums und Prof. C. Hofler. S. 11), не принадлежитъ Рокицанѣ. Нѣсколько недавно напечатанныхъ, извѣстныхъ намъ, отрывковъ изъ проповѣдей Рокицаны можно находить въ «Časopis Musea království českého» 1879. I, str. 164 и слѣд. Въ этихъ послѣднихъ отрывкахъ содержится весьма много указаній на необходимость «чаши» и употребленія ея въ церкви гуситской.

[2]) За эти-то обличенія враги-католики говорили о Рокицанѣ:

«Horum jam novissimus
Rokycana pessimus
Panista scelestissimus

добно своимъ предшественникамъ, онъ высказывается противъ человѣческихъ постановленій и распоряженій папъ и епископовъ, и указываетъ на св. Писаніе, какъ на правильный ключъ къ уразумѣнію Божественной истины. Но, при этомъ, онъ чуждъ крайностей таборитскихъ сектъ: держась строго компактатовъ, онъ придаетъ значеніе преданію церкви, и не отрицаетъ ея авторитета [1]). Поэтому онъ никогда не хотѣлъ принципіальнаго разрыва съ католическою церковію, когда эта послѣдняя соглашалась на миръ и обѣщала выполнить всѣ заключающіяся въ пражскихъ членахъ требованія гуситовъ, касательно исправленія разнаго рода злоупотребленій. Но какъ скоро Рокицана видѣлъ опасность съ какой-нибудь стороны главнымъ требованіямъ гуситовъ, то являлся самымъ рьянымъ противникомъ возникавшихъ компромиссовъ. Поэтому, главнымъ образомъ, онъ и возставалъ противъ Прибрама, что тотъ искалъ соглашенія съ Римомъ не на основаніи пражскихъ положеній, порицалъ даже Виклефа и, посредственно чрезъ этого послѣдняго, Гуса, который усвоилъ себѣ извѣстную сторону въ ученіи Виклефа; когда же отцы базельскаго собора изъявили свое искреннее согласіе на мирные переговоры съ гуситами по извѣстнымъ уже эгерскимъ условіямъ, то Рокицана нисколько не считалъ противнымъ идеѣ гуситскаго вѣроисповѣданія — принять сдѣланныя предложенія, оставаясь вѣрнымъ чисто гу-

---

Ribaldus astutissimus

Haeresim defendit» — въ «Cantio de autoribus bohemici scismatis». Hofler, Geschichtschreiber... I, 560.

[1]) Вотъ какъ напр. Рокицана, говоря о таинствахъ, разсуждаетъ о значеніи церковнаго преданія. «относительно этой матерію должно вѣрить, говоритъ онъ, святымъ и католической церкви, такъ какъ въ евангеліи недостаточно подробно изложено это. Что стали бы дѣлать невѣрующіе, если бы жили во времена апостольскія, когда евангеліе еще не было возвѣщено вселенной? Они не повѣрили бы проповѣди отдѣльныхъ апостоловъ, на томъ основаніи, что она не нашла еще мѣста въ евангеліи Почему же вѣрятъ они (т е таборіты) Іеронимову переводу библіи съ греческаго языка на латинскій? Отчего не отвергаютъ и ветхаго и новаго завѣта? Отвергая писанія св. отцовъ, они впадаютъ въ безчисленныя противорѣчія. Излишнее мудрованіе вовлекаетъ ихъ въ безразсудность, излишняя осторожность въ излишнюю дерзость; остерегаясь обольщенія, они считаютъ обманщиками святыхъ мужей, въ которыхъ живетъ духъ Божій, духъ истины . Христосъ для того именно даровалъ первоначальнымъ святымъ (sanctis primis) духъ евангельской истины, чтобы мы вѣрили имъ несомнѣнно» Cochlaei «Hist. Hussitarum», p. 471—472 (Tractatus m. J. Rokyzanae de septem sacramentis ecclesiae).

ситскимъ утраквистскимъ воззрѣніямъ. Оставаясь также вѣрнымъ своему вѣроисповѣданію, онъ, сообразно съ этимъ, ведетъ себя на соборѣ и съ этой стороны обнаружилъ себя въ рѣчи по вопросу о причащеніи подъ обоими видами. Будучи убѣжденъ въ крайней испорченности католической церкви и доказавъ незаконность ея новой практики пріобщенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, но, не желая въ то же время находиться въ открытомъ разрывѣ съ церковію, внѣ ея авторитета, Рокицана, при полномъ сознаніи справедливости своей аргументаціи по данному члену, удерживается все-таки отъ обычныхъ въ этихъ случаяхъ рѣзкостей и обѣщаетъ даже измѣнить свои убѣжденія, если докажутъ ему противное. Тѣмъ не менѣе это еще не значитъ, что Рокицана былъ слишкомъ уступчивъ въ своихъ требованіяхъ и убѣжденіяхъ: его обѣщаніе предъ соборомъ принять противоположное мнѣніе (если только его справедливость будетъ доказана) указываетъ только на мирный характеръ гуситской миссіи и, въ частности, самого Рокицаны, а—не на уступчивость, вслѣдствіе возможности перемѣны его убѣжденій, опирающихся на примѣрѣ Самого Христа и первобытной апостольской церкви. Къ тому же, самъ Рокицана едва-ли и рѣшился бы на подобнаго рода уступки, такъ какъ онъ былъ слишкомъ увѣренъ въ важности и силѣ своей аргументаціи. Поэтому-то, тотчасъ же послѣ своей рѣчи, онъ и просилъ у собора назначить ему оппонентомъ доктора, который бы, сообразно съ постановленіемъ констанцскаго собора (15 іюня 1415 г.), доказалъ, что причащеніе подъ обоими видами — ересь. Такимъ образомъ, чуждый всякой мысли о какихъ-нибудь уступкахъ Риму изъ четырехъ членовъ гуситскаго вѣроисповѣданія, считая римскую практику причащенія даже святотатствомъ и признавая противоположный обычай первоначальной христіанской церкви единственно правильнымъ и законнымъ, Рокицана, тѣмъ не менѣе, хотѣлъ мирнымъ образомъ достигнуть соглашенія; не отвергая авторитета церковнаго, однако при его непосредственномъ участіи и руководствѣ, онъ надѣялся на реформу церкви по намѣченному Гусомъ образцу первоначальной апостольской церкви, съ главнымъ и существеннымъ ея догматомъ — евхаристіею подъ обоими видами.

При такомъ миролюбивомъ характерѣ и содержаніи рѣчи Рокицаны, несмотря на ея продолжительность (съ 16—19 янв.), она была выслушана отцами собора съ особеннымъ интересомъ. Послѣ окончанія этой рѣчи всталъ Прокопъ Великій и въ самыхъ почтительныхъ выраженіяхъ увѣщевалъ присутствующихъ отцовъ принять истинное ученіе о св. причащеніи,—убѣждаетъ званныхъ на вечерю немедленно явиться (Лук. 14; Мѳ. 22) и, въ случаѣ неповиновенія, угрожаетъ отверженіемъ ихъ со стороны Самого Бога и приглашеніемъ къ этой вечери другихъ незванныхъ. Для доказательства своей мысли Прокопъ ссылался на мѣста св. Писанія (Числ. 2..? кто не вкуситъ, тотъ долженъ истребиться изъ среды народа) [1]), библейскіе примѣры (Авраама, Мельхиседека и др.), и въ заключеніи убѣждаетъ, чтобы не противились Богу и вѣстникамъ Его, которые посылаются Имъ для того, чтобы призывать вѣрующихъ къ причащенію [2]). Но довольно продолжительная рѣчь Прокопа не произвела такого впечатлѣнія, какъ рѣчь Рокицаны, и возбудила даже въ слушателяхъ смѣхъ. Послѣ этого говорили одинъ за другимъ: 20 января—таборитскій епископъ Николай изъ Пельгримова по вопросу „о предотвращеніи и уничтоженіи публичныхъ грѣховъ“; 23 и 24 янв.—Ольдрихъ (Ульрихъ) зноемскій „о свободномъ проповѣданіи слова Божія“; отъ 26—28 янв—таборитскій священникъ и магистръ англичанинъ Петръ Пайнъ „объ уничтоженіи свѣтской власти духовенства“. Рѣчи всѣхъ этихъ оппонентовъ по своему крайне раздражительному характеру, въ особенности при указаніи на неправедную смерть Гуса и Іеронима и при защитѣ Виклефа (у Пайна), не понравились отцамъ собора; поэтому самъ Рокицана принужденъ былъ 29 янв., въ особенной рѣчи, извиниться отъ лица своихъ соотечественниковъ предъ отцами собора и выражалъ предъ ними же-

---

[1]) Подобнаго выраженія въ указанномъ мѣстѣ нѣтъ,—можетъ быть, это—ошибка издателя. Не хотѣлъ ли авторъ указать на 12 гл. кн. Исходъ, гдѣ хотя не буквально, однако, по смыслу, нѣсколько удерживается мысль Прокопа, такъ какъ приготовленіе и съѣденіе пасхальнаго агнца, какъ символъ спасенія евреевъ, выставляется тамъ существеннѣйшею обязанностью каждаго члена еврейскаго общества?..

[2]) «Non consulo, говорилъ Прокопъ, ut aliquid contra Deum dicatis, nec contra ejus nuntios, qui ab eo mittuntur, ut invitent ad communionem». Monumenta concil. gen. saec. XV I, 293 (Petri Zatecensis lib. diurnus).

ланіе исправить допущенныя погрѣшности, если онѣ будутъ указаны на основаніи эгерскихъ условій.

31 января того же 1433 г. начали свои возраженія противъ пражскихъ положеній уполномоченные со стороны собора. Послѣ цистерціанскаго аббата и профессора парижскаго университета, Іоанна Гейльгаузена, который, выходя изъ факта о разногласіи между самими гуситами, убѣждалъ ихъ присоединиться къ католической церкви, — поднялся магистръ Іоаннъ Стойковичъ Рагуза, по происхожденію далматинскій славянинъ: онъ говорилъ противъ Рокицаны — въ защиту практики римской церкви о причащеніи мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ [1]). Рѣчь его слишкомъ обширна (она продолжалась 8 дней—до 12 февраля), обилуетъ повтореніями и переполнена множествомъ отступленій отъ главной темы, совсѣмъ безполезныхъ для сущности дѣла. Въ виду всего этого, мы не станемъ подробно излагать ея содержанія, тѣмъ болѣе, что развиваемыя въ ней положенія о причащеніи мірянъ подъ однимъ видомъ повторяютъ отчасти уже извѣстную намъ касательно этого предмета аргументацію католическихъ богослововъ; поэтому мы укажемъ только на главные пункты, которые раскрывалъ въ своей рѣчи Рагуза.

Послѣ приступа, въ которомъ, по обычаю схоластиковъ, Рагуза указалъ на трудность рѣшенія даннаго вопроса, по причинѣ высокаго значенія его матеріи—о таинствѣ евхаристіи, на трудность изложенія его предъ собраніемъ святѣйшаго, славнѣйшаго и знаменитѣйшаго собора, и въ которомъ также засвидѣтельствовалъ о своемъ неизмѣнномъ намѣреніи разсуждать согласно съ пониманіемъ св. Писанія „святою апостольскою и каѳолическою римскою церковію“, — онъ переходитъ затѣмъ къ раскрытію главной темы своей рѣчи: „полезно-ли и необходимо-ли для спасенія каждаго вѣрующаго причащеніе подъ обоими видами и заповѣдано-ли оно Господомъ Спасителемъ?“ [2]) И въ рѣшеніи этого вопроса держится слѣдующаго

---

[1]) Въ цѣломъ видѣ рѣчь Рагузы напечатана у Mansi въ «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio», t. XXIX, pp. 699—868.

[2]) «Utrum communio divinissimae eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, sit utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo necessaria, et a Domino praecepta Salvatore». Mansi, t. XXIX, p. 712.

плана. Сперва онъ касается нѣкоторыхъ побочныхъ вопросовъ, необходимыхъ, на его взглядъ, для уясненія главной предложенной матеріи, затѣмъ приводитъ основанія въ пользу практикуемаго римскою церковію обычая причащенія подъ однимъ видомъ и, наконецъ, отвѣчаетъ на возраженія своихъ противниковъ.

По первому пункту, Рагуза входитъ въ разъясненіе нѣкоторыхъ „общихъ положеній“, на которыхъ покоится все содержаніе вѣры церкви католической (какъ напр. объ авторитетѣ церкви, о значеніи для этого авторитета св. Писанія, о различныхъ способахъ его пониманія и толкованія, и пр.), и нѣкоторыхъ „спеціальныхъ“, непосредственно касающихся главной темы всей рѣчи (какъ напр. о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи противъ Виклефа). Въ первомъ случаѣ, по отношенію къ „общимъ положеніямъ“, Рагуза указываетъ, между прочимъ, на одно весьма важное для его цѣли обстоятельство, а именно, что при изученіи и толкованіи св. Писанія необходимо подчиняться авторитету церкви. Во второмъ, по отношенію къ „спеціальнымъ положеніямъ“, онъ подробно и весьма обстоятельно развиваетъ ученіе римской церкви о пресуществленіи: совершенно отрицая символическій взглядъ на евхаристійные виды, онъ, согласно съ пониманіемъ католической церкви, утверждаетъ, что, въ противоположность Виклефу и другимъ, въ таинствѣ евхаристіи стихіи хлѣба и вина, по освященіи, перестаютъ существовать, обращаясь въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христову.

По второму, самому главному въ рѣчи, пункту — о способѣ пріобщенія, Рагуза доказываетъ главнымъ образомъ два положенія, 1) что причащеніе подъ обоими видами — хлѣба и вина не необходимо для вѣрующихъ мірянъ и не заповѣдано Самимъ Христомъ и, 2) будучи противно обычаю и постановленіямъ церкви, оно не столько полезно для вѣрующихъ мірянъ, сколько безполезно и даже вредно. Первое положеніе доказывается такъ: мірянамъ для спасенія достаточно принимать таинство евхаристіи подъ однимъ видомъ; слѣдовательно, принятіе обоихъ евхаристійныхъ видовъ не необходимо для спасенія и не заповѣдано Самимъ Христомъ. Въ подтвержденіе этой мысли Рагуза ссылается на авторитетъ св. Писанія, примѣръ

Самого Христа, практику апостоловъ и первоначальной христіанской церкви, постановленія святыхъ вселенскихъ соборовъ, изреченія святыхъ учителей и въ заключеніи указываетъ на нѣкоторыя раціональныя основанія въ пользу доказываемаго положенія.

Указывая, прежде всего, на классическое у своихъ противниковъ мѣсто въ защиту необходимости причащенія подъ обоими видами—6 гл. ев. Іоанна, Рагуза подвергаетъ сомнѣнію силу и значеніе этого аргумента: онъ говоритъ, что Христосъ упомянулъ въ этой главѣ о таинствѣ евхаристіи 15 разъ, но — такъ, что о вкушеніи хлѣба Онъ упомянулъ 11 разъ, о вкушеніи же плоти и крови—4 раза, объ одномъ винѣ — ни разу,—и этимъ, замѣчаетъ Рагуза, Христосъ ясно показалъ, что вѣрующимъ достаточно принимать евхаристію подъ однимъ видомъ, тѣмъ болѣе, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ содержится весь Христосъ. Въ подтвержденіе той же мысли Рагуза приводитъ слова молитвы Господней (Лук. 11): „Отче нашъ... дай намъ хлѣбъ насущный“,—послѣднее выраженіе „насущный“, по сравненію съ Мѳ. 6 гл., онъ толкуетъ въ смыслѣ „сверхъестественный“ (= supersubstantialis) и, подкрѣпляя свое толкованіе авторитетами Іеронима, Кипріана, бл. Августина, Ѳомы Аквината и Лиры, относитъ его къ таинству евхаристіи, которое, на его взглядъ, должно быть, поэтому, преподаваемо подъ однимъ только видомъ хлѣба. Къ этой же категоріи доказательствъ относятся, по мнѣнію Рагузы, мѣсто ев. Іоанна (1, 36), притча о блудномъ сынѣ по изложенію ев. Луки (15 гл.), гдѣ совсѣмъ не упоминается о присутствіи вина на пирѣ, который устроилъ для блуднаго сына отецъ, прообразовавшій въ этомъ случаѣ собою Христа, исключившаго мірянъ отъ принятія „чаши“. Кромѣ евангелія, подтвержденіемъ мысли о достаточности одного евхаристійнаго вида для приступающихъ къ таинству мірянъ служатъ, по мнѣнію Рагузы, мѣста посланій апостоловъ (1 Кор. 5, 7; 11, 33. 34), гдѣ ясно говорится объ одномъ только „вкушеніи (de manducatione) и не упоминается о питіи (de bibatione)“. Наконецъ, по словамъ Рагузы, и св. Писаніе ветхаго завѣта указываетъ на законность новой римской практики пріобщенія: примѣръ Мельхиседека, принесшаго въ даръ хлѣбъ и вино (Быт. 14 гл.),

указываетъ на установленіе Христомъ Тайной вечери и на послѣдующій только способъ совершенія таинства евхаристіи; агнецъ пасхальный, употребленіе котораго также не связывалось, по крайней мѣрѣ по закону, съ употребленіемъ вина, и „манна“, — ясно доказываютъ, что совершеніе таинства евхаристіи должно быть подъ обоими видами, употребленіе же его вѣрующими—только подъ однимъ видомъ. Подобнаго рода мѣсть изъ ветхо-завѣтнаго св. Писанія Рагуза приводитъ много, но болѣе доказательнымъ находитъ указаніе на практику и примѣръ Самого Христа, Который причастилъ подъ обоими видами однихъ только апостоловъ, какъ будущихъ совершителей таинства евхаристіи (Марк. 14, Лук. 22), исключивъ изъ этого акта всѣхъ другихъ своихъ послѣдователей, даже матерь Свою. Отсутствіе этихъ послѣднихъ, по словамъ Рагузы, служитъ яснымъ доказательствомъ, что для нихъ, какъ мірянъ, Христосъ не считалъ необходимымъ причащенія подъ обоими евхаристійными видами. Это Онъ Самъ доказалъ и примѣрами насыщеній прежде и послѣ Своего воскресенія (Мѳ. 14, Марк. 8, Іоан. 21), примѣромъ преломленія хлѣба съ учениками на пути въ Эммаусъ (Лук. 24, 30). Вообще причащеніе мірянъ подъ обоими видами, замѣчаетъ Рагуза, не находитъ для себя оправданія въ примѣрѣ Самого Христа, слѣдовательно оно и не необходимо, не необходимо даже и причащеніе подъ однимъ видомъ, потому что разбойникъ на крестѣ и многіе мученики получили спасеніе безъ сакраментальнаго употребленія евхаристіи. Примѣръ и практика первоначальной христіанской церкви показываетъ тоже. Ни одинъ апостолъ не преподавалъ мірянамъ евхаристіи подъ обоими видами, напротивъ, вѣрующіе по кн. Дѣяній апостольскихъ (2 гл.) постоянно пребывали въ преломленіи одного только хлѣба. Одинъ только апостолъ Павелъ говорилъ (1 Кор. 11 гл.) объ установленіи таинства евхаристіи подъ обоими видами, и только — для коринѳянъ, у которыхъ дѣйствительно однихъ и существовалъ подобный обычай. Святые древней христіанской церкви примѣромъ своимъ также показываютъ, что въ ихъ время практиковался обычай причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, какъ напр. Евсевій, св. Амвросій, Бенедиктъ, Григорій Великій, папа Агапитъ и др. (не указывая при этомъ буквальныхъ

выраженій изъ ихъ сочиненій), а относительно Евсевія говоритъ даже, что въ крайности и самъ онъ причащался подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ. Свидѣтельства и постановленія соборовъ — VI всел. константинопольскаго, толедскаго IX, реймскаго, вормскаго и др., по словамъ Рагузы, ясно доказываютъ, что причащеніе подъ обоими видами не необходимо для спасенія. И тѣмъ болѣе, говоритъ Рагуза, эти постановленія заслуживаютъ вниманія, что ихъ свидѣтельства, вполнѣ согласныя съ примѣромъ Самого Христа, подтверждаются также авторитетомъ учителей церкви и позднѣйшихъ богослововъ. Какъ на примѣры подобнаго рода свидѣтельствъ, Рагуза ссылается на Амвросія (lib. de sacramentis), бл. Іеронима, Августина, Иларія, папы Иннокентія, схоластическаго богослова Александра Галеса (de Ales), Альберта Великаго, св. Ѳому (Аквината), Бонавентуру, Петра Тарентскаго (de Tarentasia), Ричарда Мидлетона (de Media-Villa), Николая Лиру (de Lyra), Петра de Palude, Ѳомы Аргентинскаго (de Argentina), останавливаясь главнымъ образомъ на схоластическихъ богословахъ—Ѳомѣ Аквинатѣ, Бонавентурѣ и др. средневѣковыхъ ученыхъ богословахъ и указывая при этомъ на ничтожность ученаго авторитета „богемскаго“ реставратора обряда причащенія подъ обоими видами—Якобеллуса, сравнительно съ вышеуказанными авторитетами схоластическихъ богослововъ [1]).

Въ заключеніи своихъ доводовъ о достаточности и необходимости одного евхаристійнаго вида для пріобщенія мірянъ,

---

[1]) Переходя къ Якобеллусу, Рагуза употребляетъ слѣдующую характеристику его по сравненію съ вышеприведенными имъ авторитетами въ области средневѣковаго схоластическаго богословія: «Comparabiturne quidam Jacobellus, primus universalis consuetudinis ecclesiae et fractor, et primus hujus novitatis in regno Bohemiae inventor, in perspicuitate ingenii, in exercitatione studii, in humilitate judicii, in ummunitate vitii et passionis, in sanctitate vitae, in revelationibus et inspirationibus divinis, in intellectu divinarum scripturarum, in percepione divinae voluntatis, in cognitione veri, praefatis tot et tantis sanctissimis et profundissimis doctoribus, in quorum doctrina et vita fulget ecclesia ut sol et luna: ubi quaeso praefati Jacobelli miracula vitae sanctitatem testantia?.... Mira res utique et non mira. Non mirum quidem quod unus homo detur in reprobum sensum, sed mirandum quod post se trahat innumeram multitudinem fidelium, mirandum utique et dolendum, quod tam gloriosum et notabile regnum, derelicta universalis ecclesiae consuetudine, unius hominis novitatem sequi voluerit»... Mansi, t. XXIX. p. 761.

Рагуза въ пользу той же мысли, согласно съ ученіемъ церкви и святыхъ, приводитъ собственныя соображенія. Онъ говоритъ, что 1) субстанція таинства евхаристіи — Христосъ, имѣя omnem perfectionem et virtutem подъ одною акциденціею хлѣба,—совершенно достаточна въ одномъ этомъ видѣ для пріобщенія мірянъ, тѣмъ болѣе, что относительно принятія другаго вида нѣтъ прямой заповѣди Самого Христа, что 2) если священникъ въ великій пятокъ (sexta feria) причащается подъ однимъ видомъ, тѣмъ болѣе долженъ дѣлать это мірянинъ, не опасаясь впасть въ грѣхъ и что 3) наконецъ, всѣ настоящіе священники и прежніе св. отцы впадали бы въ тяжкій грѣхъ, отнимая у мірянъ заповѣданную имъ Самимъ Христомъ „чашу". Указывая на невозможность этого послѣдняго, Рагуза ссылается на авторитетъ церкви, которая, будучи руководима Духомъ Святымъ, не могла допустить какихъ нибудь отступленій отъ предписанія Самого Христа, Который не хотѣлъ заповѣдать употребленія въ евхаристіи вина отчасти и потому, что многіе по своей природной склонности, а нѣкоторые по болѣзни—не могутъ употреблять вина, и предоставилъ поэтому евхаристію въ двухъ видахъ однимъ только совершителямъ таинства, подобно тому, какъ и въ ветхомъ завѣтѣ кровь и вино употреблялись только при жертвоприношеніи одними священниками.

Для полноты и доказательности своей аргументаціи Рагуза, въ заключеніи второй части своей рѣчи, указываетъ на мотивы, по которымъ церковь католическая ввела и содержитъ обрядъ причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ. Въ указаніи этихъ мотивовъ онъ повторяетъ уже извѣстныя намъ основанія: ссылается на опасность пролитія (указывая при этомъ примѣры распоряженія древнѣйшей церкви въ лицѣ, напр., римскаго папы Пія во II в.) [1]), небрежное храненіе запасныхъ даровъ съ св. кровію, предохраненіе народа отъ заблужденія, что не подъ каждымъ видомъ весь Христосъ (подобно еретикамъ Несторію и Пелагію), на аналогію между ветхозавѣтными жертвами и новозавѣтною евхаристіею, на желаніе возвысить честь и достоинство священническаго служенія, по крайней мѣрѣ при богослуженіи (приводя при этомъ слова

[1]) Но это распоряженіе, какъ выше было замѣчено, поддѣльно.

Альберта de Padua serm. 4 feria 5 majoris hebd. in ordine 246, у Mansi p. 769), и, наконецъ, на историческую необходимость, вслѣдствіе которой дѣйствіе теряетъ свою силу при уничтоженіи причины,—при ослабленіи въ вѣрующихъ любви первенствующихъ христіанъ, какъ причины принятія „чаши“, уничтожилось и ея слѣдствіе—обычай причащенія отъ „чаши“. Заканчивая этимъ второй отдѣлъ своей рѣчи — положительное изложеніе аргументовъ церкви въ пользу причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, Рагуза открываетъ имъ начало третьяго, полемическаго, отдѣла своей рѣчи, противъ Рокицаны. Этотъ послѣдній отдѣлъ составляетъ почти половину всей рѣчи (pp. 771—868), но, подобно двумъ предшествующимъ, страдаетъ также многословіемъ, лишними отступленіями, повтореніями уже сказаннаго, особенно изъ второй части рѣчи, обиліемъ разнаго рода выдержекъ и цитатъ, произвольностію ихъ толкованій примѣнительно къ главной цѣли его рѣчи, и пр.

Слѣдуя порядку и системѣ Рокицановой рѣчи, Рагуза находитъ ее несостоятельною (insufficiens) въ трехъ отношеніяхъ: во-первыхъ, недостаточно опредѣленно въ ней выражено вѣроисповѣданіе Рокицаны и его послѣдователей; во-вторыхъ, не совсѣмъ полно и вѣрно представляется самое понятіе о церкви; и въ третьихъ, наконецъ, неправильно излагается ученіе о причащеніи подъ обоими видами.

По отношенію къ первому Рагуза замѣчаетъ, что Рокицана и его послѣдователи недостаточно опредѣленно излагаютъ свое вѣроисповѣданіе, высказывая только, что они вѣрятъ такъ, какъ научила ихъ вѣрить св. Троица и заповѣдалъ Самъ Христосъ, что они не раскрываютъ также своего пониманія объ исповѣдуемой ими вселенской церкви, но, удаляясь отъ авторитета церкви римской, они тѣмъ скорѣе даютъ поводъ къ заподозрѣнію православія ихъ вѣроисповѣданія. Гораздо больше и подробнѣе Рагуза останавливается на разъясненіяхъ по второму спорному пункту — „о церкви“, развивая въ этомъ случаѣ свои возраженія и понятія въ борьбѣ противъ одного изъ трехъ извѣстныхъ положеній Рокицаны объ „общеніи со Христомъ“ (de communione), по которому подъ „общеніемъ“ съ тѣломъ Христовымъ разумѣется общество святыхъ, которое есть мистическое тѣло его Главы — Христа. Не отрицая этого

вывода, но самъ даже подтверждая его авторитетомъ св. Писанія, Рагуза тѣмъ не менѣе находитъ недостаточнымъ, одностороннимъ, такое пониманіе: не имѣя возможности судить объ отношеніи и взглядахъ Рокицаны на церковь видимую, подозрѣвая его съ отрицаніи авторитета этой послѣдней [1]), Рагуза подробно развиваетъ свои понятія о церкви видимой, говоритъ о составѣ ея изъ вѣрующихъ членовъ—добрыхъ и злыхъ, доказываетъ непогрѣшимость ея авторитета многочисленными мѣстами св. Писанія и изреченіями святыхъ отцовъ и въ заключеніи порицаетъ противниковъ, которые возстаютъ противъ авторитета римской церкви. Затѣмъ, сдѣлавши нѣсколько замѣчаній касательно опредѣленія терминовъ „дозволенное“ (licet), „полезное“ (expedit) и „необходимое“ (necessarium) и вполнѣ соглашаясь въ этомъ случаѣ съ Рокицаной, Рагуза обращается къ разбору самаго главнаго и существеннаго положенія Рокицановой рѣчи — о причащеніи подъ обоими видами, и въ подробностяхъ своего изложенія слѣдуетъ опять порядку мыслей своего противника.

Вполнѣ соглашаясь съ Рокицаною, что причащеніе евхаристіею приноситъ большую пользу всякому приступающему къ ней съ вѣрою, Рагуза находитъ совершенно несправедливымъ то положеніе Рокицаны, что для цѣли спасенія полезно и необходимо всѣмъ вѣрующимъ причащаться подъ обоими видами.

---

[1]) Нельзя не замѣтить, что Рокицана, не желая уклониться отъ предмета своей рѣчи «о причащеніи подъ обоими видами», подробно не развивалъ своихъ понятій о церкви, но указалъ только на одно въ этомъ отношеніи пониманіе, которое необходимо было для уясненія главнаго положенія его рѣчи «о необходимости сакраментальнаго пріобщенія тѣла и крови Христовой», равно и для того, чтобы указать на таинственное (мистическое) соединеніе со Христомъ, какъ цѣль сакраментальнаго пріобщенія. Рагуза же совершенно напрасно принялъ это указаніе Рокицаны за единственное, положительное, его понятіе о церкви: очень естественная недостаточность въ раскрытіи этого послѣдняго понятія, на которую еще прежде указывалъ самъ Рагуза, теперь принята имъ, какъ отрицаніе со стороны Рокицаны другихъ болѣе частныхъ объясненій и понятій,—вполнѣ законное и умѣстное молчаніе со стороны Рокицаны подало поводъ къ совершенно не логичнымъ со стороны Рагузы предположеніямъ, что Рокицана и его сторонники, кромѣ церкви невидимой, совсѣмъ отрицаютъ значеніе и авторитетъ церкви видимой. И эти предположенія тѣмъ болѣе странны и излишни, что подъ словомъ «communio» самъ же Рокицана разумѣлъ (и прямо высказывалъ это) не одно только общество святыхъ, но и вообще всѣхъ вѣрующихъ во Христа—добрыхъ и злыхъ.

Такъ какъ подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ содержится весь Христосъ и такъ какъ, слѣдовательно, въ каждомъ евхаристійномъ видѣ предлагается вѣрующему столько же благодатныхъ даровъ, сколько и подъ обоими видами, то принятіе ихъ обоихъ, говоритъ Рагуза, не необходимо, и, не имѣя для себя достаточныхъ основаній ни въ св. Писаніи, ни въ исторіи христіанской церкви, совершенно законно не практикуется римскою церковію. Это главное и существенное для новой римской практики причащенія основаніе, которое Рагуза во второй части своей рѣчи подробно раскрывалъ съ положительной стороны, теперь онъ старается показать его состоятельность со стороны чисто отрицательной, чрезъ разборъ и опроверженіе доказательствъ Рокицаны. Въ разборѣ этихъ доказательствъ Рагуза допускаетъ, по обычаю, слишкомъ много повтореній и лишнихъ отступленій; поэтому, не слѣдя за ходомъ и порядкомъ аргументаціи Рагузы, мы укажемъ только на окончательный результатъ его критики по отношенію къ доводамъ Рокицаны, результатъ, который ясно и раздѣльно обозначилъ самъ Рагуза въ 7 слѣдующихъ регулахъ, предложенныхъ имъ для правильнаго пониманія приводимыхъ Рокицаною авторитетовъ:

1) Хотя многіе авторитеты св. Писанія и святыхъ говорятъ безразлично о причащеніи подъ обоими видами — хлѣба и вина, однако они не утверждаютъ, что подобнаго рода причащеніе необходимо для спасенія мірянъ, что ово заповѣдано Самимъ Христомъ. Поэтому всѣ эти авторитеты не противорѣчатъ практикѣ причащенія римской церкви. Что же касается 1 Кор. 11 гл., то относящіяся къ таинству евхаристіи слова нужно понимать какъ по отношенію къ совершителямъ таинства—священникамъ, такъ и къ мірянамъ, хотя въ нихъ и не заключается никакого повелѣнія или заповѣди, а передается одинъ только историческій разсказъ объ установленіи евхаристіи.

2) Авторитеты св. Писанія и учителей церкви, упоминающіе, дѣйствительно, о причащеніи подъ обоими видами — съ характеромъ предписанія (какъ напр. слова установленія таинства у евангелистовъ) нужно разумѣть относительно священниковъ, которые совершаютъ таинство и принимаютъ его подъ

обоими видами propter perfectam significationem et repraesentationem dominicae passionis, et mortis, spiritualis refectionis completae, но никакъ нельзя понимать ихъ относительно мірянъ, которые принимаютъ таинство только propter efficaciam, а не propter repraesentationem. Доказательствомъ этого служитъ примѣръ Христа, Который, поставляя апостоловъ въ совершители таинства, преподалъ имъ евхаристію подъ обоими видами и заповѣдалъ имъ совершать ее, въ Его воспоминаніе. Сообразно съ этимъ, говоритъ Рагуза, нужно понимать извѣстный уже декретъ папы Геласія.

3) Авторитеты святыхъ, — которые, можетъ быть, выражаются о причащеніи подъ обоими видами, — должны быть отнесены къ тому времени, когда этотъ обычай дѣйствительно сохранялся въ извѣстныхъ церквахъ. Ибо обычай, на разумныхъ основаніяхъ введенный и практикуемый извѣстною церковію, получаетъ силу закона; поэтому нарушающій его является грѣшникомъ, преступникомъ, какъ напр. латинянинъ, совершающій евхаристію у грековъ на опрѣснокахъ... Въ дѣйствительности же, обычай причащенія мірянъ подъ обоими видами—мѣстный, не имѣющій для себя достаточно твердыхъ основаній ни въ св. Писаніи, ни — тѣмъ болѣе — въ исторіи церкви и свидѣтельствахъ учителей церкви (потому что нигдѣ не говорится, что принятіе одного евхаристійнаго вида противно заповѣди Христа и недостаточно для полученія спасенія); напротивъ, многіе католическіе доктора говорятъ, что для причащенія мірянъ достаточно одного евхаристійнаго вида.

4) Авторитеты св. Писанія, равно и докторовъ, которые, повидимому, указываютъ на принятіе мірянами таинства евхаристіи подъ обоими видами,—выражаются такъ, что употребляютъ или названія евхаристійныхъ субстанцій (rerum), т. е. тѣла и крови Христовой, или — названія видовъ. Какъ на примѣръ перваго Рагуза указываетъ на Іоан. 6, 53: плоть и кровь — субстанціи (res) таинства. Примѣръ втораго онъ видитъ въ 1 Кор. 11, 26: хлѣбъ и чаша (которая вмѣсто слова „вино“ здѣсь употребляется) суть названія видовъ. Но по выраженіямъ этого послѣдняго рода совсѣмъ нельзя судить о необходимости обоихъ евхаристійныхъ видовъ для спасенія приступающихъ къ таинству вѣрующихъ: въ подобнаго рода выраженіяхъ никто

никогда (или по крайней мѣрѣ рѣдко) не можетъ найти указанія на обязательность, вслѣдствіе божественнаго предписанія, и отсюда — необходимость обоихъ евхаристійныхъ видовъ для всякаго приступающаго къ таинству христіанина (такъ какъ въ 1 Кор. 11 гл. заключается простой только историческій разсказъ объ установленіи таинства евхаристіи). Что же касается перваго рода выраженій — названія субстанцій таинства, то въ этихъ выраженіяхъ можно находить весьма много указаній—съ характеромъ заповѣди, предписанія: примѣръ этого можно видѣть въ той же Іоан. 6 гл., 53 ст. Правда, вопреки противникамъ, это мѣсто нужно понимать относительно духовнаго пріобщенія; но если его понимать и относительно сакраментальнаго причащенія, то, и при такомъ пониманіи, мірянинъ, принимающій одинъ только евхаристійный видъ, нисколько не нарушаетъ заповѣди божественной, такъ какъ обѣ субстанціи, тѣло и кровь, во всей полнотѣ содержатся въ каждомъ евхаристійномъ видѣ; и такъ какъ, поэтому, принимающій одинъ евхаристійный видъ принимаетъ всего Христа, то онъ, слѣдовательно, исполняетъ предписаніе, которое говоритъ не о двухъ видахъ, а о двухъ субстанціяхъ, содержащихся въ одномъ евхаристійномъ видѣ. Это — самый сильный, по мнѣнію Рагузы, аргументъ противъ доводовъ его противниковъ.

5) Во многихъ мѣстахъ св. Писанія и изреченіяхъ святыхъ подъ вкушеніемъ плоти и питіемъ крови разумѣется вообще принятіе обѣихъ субстанцій, содержащихся равно—и въ одномъ, и въ обоихъ евхаристійныхъ видахъ. И эти выраженія встрѣчаются по большей части тамъ, гдѣ, при указаніи на таинство евхаристіи подъ однимъ видомъ, употребляются термины „вкушеніе“ и „питіе“—для того, чтобы показать вѣрующимъ, что подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ сообщается столько же благодатныхъ даровъ, сколько и подъ обоими.

6) Многіе авторитеты, упоминающіе о причащеніи мірянъ подъ обоими видами, гораздо лучше и цѣлесообразнѣе— понимать въ духовномъ смыслѣ: ибо когда священникъ въ присутствіи народа совершаетъ и принимаетъ евхаристію подъ обоими видами, то вѣрующій народъ вкушаетъ тѣло и пьетъ кровь Христову духовно, чистою вѣрою, добрыми и святыми размышленіями и единеніемъ любви со Христомъ. На этотъ

способъ причащенія указываетъ бл. Августинъ, когда говоритъ: „повѣрь и ты вкусилъ" (crede et manducasti); въ этомъ смыслѣ нужно понимать слова ев. Іоанна 6, 53.

7) Наконецъ, никакой авторитетъ святаго или доктора не имѣетъ значенія въ предметахъ, касающихся нашего спасенія, если онъ не согласуется съ ученіемъ церковнымъ: церковь выше авторитета докторовъ, авторитетъ ея важнѣе даже евангелія, какъ показалъ это Августинъ, когда сказалъ: „evangelio non crederem, nisi me ecclesiae auctoritas commoveret". Эта послѣдняя регула, по мнѣнію Рагузы, самая важная, и имѣетъ преимущество предъ всѣми прочими: при ея важности и значеніи, остаются безсильными всѣ возраженія противниковъ, хотя бы они и имѣли какое нибудь основаніе для своей аргументаціи съ точки зрѣнія первыхъ шести регулъ: при ея свѣтѣ получаетъ для себя достаточно твердую и законную почву новая практика римской церкви—причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба, хотя бы св. Писаніе, свидѣтельства отцовъ и учителей церкви говорили отчасти противъ этой практики. Такимъ образомъ, измѣненіе древне-христіанской практики причащенія оправдывалось бы авторитетомъ церкви, такъ какъ эта послѣдняя, руководимая Духомъ Святымъ въ соприсутствіи съ Самимъ Христомъ, можетъ не только дѣлать новыя постановленія, но и измѣнять уже установившіяся. Доказательствомъ этого служитъ исторія христіанской церкви, исторія ея богослужебной практики — о перенесеніи празднованія субботняго дня на воскресный, относительно времени и возраста крещаемаго, формы крещальныхъ словъ и проч. Если церковь католическая совершенно справедливо, по заповѣди Самого Христа, дѣлала различныя постановленія, измѣняя нѣкоторыя старыя, то съ такимъ же, вполнѣ законнымъ, правомъ она могла поступить и относительно способа причащенія мірянъ подъ обоими видами; тѣмъ болѣе, что этотъ способъ не заповѣданъ Самимъ Христомъ: ибо если апостолы измѣнили форму крещенія, которая давала сущность таинству, то—гораздо болѣе—церковь можетъ измѣнить или отмѣнить для приступающихъ къ таинству мірянъ одинъ евхаристійный видъ, такъ какъ онъ, составляя часть матеріи, ничего не прибавляетъ къ таинству, для принимающихъ его.

Такимъ образомъ, по самому послѣднему заключенію Рагузы, практика римской церкви — причащать мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, сперва какъ вполнѣ законный и разумный обычай, возведена была потомъ констанцскимъ соборомъ въ законъ, санкціонирована его авторитетомъ, какъ непреложное постановленіе церкви, которой необходимо должны подчиняться всѣ вѣрующіе. Это было послѣднимъ словомъ и рѣшительнымъ аргументомъ Рагузы. Но это же послѣднее слово и аргументъ были самымъ лучшимъ критеріемъ для оцѣнки противниками его доводовъ и возраженій.

Самъ Рагуза, какъ мы сказали, своимъ послѣднимъ положеніемъ, какъ бы несознательно, призналъ несостоятельность остальныхъ своихъ регулъ и чувствовалъ ихъ недостаточность для опроверженія своего противника. Тѣмъ болѣе такое сознаніе должно было остаться у самихъ гуситовъ и, въ частности, у Рокицаны. Они не могли не замѣтить тѣхъ натяжекъ и преувеличеній, которыя дѣлалъ Рагуза для того, чтобы ниспровергнуть ими прямой смыслъ словъ Евангелія и другихъ авторитетовъ въ пользу законности и необходимости причащенія подъ обоими видами: слова ев. Іоанна 6, 53 онъ прилагалъ къ духовному пріобщенію; слова установленія таинства евхаристіи (Мѳ. 26, Мрк. 14, Лук. 22, 1 Кор. 11), заключающія въ себѣ, по его мнѣнію, одинъ только историческій разсказъ— безъ характера заповѣди, онъ относилъ къ однимъ только совершителямъ таинства — священникамъ. Но, не имѣя возможности тотъ же методъ отрицанія и ту же схоластическую казуистику приложить къ другимъ указываемымъ Рокицаною авторитетамъ, Рагуза открыто сознавался, что въ этихъ авторитетахъ заключается указаніе на существующую, только въ нѣкоторыхъ церквахъ, практику причащенія мірянъ подъ обоими видами, и, такимъ образомъ, констатируя этотъ фактъ, самъ способствовалъ отчасти ослабленію своей аргументаціи въ глазахъ противниковъ. Такую уступку, какъ извѣстно, Рагуза принужденъ былъ, напр., допустить по отношенію къ 1 Кор. 11, когда онъ призналъ дѣйствительное существованіе въ коринѳской церкви обряда причащенія мірянъ подъ обоими видами. Ту же уступку онъ допустилъ и по отношенію къ другимъ „авторитетамъ“ Рокицаны: къ свидѣтельству напр. Діонисія Ареопагита,

Оригена и др. Діонисій и Оригенъ, говорилъ Рагуза, были греки, которые, принявши вѣру отъ апостоловъ, практиковали также и обрядъ причащенія подъ обоими видами. Правда, всѣ эти примѣры, по замѣчанію Рагузы, были исключительны, и они указываютъ на практику причащенія подъ обоими видами, существовавшую только какъ мѣстный, не заповѣданный Самимъ Христомъ, и употребляемый только въ греческой церкви обычай, но тѣмъ важнѣе эти примѣры уступокъ были для гуситовъ, которые видѣли въ нихъ подтвержденіе законности своей практики, вполнѣ согласной съ древне-христіанской, греческой, ведущей свое начало, по сознанію самихъ католиковъ, непосредственно отъ апостоловъ. Понятно, что этотъ послѣдній аргументъ, указаніе на апостольскую церковь, для гуситовъ былъ несравненно важнѣе, чѣмъ авторитетъ римской церкви. которая, не имѣя возможности доказать законность своей практики причащенія, указывала, какъ на послѣднее основаніе, на данное ей отъ Самого Христа право дѣлать измѣненія въ церковныхъ постановленіяхъ. Когда же дѣло касалось авторитета римской церкви и его значенія для церковной практики и когда ссылались на это, какъ на послѣднее основаніе для жизни церкви, то эти указанія были самымъ слабымъ для гуситовъ аргументомъ, терявшимъ всю свою силу уже вслѣдствіе того, что церковь римская, уклонившись отъ предначертаннаго ей апостольскаго идеала, тѣмъ ясно доказала ничтожность своего авторитета. На этомъ пунктѣ прекращались обыкновенно всѣ переговоры враждующихъ сторонъ, и начинались опять несогласія и общія неудовольствія. Эти неудовольствія со стороны гуситовъ должны были еще болѣе увеличиться, когда въ рѣчи Рагузы имъ пришлось выслушать много рѣзкостей и неосторожныхъ отзывовъ о главномъ реставраторѣ въ Чехіи обряда причащенія подъ обоими видами, Якобеллусѣ, и косвенныхъ при этомъ намековъ на привязанность чеховъ къ ереси Виклефа,—это послѣднее обнаружилось особенно въ томъ, что Рагуза, желая подорвать всякое значеніе приводимаго Рокицаною авторитета въ лицѣ Фульгенція, обвинилъ Фульгенція, согласно съ свидѣтельствомъ Ѳомы вальденскаго, въ сочувствіи Виклефу и этимъ косвенно указывалъ на подобнаго же рода сочувствіе со стороны Рокицаны. Съ такимъ впечатлѣніемъ, очень невы-

годнымъ для будущихъ переговоровъ по вопросу о причащеніи, вышли гуситы послѣ рѣчи Рагузы: подъ вліяніемъ этого впечатлѣнія противоположная точка зрѣнія обѣихъ враждующихъ партій должна была еще съ бо́льшимъ жаромъ снова дебатироваться, аргументація каждой изъ нихъ требовала новаго болѣе тщательнаго пересмотра и новыхъ обсужденій, — словомъ, необходимо должна была снова начаться полемика по вопросу о причащеніи подъ обоими видами; но теперь пока еще нужно было выслушать рѣчи другихъ католическихъ ораторовъ противъ остальныхъ гуситскихъ членовъ, раскрытыхъ уже прежде во всей полнотѣ ихъ содержанія чешскими ораторами.

Послѣ того, какъ были выслушаны рѣчи католическихъ ораторовъ — парижскаго профессора Эгидія Карлье изъ Пикардіи (13—18 февр.) противъ Николая изъ Пельгримова, доминиканца и инквизитора Генриха Кальтейзена изъ Кобленца (18 — 23 февр.) противъ члена „о свободномъ проповѣданіи слова Божія“, Іоанна Паломара (23—28 февр.) за „свѣтскую власть духовенства“,—послѣ всего этого, со стороны гуситскихъ представителей начались возраженія противъ католическихъ оппонентовъ,—и, прежде всего, самая жаркая полемика произошла опять по вопросу о причащеніи подъ обоими видами. Знаменательный прецедентъ для этой полемики обнаружился гораздо ранѣе, еще во время ораторскихъ рѣчей со стороны гуситскихъ депутатовъ, а именно—6 февр. Рокицана неоднократно прежде порицалъ и теперь еще порицаетъ Рагузу за то, что онъ очень часто неправильно цитуетъ церковныхъ учителей и приводимыя ими мѣста св. Писанія, искажаетъ ихъ, или, по крайней мѣрѣ, употребляетъ ихъ не въ томъ смыслѣ, какой они дѣйствительно имѣютъ и въ какомъ обыкновенно употреблялись у св. отцовъ и учителей церкви,— и свой упрекъ тотчасъ же поспѣшилъ подтвердить прямою ссылкою на оригиналъ [1]). Въ защиту причащенія мірянъ подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ Рагуза ссылался, между про-

[1]) Въ собраніе собора испанскій доминиканецъ Іоаннъ de Turrecremata принесъ множество произведеній святоотеческой литературы и сочиненій схоластиковъ, въ которыхъ содержались, между прочимъ, всѣ мѣста и изреченія касательно настоящаго спора «о чашѣ». Monumenta concil. gen. saec. XV. I, p. 279 (Joannis de Ragusio tractatus de reductione Bohemorum).

чимъ, на Николая Лиру: но Рокицана, имѣя подъ руками подлинный текстъ Лиры, ясно поставилъ на видъ ошибку Рагузы. Будучи не въ состояніи дать отвѣтъ на это неожиданное возраженіе, Рагуза прибѣгъ къ библіи и здѣсь (въ Быт. 14, 18) старался найти оправданіе защищаемому имъ положенію: если Мельхиседекъ принесъ людямъ Авраама хлѣбъ и вино подъ обоими видами, то это нужно понимать не такъ, что народъ принималъ хлѣбъ и вино—подъ обоими видами, но только такъ, что въ этомъ видѣ Мельхиседекъ ихъ предлагалъ или приносилъ. Теперь изъ сочиненій Лиры Рокицана прочиталъ его объяснительныя замѣчанія на это мѣсто,—и оказалось, что въ защиту своего положенія Рагуза привелъ не собственное мнѣніе Лиры, а мнѣніе другихъ, которое этотъ послѣдній опровергалъ. Рокицана не хотѣлъ далѣе читать указаннаго мѣста Лиры, но Рагуза и всѣ присутствовавшіе въ собраніи принудили его къ этому: „и все собраніе вѣрующихъ, пишетъ Рагуза, было очень обрадовано, видя, что Богъ устроилъ все дѣло такъ, что противникъ и противъ самого себя и во свидѣтельство истины указалъ на сочиненіе и доказательства Лиры [1]). Повидимому, Рагуза одержалъ верхъ, но, въ дѣйствительности, Рокицана былъ непобѣдимъ въ этомъ диспутѣ. Это онъ доказалъ и послѣдующими по тому же самому вопросу своими преніями съ Рагузою, которыя онъ началъ вскорѣ послѣ того, какъ были выслушаны рѣчи католическихъ ораторовъ, и настойчиво продолжалъ ихъ въ теченіи 8 дней (2—10 марта). Въ первый день (2 марта) возобновившейся полемики съ Рагузою Рокицана выставилъ противъ него и всей вообще тогдашней церкви главное и самое серьезное возраженіе, которое уже прямо опредѣляло дальнѣйшій ходъ, характеръ и окончательный результатъ происходившихъ дебатовъ: съ глубокою скорбію и съ явнымъ негодованіемъ онъ выразилъ, что церковь совсѣмъ забыла пророческое слово (Іер. 6, 16), оста-

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 279 (Johannis de Ragusio tractatus de reductione Bohemorum). Этотъ разсказъ самого І. Рагузы не заключаетъ дальнѣйшихъ свѣдѣній о диспутѣ, которыя приводитъ Петръ Zatecensis въ своемъ «liber diurnus» въ Monum. I, 303. Изъ этого примѣра, замѣчаетъ Крумель, можно видѣть, какъ извѣстія той и другой стороны были разукрашены въ интересахъ своей партіи (wie sehr die beiderseitigen Berichte partheisch gefärbt sind). *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 126 u. 69.

вила пути прежняго времени—древней апостольской и первобытной церкви и избрала свой собственный, новый, путь—не евангельскій Въ св. Писаніи, говорилъ Рокицана, весьма ясно указано, что евхаристія должна быть преподаваема подъ обоими видами, тоже показываетъ и практика церкви въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Въ послѣдующіе дни полемика Рокицаны продолжалась въ томъ же духѣ: противъ Рагузы онъ развивалъ уже извѣстныя положенія своей рѣчи, разъяснялъ прежде указанные имъ авторитеты свв. отцовъ и учителей церкви (2 марта), говорилъ о пріобщеніи дѣтей (2, 6 и 10 марта), не одобрялъ Несторія и Пелагія за то, что они, отрицая нераздѣльное присутствіе Христа въ каждомъ евхаристійномъ видѣ, на этомъ только основаніи пріобщали подъ обоими видами (6 марта), хвалилъ Якобеллуса и другихъ защитниковъ чаши (4 марта), и пр. Въ заключеніи (10 марта), коснувшись вообще запрещенія мірянамъ чаши, Рокицана возвышеннымъ голосомъ воскликнулъ: неужели не преступно думать, что какой-нибудь человѣкъ или соборъ можетъ измѣнить заповѣдь Христа? Но Христосъ сказалъ: „словеса Мои не прейдутъ“ [1]). Это изреченіе, касавшееся главнаго пункта разногласій между католиками и гуситами по вопросу о церкви, — подало поводъ къ жаркимъ препирательствамъ между чехами и Рагузой, такъ что послѣдній, въ концѣ концовъ, при сильной со стороны своихъ противниковъ оппозиціи, долженъ былъ ослабить свой полемическій тонъ и начать болѣе мирные съ ними переговоры. И 11 числа того же мѣсяца марта учреждена была особая коммиссія—съ цѣлію привести къ соглашенію враждующія между собою партіи. Но дѣло примиренія отсюда нисколько не подвинулось впередъ, такъ что гуситскіе депутаты начали уже говорить о своемъ возвращеніи на родину. Поэтому 13 марта со стороны католиковъ знаменитый Николай изъ Кузы предложилъ вопросъ: останутся-ли довольны чехи по отношенію къ остальнымъ пражскимъ членамъ, если соборъ согласится на членъ о причащеніи подъ обоими видами [2]). Но гу-

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 318—323.

[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 328 etc. Николай изъ Кузы, по замѣчанію Круммеля, извѣстенъ еще тѣмъ, что подъ его именемъ открыто два

ситы уклонились отъ предложеннаго вопроса, выставляя на видъ, что примиреніе ихъ съ католическою церковію, въ силу эгерскихъ условій, возможно только послѣ полнаго соглашенія по всѣмъ четыремъ членамъ.—Такимъ образомъ результаты соборныхъ совѣщаній и дебатовъ не привели пока ни къ чему: гуситы оставались при своемъ искреннемъ желаніи неуклонно держаться св. Писанія и во всемъ поступать сообразно съ ученіемъ и практикою первоначальной апостольской церкви и правилами свв. отцовъ и учителей церкви, устранить изъ религіозной вѣры все, что называли они преданіями человѣческими (различныя злоупотребленія церкви и, въ особенности, обычай причащенія мірянъ подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ). Католическіе же ораторы не хотѣли отказаться отъ своего главнаго догмата, что церковь не можетъ заблуждаться, и поэтому все, что она постановила относительно церковной дисциплины, вполнѣ справедливо и законно санкціонированы ея авторитетомъ. Но это разногласіе не нарушало все-таки дальнѣйшихъ мирныхъ переговоровъ католиковъ съ гуситами, тѣмъ менѣе еще оно могло прекратить начавшуюся уже полемику по спорнымъ вопросамъ; напротивъ, это разногласіе еще болѣе увеличило полемическій жаръ въ противникахъ. Поэтому въ Базелѣ, еще до отъѣзда гуситскихъ пословъ опять въ Чехію, послѣ возраженій со стороны остальныхъ гуситскихъ депутатовъ на рѣчи католическихъ ораторовъ, со стороны этихъ послѣднихъ снова начались рѣчи, переходившія уже въ самыя жаркія пренія, въ особенности по вопросу о причащеніи (съ 2 апр.). Новаго для разъясненія вопроса здѣсь ничего не было сказано: содержаніе полемики по своей сущности оставалось

(отъ 1433 г.) письма къ гуситамъ, гдѣ онъ старается показать, что церковь совершенно справедливо поступила, когда на латеранскомъ въ Римѣ соборѣ 1251? (вѣроятно 1215 г.) санкціонировала причащеніе взрослыхъ мірянъ подъ однимъ видомъ, а дѣтямъ совсѣмъ отказала въ немъ. Ср. Düx, Nic. von Cusa (Regensb. 1847), S. 142—159. *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 134 u. 75. Мы не имѣемъ подъ руками этихъ писемъ Николая изъ Кузы, но (на основаніи замѣчанія Круммеля), судя по его мнѣнію о времени запрещенія мірянамъ чаши на латеранскомъ соборѣ 1251 (?), можно думать, что эти письма, составленныя подъ вліяніемъ жаркой полемики между католиками и гуситами по вопросу о чашѣ, страдаютъ вообще историческими неточностями, преувеличеніями и экзегетическими натяжками.

прежнее: за то пріемы ея отличались нѣкоторыми особенностями, доходившими иногда до эксцентричностей. Такъ напр., когда Рагуза, крайне недовольный остротами Рокицаны, не хотѣлъ даже отвѣчать этому послѣднему, какъ докторъ (необязанный отвѣчать) магистру, то Рокицана съ безцеремонною рѣзкостью отвѣтилъ: „Іоаннъ Рагуза не лучше Христа и Іоаннъ Рокицана не хуже діавола, однако Христосъ отвѣчалъ и діаволу“ [1]).

Впрочемъ, во время этой полемики (6 апрѣля) поднятъ былъ весьма важный вопросъ—объ отношеніи Гуса къ обряду причащенія подъ обоими видами. Нѣкоторые въ это время изъ присутствовавшихъ на соборѣ католиковъ, въ опроверженіе главнаго требованія гуситовъ—причащенія подъ обоими видами, стали указывать на примѣръ Гуса, который будто бы не признавалъ безусловной необходимости причащенія подъ обоими видами. На это обвиненіе, которое явнымъ образомъ вытекало изъ желанія католиковъ, ссылкою на авторитетъ Гуса, ослабить впечатлѣніе отъ рѣчи Рокицаны въ защиту противоположной Риму практики причащенія мірянъ подъ обоими видами,—Рокицана отвѣчалъ съ вѣрнымъ, историческимъ, знаніемъ дѣла и съ выраженіемъ полнаго неудовольствія при искаженіи или непониманіи противниками исторической истины. Онъ сказалъ: „въ преисподней или на небѣ Іоаннъ Гусъ,—объ этомъ я не могу сказать ничего, но я только вѣрно знаю, что онъ былъ примѣрный (exemplaris) священникъ, и во многихъ рѣчахъ его, которыхъ мы имѣемъ отъ него около 1000, нигдѣ не находилъ чего-нибудь погрѣшительнаго. Что же касается „чаши“, то мы имѣемъ въ Прагѣ собственноручное его письмо изъ констанцской темницы къ одному священнику, по имени Галлу (cuidam sacerdoti Gallo), гдѣ онъ ясно говоритъ въ защиту необходимости причащенія подъ обоими видами. Идите со мною теперь, возвысивъ свой голосъ обратился Рокицана къ Рагузѣ, въ Прагу,—я покажу вамъ его, не опасайтесь, я ручаюсь вамъ своею головою (шеею=colli), что ни одинъ волосъ съ головы не спадетъ, вы только должны при этомъ оставить свою обычную привязчивость (cappam dimittere)“ [1]).

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 339.

[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 345 (Petri Zatecensis liber diurnus).

На этомъ окончились всѣ препирательства касательно Гуса и его отношенія къ евхаристійному вопросу: начавшійся послѣ этого общій смѣхъ прекратилъ, наконецъ, базельскую полемику о причащеніи подъ обоими видами, пока она не была опять возобновлена въ Чехіи, куда вмѣстѣ съ избранными легатами собора отправилось гуситское посольство, 14 апрѣля 1433 года, для дальнѣйшихъ переговоровъ о соглашеніи. По прибытіи сюда уполномоченныхъ, сперва на собравшемся (12 іюня) въ Каролинѣ сеймѣ, а затѣмъ 25 числа того же іюня, въ домѣ Рокицаны, были разсужденія по четыремъ пражскимъ членамъ. Получивши при этомъ ясную и точную формулу пражскихъ членовъ и встрѣтивъ упорное желаніе со стороны чеховъ (выраженное Прокопомъ Великимъ) энергично отстаивать ихъ, базельскіе легаты заявили, что по отношенію къ четыремъ членамъ чехи не особенно уклоняются отъ католической церкви; что же касается члена о причащеніи подъ обоими видами, то соборъ, говорили легаты, согласится, можетъ быть, на удовлетвореніе ихъ желаній. Можетъ быть, такое сужденіе легатовъ относительно легкости соглашенія по тремъ пражскимъ членамъ было вызвано цѣлями дипломатическими,—желаніемъ скорѣе склонить къ примиренію уже достаточно подготовленную и отчасти расположенную къ этому партію чешскаго дворянства [1]). Тѣмъ не менѣе такой легкости въ соглашеніи не предвидѣлось, все-таки, по отношенію къ вопросу о причащеніи подъ обоими видами. Отсюда уже видно, какое громадное значеніе этому послѣднему члену придавали католическіе легаты: разсчитывая вполнѣ на соглашеніе съ гуситами отцовъ собора по всѣмъ остальнымъ пражскимъ членамъ, они не могли ручаться за возможность такого же соглашенія касательно причащенія подъ обоими видами. Поэтому и послѣ, на сеймѣ того же 25 іюня, сословія чешскаго королевства хотѣли прежде всего знать: кому именно будетъ предоставлено право причащенія подъ обоими видами и въ какой формѣ это право будетъ выражено?—проектируемое католиками разрѣшеніе чаши однимъ только чехамъ, безъ упоминанія о гуситахъ другихъ странъ—Моравіи, Польши и Силезіи [2]),—поселило-было въ

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. III, 3 S. 119.

[2]) Вотъ, напр., въ какой слишкомъ безцвѣтной формѣ базельскіе легаты

чехахъ сомнѣніе въ возможности соглашенія, а уклончивый отвѣтъ базельскихъ легатовъ дать точную формулу этого члена [1]), не имѣя на то полномочія со стороны собора,—указывалъ на ту важность, какую придавали тогда этому члену сами католики. Понятно, чего можно было ожидать при такомъ консервативно-внимательномъ отношеніи къ одному и тому же вопросу обѣихъ враждующихъ партій! Впрочемъ, легаты поспѣшили все-таки успокоить чеховъ, что соборъ удовлетворитъ ихъ требованіямъ, если они присоединятся къ католической церкви. Для этой цѣли, говорили легаты, пусть сеймъ пошлетъ новыхъ пословъ на соборъ, которые, во имя всего королевства, могли бы соединиться съ католическою церковію подъ условіемъ дарованія имъ права причащаться и отъ „чаши“. Дѣйствительно, чехи не замедлили послать на соборъ депутатовъ и чрезъ нихъ сообщить ему члены своего вѣроисповѣданія, теперь уже, по настоянію католиковъ, точно ими формулированные, хотя допущенные къ соборному обсужденію не безъ затрудненій, главнымъ образомъ со стороны тѣхъ же католиковъ [2]). Осо-

---

(Паломаръ и Іоаннъ Гейльгаузенъ), и то подъ условіемъ согласія отцовъ собора, хотѣли-было выразить свою уступку гуситамъ по вопросу о «чашѣ». «Sacrosancta etc. Alma mater ecclesia materna pietate studet utilitati consulere filiorum, cuncta disponens, prout unitati, paci et devotioni christiani populi noverit expedire. Provida igitur consideratione prospiciens, et attendens fervorem desiderii, quem ad communionem sacratissimae eucharistiae sub duplici specie, panis scilicet et vini, populus talis habere dinoscitur, idcirco ex hiis et aliis causis, pacem (et) tranquillitatem christiani populi concernentibus, sacerdotibus talibus communicandi sub utraque specie populum talem concedimus facultatem, dictum sacramentum ministrantes propensius exhortando, quatenus circa administrationem ejusdem sic prudenter attendant, cauti et solliciti existant, sicut tanti exigit excellentia sacramenti». Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 372 (Aegidii Carlerii liber de legationibus).

[1]) *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Bohmen I, 253.

[2]) Вотъ эта формула четырехчленнаго вѣроисповѣданія гуситовъ, выработанная ими на сеймѣ 29 іюня 1433 года, но не понравившаяся католикамъ вслѣдствіе рѣзкости ея выраженій. «Synodus Basileensis etc. provida consideratione prospiciens, et attendens desiderii fervorem, quem ad utilem et salubrem communionem divinissimae eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, et ad correctionem et eliminationem criminum, praecipue publicorum, et ad libertatem praedicationis verbi divini, ad revocationem quoque cleri a libidine dominandi, populus regni Bohemiae et marchionatus Moraviae cum ceteris ipsis in hac parte adhaerentibus, ubicunque constitutis, habere dinoscitur, idcirco ex hiis et aliis rationabilibus causis pacem, tranquillitatem et devotionem populi

бенно часто подвергался измѣненіямъ извѣстный—и самый главный—гуситскій членъ о причащеніи подъ обоими видами. Наконецъ, выработана была окончательная формула для членовъ, и 11 августа была прочитана въ торжественномъ собраніи собора съ прибавкою къ ней условій для соединенія съ католиками [1]).

Какъ самые члены, такъ равно и формула условій—ясно показывали, что гуситы, даже умѣренная ихъ партія—утраквисты, были еще далеки отъ мысли идти на какіе-нибудь компромиссы съ католиками вопреки эгерскимъ условіямъ; ихъ требованія согласоваться во всемъ съ ученіемъ св. Писанія и практикою первоначальной апостольской церкви, въ частности и по отношенію къ члену о причащеніи, внушали католикамъ серьезныя опасенія за возможность прекращенія дальнѣйшихъ переговоровъ. Вполнѣ сознавая серьезность этихъ опасеній, ка-

christiani concernentibus et promoventibus, consentit, annuit et favet, ut articuli quatuor infra scripti, sacrae scripturae consentanei teneantur et suum nunc et inantea in perpetuum irrevocabiliter sorciantur effectum in regno Bohemiae, marchionatu et locis praedictis.

I. videlicet, ut divinae eucharistiae communio utilis et salutaris sub utraque specie, scilicet panis et vini, ab omnibus Christi fidelibus secundum praxim primitivae ecclesiae suscipiatur, teneatur et servetur.

II. ut omnia peccata mortalia et praesertim publica corripiantur, cohibeantur et propellantur modis debitis et ordinatis juxta legem Dei, et ut crimmosi puniantur per superiores ipsorum, jurisdictionem in eos habentes, secundum juris et justitiae ordinem in lege divina fundatum, utque clerici taliter ut praemittitur peccantes, deficiente spirituali praelato in corripiendo, punitioni brachii saecularis subdantur, et quod in casu utriusque status praelati ipsorum exigentibus demeritis arguantur etiam publice ab eorum (sui) subjectis.

III. ut verbum domini a sacerdotibus et levitis idoneis libere praedicetur, etiam in casu absque speciali licentia (sui) praelati.

IV. ut clerus super bonis temporalibus civiliter non dominetur, sed usum ipsorum habeat necessarium, superfluitate resecata». Monum. concil. gen. saec. XV. I, 373 etc.

[1]) Вотъ формула этихъ членовъ, около которой вращаются всѣ позднѣйшіе переговоры гуситовъ съ католиками: «I. Communio divinissimae eucharistiae utilis et salubris sub specie utraque, panis scilicet et vini, omnibus Christi fidelibus in regno Bohemiae et marchionatu Moraviae ac locis eis in hac parte adhaerentium constitutis, per sacerdotes sine impedimento et libere ministretur. II. Omnia peccata mortalia, et praesertim publica, per eos, quorum interest, rationabiliter et secundum legem Dei cohibeantur, corripiantur et eliminentur. III. Verbum Dei a sacerdotibus domini et levitis idoneis libere ac fideliter praedicetur. IV. Non licet clero tempore legis gratiae super bonis temporalibus seculariter dominari». Ibid. p. 376.

толики думали уже объ уступкахъ, но исполненіе всѣхъ требованій гуситовъ считали все-таки тяжелымъ съ своей стороны самопожертвованіемъ. Поэтому, они измышляли всѣ средства къ тому, чтобы хоть нѣсколько ослабить силу требованій гуситовъ. Недоумѣвая преимущественно относительно того, въ какомъ смыслѣ можно согласиться на утвержденіе гуситскихъ членовъ,—католики рѣшительно сомнѣвались въ томъ, слѣдуетъ ли дозволять чехамъ причащеніе подъ обоими видами, между тѣмъ какъ сами католики пріобщаются подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ [1]); упорные же католики отвѣчали одинаково въ духѣ отрицательномъ на оба поставленные выше вопроса. Только, мало-по-малу, послѣ цѣлаго ряда переговоровъ, при искреннемъ содѣйствіи миру со стороны свѣтскихъ князей, было рѣшено сдѣлать уступку требованіямъ гуситовъ, но только съ ограниченіями въ извѣстныхъ уже 4-хъ пражскихъ членахъ [2]), ограниченіями, которыя были выражены въ представленной Паломаромъ запискѣ отъ 26 ноября 1433 года. По этой формулѣ представленный прежде на базельскій соборъ членъ о причащеніи подъ обоими видами получилъ слѣдующую формулу: „чехи и моравне, желающіе жить въ мирѣ и единеніи съ церковію и ни въ чемъ другомъ какъ относительно вѣроисповѣданія, такъ и обрядовъ не отступающіе отъ нея, кромѣ причащенія подъ обоими видами,—въ силу постановленія Христа и св. церкви могутъ принимать евхаристію подъ обоими видами. Дальнѣйшій же вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли такой способъ пріобщенія признать за католическую, обязательную для всѣхъ, истину,—послѣ рѣшитъ соборъ, для пользы и блага всего христіанства. А если чешскіе и моравскіе уполномоченные будутъ настаивать на причащеніи подъ обоими

---

[1]) Monumenta concil. gen saec. XV I, 731 (Thomae Ebendorferi diarium)

[2]) Въ попыткахъ къ ограниченію гуситскихъ требованій достойна замѣчанія одна выдающаяся особенность по отношенію къ первому члену о причащеніи. Вновь отправившееся 2 сент. 1433 года изъ Базеля въ Прагу посольство католическихъ легатовъ (Филиберта, Паломара и др), въ числѣ замѣчаній собора отъ 5 сент. 1433 г относительно четырехъ гуситскихъ членовъ, не имѣло такого замѣчанія касательно перваго члена (Monum. concil. gen. saec. XV. I, 733),—молчаніе, во всякомъ случаѣ указывающее на затрудненія католиковъ по этому спорному пункту.

видами, то соборъ, безъ сомнѣнія, дастъ ихъ священникамъ полномочіе преподавать евхаристію подъ обоими видами всѣмъ взрослымъ, которые смиренно и благочестиво приступаютъ къ причащенію въ такомъ видѣ. При этомъ только необходимо имъ объяснять, что подъ видомъ хлѣба не только тѣло Христа и подъ видомъ вина не только Его кровь, но подъ каждымъ видомъ—весь Христосъ. Пусть соборъ позаботится, чтобы никто изъ причащающихся такимъ образомъ не былъ оскорбляемъ и хулимъ за свое доброе намѣреніе и честь“ [1]).

Конечно, эта видоизмѣненная формула не представляла какой нибудь важной уступки со стороны католиковъ, не была съ ихъ стороны самопожертвованіемъ, вреднымъ, на ихъ взглядъ, для католической вѣры: причащеніе подъ обоими видами допускается только какъ обрядъ терпимый, требующій для своего существованія особой санкціи собора и извѣстныхъ условій со стороны преподающихъ его священниковъ и принимающихъ его мірянъ,—словомъ, католики оставались еще при своихъ старыхъ убѣжденіяхъ и желаніяхъ, при безусловной вѣрѣ въ пресуществленіе, допуская по отношенію къ мірянамъ практику причащенія подъ обоими видами, какъ исключеніе, существовавшее тогда и въ самомъ Римѣ. Что же касается другихъ членовъ гуситскаго вѣроисповѣданія, то и по отношенію къ нимъ католики позаботились сдѣлать нѣкоторыя измѣненія, вполнѣ согласныя съ интересами ихъ церкви. Въ членѣ о запрещеніи, наказаніи и уничтоженіи смертныхъ грѣховъ выраженіе „per eos, quorum interest“ (чрезъ тѣхъ, которымъ надлежитъ), какъ слишкомъ общее и неопредѣленное, должно быть замѣнено слѣдующаго содержанія словами: „это должно совершаться по закону Божію и установленіямъ святыхъ отцовъ“, однако—такъ, чтобы право наказывать имѣли не частные лица, но имѣющіе на то юридическія права, для примѣненія ихъ въ извѣстной сферѣ управленія,—духовный надъ духовными, свѣтскій надъ свѣтскими,—съ соблюденіемъ требованій справедливости. По третьему въ измѣненномъ видѣ члену — слово Божіе

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 493 etc. (отъ 21 ноября), 495 etc. (отъ 26 ноябр.). Ср. *Mansi*, tom. XXX. 694—698 (26 ноября). Также *Mansi*, tom. XXXI. 273—277 (отъ 26 ноября).

должно быть проповѣдываемо священниками и способными діаконами, уполномоченными на то высшею властію, — свободно, но только въ духѣ католической церкви, съ разрѣшенія епископовъ, какъ высшихъ распорядителей. Наконецъ, по смыслу четвертаго члена, одно только бѣлое духовенство можетъ владѣть временными имуществами и должно управлять ими вѣрно—по установленіямъ св. отцовъ, другія же лица „безъ обвиненія въ святотатствѣ“ (sine sacrilegii reatu p. 491), не могутъ присвоивать себѣ имуществъ и управлять ими. Въ заключеніи, сейму, чрезъ его уполномоченныхъ на соборѣ, предоставляется право устранять смертные грѣхи и всѣ вообще безпорядки при содѣйствіи самихъ отцовъ собора [1]). Такимъ образомъ, содержаніе и остальныхъ въ измѣненномъ видѣ членовъ ясно указываетъ на ихъ строго-католическій характеръ, подчиняющій всѣ гуситскія требованія авторитету и усмотрѣнію римской церкви. Конечно, подобнаго рода предложенія католиковъ не могли удовлетворить гуситовъ. Это хорошо понимали и сами католики; поэтому вскорѣ же, 28 ноября, они сдѣлали нѣкоторыя добавленія и разъясненія касательно замѣчаній на первый членъ гуситскаго вѣроисповѣданія. Они, между прочимъ, замѣтили, что дѣлу соединенія нисколько не будетъ служить препятствіемъ, если въ Чехіи и Моравіи найдутся такія личности, которыя въ своихъ богослужебныхъ обрядахъ не вполнѣ соглашаются съ католическою церковію, что чешскіе и моравскіе уполномоченные свободно и безпрепятственно, слѣдуя эгерскимъ условіямъ, могутъ предложить всѣ спорные вопросы касательно вѣры, таинствъ, обрядовъ и всѣ требованія касательно реформы церкви на общее обсужденіе собора; что на это же обсужденіе собора должно быть передано также дѣло о предоставленіи полной свободы вѣроисповѣданія тѣмъ, которые отступаютъ отъ католической церкви во многихъ богослужебныхъ обрядахъ и церемоніяхъ [1]). Но какъ бы то ни было, сдѣланныя католиками предложенія, не смотря на противодѣйствіе со стороны таборитовъ и сиротъ и—утраквистской партіи—самого даже Рокицаны, при усиліяхъ однако Прибрама, въ

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 489.
[2]) Ibid. p. 498 etc.

союзѣ съ чешскимъ дворянствомъ,—положены были въ основаніе для состоявшагося вскорѣ примиренія между католиками и гуситами. 30 ноября 1433 года состоялось въ Прагѣ утвержденіе этихъ условій, извѣстныхъ подъ именемъ пражскихъ компактатовъ [1]).

---

[1]) Вотъ какъ здѣсь выраженъ формула перваго члена, служившая болѣе чѣмъ столѣтіе главнымъ основаніемъ и источникомъ борьбы между католиками и чехами-гуситами. Послѣ обычной, весьма краткой, вступительной формулы, далѣе говорится въ компактатахъ слѣдующее: «Primo, dicta congregatio (т. е. чешскій сеймъ) nomine dictorum regni et marchionatus, et pro ipso regno et marchionatu, omnibusque et singulis eorundem regni et marchionatus, qui sunt de parte ipsorum, recipient et acceptabunt et facient bonam, firmam et perpetuam pacem et ecclesiasticam unitatem, quam polliebuntur et firmabunt debito modo.

Quo facto dicti legati auctoritate dicti sacri concilii admittent et recipient dictam pacem et unitatem, et pronuntiabunt pacem generalem universi populi christiani cum incolis et habitatoribus dictorum regni et marchionatus, tollent omnes sententias censurae et plenariam abolitionem facient. Et mandabunt universis et singulis Christi fidelibus, quod nemo deinceps dictum regnum et marchionatum propter praeterita infamare praesumat, nec ipsa aut eorum incolas invadere vel offendere, sed eis christianam pacem observent, ipsosque tamquam fratres eorum, sanctae videlicet matris ecclesiae filios reverentes et obedientes, habeant et fraterna dilectione contractent.

Circa materiam primi articuli, quem ambassiatores dictorum regni et marchionatus obtulerunt sacro concilio sub hac forma. «quod communio..... libere ministretur», est hoc modo concordatum quod dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem realiter et cum effectu, et in omnibus aliis, quam in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis ecclesiae conformibus, illi et ille, qui talem usum habent communicabunt sub duplici specie cum auctoritate domini nostri Jesu Christi et ecclesiae, verae sponsae ejus; et articulus ille in sacro concilio discutietur ad plenum, quoad materiam de praecepto, et videbitur, quid circa illum articulum pro veritate catholica sit tenendum et agendum pro utilitate et salute populi christiani. Et omnibus mature et digeste pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi dictam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum ambassiatoribus indicantibus, sacrum concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatus communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas, quae in annis discretionis constitutae reverenter et devote postulaverint, facultatem pro eorum utilitate et salute in domino largietur; hoc semper observato, quod sacerdotes sic communicantibus semper dicant, quod ipsi debent firmiter credere, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus.

Legati sacri concilii per suas literas auctoritate sacri concilii mandabunt universis et singulis, cujuscunque status aut conditionis existant, ut dictis Boemis et Moravis, utentibus dicta communione sub duplici specie, nemo audeat improperare, aut eorum famae aut honori detrahere; et hoc idem faciet sacrum

Но это обстоятельство, вынужденное по настоянію дворянства, далеко не съ сочувствіемъ было принято разными партіями гуситовъ: табориты рѣшительно протестовали противъ условій примиренія съ католиками и не хотѣли входить съ ними ни въ какія сдѣлки; утраквисты, во главѣ съ Рокицаной, также заявили о своемъ недовольствѣ,—и всѣ они такъ или иначе требовали даже уничтоженія самыхъ компактатовъ. По крайней мѣрѣ, по отношенію къ первому члену гуситы представили свои требованія, которыя уже никакъ не могли удовлетворить католиковъ и поселяли въ нихъ только сомнѣніе на счетъ будущихъ соглашеній по четыремъ недавно формулированнымъ пражскимъ членамъ: они требовали, чтобы причащеніе подъ обоими видами, какъ полезное и спасительное, было предоставлено всѣмъ сторонникамъ гуситства, а не однимъ только чехамъ и моравамъ, чтобы этимъ правомъ пользовались не одни только взрослые, но и младенцы, и чтобы, наконецъ, соборъ побудилъ самихъ католиковъ, жившихъ въ Чехіи и Моравіи, къ причащенію подъ обоими видами. Отстаивая, главнымъ образомъ, свои требованія по отношенію къ первому члену о причащеніи подъ обоими видами, гуситы требовали измѣненія и въ четвертомъ членѣ, именно — совсѣмъ уничтожить выраженіе „безъ обвиненія въ святотатствѣ", такъ какъ оно вставлено только для безчестія чеховъ [1]). Это послѣднее требованіе, послѣ непродолжительныхъ колебаній со стороны католиковъ, было отмѣнено. Совсѣмъ другое было по отношенію къ члену о причащеніи подъ обоими видами. Не смотря на то, что базельскіе легаты увѣряли гуситовъ, что соборъ не изъ снисхожденія предоставляетъ имъ право причащаться подъ обоими видами, а—такъ, какъ бы этотъ обрядъ дѣйствительно былъ установленъ Самимъ Христомъ и былъ обрядъ православный [2]), гуситы не хотѣли, однако, на́-слово вѣрить легатамъ,—

---

concilium, quando concessionem libertationis faciet memoratam»... Полный текстъ этихъ компактатовъ въ Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 454 etc., 495—498; Mansi, t. XXXI pp. 273 — 277. Также Cochlaeus, Hist. Hussitarum lib. VII, pp. 271—274.

[1]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 162 u. f. Ср. *Palacky*, Geschichte von Bohmen. III, 3. S. 149 u. f.

[2]) «..... quia intendat (т. е. священный соборъ = sacrum concilium).... taliter elargiri, quod auctoritate domini nostri Jesu Christi et ecclesiae, verae

они хорошо понимали двусмысленность ихъ поведенія, ясно видѣли, что католики не хотятъ еще признавать этого обычая обязательнымъ для всѣхъ установленіемъ, имѣющимъ за себя основаніе въ евангеліи и свято хранившимся въ древней христіанской церкви. Поэтому, въ своихъ дальнѣйшихъ переговорахъ съ католиками, гуситы постоянно настаивали на этомъ требованіи: на пражскомъ сеймѣ 13 янв. 1434 года они рѣшительно заявили, что только въ томъ случаѣ готовы на примиреніе, если соборъ побудитъ всѣхъ, безъ исключенія, жителей Чехіи и Моравіи, причащаться подъ обоими видами. И когда легаты не соглашались на это, то между гуситами поднялись страшныя неудовольствія, которыя угрожали полнымъ разрывомъ спорящихъ сторонъ, такъ что на замѣчаніе Прибрама, что чехи, не сдержавши своихъ обѣщаній касательно примиренія съ католиками, допустятъ величайшее преступленіе, — Рокицана отвѣтилъ, что одинаково они подвергаются опасности впасть въ смертный грѣхъ, если и примутъ компактаты, по которымъ католическіе священники получаютъ свободный доступъ въ Чехію и будутъ практиковать обрядъ причащенія подъ однимъ видомъ. Тоже самое повторилось съ требованіемъ гуситовъ и на публичной аудіенціи въ присутствіи отцовъ базельскаго собора (16 февр. 1434 г.): когда новый чешскій уполномоченный священникъ Мартинъ Лупачъ [1]) просилъ, чтобы соборъ склонилъ всѣхъ жителей чешской земли къ причащенію sub utraque, то громкій шумъ и страшный ропотъ оглушили залу засѣданія. Но мало-по-малу, препятствіе и съ этой стороны, благодаря дѣятельному участію католиковъ, при содѣйствіи самихъ гуситскихъ вождей изъ партіи дворянства, — было устранено.

Послѣ битвы при Липанѣ (30 мая 1434 г.), соединенными усиліями утраквистскаго дворянства и католиковъ, табориты окончательно были разбиты и утратили свои политическія привиллегіи. Партія утраквистовъ и солидарная съ ними партія сиротъ, какъ болѣе склонная къ примиренію съ католическою церковію, подавали надежду на успѣхъ будущаго мира. Впро-

---

sponsae suae, sit licita et digne sumentibus utilis et salutaris». Monum. concil gen. saec. XV. I, 499.

[1]) Мартинъ Лупачъ былъ ревностнымъ и послѣдовательнымъ ученикомъ Якубка изъ Стрибра.

чемъ, эта надежда была еще преждевременна: начавшіеся теперь опять переговоры гуситовъ съ послами базельскаго собора съ одной стороны и императоромъ Сигизмундомъ съ другой— долго не приводили къ соглашенію; утраквисты во главѣ съ Рокицаной не соглашались на уступки католикамъ; не смотря на свои недружелюбныя отношенія къ таборитамъ и соединившимся съ этими послѣдними сиротамъ, они энергично отстаивали самостоятельность своего вѣроученія—въ духѣ эгерскихъ условій и пражскихъ членовъ, въ борьбѣ съ католиками и крайностями нѣкоторыхъ гуситскихъ партій, преимущественно— таборитовъ. Соглашаясь на переговоры съ Сигизмундомъ—подъ условіемъ признанія его своимъ государемъ, Рокицана и его партія требовали, главнымъ образомъ, отъ него, чтобы всѣ жители Чехіи и Моравіи причащались подъ обоими видами; въ противномъ случаѣ, миръ и единеніе не можетъ достигнуть цѣли среди народа. Хотя Паломаръ еще прежде говорилъ въ Прагѣ, что соборъ предоставитъ мірянамъ чашу, однако этого до сихъ поръ еще не было; поэтому Рокицана тѣмъ болѣе сталъ теперь настаивать на этомъ требованіи и не мало дебатировалъ опять по этому вопросу съ католиками, которые все еще не соглашались на гуситскую формулу. Въ этомъ отношеніи замѣчателенъ диспутъ чешскихъ уполномоченныхъ и базельскихъ легатовъ 26 авг. 1434 года. Въ одномъ протоколѣ этого диспута [1]) чехи, прежде всего, спрашиваютъ: тѣ священники, которые отпали отъ утраквизма и къ нему опять возвращаются [2]), могутъ-ли быть удерживаемы отъ того, чтобы пріобщать народъ подъ обоими видами? —Легаты отвѣчали, что всѣ священники и плебаны въ Чехіи и Моравіи — тамъ, гдѣ

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 516 etc

[2]) Не безъинтересно при этомъ замѣтить формулу клятвы, которую произносилъ снова присоединявшійся къ утраквизму его измѣнникъ: «я N. N. исповѣдую предъ всѣми чехами, что худо я поступилъ, ради земныхъ прибытковъ и въ угоду прелатамъ отвергнулъ истину, лишая вѣрный народъ чаши всесвятѣйшаго таинства евхаристіи (non communicavi.... sub utraque specie); обѣщаюсь впредь не дѣлать этого, ибо, по заповѣди Христа, чаша необходима для спасенія и должна быть принимаема всѣми вѣрующими. При этомъ ради Бога прошу васъ помолиться за меня Господу, чтобы Онъ простилъ мнѣ этотъ мой грѣхъ». Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 723 (Thomae Ebendorferi diarium).

введено причащеніе подъ обоими видами, должны преподавать евхаристію подъ обоими видами—по утраквистскому обряду; гдѣ же священникъ отказывается отъ этого,—его нужно удалить и вмѣсто него поставить кого-нибудь другаго. Относительно архіепископства пражскаго и другихъ чешскихъ и моравскихъ епископій легаты заявили, чтобы занимающіе эти мѣста защищали утраквистское причащеніе согласно съ заключеніями собора и чтобы имъ подчинялись священники — и „sub una“ и „sub utraque“. На вопросъ—кто долженъ имѣть право выбирать архіепископа—легаты отвѣчали: несомнѣнно, что прежде его избирали народъ и клиръ сообща, но теперь, согласно съ давнишнею практикою, въ силу папскаго декрета, его избраніе должно подлежать капитулу, по крайней мѣрѣ, соборъ сдѣлаетъ нѣкоторыя разъясненія на этотъ счетъ. При этомъ Сигизмундъ, обращаясь къ чехамъ, сказалъ: „совѣтую вамъ, господа, держаться доселѣ практиковавшагося въ Чехіи и Моравіи порядка касательно выбора и представительства епископовъ, ибо вашъ архіепископъ долженъ быть все-таки чехъ!“ На вопросъ: „сопротивляющіеся теперь утраквизму, но послѣ акта примиренія присоединяющіеся къ нему должны-ли получать дозволеніе причащаться подъ обоими видами?“—на этотъ вопросъ данъ былъ отчасти отвѣтъ, что это не необходимо,—для свободнаго преподаванія „чаши“ всѣмъ, безъ исключенія званія, достаточно одного общаго во всей Чехіи и Моравіи соборнаго постановленія. Результатъ этого совѣщанія былъ только первою со стороны католиковъ, болѣе или менѣе удовлетворяющею гуситскимъ требованіямъ, уступкою, которая, можетъ быть, была слѣдствіемъ чрезмѣрной заботливости самого Сигизмунда, усиленно хлопотавшаго при этомъ о полученіи чешской короны.

Уступки или—точнѣе—обѣщанія католиковъ сдѣлать уступки гуситамъ не мало, конечно, могли содѣйствовать общему миру: на пражскомъ напр. сеймѣ, 23 окт. 1434 г., при взаимномъ согласіи, рѣшено было удерживать причащеніе подъ обоими видами въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ оно практиковалось до сихъ поръ,—католикамъ, живущимъ въ Чехіи и Моравіи, предоставить право причащаться по обычаю католической церкви. Архіепископъ и епископы должны быть избираемы священниками и народомъ сообща, и по заключеннымъ въ Базелѣ 11 авг.

условіямъ, они должны подчиняться собору и папѣ, равно и сами должны имѣть у себя въ подчиненіи утраквистское и все вообще остальное духовенство; церковныя должности и бенефиціи въ Чехіи и Моравіи не должны переходить въ руки иностранца, и никто не долженъ быть вызываемъ къ заграничному духовному суду и не долженъ аппеллировать къ нему. Тѣмъ не менѣе чешскій сеймъ 8 ноября отправилъ къ своимъ базельскимъ посламъ посланіе, въ которомъ снова повторяется нѣсколько разъ уже выраженное гуситами требованіе, чтобы Чехія и Моравія, для водворенія мира и единства, по установленію Самого Іисуса Христа и по примѣру первоначальной христіанской церкви, имѣли единство обряда въ причащеніи, такъ какъ имѣютъ одинъ общій языкъ, одну свѣтскую власть и одну, наконецъ, вѣру. Единство въ этихъ вещахъ, писалъ сеймъ, приноситъ спокойствіе и миръ, но различіе — раздоръ, ссору, вражду и возмущеніе. И послы обнаружили бы свое миролюбіе, если бы ихъ посредничествомъ всѣ чехи и моравне были удержаны при утраквистскомъ причащеніи, такъ чтобы никакая сила и власть не могли поколебать этого [1]). Къ этому письму сдѣлано было прибавленіе, въ которомъ чехи изъявляли свою готовность прекратить войну, если бы только имъ предоставлено было несомнѣнно утраквистское причащеніе мірянъ подъ обоими видами. Во всемъ остальномъ должны держаться компактатовъ, такъ чтобы никто, ради какихъ-нибудь выгодъ, не уклонялся отъ утраквизма. Утвержденіе выборныхъ архіепископовъ и епископовъ, по прежнему, должно быть предоставлено высшему духовенству и, такимъ образомъ, должно быть возстановлено единеніе по закону Божію; всѣ чехи должны повиноваться своей высшей духовной власти, если она не поступаетъ вопреки божественному закону. Относительно причащенія дѣтей та и другая сторона (и гуситская и католическая) должна оставаться пока при эгерскихъ условіяхъ, и до окончательнаго рѣшенія этого вопроса всѣ дѣти должны причащаться въ Чехіи тотчасъ же послѣ крещенія [2]). Это посланіе, составленіе котораго принадлежитъ Рокицанѣ, не удовлетворило отцовъ

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 632 etc. Mansi, tom. XXX p. 668—670.
[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 633 etc.

базельскаго собора и несочувственно принято было въ Римѣ. Но чѣмъ извѣстнѣе становилось это въ Чехіи, тѣмъ бо́льшее неудовольствіе возрастало къ массѣ послѣдователей гуситства и почти исчезала въ нихъ всякая охота и стремленіе къ миру: табориты и присоединившіеся къ нимъ послѣ пражскаго сейма нѣкоторые изъ сиротъ (напр Петръ Пайнъ, Іоаннъ Нѣмецъ и др.) рѣшительно протестовали противъ всякихъ уступокъ католикамъ. Что же касается утраквистовъ, то и большая ихъ часть, подъ руководствомъ Рокицаны, была крайне недовольна медлительностію и неуступчивостію отцовъ собора по отношенію къ мирнымъ гуситскимъ предложеніямъ. Не смотря на увѣщанія ревностнѣйшаго прежде гусита Прокопа пильзенскаго—согласиться на принятіе пражскихъ компактатовъ [1]), утраквисты оставались непреклонны въ своихъ требованіяхъ и желаніяхъ: не надѣясь на успѣхъ мирныхъ переговоровъ съ легатами собора, они согласились лучше вести совѣщанія съ самимъ Сигизмундомъ.

Въ мартѣ 1435 года гуситскіе уполномоченные отправились къ Сигизмунду, чтобы формулировать тамъ условія перемирія Они обѣщались признать его королемъ Чехіи, но — на условіяхъ для него весьма тяжелыхъ: всѣ города должны были удерживать свою свободу и привиллегіи, публичные смертные грѣхи должны быть уничтожены, утраквисты удерживаютъ у себя городское право—и они только одни могутъ занимать земскія должности, удалившихся же изъ страны чужестранцевъ (т. е. нѣмцевъ и католиковъ) могутъ принимать только съ согласія ихъ приходскихъ обществъ, королевскіе совѣтники и придворное духовенство должны быть утраквистами; Моравія опять должна быть соединена съ Чехіею, отнятыя церковныя драгоцѣнности должны быть возвращены назадъ, никакихъ новыхъ монастырей строить не дозволяется, разрушенныхъ не дозволяется возстановлять; католики должны причащаться подъ обоими видами, не должно быть никакого стѣсненія тѣмъ, которые причащаются подъ обоими видами, въ противномъ же случаѣ у притѣсняемыхъ будетъ собственное право самозащиты, всѣ приходы въ каждомъ округѣ должны быть точно описаны, дабы

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 535—536.

причащеніе подъ обоими видами удерживалось тамъ, гдѣ оно было введено и до сихъ поръ практиковалось, и т. под. [1]) Благодаря этому частному совѣщанію съ Сигизмундомъ и усиліямъ этого послѣдняго, въ виду своихъ собственныхъ интересовъ, примирить враждующія стороны, состоялся наконецъ (2 іюля 1435 г.) сеймъ въ Брюннѣ (Брнѣ), гдѣ опять начаты были переговоры между католиками и гуситами-утраквистами подъ руководствомъ, главнымъ образомъ, Рокицаны. На требованіе легатовъ принять компактаты, утвержденные въ ноябрѣ 1433 года, Рокицана отвѣтилъ также своимъ, общимъ почти всѣмъ утраквистамъ, требованіемъ, чтобы четыре пражскіе члена получили свою силу для всей Чехіи и Моравіи, чтобы соборъ запретилъ называть чеховъ еретиками и произвелъ, наконецъ, давно желаемую реформу въ церкви,—требуя при этомъ отъ католиковъ отвѣта на сдѣланныя еще прежде предложенія [2]). Послѣдовавшій вскорѣ (4 іюля) на требованія гуситовъ и предложенныя ими условія отвѣтъ, ничего въ сущности не дававшій, кромѣ ограниченнаго права причащенія подъ обоими видами [3]),—не могъ, конечно, успокоить утраквистовъ; поэтому отъ лица ихъ всѣхъ Рокицана говорилъ о законности своихъ требованій, ихъ умѣренности и солидарности съ интересами мира и единенія въ церкви, указывалъ на непостоянство католиковъ, которые, давши въ лицѣ Паломара обѣщаніе относительно утвержденія соборомъ причащенія подъ обоими видами, не признаютъ его теперь даже „полезнымъ и спасительнымъ“, и въ заключеніи, во имя мира и согласія требуя полной свободы причащенія подъ обоими видами вездѣ, гдѣ оно было введено,—вмѣстѣ съ другими гуситами рѣшился оставить собраніе, не добившись никакого соглашенія съ католиками. Но, получивши, по крайней мѣрѣ на словахъ, удовлетвореніе своимъ требованіямъ со стороны Сигизмунда, гуситы, при посредствѣ его, опять начали свои, хотя долго не приводившіе къ какимъ нибудь положительнымъ результатамъ, переговоры: гуситы выражали свои требованія и желанія, легаты базельскаго собора

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 537.
[2]) Ibid p. 578, 635 etc.
[3]) Ibid. p. 583, 642.

только отказывали и не хотѣли даже слышать о какихъ бы то ни было поправкахъ въ ихъ формулѣ пражскихъ компактатовъ. Между тѣмъ самые умѣренные утраквисты, изъ партіи Прибрама, въ союзѣ съ дворянствомъ и пражанами, усиленно хлопотали о соединеніи съ католиками: въ частности, благодаря стараніямъ королевскаго канцлера Каспара Шлика, избраны были четыре лица изъ духовнаго званія, которые, послѣ объявленія компактатовъ, должны были выразить свою покорность римской церкви, собору и папѣ, — но подъ условіемъ обѣщанія, что король Сигизмундъ сдержитъ свое слово, данное въ Брюннѣ. Здѣсь же выборная коммиссія въ архіепископа пражскаго избрала Рокицану, а его викаріемъ Мартина Лупача въ епископа оломуцкаго и Вячеслава изъ Гогенмаута (Мыта)—въ епископа литомышльскаго. Время окончательнаго примиренія, повидимому, наступило; но католическая партія, желая еще разъ испытать дѣйствительное намѣреніе Сигизмунда, завязала съ нимъ переговоры и скоро убѣдилась въ образцовой его благонамѣренности по отношенію къ католической церкви. Обѣщанія Сигизмунда гуситамъ оказались только хитрою для нихъ приманкою [1]). 8 января 1436 года Сигизмундъ, во время совѣщанія съ легатами базельскаго собора, далъ уже имъ обѣщаніе, что не будетъ вмѣшиваться въ дѣла вѣры и церкви [2]) и постарается о томъ, чтобы никто не былъ принуждаемъ къ принятію „евхаристійной чаши“ [3]). Кромѣ того, здѣсь же Сигизмундъ заявилъ легатамъ, что, обѣщаясь удовлетворить требованіямъ гуситовъ, онъ не думаетъ ихъ выполнить и, получивъ чешскую корону, опять возстановитъ старый порядокъ [4]). Это намѣреніе Сигизмунда, быть можетъ, пока неизвѣстное гуситамъ, успокоило католиковъ и, такимъ образомъ, содѣйствовало давно ожидаемому миру: 5 іюля 1436 вода на иглавскомъ сеймѣ, не безъ затрудненій, впрочемъ, опять со стороны католиковъ, состоялось наконецъ примиреніе между гуситами и ка-

---

[1]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten, S. 196.

[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 694.

[3]) Ibidem: «non permittemus aliquem ad communionem sub utraque specie coartari vel compelli quoquo modo in praejudicium compactatorum».

[4]) *Palacky*, Geschichte v. Böhmen. III. 3. 210. Ср. Czerwenka, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. I, S. 286.

толиками на основаніи пражскихъ компактатовъ, при соучастіи Сигизмунда, базельскихъ легатовъ и чешскихъ депутатовъ. Послѣ публичнаго прочтенія всѣхъ документовъ для примиренія [1]), четыре выборныхъ священника (Вячеславъ изъ Драхова, Вячеславъ изъ Лужницъ и др.), выступивъ на средину, за себя и всѣхъ духовныхъ и мірянъ Чехіи и Моравіи, принадлежавшихъ къ утраквистамъ, присягнули въ томъ, что они будутъ повиноваться католической церкви. Легаты съ своей стороны также заявили, что они, какъ и всѣ вообще католики, будутъ соблюдать миръ и единеніе съ чехами и мораванами, будутъ считать ихъ „добрыми христіанами„ и „дѣйствительными сынами“ св. матери церкви и не станутъ болѣе поносить ихъ; вмѣстѣ съ этимъ администратору пражскаго архіепископа и епископамъ — оломуцскому и литомышльскому дается право сообразно съ компактатами повышать и посвящать утраквистскихъ клириковъ; торжественно дано удостовѣреніе въ томъ, что соборъ особою буллою предоставитъ гуситамъ полную свободу причащенія подъ обоими видами на все будущее и вѣчныя времена, и т. под. [2]). „Всѣмъ чехамъ и мораванамъ, принимающимъ церковное единство и миръ и во всемъ прочемъ, кромѣ причащенія подъ обоими видами, поступающимъ согласно съ вѣрою и обрядами вселенской церкви, такъ какъ они привыкли причащаться подъ обоими видами, т. е. хлѣба и вина, — дозволено будетъ причащеніе въ такомъ видѣ, послѣ того, какъ собравшійся вселенскій (базельскій) соборъ опредѣлитъ и узаконитъ на будущее время (in perpetuum) то, что полезно и спасительно для вѣрующихъ. Поэтому, если бы чехи стали настаивать на подобнаго рода причащеніи и чрезъ нарочитое посольство стали бы испрашивать на это позволеніе, то священный соборъ (въ Базелѣ) предоставитъ всѣмъ священникамъ въ Чехіи и Моравіи полную свободу причащать подъ обоими видами лицъ, имъ подчиненныхъ, которые только пожелаютъ этого (quæ, т. е. personæ, id reverenter et devote postulaverint): съ однимъ только условіемъ, чтобы, во время

[1]) Здѣсь (въ Иглавѣ) прочитаны были пражскіе компактаты 30 ноября 1433 г., измѣненные въ отдѣльныхъ пунктахъ на сеймахъ въ Брюннѣ. Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 775 etc. 820 etc.

[2]) Ibid. ср. Palacky, Archiv český. III, 443—444, 423 etc.

пріобщенія, священники публично учили народъ, что подъ видомъ хлѣба—не плоть только Христа, и подъ видомъ вина—не кровь только Его, но подъ каждымъ видомъ Христосъ есть весь и цѣлый (non sub specie panis carnem Christi tantum, nec sub specie vini solum sanguinem, sed sub qualibet specie totum et integrum contineri Christum)", т. е. Его душа, божество, человѣчество, плоть и кровь содержатся равно—какъ подъ однимъ видомъ, такъ и подъ обоими [1])

Состоявшееся пражское примиреніе гуситовъ съ католиками было встрѣчено тою и другою стороною, особенно католиками, съ большимъ сочувствіемъ: пѣніе „Te Deum laudamus", звонъ колоколовъ, радость императора, легатовъ, народа и пр.,—были наглядными выраженіемъ всеобщаго сочувствія къ состоявшемуся примиренію Обрадованный и отъ умиленія плакавшій императоръ Сигизмундъ, послѣ того, какъ чехи окончательно были введены въ церковь и получили разрѣшеніе отъ наложенной на нихъ анаѳемы, а самъ былъ признанъ чешскимъ королемъ,—далъ обѣщаніе съ обязательствомъ—соблюдать компактаты, поддерживать въ Чехіи и Моравіи обрядъ причащенія подъ обоими видами и выполнять всѣ остальныя условія. Вмѣстѣ съ Сигизмундомъ ликовали больше другихъ, конечно, представители высшаго католическаго духовенства. Доказательствомъ этого служитъ письмо оломуцскаго епископа Павла, написанное имъ къ брюннскому вельможѣ Христіану Влазимѣ и тамошнему капитулу Въ этомъ письмѣ онъ изливаетъ всю свою радость по поводу совершившагося акта примиренія между католиками и гуситами на основаніи компактатовъ; вмѣстѣ съ этимъ, въ томъ же самомъ письмѣ, онъ предлагаетъ объясненія на каждый членъ пражскихъ компактатовъ, останавливается, по преимуществу, на членѣ о причащеніи мірянъ подъ обоими видами, считая постановленія базельскаго собора касательно „чаши" простою со стороны отцовъ уступкою, вопреки общему всей церкви убѣжденію въ истинности и законности противоположнаго обряда [2]). Что касается самихъ чеховъ, то и

[1]) *Fleury*, Histoire ecclesiastique (Paris, 1726), t. XX, p. 135 sq. Ср. лат. перев. 1768, t. XXVII p. 239 etc. Также *Cochlaei* Hist. Hussitarum lib. VIII p. 289 etc.

[2]) Dubrovsky, Beitrage zur Geschichte des Kelchs in Bohmen (Beitr. II) въ «Abhandlungen der königl. bohm. Gesellschaft der Wissenschaften (1814—1817).

они, наконецъ, самымъ фактомъ ратификаціи иглавскихъ компактатовъ должны были выразить къ нимъ извѣстное свое сочувствіе, признать ихъ силу и важность въ своихъ религіозныхъ дѣлахъ: 11 февр. 1437 г. послѣдовала ратификація базельскихъ компактатовъ въ Прагѣ, а 14 того же мѣсяца, при многочисленномъ собраніи народа, въ старогородской ратушѣ были прочитаны на чешскомъ языкѣ касающіяся этого предмета буллы. 12 апр. того же 1437 года въ одной изъ церквей новаго города Праги (подъ названіемъ „Frohnleichnamskirche“), въ присутствіи императора Сигизмунда, епископъ Филибертъ, какъ легатъ базельскаго собора, на четырехъ языкахъ (чешскомъ, латинскомъ, венгерскомъ и нѣмецкомъ) публично объявилъ, что чехи и мораване, принимающіе евхаристію подъ обоими видами—„вѣрные христіане“ и „истинные сыны церкви“. Въ воспоминаніе этого событія, содержаніе обнародованнаго манифеста на чешскомъ и латинскомъ языкахъ скоро (спустя 5 или 10 лѣтъ, по предположенію Дубровскаго) было высѣчено на двухъ камняхъ (Votivtafeln = песчаникахъ), которые и поставлены были въ упомянутой церкви новаго города [1]).

[1]) Послѣ того, какъ церковь, въ которой были поставлены эти камни, въ 1798 году была разрушена, они переданы чешскому королевскому ученому обществу. Здѣсь, по совѣту библіотекаря Ungar'a, рѣшено было поставить ихъ на открытомъ мѣстѣ—при входѣ въ библіотеку, гдѣ ихъ легко могли бы наблюдать проходящіе, но для сохраненія этой древности въ болѣе лучшемъ и неповрежденномъ видѣ, они были поставлены въ залѣ засѣданій общества—съ обѣихъ сторонъ дверей—на нѣкоторомъ возвышеніи, какъ знакъ и напоминаніе того, что базельскій соборъ предоставилъ чехамъ «чашу». Вотъ въ подлинникѣ оба текста высѣченной на двухъ упомянутыхъ камняхъ надписи—въ стихотворной формѣ:

На языкахъ—

чешскомъ	латинскомъ
Leta MCCCCXXXVII z Rozkazanie	Anno diei MCCCCXXXVII f. VI ante
Cziesarze Zigmunda a	Caesaris Tiburci officio cum legatis
Legatuow Basileyskych w tomto Kostele	Sigismundi
Ohlassno czesky Latinie Uhersky a	Linguis hic quatuor sincera fides sa-
Niemecky zze Czechowe a Moravane	cramenti
Tielo bożie	Bina sub specie mundo clarnit sat aperte
A krew pod dwogi zpuosobu przigi-	Et sunt Katholici Christi calice po-
magic	tientes.
Gsu Wierni Krzestiane a prawi synowe	
cierkwe». Къ этому послѣднему слову	
Бецковскій (1658—1725) и Гаммершидъ	
(1658 — 1737) прибавили еще слово	
«swaté».	

Какъ заключительный моментъ продолжительныхъ споровъ гуситовъ съ католиками о компактатахъ вообще и по вопросу о „чашѣ“ въ частности, долженъ былъ представлять собою актъ утвержденія отцами базельскаго собора іиавскаго постановленія 5 іюля 1436 г. 23 дек. 1437 г., въ 30 засѣданіи базельскаго собора, относительно причащенія подъ обоими видами сдѣлано было слѣдующее постановленіе. „Вѣрующіе міряне или клирики, причащающіеся только, но не священнодѣйствующіе, заповѣдію Самого Христа не призываются къ принятію св. таинства евхаристіи подъ обоими видами, но церковь, которая руководится Духомъ истины, пребывающимъ въ ней во вѣкъ, и съ которою Христосъ пребываетъ до скончанія вѣка,— имѣетъ право дозволить причащеніе подъ обоими видами также и не священнодѣйствующимъ, на сколько это, по ея усмотрѣнію, будетъ согласно съ святостію самого таинства и будетъ служить въ пользу и во спасеніе всѣмъ вѣрующимъ; а принимаетъ ли кто-либо таинство евхаристіи подъ однимъ видомъ, или — подъ двумя, во всякомъ случаѣ достойно пріемлющимъ его оно служитъ во спасеніе. И отнюдь не должно сомнѣваться въ томъ, что подъ видомъ хлѣба—не только плоть и подъ видомъ вина—не только кровь, но подъ каждымъ видомъ—весь и цѣлый Христосъ. Похваленъ также обычай причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ,—онъ разумно введенъ церковію и свв. отцами и до сихъ поръ, въ продолженіи значительнаго промежутка времени, былъ соблюдаемъ, и, будучи одобренъ свѣдущими въ законѣ Божіемъ, св. Писаніи и канонахъ—докторами, долженъ почитаться закономъ, такъ что никто не имѣетъ права его порицать или измѣнять—безъ авторитета церкви“ [1]).

---

[1]) Подлинный текстъ этого постановленія см. въ приложеніи. Мы не излагаемъ подробностей втораго по вопросу о причащеніи диспута на базельскомъ соборѣ гуситскихъ защитниковъ «чаши» и католическихъ ихъ противниковъ Эти споры описаны въ «Historia gestorum generalis synodi Basilhensis» Joannis de Segovia lib. XII (specialis tractatus disputationis secundae in Basilhensi concilio, doctaque expositio utrum eucharistiae sacramentum sit de praecepto) въ Monumenta concil. gener. saec. XV. II, pp. 1061—1111 (cap. XVI—XXIX). Главнымъ здѣсь защитникомъ гуситской практики причащенія былъ І. Прибрамъ. Онъ защищалъ главныя гуситскія положенія о причащеніи подъ обоими видами, а Прокопъ пильзенскій—о причащеніи дѣтей. Аргументы, представляемые имъ для того и другаго,—тѣ же самые, какіе употребляли и пред-

Это рѣшеніе базельскаго собора формально, наконецъ, должно было скрѣпить то соглашеніе, которое, болѣе чѣмъ годъ тому назадъ, послѣдовало въ Иглавѣ между католиками и гуситами, — было окончательной ратификаціей иглавскихъ компактатовъ по вопросу о причащеніи.

шественники ихъ на томъ же самомъ поприщѣ: въ защиту необходимости причащенія подъ обоими видами I. Прибрамъ указывалъ на практику Самого Христа, апостоловъ и послѣдующей церкви, въ частности на Іоан. 6 гл. Гуситскую практику причащенія дѣтей онъ (и Прокопъ пильзенскій) подтверждалъ между прочимъ примѣромъ греческой церкви: « .... primum allegans communionem parvulorum licitam non solum esse, sed salutarem, conatus est (т. е. Прибрамъ), говоритъ историкъ базельскаго собора, defendere ritum Graecorum pro eo, quod esset continuatus a principio ecclesiae primitivae usque nunc, et alias sequeretur errasse omnes Graecos qui eam laudarunt, concilia quoque apud eos celebrata, quae nunquam illam reprobarunt, similiter et romanam ecclesiam, quae non redarguit, item quod si esset contra rationem, jam igitur illam sacra scriptura reprobasset, quae omne noxium damnat; sed et rectam esse fidem Graecorum Jeronimus attestaretur, in prohemio canonice Jacobi dicens, quod integre sapiunt fidemque rectam secuntur» (p. 1070). Католическіе противники «чаши» во главѣ съ I. Паломаромъ опровергали доводы гуситовъ тѣми же аргументами, которые употребляли ихъ предшественники не отрицая существованія въ древне-христіанской церкви практики причащенія подъ обоими видами, они старались по преимуществу доказать, что причащеніе подъ обоими видами не необходимо для спасенія и не заповѣдано Самимъ Христомъ. Съ этою цѣлью они установленіе таинства евхаристіи объясняли въ смыслѣ заповѣди совершать евхаристію однимъ только апостоламъ и ихъ будущимъ преемникамъ, не простирая этой обязательности по отношенію къ принятію мірянами евхаристіи; слова Іоан. 6 гл. относили къ духовному причащенію, а не сакраментальному. Впрочемъ, въ этомъ послѣднемъ отношеніи замѣчается у противниковъ чаши теперь нѣкоторая, сравнительно съ прежнимъ, уступка гуситамъ: слова Іоанна 6 гл. они находятъ возможнымъ отчасти относить къ сакраментальному причащенію, но только— священниковъ. Основаніе для этого представляется слѣдующее Verba Christi «nisi manducaveritis carnem Filii hominis» etc. dicta fuisse ad majores populi Judaeorum, et sic per ecclesiam intelligenda esse declaratur, commemoratis multis evangelii circumstantiis» (pp. 1099—1102). Свое главное положеніе о необходимости для мірянъ чаши католики доказывали также примѣромъ мучениковъ, отшельниковъ, которые спаслись, не принимая даже ни одного евхаристійнаго вида; старались показать это изъ соборныхъ постановленій, основанныхъ на св Писаніи изреченій докторовъ и папскихъ буллъ, въ которыхъ часто говорится о недопущеніи къ таинству евхаристіи вѣрующихъ, — доказательство того, что принятіе таинства евхаристіи не заповѣдано для мірянъ Самимъ Христомъ. Что же касается гуситскаго члена о причащеніи дѣтей, то состоятельность его I. Паломаръ опровергаетъ ссылкою на необходимость для приступающаго къ таинству евхаристіи внутренняго (по апостолу) самоиспытанія, котораго однако не можетъ быть у дѣтей.—

Но какъ вообще достигнутое въ иглавскихъ компактатахъ соглашеніе не было въ сущности побѣднымъ трофеемъ для гуситовъ, такъ въ частности и по вопросу о „чашѣ“ требованія гуситовъ были сведены до самаго послѣдняго минимума. Въ противоположность прежнему требованію гуситовъ въ эгерскихъ условіяхъ и первоначальной, составленной самими гуситами, формулѣ компактатовъ - сообразоваться во всемъ съ ученіемъ Евангелія и практикою первобытной апостольской церкви, иглавскіе компактаты выше всего этого поставили авторитетъ церкви римской. Указывая на необходимость реформы по вопросу о владѣніи церковными имуществами и объ уничтоженіи публичныхъ смертныхъ грѣховъ, компактаты предоставляютъ выполненіе этой реформы авторитету католической церкви и благоразумію ея высшихъ представителей. Точно также, и предоставляя мірянамъ „чашу“, они выражаютъ это, какъ уступку со стороны католической церкви, которая дозволяетъ это не иначе, какъ только съ обязательствомъ неизмѣннаго исповѣданія ея догмата, что въ каждомъ евхаристійномъ видѣ - весь Христосъ. Конечно, такому исходу дѣла способствовали отчасти сами гуситы. Еще въ самый разгаръ гуситскихъ войнъ образовавшаяся въ средѣ гуситовъ партія Прибрама, въ союзѣ съ чешскимъ дворянствомъ, усиленно хлопотала о примиреніи съ католиками; во время же переговоровъ

Не смотря на умѣренность тона въ аргументаціи католическихъ противниковъ причащенія подъ обоими видами, гуситскіе защитники чаши продолжали все-таки настаивать на необходимости причащенія подъ обоими видами, а послѣ заключительнаго публичнаго диспута заявили даже, что королевство чешское готово всѣми мѣрами и средствами защищать евангельскую истину, только кроткая и умѣренная рѣчь нѣкоторыхъ католическихъ депутатовъ предупредила окончательный разрывъ и способствовала дальнѣйшему веденію мирныхъ переговоровъ (Post ultimam disputationem publicam, Bohemis attestantibus se millenis necibus velle redimere et defensare communionem sub utraque specie, discussio facta est inter concilii deputatos profunde satis, illique exhortati fuere, ut se conformarent ritui ecclesiae, verbo isto molestissime ab eis audito. p. 1071) Результатъ всѣхъ бывшихъ въ то время споровъ выраженъ въ самомъ постановленіи отцовъ базельскаго собора признано необходимымъ только совершеніе евхаристіи, способъ же преподаванія евхаристіи мірянамъ и не участвующимъ въ совершеніи ея священникамъ не заповѣданъ Христомъ, и установленіе его—подъ однимъ или обоими видами—зависитъ отъ церкви, которая и уступаетъ гуситамъ право причащенія подъ обоими видами.....

съ базельскими легатами, увеличиваясь въ своей численности, она еще болѣе выступала въ защиту предлагаемаго ею мира и гораздо настойчивѣе преслѣдовала цѣль окончательнаго примиренія съ Римомъ. Правда, этимъ стремленіямъ прибрамистовъ постоянно противилась другая умѣренная партія—утраквистовъ во главѣ съ Рокицаной, и, слѣдуя эгерскимъ условіямъ и первоначальному утраквистскому вѣроисповѣданію въ пражскихъ членахъ, она долго не соглашалась на какія бы то ни было уступки; но, утомленная внутреннею борьбою съ крайними гуситами-таборитами и надѣясь на щедрыя обѣщанія католиковъ, и она, наконецъ, по необходимости согласилась на компактаты. Извѣстно напр., какъ во время переговоровъ о мирѣ съ базельскими легатами главный вождь утраквистовъ Рокицана, недовольный притязательностію католиковъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими священниками (кромѣ на этотъ разъ Мартина Лупача) удалился изъ Иглавы прежде самаго окончанія торжества примиренія [1]), а многіе его сторонники, какъ бы предчувствуя печальный исходъ этого соглашенія, со скорбію возвращались въ Прагу. Но какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ компактаты были приняты всѣми утраквистами и самимъ даже Рокицаною: этому, можетъ быть, способствовали больше всего обѣщанія Сигизмунда и другихъ католиковъ — удовлетворить всѣмъ требованіямъ утраквистовъ и провести дѣйствительную реформу церкви примѣнительно къ компактатамъ; утраквисты, поэтому, надѣялись на выполненіе обѣщанной реформы,—достигнуть, по крайней мѣрѣ, для себя нѣкоторой самостоятельности и независимости отъ Рима. Но ожиданія утраквистовъ были напрасны, и они скоро должны были разочароваться въ своихъ надеждахъ. Компактаты, въ ихъ даже послѣдней иглавской редакціи, не смотря на ничтожность сдѣланныхъ въ нихъ гуситамъ уступокъ, были все-таки тяжелымъ для католической церкви самопожертвованіемъ, не мало ослабляя ея прежнее обаяніе и авторитетъ: ни одному еще своему противнику она не давала такихъ льготъ и привиллегій, которыя она предоставила теперь чехамъ, и которыя положили начало первой самостоятельной (хотя и не долго существо-

[1]) Monumenta concil. gen. sacc. XV. I, 827.

вавшей) въ католической Европѣ церкви—чешской утраквистской. По одному уже этому можно было догадываться, какъ намѣрены были отнестись къ компактатамъ сами представители католической церкви: неисполненіе компактатовъ, естественно, должно было сдѣлаться ихъ главною задачею, приведеніе чеховъ въ лоно католической церкви—послѣднею цѣлью всѣхъ ихъ миссіонерскихъ попытокъ. При этомъ самая формула компактатовъ давала полный и широкій просторъ произволу Рима и его дѣйствіямъ: поставляя выполненіе компактатовъ въ зависимость отъ своего собственнаго авторитета и иниціативы, Римъ только отлагалъ ихъ; всякая же попытка со стороны утраквистовъ—протестовать противъ такого поведенія Рима—трактовалась католиками какъ нарушеніе компактатовъ, вѣроломное отступленіе отъ принятаго и санкціонированнаго договора. Съ Римомъ въ этомъ отношеніи вполнѣ соглашался и самъ Сигизмундъ. Допустивъ разъ вѣроломный поступокъ съ Гусомъ, Сигизмундъ не стѣснялся теперь повторить его и съ гуситами по вопросу объ осуществленіи компактатовъ. Неудовлетворенные въ своихъ требованіяхъ гуситы опять должны были начать борьбу, и эта борьба дѣйствительно началась тотчасъ же послѣ базельскаго собора, но по своей силѣ и степени она несравненно уступала прежнимъ гуситскимъ войнамъ. По крайней мѣрѣ, и теперь вмѣстѣ съ своею національною независимостію чехи энергично отстаивали и религіозную свободу—необходимость проектируемой ими реформы церкви по образцу первобытной апостольской, энергично отстаивали при этомъ и „чашу“, какъ главный ея догматъ и обрядъ.—Прослѣдимъ вкоротцѣ судьбу этого вопроса въ Чехіи въ заключительномъ моментѣ гуситскаго движенія—послѣ базельскаго собора—до конца царствованія Юрія Подѣбрада и далѣе.

Немедленно послѣ заключенія иглавскихъ компактатовъ, тотчасъ же обнаружилось раздѣленіе между католиками и гуситами, и послѣдніе съ грустью должны были разочароваться въ своихъ успѣхахъ и надеждахъ на состоявшееся-было при-

миреніе съ католиками. Это случилось 6 іюля 1436 года, въ самый день смерти Гуса, послѣ торжественнаго богослуженія и прочтенія компактатовъ въ иглавской приходской церкви. Совершавшій въ это время мессу, на лѣвой сторонѣ отъ Филиберта, Рокицана выступилъ на средину и громко воскликнулъ на чешскомъ языкѣ, призывая всѣхъ чеховъ, получившихъ по компактатамъ право принимать евхаристію подъ обоими видами и надлежащимъ образомъ приготовившихся къ ея принятію, приступить для этой цѣли къ алтарю (гдѣ онъ совершалъ самую мессу). Считая такой поступокъ вполнѣ законнымъ и цѣлесообразнымъ съ духомъ компактатовъ, Рокицана, конечно, не подозрѣвалъ той оппозиціи, которую готовили ему присутствовавшіе здѣсь недовольные католики. Но легатъ базельскаго собора Паломаръ громко воскликнулъ: „Рокицана! держись компактатовъ и не раздавай таинства въ чужомъ приходѣ“ [1]). Не обративъ на это вниманія, Рокицана преподалъ все-таки евхаристію подъ обоими видами сперва тремъ духовнымъ и потомъ, тогда же, 7-ми изъ присутствовавшихъ здѣсь мірянъ. За этимъ послѣдовали бурныя сцены: легаты требовали удовлетворенія своимъ требованіямъ, Рокицана настаивалъ на своемъ правѣ. Сигизмундъ держится пока въ срединѣ и предлагаетъ легатамъ, чтобы для совершенія богослуженія и причащенія вѣрующихъ утраквистамъ былъ предоставленъ особенный алтарь, такъ какъ ни священникъ города Иглавы, ни присутствовавшій тамъ епископъ оломуцкій не соглашались причащать подъ обоими видами. При этомъ порицали Рокицану еще и за то, что онъ, причащая народъ подъ обоими видами, вопреки требованію компактатовъ, воздерживался говорить, „что подъ каждымъ видомъ — весь Христосъ“. Раздѣленіе еще болѣе увеличилось, когда 8 іюля Мартинъ Лупачъ открыто несъ по городу, къ одному больному, причащеніе подъ обоими видами. Легаты опять требовали удовлетворенія за это мнимое нарушеніе компактатовъ и угрожали даже удалиться въ Базель. Сигизмундъ, не признанный еще королемъ Чехіи и опасаясь новыхъ волненій гуситовъ, сталъ пока ви-

[1]) Иглава принадлежала къ оломуцкой епархіи, а не къ пражской, въ которой только Рокицана, какъ ея архіепископъ, имѣлъ собственно право священнодѣйствовать и преподавать вѣрующимъ евхаристію.

димо на ихъ сторону, требуя уступки имъ какого-нибудь одногоалтаря для совершенія богослуженія въ церкви города Иглавы. Но назначенный для этой послѣдней цѣли, по соглашенію легатовъ, священникъ Вячеславъ изъ Драхова долженъ былъ предварительно подвергнуться испытанію: „вѣрное-ли понятіе онъ имѣетъ о власти папы и епископовъ?“ Все это крайне оскорбляло гуситовъ. Не желая однако, въ виду приближавшагося срока для созванія сейма, разрывать заключенный съ католиками союзъ, они высказывали только свой слабый протестъ; удаляясь изъ Иглавы неудовлетворенными, не получивши даже права свободнаго отправленія богослуженія и совершая его только въ частныхъ домахъ, они, со слезами на глазахъ, говорили католикамъ: „вы вели съ нами переговоры для того, чтобы обмануть насъ“ [1]). Это было только началомъ реакціи, которую такъ успѣшно впослѣдствіи католики вели противъ гуситства.

Правда, въ обнародованной 20-го іюля того же 1436 года своей грамотѣ величества [2]), Сигизмундъ повторялъ свои неоднократно обѣщанныя гуситамъ предложенія для обезпеченія свободы ихъ вѣроисповѣданія; но это было вызвано только временною необходимостію, — желаніемъ Сигизмунда получить чешскую корону. И какъ только онъ достигъ этого, тотчасъ же обнаружилъ свои завѣтныя цѣли и явился самымъ рьянымъ поборникомъ католической реакціи гуситству, ставъ теперь во главѣ усердныхъ реакціонеровъ. Прежде всего, онъ смѣстилъ всѣхъ ревностныхъ гуситовъ, одного за другимъ, съ занимаемыхъ ими должностей: во главѣ управленія поставлены были теперь люди, извѣстные своею привязанностію и сочувствіемъ къ католицизму и явные или косвенные противники гуситовъ (Іоаннъ изъ Кунвальда, Менгардъ изъ Градца, Алешъ изъ Ризенбурга и др.); ни одного болѣе или менѣе важнаго государственнаго мѣста не оставалось почти за ревностными утраквистами. Вмѣстѣ съ этимъ протесты свои начали заявлять и базельскіе легаты, послѣ того, какъ увидали, что власть короля довольно уже упрочена: они не преминули тотчасъ же заявить свое неудовольствіе Рокицанѣ за

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 821 etc.

[2]) *Palacky*, Geschichte von Böhmen. Bd. III, 3. S. 224 u. f.

то, что онъ самъ и подвѣдомое ему духовенство преподаютъ дѣтямъ евхаристію и вообще не держатся богослужебныхъ обрядовъ вселенской (католической) церкви [1]). Къ этимъ выговорамъ и замѣчаніямъ католики присоединяли многія другія самоуправства: еп. Филибертъ совершалъ напр. въ пражскомъ діоцезѣ освященіе церквей, помазаніе надъ крещенными и т. п. Хотя Рокицана и другіе утраквисты протестовали противъ этого, но ихъ протесты нисколько не ослабляли начавшейся реакціи, а, напротивъ, еще болѣе вели къ сокращенію предоставленныхъ гуситамъ правъ. Самъ Сигизмундъ, до признанія его чешскимъ королемъ обѣщавшій хлопотать о поставленіи Рокицаны въ архіепископа пражскаго, теперь отказался дѣйствовать въ пользу даннаго обѣщанія и тайно говорилъ легатамъ, что для него было бы гораздо лучше, если бы Рокицана совсѣмъ не былъ утвержденъ въ санѣ архіепископа пражскаго; будто онъ настаивалъ даже, чтобы чехи, желающіе получить себѣ архіепископа, убили Рокицану [2]).

Рокицана, съ своей стороны, поддерживаемый довольно сильной партіей ревностныхъ утраквистовъ, преимущественно изъ городскаго сословія и рыцарства, не разъ въ проповѣдяхъ указывалъ, что со времени вступленія Сигизмунда въ Прагу „открытые смертные грѣхи“ оставались въ своей прежней силѣ, ясно указывая чрезъ то на неисполненіе опять компактатовъ [3]). Это обстоятельство подало Сигизмунду поводъ сдѣлать одно распоряженіе (17 октября 1436 года), которымъ повелѣвалось всѣмъ магистрамъ и священникамъ пражскимъ въ своихъ проповѣдяхъ воздерживаться отъ всего, что можетъ быть названо клеветою, заговоромъ и т. под. [4]). Нѣсколько спустя послѣ этого легаты просили уже Сигизмунда, чтобы онъ возвратилъ въ Прагу изгнанное отсюда католическое духовенство и занятые утраквистами приходы, какъ напр. тейнскій (при которомъ состоялъ Рокицана) и др., возвратилъ ихъ прежнимъ владѣльцамъ-католикамъ. Чѣмъ далѣе, тѣмъ все болѣе и рѣ-

[1]) Въ числѣ этихъ отступленій указывается, напр., совершеніе богослуженія на народномъ чешскомъ языкѣ и другія уклоненія, еще менѣе важныя. Monum. concil. gen. saec. XV. I, 833 etc.

[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 834 etc.

[3]) Ibid. p. 835.

[4]) Ibid. p. 836.

рѣшительнѣе сказывались назойливыя требованія легатовъ и ихъ стремленія, поддерживаемыя самимъ Сигизмундомъ. 8 ноября легаты снова выражали свою жалобу, что въ Прагѣ не исполняютъ компактатовъ: причащаютъ дѣтей, совершается месса на чешскомъ языкѣ и не совершаются обычныя въ католическихъ церквахъ церемоніи, кромѣ церкви св. Михаила; въ церквахъ проповѣдуется много неприличнаго и погрѣшительнаго, непричащающихся подъ обоими видами называютъ еретиками, не признаютъ за ними въ общественной сферѣ правъ гражданства, отказываютъ (напр. Рокицана) такимъ лицамъ въ погребеніи, и на замѣчанія по этому поводу не обращаютъ никакого вниманія [1]). Сдѣлавши такія представленія, легаты обращаются къ Сигизмунду съ просьбою объ уничтоженіи „этой виклефитской ереси“. Раздосадованный же такимъ извѣстіемъ король обѣщалъ по этому поводу собрать сеймъ и употребить всѣ мѣры къ тому, чтобы посодѣйствовать болѣе правильному выполненію компактатовъ. Очевидно, та и другая сторона, т. е. утраквисты и католики, каждая по-своему понимала значеніе компактатовъ: придавая имъ значеніе не болѣе, какъ только формальнаго соглашенія съ католиками и представляя себѣ еще широкія обѣщанія Сигизмунда, утраквисты хотѣли поступать на основаніи этихъ широкихъ полномочій и требовали отъ католиковъ ихъ выполненія; Сигизмундъ же, на первый разъ слишкомъ много обѣщая для того, чтобы послѣ взять все назадъ,— намѣренъ былъ пока оставаться при легальной формулѣ компактатовъ, считая малѣйшее отъ нея уклоненіе преступленіемъ,— затѣмъ, чтобы этою видимою легальностію прикрыть свое дѣйствительное намѣреніе—совсѣмъ уничтожить компактаты. Поэтому неудивительно, что вскорѣ послѣ этого обѣщанія Сигизмунда легаты, увѣренные въ его благонамѣренныхъ дѣйствіяхъ по отношенію къ католикамъ, 27 ноября представили ему одну записку, въ которой, какъ говорили они, на основаніи компактатовъ требовали, чтобы во всей Чехіи были опять въ употребленіи всѣ семь таинствъ по обряду католической церкви и чтобы, при преподаваніи евхаристіи всякому,—кто принимаетъ ее подъ однимъ видомъ,—не только говорили ясно, что подъ

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 840.

каждымъ видомъ — весь Христосъ, но чтобы также учили и проповѣдывали, что, послѣ освященія евхаристійныхъ видовъ, субстанцій хлѣба и вина уже болѣе не остается. Затѣмъ высказывается требованіе ввести при богослуженіи всѣ обряды и церемоніи католической церкви, изображенія — Христа, Дѣвы Маріи и другихъ святыхъ, — требуютъ, чтобы месса совершалась только на освященныхъ алтаряхъ и по установленію католической церкви на латинскомъ языкѣ, — допускаютъ установленныя католическою церковію процессіи, признаютъ законною іерархію, поставленную только по каноническимъ правиламъ римской церкви и требуютъ повиновенія базельскому собору и папѣ [1]). Конечно, въ этихъ представленіяхъ легатовъ заключаются указанія больше на заблужденія таборитовъ касательно пресуществленія, іерархіи, церковной обрядности и пр.; но въ нихъ выражается и протестъ противъ утраквистовъ... Поэтому Рокицана и его сторонники, съ своей стороны, также заявили, что компактаты надлежащимъ образомъ не соблюдаются: еще ничего не сдѣлано для того, чтобы доброе имя чеховъ очистить отъ обвиненія въ ереси,—во многихъ даже утраквистскихъ церквахъ, вопреки условіямъ, евхаристія только подъ однимъ видомъ преподается нѣкоторыми духовными, особенно епископомъ оломуцкимъ и подвѣдомымъ ему духовенствомъ, такъ что первый отказывается даже поставлять въ утраквистскія церкви своей епархіи такихъ священниковъ, которые расположены преподавать евхаристію подъ обоими видами. При такихъ видимыхъ отступленіяхъ отъ компактатовъ, въ заключеніи они требовали, чтобы имъ въ этомъ отношеніи оказана была помощь, и чтобы народу торжественно былъ объявленъ декретъ собора въ пользу причащенія подъ обоими видами [2]). Эти законныя требованія утраквистовъ сдѣлались предметомъ продолжительныхъ пререканій между ними и ихъ противниками—католиками. Не желая исполнить главнаго требованія утраквистовъ—относительно причащенія подъ обоими видами, легаты прибѣгали къ разнаго рода уловкамъ и хитростямъ: они напр. говорили, что въ Чехіи неправильно

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 844 etc.
[2]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 843.

учатъ о таинствѣ евхаристіи, и потому совершенно напрасно старались вызвать у Рокицаны сознаніе въ томъ, что онъ исповѣдуетъ ученіе римской церкви о пресуществленіи, а на возраженія чеховъ, что католики не исполнили своего обѣщанія относительно утвержденія Рокицаны архіепископомъ въ пражскомъ діоцезѣ, легаты отвѣчали молчаніемъ и неуступчивостію.

При непосредственной очень значительной со стороны Сигизмунда и косвенной со стороны прибрамистовъ поддержкѣ легатовъ, Рокицана невольно долженъ былъ сдѣлать уступку почти по всѣмъ пунктамъ своихъ требованій и съ гнѣвомъ смотрѣть на быстрые успѣхи реакціи [1]). И дѣйствительно, оставшійся въ Прагѣ послѣ этихъ сценъ, легатъ базельскаго собора, Филибертъ, при содѣйствіи Сигизмунда, на столько успѣлъ въ исполненіи возложенной на него миссіи, что въ самое короткое время въ Прагѣ и ея окрестностяхъ опять все становилось близкимъ къ католицизму—и по сущности, и по формѣ, за исключеніемъ только обряда причащенія подъ обоими видами, получившаго теперь возможное также ограниченіе: церкви вновь были освящены по католическому обряду, оставленныя на время церемоніи католической церкви были опять приняты, богослуженіе стало совершаться по католическому обряду, число членовъ и должностей въ пражскомъ капитулѣ возстановлено прежнее. Не смотря на то, что прежде Сигизмундъ обѣщалъ чехамъ ни одного монаха и монахиню болѣе не впускать въ страну,—онъ теперь предоставилъ имъ вполнѣ свободный входъ, жителямъ Кутной горы далъ приказаніе уступить одну особенную церковь возвратившимся сюда нѣмцамъ, которые могли бы здѣсь присутствовать при совершеніи таинства евхаристіи и принимать его только подъ однимъ видомъ, явно преслѣдовалъ главу утраквистовъ—Рокицану, не пригласивъ его на торжество коронаціи своей жены Варвары (11 февр.

[1]) Monumenta concil. gener. saec. XV. I, 845 etc. — Только относительно причащенія и нѣкоторыхъ маловажныхъ богослужебныхъ порядковъ утраквистской церкви дано было согласіе со стороны легатовъ, относительно же причащенія дѣтей и употребленія народнаго чешскаго языка при чтеніи евангелія и апостола дано было католиками обѣщаніе — представить это дѣло на соборъ для дальнѣйшаго обсужденія

1437 г.), откупалъ, или, въ случаѣ неуступки, просто отнималъ пріобрѣтенныя и памятныя для гуситовъ по какимъ-либо историческимъ событіямъ сокровища и помѣстья (напр. гору Жижки близъ Литомерицъ) и изгонялъ гуситскихъ (таборитскихъ) священниковъ, которые пользовались болѣе или менѣе важнымъ среди народа вліяніемъ. Среди такихъ-то обстоятельствъ послѣдовала наконецъ въ Прагѣ, 11-го февраля 1437 года, упомянутая выше ратификація иглавскихъ компактатовъ,—и, понятно, содержаніе ихъ было совсѣмъ другое, чѣмъ можно было ожидать, судя по прежнимъ обѣщаніямъ Сигизмунда и католиковъ: о снятіи съ чеховъ позорнаго имени „еретиковъ“ не было и рѣчи, причащеніе дѣтей совсѣмъ было запрещено, магистръ Петръ Пайнъ за свои заблужденія (преимущественно по вопросу о пресуществленіи) долженъ былъ явиться на базельскій соборъ для оправданія. Даже относительно права причащенія подъ обоими видами былъ возбужденъ вопросъ, который должны были еще обсуждать отцы базельскаго собора: необходимо-ли для спасенія причащеніе подъ обоими видами, или нѣтъ, — хотя здѣсь оно и было предоставлено утраквистамъ. Объ утвержденіи Рокицаны въ должности архіепископа не было и рѣчи [1]).

Недостаточность ратификованныхъ условій для утраквистовъ была очевидна, и равнодушно они не могли отнестись къ дѣйствіямъ католиковъ. Поэтому между Филибертомъ и утраквистами, особенно Рокицаной, возникъ тогда споръ, и главнымъ образомъ по вопросу о причащеніи дѣтей. Чехи совершенно справедливо говорили, что вопросъ о причащеніи ждетъ своего окончательнаго рѣшенія только на соборѣ, а прежде того онъ долженъ быть еще предметомъ ихъ частнаго обсужденія; Филибертъ, напротивъ, утверждалъ, что этотъ вопросъ стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ компактатами, ибо въ компактатахъ ни однимъ словомъ нѣтъ намека или указанія на причащеніе дѣтей. При этомъ Рокицана защищалъ и другія касающіяся утраквистскихъ требованій положенія и оправдывался отъ взводимыхъ на него и его сторонниковъ разнаго рода обвиненій, обращая эти послѣднія на самихъ католиковъ: онъ говорилъ, что возвращавшіеся

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 852.

въ свои прежніе приходы католическіе священники отказывали утраквистамъ въ „чашѣ“, что епископъ оломуцкій обязывалъ вновь поступавшихъ на церковныя должности клириковъ преподавать народу евхаристію подъ однимъ видомъ [1]). Соглашаясь отчасти съ этимъ, Филибертъ, однако, защищалъ епископа оломуцкаго и настаивалъ даже на томъ, что онъ обязанъ заботиться объ утраквистскомъ богослуженіи. Какъ бы то ни было, а спорные пункты о причащеніи были оставлены безъ положительнаго ихъ рѣшенія. Рокицана безуспѣшно дѣлалъ объ этомъ представленія 15 февраля, повторилъ ихъ 3 и 7 апрѣля и присоединилъ къ нимъ много фактовъ нарушенія компактатовъ, особенно по самому опять главному пункту утраквистскаго вѣроисповѣданія—о причащеніи мірянъ подъ обоими видами. Наконецъ, 12 апрѣля священники пражскаго діоцеза были собраны въ Каролину и здѣсь Филибертъ прочиталъ извѣстное уже намъ отъ имени базельскаго собора признаніе чеховъ истинными сынами церкви, гдѣ также, согласно съ компактатами, священникамъ вмѣнялось въ обязанность причащать мірянъ подъ обоими видами, въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ до сихъ поръ это удерживалось, но вмѣстѣ съ тѣмъ вмѣнялось имъ также въ обязанность опять ввести въ Прагѣ всѣ обряды католической церкви и неуклонно повиноваться ея распоряженіямъ, для каковой цѣли, какъ и прежде, будутъ поставлены областные деканы.

Постоянное нарушеніе католиками компактатовъ и преслѣдованія утраквистовъ продолжались по прежнему, такъ что 24 апрѣля, по распоряженію католической администраціи, приходъ тейнской церкви, перешелъ уже отъ Рокицаны къ сторонніку католической партіи магистру Іоанну Папушку изъ Собѣслава. Возмущенный этимъ обстоятельствомъ и сильный ещё поддержкою со стороны многочисленныхъ своихъ послѣдователей, оскорбленный Рокицана, въ одной проповѣди 6 мая, говорилъ слѣдующее. „Мы уже осуждены за причащеніе дѣтей, а насъ не слушали и не привели намъ въ доказательство ни одного мѣста изъ св. Писанія; однако по эгерскимъ компактатамъ мы обязаны поступать на основаніи св. Писанія,

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 852 etc.

св. учителей и примѣра первоначальной христіанской церкви, а во всемъ этомъ не заключается ничего, что говорило бы противъ причащенія дѣтей. И за эту истину мы сами должны положить свою жизнь, ибо если мы не станемъ этого дѣлать, то противники наши скажутъ: вотъ они сами видятъ теперь свое заблужденіе,—будутъ упрекать насъ въ праздности и безпечности. Ибо скажутъ: какимъ образомъ они прежде такъ упорно настаивали на этомъ пунктѣ, а теперь уже не заботятся, и какимъ образомъ все это распространялось по всему королевству, равно какъ и нѣніе чешское, по всѣмъ городамъ, даже и въ Градцѣ, — и чрезъ магистровъ, и чрезъ священниковъ; а теперь уже охуждаютъ то, что хвалили Бѣдныя дѣти! какое вы допустили преступленіе, что васъ лишаютъ причащенія? Кто еще васъ приметъ къ себѣ, кто еще будетъ васъ защищать? Уже никого не найдется“ [1]). Эта проповѣдь произвела большое впечатлѣніе на слушателей, и вѣсть объ этомъ распространилась по городу, среди простаго даже народа. Поэтому Сигизмундъ потребовалъ къ себѣ Рокицану для отвѣта и сообщилъ ему, что совсѣмъ онъ не думалъ, подобно Филиберту, прямо высказаться противъ причащенія дѣтей, прежде чѣмъ этотъ вопросъ будетъ рѣшенъ соборомъ. И послѣ этого со стороны Сигизмунда и католиковъ отношенія къ Рокицанѣ становились все остре, и далеко не въ пользу Рокицаны: представленія сейма 24 мая объ утвержденіи Рокицаны въ должности пражскаго архіепископа были оставлены безъ послѣдствій, а 11 іюня на мѣсто администратора пражскаго архіепископства былъ избранъ Христіанъ изъ Прахатицъ [2]),—и отъ Филиберта скоро получаетъ утвержденіе. Протесты Рокицаны и его сторонниковъ не измѣнили состоявшагося рѣшенія, а, напротивъ, повели только къ новымъ его преслѣдованіямъ, такъ что 17 іюня 1437 года онъ вынужденъ былъ совсѣмъ удалиться изъ Праги. Съ удаленіемъ Рокицаны дѣло реакціи въ

---

[1]) Monumenta concil. gen. saec. XV. I, 863.

[2]) Этотъ Христіанъ былъ однимъ изъ учителей Гуса и его благодѣтелей. Будучи съ 1390 года магистромъ, онъ въ продолженіе многихъ лѣтъ былъ священникомъ при пражскомъ храмѣ св. Михаила и умеръ 5 сентября 1439 года. *Palacky*, Geschichte von Bohmen. IV, 1. 441. Ср *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. I, 308 n.

пользу католицизма, такъ успѣшно еще при немъ веденное Сигизмундомъ и католиками, теперь получило еще бо́льшій просторъ и свободу. Католическое духовенство возвращалось въ свои прежніе приходы, или занимало вновь оставленные утраквистами, и тамъ, гдѣ оно являлось, компактаты и въ особенности право причащенія подъ обоими видами попиралось ногами. Наконецъ, 9 сентября 1437 года Сигизмундъ взялъ самый крѣпкій оплотъ гуситства, городъ Сіонъ при Малешовѣ, и тѣмъ еще болѣе обезопасилъ дѣло окатоличенія Чехіи. Но этотъ кульминарный пунктъ Сигизмунда и католиковъ, въ ихъ борьбѣ съ гуситствомъ, былъ и началомъ реакціи противъ нихъ со стороны притѣсняемыхъ.

Удаленіе Рокицаны изъ Праги возбудило страшное недовольство среди массы его почитателей, и это недовольство, конечно, обратилось противъ Сигизмунда и всей вообще католической партіи. Поэтому, бывшій въ то время (лѣтомъ) сеймъ для управленія текущими церковными дѣлами рѣшилъ послать посольство въ Базель и, чтобы не дать подозрѣнія въ какихънибудь замыслахъ со стороны чеховъ, въ составъ посольства были избраны члены изъ партіи Прибрама (самъ Прибрамъ, Прокопъ пильзенскій и др.), которымъ и даны были надлежащія инструкціи. Прибрамъ долженъ былъ принять на свою личную отвѣтственность и подъ свою защиту предъ соборомъ членъ о причащеніи подъ обоими видами, Прокопъ пильзенскій—членъ о причащеніи дѣтей. 20 октября 1437 года посланные передали свои требованія, выраженныя въ слѣдующихъ девяти пунктахъ: 1) ради мира и единенія соборъ долженъ предоставить всѣмъ чехамъ и моравапамъ (а не однимъ только утраквистамъ) причащеніе подъ обоими видами и сдѣлать по этому поводу необходимыя указанія епископамъ—пражскому, литомышльскому и оломуцкому; 2) при этомъ должно объяснять, что право это дано не для прикрытія или во избѣжаніе какого-нибудь большаго зла, а ради блага и интересовъ самой же церкви; 3) въ Прагѣ долженъ быть поставленъ законный архіепископъ и два ему викарія, которые обладали бы довѣріемъ страны и народа; 4) соборъ долженъ разослать обѣщанное ранѣе письмо къ ближайшимъ христіанскимъ народамъ и князьямъ для возстановленія добраго имени чеховъ; 5) при разсужденіи и рѣ-

шеніи вопроса о томъ, заповѣдано-ли самимъ Христомъ причащеніе подъ обоими видами и необходимо ли оно для спасенія,—эгерскія условія должны быть главнымъ руководящимъ правиломъ; 6) относительно права причащенія дѣтей должно быть ясно выражено согласіе собора; 7) у чеховъ долженъ остаться древній, еще ранѣе дозволенный церковію, обычай чтенія при богослуженіи, по крайней мѣрѣ евангелія, посланій апостольскихъ и символа вѣры на ихъ родномъ чешскомъ языкѣ; 8) для возвышенія пражскаго университета должны быть употреблены нѣкоторыя изъ церковныхъ имуществъ; 9) при формулированіи соборомъ „церковныхъ вольностей“ нужно обратить особенное вниманіе на слововыраженіе четырехъ пражскихъ членовъ [1]). Соборъ отвергъ почти всѣ эти требованія и, какъ извѣстно, согласился (23 декабря 1437 г.) только на одну уступку, а именно, что для спасенія души можно принимать причащеніе и подъ обоими видами [2]).

Только что указанныя, хотя и неудовлетворенныя, требованія утраквистовъ были не единственнымъ примѣромъ ихъ недовольства поведеніемъ католиковъ и еще твердаго ихъ искренняго желанія отстаивать свою религіозную свободу отъ гнета католицизма. Поданная сейму (30 сентября 1437 г.), почти одновременно съ вышеуказаннымъ представленіемъ базельскому собору, жалоба сторонника Рокицанова, Дивиша Боржека изъ Милетинка, на Сигизмунда, за нарушеніе имъ свободы гуситскаго вѣроисповѣданія,—крайне вооружила многихъ недовольныхъ рыцарей и простой народъ, и они рѣшились насиліемъ дѣйствовать противъ своего притѣснителя Только смерть спасла его отъ готовыхъ уже совершиться надъ нимъ страшныхъ катастрофъ. Но эта же смерть послужила громкимъ сигналомъ для объединенія всѣхъ гуситскихъ партій въ Чехіи и началомъ новыхъ безпокойствъ, преимущественно — политическаго характера, которыя сопровождались въ то же время и весьма важными церковно-религіозными перемѣнами. Наступила страшная и упорная реакція католическому вліянію Сигизмундова правленія, кончившаяся полнымъ торжествомъ чешскаго утраквизма и образованіемъ самостоятельной чешской націо-

[1]) *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. I, 300 u. f.

[2]) Ср. выше стр. 460.

нально-утраквистской церкви. Правда, вступившій послѣ Сигизмунда на чешскій королевскій престолъ, при содѣйствіи только католиковъ и ихъ чешскихъ сторонниковъ, Альбрехтъ австрійскій (съ 29 іюня 1438 г.) сталъ преслѣдовать послѣдователей гуситства, которые, не желая имѣть его у себя королемъ (такъ какъ онъ отказался представить достаточную гарантію въ защиту пражскихъ членовъ), выставляли между тѣмъ своего кандидата въ лицѣ польскаго королевича брата Владиславова - Казиміра. Въ 1438 году онъ, напр., выгналъ изъ Праги множество знатныхъ горожанъ, принадлежавшихъ къ гуситству, и дѣлалъ много другихъ несправедливостей, вполнѣ согласныхъ съ его католическими видами и направленіемъ. Но всѣ эти притѣсненія, съ его смертію (27 октября 1439 года), скоро кончились, тѣмъ болѣе, что во главѣ утраквистовъ стали теперь свѣтскіе правители (сперва Птачекъ, а послѣ него — Юрій Подѣбрадъ), которые могли и всѣми силами старались поднять вліяніе и силу утраквизма предъ другими враждебными ему партіями, особенно—католической. И обстоятельства времени какъ нельзя болѣе способствовали такому возвышенію утраквизма.

Такъ какъ представитель католической партіи, послѣ смерти Альбрехта, Ульрихъ розенбергскій и его сторонники, во главѣ съ пражскимъ капитуломъ, старались во чтобы то ни стало совсѣмъ уничтожить компактаты и возвратить все къ положенію вещей при Карлѣ IV, то недовольная этими крайними стремленіями католиковъ даже партія Прибрама и настоящій руководитель ея Менгардъ изъ Градца тотчасъ отстали отъ нихъ и, присоединившись къ партіи Птачка и Рокицаны, не мало увеличили тѣмъ силу утраквизма, по крайней мѣрѣ своею численностію сравнительно съ католиками. И руководимая своими умными вождями партія утраквистовъ достигла весьма важнаго вліянія въ государствѣ и народѣ, особенно своимъ поведеніемъ въ промежутокъ междуцарствія послѣ смерти Альбрехта, при малолѣтствѣ его преемника Ладислава. При существовавшей въ это время анархіи въ государствѣ, сторонники и члены партіи Птачка, въ августѣ 1441 г., собрались на сеймъ и обсуждали мѣры къ прекращенію тогдашнихъ неурядицъ: благодаря этимъ мѣрамъ и дѣйствіямъ,

они пріобрѣтали въ странѣ господствующее вліяніе. Но еще важнѣе было другое ихъ рѣшеніе, по которому во всѣхъ утраквистскихъ округахъ Рокицана долженъ былъ получить должность верховнаго правителя духовныхъ дѣлъ и власть наказывать и обращать тѣхъ священниковъ, которые допускаютъ какіе-нибудь безпорядки и впадаютъ въ заблужденія. 4 октября 1441 г предложено было открыть на Кутной горѣ церковное собраніе, съ тѣмъ, чтобы рѣшеніе его сохраняло всю свою важность и на все послѣдующее время. Состоявшееся собраніе было довольно многочисленно: здѣсь было около 300 священниковъ вполнѣ солидарныхъ съ Рокицаной, — и это, между прочимъ, ясно показываетъ, насколько была сильна партія Рокицаны и какъ она, несмотря на притѣсненія Сигизмундова царствованія, еще твердо держалась началъ Гусова ученія. Это значеніе и сила утраквизма становится тѣмъ замѣчательнѣе, что отъ участія на кутногорскомъ собраніи отказались быть только католики, съ небольшою частію прибрамистовъ, и табориты, которые предъ началомъ переговоровъ требовали гарантіи въ томъ, что они не будутъ стѣснены въ своемъ вѣроисповѣданіи [1]). Такъ какъ постановленія кутногорскаго собранія послужили главнымъ основаніемъ для послѣдующей организаціи утраквистской церкви и составляютъ наглядное выраженіе тогдашнихъ стремленій утраквизма съ его главнымъ догматомъ о „чашѣ“, то для этой характеристики мы представимъ вкороткѣ ихъ содержаніе [2]).

Содержаніе кутногорскаго постановленія, изложеннаго въ 24 членахъ, можетъ быть выражено въ слѣдующихъ главнѣйшихъ пунктахъ.

Всѣ утраквисты исповѣдаютъ: 1) вѣру въ тріединаго Бога и особенно божество и человѣчество І. Христа сообразно съ ученіемъ вселенской церкви; 2) желаютъ твердо держаться ученія о 7 таинствахъ и обычной при ихъ совершеніи обрядности; 3) относительно святѣйшаго таинства евхаристіи они исповѣдуютъ, что въ немъ присутствуетъ весь Христосъ, истинный

---

[1]) *Hofler*, Geschichtschreiber... II, 732.

[2]) Эти члены сполна напечатаны у *F. Prochaska* въ «Miscellaneen der bohm und mahr. Literatur, seltener Werke und verschiedener Handschriften» (Prag, 1784—85), S. 354—367.

Богъ и человѣкъ съ принятымъ отъ Дѣвы Маріи, но теперь прославленнымъ, Своимъ тѣломъ и кровію; что нужно воздавать ему честь, какъ Самому Христу, и приступать къ нему не иначе, какъ только послѣ предварительной частной исповѣди въ смертныхъ грѣхахъ, раскаянія и надлежащаго удовлетворенія,—послѣдняго впрочемъ, не должно требовать отъ людей благочестивыхъ и не нужно отказывать имъ въ частомъ причащеніи; 4) требуютъ, чтобы священники вѣрно и со всѣмъ тщаніемъ учили и проповѣдывали слово Божіе, согласно съ св. Писаніемъ, и чтобы нераскаянные нарушители этого были отлучаемы отъ св причастія; 5) чтобы въ воскресные и праздничные дни не занимались мірскими работами, не допускали открытыхъ грѣховныхъ увеселеній, прилежно занимаясь чтеніемъ и объясненіемъ библіи; 6) чтобы каждый священникъ, въ силу даннаго ему полномочія, заботился о наказаніи и уничтоженіи смертныхъ грѣховъ, и чтобы всякій такой грѣшникъ приносилъ искреннее раскаяніе не только сердечное, но и устное предъ священникомъ, принося за свой грѣхъ необходимое удовлетвореніе постомъ, милостынею, молитвою и пр.; 7) строго нужно держаться постовъ, установленныхъ церковію; 8) по ученію отцовъ церкви и св. Писанія нельзя отвергать вѣры въ чистилище; напротивъ, вѣрующіе должны молиться за умершихъ; 9) точно также должно почитать святыхъ, какъ нашихъ молитвенниковъ на небѣ, но только не воздавать имъ никакого служенія (latria); 10) такъ какъ всякій дѣлатель достоинъ своей мзды, то духовенство (священники) за исполненіе своихъ обязанностей должны получать соотвѣтствующее, достаточное, вознагражденіе, но отнюдь не должны брать золото или какіе-нибудь подарки за совершеніе и преподаваніе таинствъ и другія духовныя требы,—они должны отказаться отъ всякой симоніи, лицемѣрія, роскоши и пр., и неуклонно во всемъ этомъ держаться постановленій Эрнеста изъ Пардубицъ (перваго пражскаго архіепископа 1344—1345 гг., извѣстнаго своею дѣятельностію по преобразованію католическаго клира въ Чехіи [1]);

[1]) О благотворной дѣятельности Эрнеста изъ Пардубицъ можно найти достаточно вѣрную характеристику у Крумеля въ «Gesch. d. böhm. Reformation» S. 23 u. f. На этой дѣятельности особенно внимательно останавливаются католическіе писатели, которые, указывая, какъ на поводъ къ гуситскому дви-

нарушители всѣхъ указанныхъ постановленій подвергаются тяжкому наказанію; 11) для возвышенія общественной нравственности вмѣняется въ обязанность всѣмъ духовнымъ, хоть одинъ разъ въ мѣсяцъ, проповѣдывать противъ господствующихъ въ этой области злоупотребленій, какъ напр. противъ лихоимства и пр. Въ заключеніи членовъ кутногорскаго постановленія всѣ присутствовавшіе изъявили полную готовность держаться компактатовъ, если все, что въ нихъ содержится и къ нимъ прибавлено, неизмѣнно будетъ сохранять свою силу и значеніе Но замѣчательно, въ членѣ о причащеніи не упоминается о причащеніи дѣтей: можетъ быть, это послѣднее взошло уже въ обычную практику утраквистской церкви, а можетъ быть, оно предоставлено было волѣ и желанію каждаго вѣрующаго, — поэтому, вѣроятно, и не сдѣлано о немъ никакого упоминанія — въ смыслѣ обязательнаго для всѣхъ распоряженія.

Приведенное постановленіе кутногорскаго собранія копируетъ, повидимому, только доктрину и обряды католической церкви; признаетъ всю ихъ законность и силу въ новообразованной утраквистской церкви. Бальбинъ, дѣйствительно, относительно этого постановленія и выражается такъ, что оно почти нисколько не отступаетъ отъ католической доктрины [1]). Но эта точка зрѣнія не совсѣмъ вѣрна и не вполнѣ можетъ быть приложима къ вышеупомянутымъ членамъ кутногорскаго постановленія. Если въ догматическомъ отношеніи эти члены не представляютъ какого-нибудь, болѣе или менѣе рѣзкаго, контраста системѣ вѣроученія католической церкви, то, съ нравственной стороны, они проектируютъ за то полнѣйшую реформу тогдашней католической церкви: они выражаютъ направленіе чешской реформаціи, указываютъ на то, чего требовалъ Гусъ и чего такъ усиленно домогались гуситы въ своихъ первоначально-составленныхъ компактатахъ. Чуждаясь, правда, крайностей

женію, по преимуществу національные интересы чеховъ, тѣмъ рельефнѣе и въ болѣе привлекательномъ видѣ желаютъ выставить цвѣтущее предъ началомъ гуситскаго движенія состояніе католической церкви въ Чехіи Такъ поступаетъ въ извѣстномъ своемъ трудѣ «о Гусѣ» Гельфертъ, и особенно Гефлеръ въ «Geschichtschreiber» II, 3 u. f. Самыя постановленія архіеп. Эрнеста напечатаны въ Concilia Pragensia (1353—1413 г.)

[1]) *Balbini* «Epitome historica rerum bohemicarum», p. 503.

таборитскаго вѣроученія, утраквисты въ своемъ постановленіи настаивали все-таки на нравственномъ преобразованіи церкви: не отвергая авторитета церковнаго, они стремились только направить жизнь іерархіи и остальныхъ членовъ церкви согласно съ предписаніемъ св. Писанія и по примѣру церкви апостольской. Но желаніе возстановить нравственный образъ первобытной христіанской церкви, или, по крайней мѣрѣ, стремленіе приблизить католическую церковь къ ея первоначальному типу, соединяется, естественно, у нихъ и съ нѣкоторыми поправками догматическихъ заблужденій Рима, противныхъ Евангелію и практикѣ апостольской церкви, какъ напр. по вопросу о причащеніи. Вообще, кутногорское постановленіе далеко не тождественно съ доктриною тогдашней католической церкви: не представляя существенной разницы въ догматическомъ отношеніи, оно, тѣмъ не менѣе, по своимъ нравственнымъ требованіямъ стояло въ очевидной и острой противоположности съ установившеюся практикой католической церкви, стараясь по возможности уничтожить вкравшіяся въ нее злоупотребленія. Но, съ другой стороны, кутногорское постановленіе не могло удовлетворить и таборитовъ: крайне умѣренный его тонъ и близкая солидарность съ католической доктриной совсѣмъ не гармонировали съ радикализмомъ таборитовъ. Въ виду такой противоположности отношеній съ двухъ совершенно различныхъ сторонъ, со стороны католиковъ и таборитовъ, утраквисты должны были отстаивать самостоятельность своей церкви и вѣроисповѣданія; а съ цѣлію привлеченія на свою сторону людей, отчасти принимавшихъ ихъ принципы, — для лучшаго обезпеченія своего дѣла,—они должны были дѣлать уступки въ пользу ихъ интересовъ и убѣжденій. Такъ въ послѣдующее время утраквисты и поступали: по отношенію къ католикамъ и таборитамъ они старались, по возможности, быть неуступчивыми, въ отношеніяхъ же своихъ къ прибрамистамъ обнаруживали нѣкоторую склонность къ примиренію и уступкамъ.

Когда въ апрѣлѣ 1442 года табориты отвергли предложеніе Птачка—согласиться на кутногорское постановленіе и, въ примѣръ раздѣленія, указывали на разногласіе, существовавшее между самими утраквистами, то эти послѣдніе, въ двухъ своихъ фракціяхъ, тотчасъ же начали хлопотать о примиреніи

другъ съ другомъ. Опытъ такого примиренія состоялся на одномъ собраніи 1442 года въ Мельникѣ, и успѣхъ его далъ скоро почувствовать таборитамъ значеніе соединенной силы утраквистовъ. Неудавшіеся возобновленные переговоры съ таборитами разрѣшились лѣтомъ 1443 года открытою войною, кончившеюся пораженіемъ таборитовъ, такъ что послѣ долгихъ колебаній, вынужденные настойчивымъ требованіемъ утраквистовъ и въ особенности партіи Прибрама, они согласились, наконецъ, участвовать въ церковномъ собраніи 6 іюля 1443 г., на Кутной горѣ, и обѣщались при этомъ повиноваться рѣшеніямъ этого собранія. Но состоявшееся его рѣшеніе не могло удовлетворить таборитовъ, тѣмъ болѣе, что самый способъ веденія диспута, отличавшійся со стороны утраквистовъ нѣкоторою запальчивостію и вызывавшій съ ихъ стороны нѣкоторыя принудительныя противъ таборитовъ мѣры [1]), не мало содѣйствовалъ печальному исходу взаимныхъ уніональныхъ попытокъ. Въ присутствіи цѣлаго собранія Рокицана требовалъ отъ таборитовъ, чтобы они признали слѣдующее исповѣданіе относительно евхаристіи: „должно вѣрить, что въ святѣйшемъ таинствѣ евхаристіи присутствуетъ весь Христосъ, истинный Богъ и истинный человѣкъ — съ тою самою плотію, какую воспринялъ отъ Дѣвы Маріи и съ которою сидитъ одесную Бога Отца“ [2]). Табориты, напротивъ, говорили, что согласно съ св. Писаніемъ они исповѣдуютъ, „что въ св. таинствѣ евхаристіи есть весь Христосъ, истинный Богъ и истинный человѣкъ, который рожденъ отъ Пресвятой Дѣвы Маріи, страдалъ на крестѣ и теперь сидитъ одесную Бога Отца, лично соединенный съ Божествомъ, и что въ таинствѣ Онъ присутствуетъ Своимъ тѣломъ сакраментально, духовно, однако истинно и дѣйствительно“ [3]). Этотъ

---

[1]) Николай изъ Пельгримова, оставившій намъ извѣстіе объ этихъ совѣщаніяхъ, не можетъ даже подъискать соотвѣтствующихъ выраженій для описанія отношеній утраквистовъ на кутногорскомъ собраніи къ таборитамъ (*Hofler*, Geschichtschreiber.... II, 735 etc.).

[2]) «Credendum est, quod in divinissimo eucharistiae sacramento est totus Christus, verus Deus et verus homo, sua propria natura et substantia suae naturalis existentiae, quam sumpsit de virgine Maria et residet in dextera Patris». *Hofler*, Geschichtschreiber.... II, 753 etc. ср. 764.

[3]) «Credimus, credebamus et credere intendimus, говорили табориты, quod in divinissimo eucharistiae sacramento est totus Christus, verus Deus et verus

вопросъ о пресуществленіи и былъ главнымъ пунктомъ несогласія между утраквистами и таборитами. Но представленное таборитами опроверженіе теоріи о пресуществленіи скоро было отвергнуто (6 января 1444 г.) ихъ противниками и постановлено было рѣшеніе — вѣроисповѣданіе Рокицаны, Прибрама и принадлежащихъ къ ихъ партіи священниковъ признать какъ самое лучшее, точное и достаточно полное, настаивать на субстанціальномъ присутствіи Христа въ таинствѣ евхаристіи, именно такъ, какъ опредѣлено на Кутной горѣ,—присутствующему въ немъ Христу покланяться какъ Богу, а ученіе таборитовъ о 7 таинствахъ, чистилищѣ, призываніи святыхъ, постахъ, устной исповѣди и богослужебныхъ обрядахъ нужно отвергнуть какъ ложное и погрѣшительное, признавая истиннымъ только то, чему учатъ утраквистскіе священники и магистры [1]). При единодушномъ признаніи этого постановленія со стороны бароновъ, рыцарей и городовъ, произошло общее ликованіе, которое увеличилось еще вслѣдствіе того, что, послѣ нѣкотораго сопротивленія, съ утраквистами соединились здѣсь и табориты.

Но, управившись съ одною частію своихъ противниковъ—таборитами, утраквисты должны были начать борьбу съ другой, болѣе опасной, партіей католической, и въ этой борьбѣ отстаивать свое право на самостоятельное существованіе. Такъ какъ утраквизмъ по своимъ вѣроисповѣднымъ началамъ, по крайней мѣрѣ въ догматическомъ отношеніи, не отличался рѣзко отъ католицизма и, соединившись съ полукатолическою партіей Прибрама, усвоилъ даже нѣкоторыя чисто католическія тенденціи, то нѣтъ ничего удивительнаго, что, при отсутствіи смѣлыхъ и энергичныхъ руководителей утраквистской партіи и при малѣйшей уступчивости со стороны католиковъ, онъ могъ бы потерять послѣднюю, но главную свою особенность—стремленіе къ возсозданію нравственнаго образа первобытной христіанской церкви. Но этотъ моментъ еще не наступилъ: съ

---

homo, cujus corpus natum de beata virgine, passum in cruce et quo residet in dextera Dei Patris, unitum personaliter verbo Dei, credimus esse in sacramento praefato sacramentaliter, spiritualiter, virtualiter et vere... *Hofler*, Geschichtschreiber.... II, 764.

[1]) *Hofler*, Geschichtschreiber... II, 753 etc.

исчезновеніемъ таборитовъ, для утраквистовъ, напротивъ, представились всѣ условія къ тому, чтобы вести далѣе свою борьбу съ католицизмомъ и тѣмъ упрочить дальнѣйшее существованіе своей церкви на началахъ компактатовъ.

Въ 1448 году правителемъ Чехіи сдѣлался извѣстный впослѣдствіи своею національною чешскою политикой король Юрій Подѣбрадъ. Будучи еще прежде (съ 1444 г.) предводителемъ утраквистской партіи, онъ теперь открыто выступилъ самымъ рѣшительнымъ защитникомъ ея интересовъ и убѣжденій, тѣмъ болѣе, что католическая партія достаточно уже ослабѣла и потеряла свое прежнее вліяніе и силу При такомъ положеніи вещей, 10 сентября 1448 года, послѣ десятилѣтняго пребыванія въ изгнаніи, возвратился въ Прагу самый ревностный утраквистъ—Рокицана, и, не смотря на отказы папъ Евгенія IV и его преемника Николая V—утвердить его въ санѣ архіепископа, онъ самъ, при содѣйствіи Подѣбрада, занялъ эту должность. Возвращеніе въ Прагу Рокицаны было началомъ процвѣтанія и господства въ странѣ утраквизма: всѣ почти приходы при церквахъ переходили теперь къ утраквистамъ, а сторонники нѣмецко-католической партіи, вынужденные оставлять свои мѣста, не рѣдко совсѣмъ даже удалялись изъ страны. Это послѣднее обстоятельство, вызванное отчасти неуступчивостію представителей католицизма въ пользу требованій утраквистовъ [1]), въ свою очередь еще болѣе возбуждало эту неуступчивость, которая должна была перейти и дѣйствительно скоро перешла въ открытую борьбу, кончившуюся пока на время торжествомъ утраквизма. Такъ какъ чехи-утраквисты требовали главнымъ образомъ утвержденія Рокицаны въ должности пра́жскаго архіепископа и признанія компактатовъ, то около этихъ требованій преимущественно и вращалась ихъ борьба съ Римомъ. Но главнымъ предметомъ спора и однимъ изъ весьма существенныхъ затрудненій при возникавшихъ попыткахъ къ соглашенію опять, все-таки, былъ догматъ утраквистовъ о причащеніи: на немъ, съ прежнею горячно-

[1]) Папы, какъ извѣстно, не утверждали напр. Рокицану пражскимъ архіепископомъ, не утверждали даже компактатовъ, а папа Николай V и его преемники задумали совсѣмъ ихъ уничтожить.

стію, настаивали утраквисты и съ традиціоннымъ упорствомъ отвергали его законность враги ихъ—католики

Въ малолѣтство Ладислава (наслѣднаго преемника умершаго Альбрехта австрійскаго), когда Юрій Подѣбрадъ, до своей окончательной побѣды надъ католической партіей (1848 г.), былъ только однимъ изъ правителей Чехіи,—римская курія, разсчитывая на содѣйствіе своихъ чешскихъ сторонниковъ во главѣ съ Ульрихомъ розенбергскимъ и Менгардомъ изъ Градца, стала употреблять всѣ средства къ тому, чтобы опять возвратить чеховъ въ лоно католической церкви. И тѣмъ болѣе она могла разсчитывать на свой успѣхъ, что въ нѣдрахъ даже утраквизма были тогда люди, которые, чрезъ посредство Менгарда, сами становились дѣятельными проводниками римскаго вліянія въ Чехіи. Таковъ былъ, между прочимъ, прежде утраквистскій проповѣдникъ при тейнской церкви, магистръ Папушекъ, теперь окончательно перешедшій на сторону католической партіи: въ союзѣ съ пражскимъ капитуломъ, онъ употреблялъ всѣ средства къ тому, чтобы утраквистскіе клирики, по возможности, внѣ страны не были посвящаемы въ санъ священника [1]); а Прибрамъ принялъ въ славянскій пражскій монастырь нѣсколько утраквистскихъ дворянъ и дозволилъ имъ не соблюдать обѣта цѣломудрія. Но эта помощь и сочувствіе, которыя Римъ встрѣчалъ внутри самой же Чехіи, не могли все-таки обезпечить желаемаго для папы и католиковъ успѣха въ ихъ борьбѣ съ утраквистами: продолжавшіеся (въ 1447 и 1448 гг.) переговоры утраквистовъ съ Римомъ и спеціально снаряженная къ чехамъ папою Николаемъ V миссія во главѣ съ кардиналомъ Карваяломъ не имѣли успѣха. Неуступчивость Карваяла по всѣмъ спорнымъ пунктамъ (объ утвержденіи Рокицаны архіепископомъ, признаніи компактатовъ и особенно по вопросу о причащеніи подъ обоими видами) еще болѣе возбуждала недовольство утраквистовъ, а его

[1]) Въ 1446 году мейсенскій епископъ не сталъ посвящать въ санъ священника чешскихъ магистровъ, баккалавровъ и студентовъ, когда предварительно они не согласились отказаться отъ причащенія подъ обоими видами,— и этотъ отказъ приписываютъ вліянію Папушка. *Höfler*, Geschichtschreiber... III, S. 242.

удаленіе изъ Праги съ тайнымъ похищеніемъ компактатовъ (которые, впрочемъ, чехи успѣли отнять у него на пути) крайне озлобило ихъ. И, можетъ быть, это обстоятельство вызвало слѣдующее постановленіе пражанъ 11 іюня 1448 г.,—по которому всѣ должны строго соблюдать компактаты, причащеніе только подъ обоими видами, какъ полезное и спасительное, должно быть въ употребленіи, римская же практика причащенія не должна быть употребляема ни явно, ни тайно,— никакой священникъ не имѣетъ права проповѣдывать противъ утраквистовъ, священники сами лично должны преподавать народу причащеніе, и нарушающій все это — врагъ мира и спокойствія и подвергается опасности быть изгнаннымъ изъ города [1]). Замѣчательно, что въ этомъ постановленіи принятое 11 лѣтъ тому назадъ предложеніе отцовъ базельскаго собора съ обязательствомъ для гуситскихъ священниковъ внушать причащающемуся, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ — весь Христосъ и что, слѣдовательно, въ одномъ видѣ подается столько же благодатныхъ даровъ, сколько и подъ обоими, —

---

[1]) a) «Ut compactata cum ecclesia sancta composita et confecta ab omnibus conserventur et ab utraque parte fideliter observentur juxta exemplum comitiorum regni *quae illa integre et firmiter observare promiserunt.*

b) Item omnes vi compactatorum credere et profiteri debent, quod communio populi sub utraque specie sit et fiat ex potestate Domini nostri Jesu Christi et ejusdem verae sponsae ecclesiae sanctae sitque fructuosa et salutifera.

c) Item quod nullus in hac civitate administrare et dispensare audeat communionem *sub una specie* et quidem nec publice nec occulte.

d) Item quod nullus audeat in concionibus aut confessionibus quendam a praedicta veritate communionis sub utraque specie quomodumque abducere vel illam dissuadere.

e) Item ne aliquis praesumat in concionibus praedicare quod non minus sed tantumdem de fructu et gratia percipiat qui communicat et suscipit sub una specie quam sub utraque

f) Item quod nullus audeat antedictam communionem sub utraque specie aut ita communicantes ad haeresim revocare vel tales haereticos aut a vera fide alienos nominare vel quemcunque talem in bona fama laedere vituperare contemnere sub poena expulsionis ex civitate et ipso regno.

g) Item praecipitur omnibus parochis, ut non solum per vicarios et adjunctos suos sed et ipsimet personaliter sacramenta ministrent distribuentes et dispensantes populo communicante sub utraque specie. Quicunque vero his omnibus praegressis contravenerit, haberi et agnosci debet pro inimico manifesto pacis et tranquillitatis contemptore et violatore et a civitate abesse cogatur». *Höfler*, Geschichtschreiber... III, S. 174 n.

это предложеніе теперь было отвергнуто, и формально даже запрещено (e) проповѣдывать объ этомъ. Такимъ образомъ, на притязанія Рима утраквисты отвѣчали прямою и рѣшительною оппозиціею, переходя даже предѣлы дозволеннаго въ компактатахъ, и эта оппозиція выразилась тѣмъ сильнѣе, что Рокицана, какъ мы сказали, возвратился къ этому времени въ Прагу, занявши теперь, безъ всякой санкціи Рима, мѣсто архіепископа, а самъ Юрій Подѣбрадъ одержалъ рѣшительную побѣду надъ католической партіей во главѣ съ Менгардомъ изъ Градца.

Тѣмъ не менѣе, притязанія Рима нисколько не уменьшились: послѣ пораженія они выступали еще съ большею энергіею и отличались большимъ упорствомъ. Папа Николай V и его преемники на папскомъ тронѣ пытались даже совсѣмъ уничтожить принятые соборомъ и папою (Евгеніемъ IV) компактаты и окончательно присоединить утраквистовъ къ католической церкви. Съ этою цѣлію Николай V посылалъ въ Чехію трехъ весьма опытныхъ и пользовавшихся большимъ вліяніемъ въ католическомъ мірѣ мужей, извѣстнаго своею ученостію, кардиналъ-легата Николая изъ Кузы, знаменитаго проповѣдника и оратора францисканца Іоанна Капистрана и, наконецъ, бывшаго уже въ то время епископомъ сіенскимъ, извѣстнаго своими литературными трудами, дипломатическимъ искусствомъ и краснорѣчіемъ, Энея Сильвія Пикколомини (впослѣдствіи папу подъ именемъ Пія II). Судя по выбору лицъ, которымъ поручена была миссія возвратить чеховъ въ лоно католической церкви, можно было вполнѣ разсчитывать на успѣхъ возложеннаго на нихъ порученія. А между тѣмъ вышло совсѣмъ другое. Дѣятельность Кузы не могла имѣть никакихъ болѣе или менѣе положительныхъ результатовъ, по одному уже тому, что онъ, въ силу данныхъ ему инструкцій, соглашался вступить въ союзъ съ чехами въ томъ только случаѣ, если они предварительно безусловно подчинятся римской церкви. Правда, гораздо больше пришлось сдѣлать Іоанну Капистрану, но все-таки—не по главному предмету своей миссіи: въ придунайскихъ странахъ онъ возбудилъ напр. религіозный энтузіазмъ для борьбы съ турками [1]), но въ Чехіи своимъ безтакт-

[1]) *Czerwenka*, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. I, 372.

нымъ поведеніемъ, какъ напр. обвиненіемъ всѣхъ чеховъ въ ереси, отрицаніемъ законности компактатовъ и, въ частности, причащенія подъ обоими видами [1]), прозваніемъ Рокицаны „архіеретикомъ“, „зловреднымъ звѣремъ“ и пр.,—онъ достигъ только того, что самъ получилъ у чеховъ прозваніе „обольстителя, льстеца и возмутителя общественнаго спокойствія страны“, а впослѣдствіи, по распоряженію Подѣбрада, не могъ даже имѣть и доступа въ страну. Также переговоры и Энея Сильвія, въ качествѣ уполномоченнаго на бенешовскомъ сеймѣ въ іюлѣ 1451 года, на этотъ разъ не имѣли успѣха, а его бесѣда съ Юріемъ Подѣбрадомъ достаточно полно и опредѣленно выяснила противоположныя точки зрѣнія и стремленія обѣихъ враждующихъ сторонъ. Упадокъ королества чешскаго Эней Сильвій считаетъ результатомъ отпаденія чеховъ отъ католической церкви; на сѣтованія Подѣбрада противъ папскаго престола, Сильвій возразилъ, что чехи сами нарушили компактаты, что въ членѣ о причащеніи подъ обоими видами нельзя указывать на соборъ, потому что на соборѣ говорили, что евхаристія подъ обоими видами не необходима для спасенія и не заповѣдана Самимъ Христомъ для всѣхъ вѣрующихъ [2]). Къ тому же утраквистскіе священники преподавали чашу не по установленію собора,—они преподаютъ евхаристію также и дѣтямъ, употребляютъ при богослуженіи національный языкъ и совсѣмъ не оказываютъ послушанія папѣ и церкви. Такъ какъ чехи злоупотребляютъ привиллегіями, то они и должны потерять ихъ. Подѣбрадъ на это возразилъ: пока компактаты не исполняются, никакого мира и спокойствія не можетъ быть въ странѣ и если чехи возьмутся за оружіе, то они не удовольствуются одними только компактатами, — оружіемъ пріобрѣтутъ гораздо больше, чѣмъ требуютъ по праву. Эней Сильвій говорилъ: миръ зависитъ отъ исполненія компактатовъ, отъ возстановленія церковныхъ имуществъ и утвержденія архіепископа; нарушенные компактаты папа не возобновитъ, церковныя имущества трудно

---

[1]) Ibid. S. 368. Капистранъ напр. говорилъ, что соборъ (базельскій) въ 1437 году самъ уничтожилъ причащеніе подъ обоими видами, хотя такого постановленія, какъ извѣстно, соборъ никогда не дѣлалъ.

[2]) Для доказательства Эней указываетъ на примѣръ Христа, причастившаго однихъ только апостоловъ.

возвратить отъ ихъ настоящихъ владѣльцевъ и папа никогда не согласится утвердить Рокицану архіепископомъ, такъ какъ не капитуломъ онъ былъ избранъ; если бы даже и капитуломъ былъ избранъ, то и тогда бы папа отказался утвердить его, потому что доходы вакантной архіепископской каѳедры идутъ въ пользу папы. На замѣчаніе, что Рокицана не пользуется хорошею репутаціей, Подѣбрадъ сказалъ: если бы и самъ св. Петръ засвидѣтельствовалъ въ Римѣ въ пользу Рокицаны, то и тогда не повѣрили бы. Но Эней Сильвій продолжалъ выражать свои жалобы на Рокицану, а Подѣбрадъ защищалъ этого послѣдняго, говоря, что онъ дѣлаетъ только то, что служитъ въ пользу и къ умиротворенію страны [1]). Изъ содержанія бесѣды видно, что ни та, ни другая сторона не хотѣла уступить другъ-другу: представители римской церкви стремились совсѣмъ уничтожить компактаты и объявляли ихъ даже не существующими; утраквисты, наоборотъ, еще твердо стояли за ихъ исполненіе и, въ случаѣ нарушенія или неутвержденія ихъ католиками, грозили съ оружіемъ въ рукахъ предъявить имъ гораздо бо́льшія требованія. Но, не желая разрывать связь съ церковію и стоять внѣ ея авторитета, утраквисты пока не рѣшались на выраженную съ ихъ стороны католикамъ угрозу: считая неудачу своихъ переговоровъ съ католиками больше недоразумѣніемъ, чѣмъ роковымъ рѣшеніемъ дѣла въ смыслѣ положительной невозможности самаго примиренія, они надѣялись на уступки, и потому не покидали мысли о веденіи дальнѣйшихъ переговоровъ съ католиками. Тѣмъ не менѣе предполагаемый сомнительный исходъ и будущихъ ихъ переговоровъ обращалъ ихъ мысли и стремленія къ другой церкви, гдѣ бы они могли найти санкцію и авторитетъ для прочности существованія своей религіозной общины и получать, для ея поддержанія, законную іерархію, число членовъ которой становилось у нихъ все ограниченнѣе. Съ этою, между прочимъ, цѣлію они, какъ мы видѣли, завязывали сношенія съ Константинополемъ, но въ виду постигшей здѣсь неудачи (бли-

[1]) «Діалогъ» между Энеемъ Сильвіемъ и Юріемъ Подѣбрадомъ въ «*Aen Sylvii* Historia bohemica» (у Фрегера) pp 184 6. Ср. *Lenfant*, Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle. T. II, 171 etc. *Palacky*, Geschichte von Böhmen IV, 1. 269 u. f., чешск. изд. (1857) Díl. IV. č. 1, str. 235—245.

жайшимъ образомъ вслѣдствіе паденія Константинополя), рѣшились продолжить свои переговоры съ Римомъ — въ томъ предположеніи, что Римъ уступитъ, наконецъ, ихъ требованіямъ относительно компактатовъ. Но планы Рима, довольно ясно выраженные Энеемъ Сильвіемъ въ бесѣдѣ съ Юріемъ Подѣбрадомъ, въ сущности уничтожали возможность какого бы то ни было компромисса съ гуситами на основаніи компактатовъ. Поэтому, должна была опять возгорѣться новая борьба гуситовъ съ католиками: упорная неуступчивость послѣднихъ вызывала только въ утраквистахъ еще бо̀льшую ревность и стремленіе къ защитѣ собственныхъ правъ и свободы. И, чтобы успѣшнѣе противостать сплоченной силѣ католицизма, предводитель утраквистовъ, Юрій Подѣбрадъ, задумалъ объединить всѣхъ гуситовъ подъ знаменемъ утраквизма; съ этою цѣлію онъ предпринялъ походъ противъ послѣднихъ остатковъ (послѣ 1444 г.) таборитовъ на самомъ Таборѣ, и тѣмъ болѣе, что своими безпорядками въ странѣ они нарушали общій миръ и спокойствіе, и окончательно (въ 1452 г.) уничтожилъ ихъ самостоятельное существованіе—политическое и религіозное. 2 декабря 1452 года на Таборѣ была совершена месса съ обычною обрядностію утраквистскою,—учили и проповѣдывали тамъ согласно съ исповѣданіемъ Рокицаны.

Послѣ ослабленія послѣдняго внутренняго своего противника въ лицѣ таборитовъ, утраквисты тѣмъ легче и успѣшнѣе могли вести теперь борьбу съ одними только католиками. Правда, успѣхъ этой борьбы замедлялся сначала тѣмъ, что на чешскомъ королевскомъ престолѣ сидѣлъ (съ 1453—1457 г.) ревностный папистъ Ладиславъ, поддерживаемый довольно сильною католической партіей пановъ въ Силезіи, Моравіи, Лужицахъ и въ самой даже Чехіи; поэтому, не смотря даже на то, что на папскомъ престолѣ въ это время былъ кроткій и умѣренный Каликстъ III (съ 1455 г.), утраквисты не могли все-таки добиться уступки своимъ требованіямъ. Но за то, послѣ смерти Ладислава, со вступленіемъ на чешскій королевскій престолъ Юрія Подѣбрада (въ 1458 г.), надежды утраквистовъ на побѣду ожили,—и эти надежды не были напрасны. Давши при своей коронаціи обѣщаніе не тѣснить католиковъ, поддерживать даже единеніе съ католическою церковію, Юрій Подѣ-

брадъ, тѣмъ не менѣе, рѣшился все таки твердо отстаивать компактаты [1]). Поэтому, какъ только сдѣлавшійся послѣ Каликста III папою (въ 1458 г.) Эней Сильвій сталъ заявлять свои претензіи на уничтоженіе компактатовъ, Подѣбрадъ, признававшій въ началѣ авторитетъ папы и допускавшій его посредничество въ улаженіи своихъ внутреннихъ политическихъ отношеній съ католиками, являлся теперь ярымъ противникомъ папскихъ притязаній. Когда, напр., папа назначилъ пражскимъ архіепископомъ декана пражской соборной церкви Вячеслава изъ Крумлова, то, по поводу этого назначенія, Подѣбрадъ сказалъ, что хотя онъ и обѣщалъ поддерживать и защи-

---

[1]) Вотъ содержаніе присяги, которую давалъ Подѣбрадъ при своей коронаціи и которая подала впослѣдствіи поводъ къ жаркимъ препирательствамъ между Римомъ и чешскимъ королемъ. «Я клянусь предъ Всемогущимъ Богомъ и Его ангелами, что отнынѣ и на будущія времена я долженъ и хочу исполнять постановленія всесвятой римской и апостольской церкви, оказывать ей вѣрность и послушаніе, также оказывать послушаніе и сохранять единеніе съ всесвятѣйшимъ отцомъ нашимъ господиномъ Каликстомъ III и его преемниками и, по обычаю другихъ вѣрныхъ христіанскихъ королей, находиться съ ними въ единеніи вѣры, которую римская и апостольская церковь исповѣдуетъ, проповѣдуетъ и содержитъ, слѣдовательно также—вѣрить и, по возможности, эту святую христіанскую вѣру, равно и своихъ подданныхъ, въ силу той же самой данной мнѣ отъ Бога мудрости и разума, защищать и охранять отъ расколовъ, сектъ и ересей,—удерживать и приводить къ святой римской церкви, вѣрующихъ укрѣплять въ ихъ вѣрѣ, падшихъ исправлять и приводить къ единенію, при этомъ каждый, отъ самаго большаго до самаго малаго, долженъ содержать христіанское и святой римской церкви постановленіе и пребывать въ немъ во славу и честь Всемогущаго Бога и въ созиданіе святой христіанской вѣры. Во всемъ этомъ да поможетъ мнѣ Богъ и это св. евангеліе, взятое мною въ руки во свидѣтельство и охраненіе всего вышеписаннаго, что я отъ всего сердца, безъ коварства, обѣщаюсь исполнять. Аминь». *Frind*, Die Kirchengeschichte Böhmens. Bd IV. Anhang (Urkundliche Beilagen,, S. 465—6. Формула присяги, какъ видно, не содержала въ себѣ указанія на охраненіе компактатовъ, и молчаніе объ нихъ сдѣлано было въ видахъ достиженія скорѣйшаго соглашенія на признаніе Подѣбрада королемъ. Въ дѣйствительности же, Подѣбрадъ твердо рѣшился защищать компактаты. И это не было все-таки нарушеніемъ данной клятвы: защищая компактаты, Подѣбрадъ не впадалъ собственно, даже съ католической точки зрѣнія, въ ересь, но отстаивалъ только то, что самъ Римъ своимъ авторитетомъ констатировалъ и призналъ за истину. Если нарушеніемъ компактатовъ и, слѣдовательно, клятвы со стороны Подѣбрада было то, что послѣ онъ настаивалъ на причащеніи дѣтей, то это отступленіе оправдывается отчасти тѣми настойчивыми требованіями и желаніями, съ которыми чехи прежде обращались къ Риму, но не получали отъ него надлежащаго удовлетворенія.

щать свободу католической вѣры, однако тоже обѣщаніе сдѣлалъ и по отношенію къ „чашѣ“ [1]). Затѣмъ, тоже самое послѣдовало въ 1462 году, когда Эней Сильвій, побуждаемый примѣромъ уничтоженія прагматической санкціи во Франціи королемъ Людовикомъ XI, требовалъ также и отъ Подѣбрада уничтоженія всѣхъ правъ и вольностей, полученныхъ гуситами отъ базельскаго собора,—Подѣбрадъ рѣшительно возсталъ противъ этого намѣренія. Когда (въ 1462 г.) Юрій Подѣбрадъ отправилъ въ Римъ пословъ, чтобы изъявить папѣ всенародную обедіенцію и испросить отъ него подтвержденія базельскихъ компактатовъ, то Эней Сильвій (теперь папа Пій II) на это отвѣчалъ, что онъ не можетъ принять, какъ отъ другихъ христіанскихъ князей, увѣренія въ обедіенціи и отъ короля Юрія, такъ какъ этотъ послѣдній не исполняетъ данной при своей коронаціи клятвы—сдѣлаться самому вѣрнымъ сыномъ католической церкви и привести къ ней весь свой народъ, и оставляетъ старый порядокъ вещей [2]). Вскорѣ затѣмъ (31 марта), въ торжественномъ засѣданіи своей консисторіи, папа далъ окончательный отвѣтъ на просьбу чешскихъ пословъ Юрія Подѣбрада. Для примиренія съ католическою церковію онъ требовалъ отъ чеховъ и Подѣбрада признанія слѣдующихъ условій: положеніе — „что причащеніе подъ обоими видами спасительно“—стоитъ въ противорѣчіи съ опредѣленіями соборовъ констанцскаго и базельскаго, ибо эти послѣдніе запретили мірянамъ чашу и ученіе Якобеллуса о томъ, что причащеніе подъ обоими видами необходимо для спасенія, осуждено, какъ ересь и заблужденіе; компактаты даны чехамъ условно и только на время; употребленіе чаши должно быть дозволено только тѣмъ, которые находятся въ единеніи съ церковію, но такъ какъ чехи не вступили въ это единеніе, то для нихъ употребленіе и самое право на употребленіе должно быть только условно,—все это имѣло силу и значеніе не далѣе, какъ только до рѣшенія

---

[1]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. IV, 2. 81, n. 50. Ср. *Czerwenka*, Gesch. d. evang. Kirche in Bohmen I, 379.

[2]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen. IV, 2. 243 u. f. Ср. «Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens» von *Fr. Palacky* (въ «Fontes rerum austriacarum» Abth. II, Bd. XX. Wien, 1860), p. 270 etc.

собора; заключеніе базельскаго собора въ 30 засѣданіи уничтожило всякое значеніе компактатовъ, и такъ какъ оба предшествующіе папы (т. е. Николай V и Каликстъ III) отказывали въ утвержденіи компактатовъ и такъ какъ оба вышеназванныхъ собора (констанцскій и базельскій) осудили содержаніе ихъ, то и теперь не можетъ послѣдовать согласія на ихъ утвержденіе, поэтому открыто теперь объявляется, что компактаты должны быть уничтожены и по слѣдующимъ основаніямъ—чрезъ утвержденіе и дозволеніе компактатовъ стало бы свободнѣе распространяться то еретическое заблужденіе, что не весь Христосъ содержится подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ; при употребленіи чаши кровь Христа легко можетъ быть пролита; миръ и единство королевства чешскаго должно быть возстановлено; относительно мира Чехіи съ сосѣдними народами должно быть обращено вниманіе (особенное) и, наконецъ, необходимо удержать чеховъ отъ высокомѣрія, какъ будто теперешніе чехи гораздо лучше и умнѣе, чѣмъ были ихъ отцы и другіе христіане [1]). Такимъ образомъ папа, уничтожая компактаты, требовалъ совершеннаго окатоличенія чеховъ и, только подъ условіемъ исполненія этого послѣдняго, принималъ оказываемую ему Подѣбрадомъ обедіенцію. Тотчасъ же объ этомъ постановленіи объявлено было формально папскимъ прокураторомъ Антоніемъ Эвгубіемъ (de Eugubio), и для приведенія его въ исполненіе папа вскорѣ же послалъ въ Прагу кардиналъ—легата Фантина: папа думалъ, что чехи и въ частности Подѣбрадъ предъ угрозами его сдѣлаютъ уступки. Въ дѣйствительности же оказалось совсѣмъ другое: на угрозы и требованія папы—привести чеховъ къ единенію съ католическою церковію Подѣбрадъ отвѣчалъ рѣшительнымъ отказомъ удовлетворить желаніямъ папы. Убѣдившись предварительно въ вѣрности и преданности своихъ королевскихъ чиновъ, Подѣбрадъ, на сеймѣ 13 августа 1462 года, папскому легату Фантину торжественно заявилъ, что никакимъ образомъ онъ не дозволитъ нарушить одинъ разъ заключенные компактаты. „Причащеніе подъ

[1]) Raynaldi «Annales Ecclesiastici» t. XIX, p. 114 sq. Текстъ этого постановленія можно читать у Фринда въ «Kirchengeschichte Böhmens». Bd. IV. Anhang, S. 469 u. f.

обоими видами, говорилъ король, и наши компактаты основаны на Евангеліи Христа и на практикѣ древнѣйшей христіанской церкви и предоставлены намъ базельскимъ соборомъ, какъ залогъ нашего благосостоянія и знакъ нашей религіозной ревности. Мы хотимъ оставаться имъ вѣрными до самой смерти и готовы пожертвовать за нихъ короною, даже своею жизнію“ [1]). Когда, затѣмъ, легатъ выражалъ чехамъ упреки за нарушеніе ими компактатовъ, особенно по члену о причащеніи, обвинялъ самого короля въ еретичествѣ и, наконецъ, грозилъ ему папскимъ наказаніемъ, то Подѣбрадъ приказалъ посадить папскаго легата въ темницу,—и только по прошествіи 6 недѣль возвратилъ ему свободу. Этимъ положено было начало окончательному разрыву Подѣбрада съ Римомъ. Осыпаемый папскими проклятіями, будучи отдѣленъ отъ Рима, Подѣбрадъ предоставилъ теперь полный просторъ для дѣятельности Рокицаны, поручивъ ему всѣ дѣла, касающіяся утраквистской церкви. Неудовольствіе католической партіи росло: самъ папа Пій II грозилъ Подѣбраду возвратить его въ лоно церкви при помощи нѣмецкаго императора и освобождалъ отъ присяги въ вѣрности королю города, преимущественно католическіе (напр. Вратиславъ и др.). Тоже отлученіе и освобожденіе подданныхъ отъ присяги повторялъ неоднократно и преемникъ Пія II, Павелъ II (съ 1464 г.), который противъ Подѣбрада возбудилъ даже угорскаго короля Матвѣя Корвина. Но Подѣбрадъ, не смотря на такую оппозицію, не терялъ все-таки присутствія духа: на буллы папскаго отлученія онъ отвѣчалъ громовыми рѣчами къ своимъ подданнымъ, вызывая ихъ на защиту компактатовъ, и изъ продолжительной борьбы съ своими врагами, хотя нѣсколько обезсиленный, вышелъ все-таки побѣдителемъ, такъ что послѣдній годъ своей жизни (1471) провелъ въ мирномъ обладаніи Чехіей и Моравіей.

Въ то время, какъ Юрій Подѣбрадъ велъ борьбу съ Римомъ и его сторонниками не только словомъ, но и оружіемъ, силою отстаивая компактаты, — въ это время, внутри

---

[1]) *Palacky*, Urkundliche Beitrage zur Geschichte Böhmens (въ «Fontes»), p. 275 etc. («Responsio regis Bohemiae contra revocationem compactatorum per papam Pium II factam an. 1462»).

самой же Чехіи, среди членовъ враждующихъ партій, между гуситами и католиками происходила также горячая богословская полемика по спорнымъ пунктамъ: компактаты и, въ особенности, вопросъ о „чашѣ“ — пунктъ разногласія Рима съ королемъ—составляли также и у нихъ главный предметъ ихъ споровъ. Для характеристики этихъ споровъ и отношеній той и другой партіи къ компактатамъ и, въ частности, къ вопросу о „чашѣ“ обратимъ вниманіе на нѣкоторые доступные намъ памятники полемики между утраквистами и католиками, и укажемъ главное ихъ содержаніе и особенности.

Вотъ, напр , образчикъ тѣхъ отношеній, которыя поддерживали и наблюдали въ Чехіи въ это время утраквисты по отношенію къ католикамъ и, въ частности, къ ихъ обряду причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ: этимъ характернымъ образчикомъ можетъ служить письменный документъ, въ 1460 г. найденный въ городѣ Клатовѣ, пражскаго діоцеза, и сообщаемый клирикомъ того же діоцеза Іоанномъ [1]). Такъ какъ этотъ документъ представляетъ родъ небольшаго увѣщательнаго письма, или—рѣчи одного какого нибудь утраквистскаго проповѣдника къ своимъ единовѣрнымъ слушателямъ, то, вслѣдствіе его краткости, мы постараемся, по возможности, привести дословно его содержаніе. Выставляя въ самомъ началѣ главное положеніе своей рѣчи о причащеніи подъ обоими видами, авторъ подкрѣпляетъ это выдержками изъ сочиненій римскихъ папъ—Льва и Геласія, и дѣлаетъ отсюда соотвѣтствующіе его взгляду выводы.

„Причащеніе таинствомъ алтаря подъ однимъ видомъ ведетъ свое начало отъ манихеевъ, древнихъ еретиковъ, поэтому блаженный папа Левъ въ рѣчи о постѣ и искушеніяхъ Христа („Praedicaturus vobis“) говоритъ къ своимъ слушателямъ:

Вы (же), возлюбленные, святое наслѣдіе (sancta generatio) матери—церкви вселенской, которыхъ Духъ Святой наставилъ въ познаніе истины! да не соблазнитъ васъ къ этому пагубному примѣру (contagionis [2]) никакое нечестіе! Нѣтъ сомнѣнія, что

---

[1]) Этотъ документъ напечатанъ у Фринда въ «Kirchengeschichte Boehmens» Bd. IV. Anhang, S. 466—469.

[2]) Указывается на пагубный еретическій примѣръ причащенія подъ однимъ видомъ.

тѣ оскверняются, которые служатъ твари больше, чѣмъ Творцу, и которые, по обѣту предъ свѣтилами небесными, исполняютъ неразумное воздержаніе, а такими и оказываются манихеи, которые въ честь солнца и луны постятся въ воскресный день и второй день недѣли; ибо по одному этому преступному дѣлу они сугубо нечестивы, сугубо язычники, установивъ свой постъ въ честь свѣтилъ и въ оскверненіе дня воскресенія Христова. Далѣе: ибо они отрицаютъ таинство нашего спасенія и воплощеніе Господа нашего Іисуса Христа въ дѣйствительной плоти человѣческой, не вѣрятъ, что Онъ умеръ и воскресъ, и поэтому постъ нашей радости презираютъ своею печалью, когда для прикрытія своего невѣрія дерзаютъ употреблять наши таинства, но въ употребленіи таинствъ настолько бываютъ умѣренны, что, принимая тѣло Христа недостойными устами, кровь же нашего искупленія совсѣмъ уклоняются принимать. Поэтому мы хотимъ знать, чтобы подобнаго рода люди, какъ скоро по указаннымъ признакамъ сдѣлаются извѣстными, гдѣ бы ни обнаружилось ихъ святотатственное лицемѣріе, по точномъ дознаніи (normati = notificati et proditi) изгонялись изъ общества святыхъ“... Указывая, далѣе, на извѣстный декретъ папы Геласія, по которому уклоненіе отъ причащенія виномъ называется святотатствомъ, въ заключеніи авторъ, на основаніи всего вышеизложеннаго, дѣлаетъ общій выводъ.

„Изъ сказаннаго, заключаетъ онъ, ясно, что древніе святые причащеніе подъ однимъ только видомъ называютъ святотатственнымъ; во 2-хъ ясно, что причащающіеся подъ однимъ видомъ не должны быть терпимы среди христіанъ, но—должны быть изгоняемы; въ 3-хъ—причащающіеся также подъ однимъ видомъ, хотя бы и священники, раздѣляютъ евхаристію, не принимаютъ цѣлаго таинства; въ 4-хъ — не служатъ Господу Христу, но обольстительными рѣчами соблазняютъ невинныхъ; въ 5-хъ—должны или цѣлое таинство принимать, или совсѣмъ удерживаться отъ принятія (декретъ Геласія); въ 6-хъ—причащающіеся подъ однимъ видомъ, вопреки ученію апостоловъ, дѣлаютъ соблазнъ; въ 7-хъ—слѣдуетъ, что причащеніе таинствомъ алтаря подъ обоими видами — евангельское

и христіанское". Послѣ всего этого авторъ восклицаетъ: „Haha! Zawrž se této!" (пусть опровергнутъ это).

Эта рѣчь по своему содержанію не представляетъ, конечно, ничего новаго сравнительно съ тѣми доводами, которые встрѣчаются въ сочиненіяхъ прежнихъ чешскихъ защитниковъ чаши: этихъ доводовъ въ ней даже несравненно меньше и почти совсѣмъ нѣтъ, по крайней мѣрѣ - самыхъ главныхъ, заимствованныхъ изъ евангелія и апостольской практики. Но за то по способу изложенія и выводамъ, которые дѣлаетъ ея авторъ, она имѣетъ особенности, характеризующіяся тогдашними крайне-враждебными отношеніями утраквизма къ католицизму: въ ней весьма рельефно сказывается запальчивость, съ какою отстаивали утраквисты свой евангельскій обрядъ причащенія; съ другой стороны, въ ней открывается та нетерпимость, какую къ противоположной евхаристійной практикѣ Рима обнаруживали утраквисты, не стѣсняясь производить ее отъ манихеевъ, и чрезъ то уже, косвеннымъ образомъ, уподобляли самихъ католиковъ еретикамъ манихеямъ.

Гораздо полнѣе эти отношенія двухъ враждующихъ между собою сторонъ, и въ частности по вопросу о чашѣ, представляются въ пятидневномъ 1465 г. диспутѣ Иларія литомерицкаго (декана пражской церкви) съ Рокицаной въ присутствіи самого чешскаго короля, Юрія Подѣбрада, и другихъ выборныхъ представителей отъ католиковъ и утраквистовъ [1]).

---

[1]) «*Hilarii Litomericensis* s. ecclesiae Pragensis decani *Disputatio cum Joanne Rocyczana* coram Georgio rege Bohemiae per quinque dies habita anno 1465 nunc cum manuscripto codice coaevo archivi Metrop. capituli Pragensis diligenter collata et emendata novisque post Henricum Canisium et Jacobum Basnagium observationibus illustrata» Pragae 1775 a. Первое изданіе «этого диспута» сдѣлано Г. Канизіемъ въ 1601 году и напечатано въ III р. 466 sq., исправилъ, дополнилъ и освѣтилъ своими замѣчаніями Jac. Basnage въ «Thesauri monumentorum eclesiasticorum, seu Henrici Canisii Lectiones antiquae», vol. IV (Antverpiae 1725), pp. 753—775, и др. Мы пользовались изданіемъ 1775 г.— Главный участникъ въ диспутѣ 1465 г. со стороны католиковъ—Иларій литомерицкій былъ первоначально послѣдователемъ утраквизма, но отрекся отъ него, вмѣстѣ съ своимъ помощникомъ по диспуту Вячеславомъ Крижановскимъ, въ 1453 г. Осенью 1447 г. онъ получилъ въ пражскомъ университетѣ степень баккалавра, 12 апрѣля 1451 г.—степень магистра, а въ 1455 г.—степень доктора каноническаго права, но уже послѣ того, какъ сдѣлался сторонникомъ католицизма. Въ началѣ февраля 1462 г. Иларій сдѣлался деканомъ пражскаго капитула, а 11 апрѣля того же 1462 г. возведенъ въ званіе «Administrator

Представляя интересныя данныя для характеристики существовавшихъ тогда отношеній къ чашѣ со стороны католиковъ и утраквистовъ, упомянутый диспутъ отличается также гораздо большею содержательностію дебатовъ по спорнымъ пунктамъ, представляетъ нѣкоторыя указанія на отношенія Рокицаны къ греческой церкви, и пр. Поэтому, на описаніи этого диспута необходимо остановиться нѣсколько подробнѣе, воспроизвести его, по возможности, въ томъ самомъ видѣ и порядкѣ, какъ онъ происходилъ и изложенъ въ дошедшемъ до насъ памятникѣ, съ указаніемъ всѣхъ болѣе или менѣе важныхъ подробностей, касающихся положенія утраквизма въ его отношеніяхъ къ Риму и другимъ церквамъ, на которыя сдѣланы указанія въ самомъ диспутѣ.

Въ первый день диспута (7 февраля), послѣ того, какъ самъ король указалъ на причину собранія—желаніе водворить миръ между католиками и утраквистами, всталъ Рокицана и началъ свою рѣчь слѣдующими словами: „съ тѣхъ поръ, какъ чехи рѣшились защищать четыре (вѣроисповѣдныхъ) члена, они вели много войнъ и одержали много побѣдъ. Затѣмъ, обвиняемые въ еретичествѣ, желая обнародовать свою вѣру предъ всѣмъ міромъ, мы, говорилъ Рокицана, явились на базельскій соборъ и тамъ достаточно доказали (т. е. правоту своей вѣры); заключены были компактаты, не ради насъ (non propter nos),—такъ какъ мы основываемся на вѣрѣ и законѣ Божіемъ,—но ради тѣхъ (т. е. католиковъ), дабы мы не подвергались упрекамъ въ ереси, ради того, чтобы мы могли напоминать имъ держаться условій, еслибы они стали нарушать ихъ. И такъ какъ они (т. е. католики) нарушаютъ ихъ (какъ доказалъ капитулъ) и причиняютъ въ этой землѣ много зла, между тѣмъ какъ компактаты ввели только миръ въ страну; то, поэтому, приносимъ (обращаясь къ королю) благодарность вашей свѣтлости (serenitati) за то, что вы позаботились о благѣ мира, а мы охотно намѣрены сохранять компактаты“. Послѣ нѣсколькихъ минутъ размышленія, деканъ пражской церкви,

---

per sedem apostolicam specialiter deputatus». Въ этомъ званіи, будучи деканомъ пражскаго капитула,—онъ велъ свой диспутъ 1465 г. съ утраквистами. *Frind*, Die Kirchengeschichte Böhmens. Bd. IV, S. 56.

Иларій, началъ говорить очень длинную рѣчь: вкороткѣ воспроизводитъ исторію чешскаго народа и церкви, полагая начало христіанства отъ преданныхъ (по его словамъ) римскому престолу и папѣ „патроновъ чешскихъ"—Кирилла и Меѳодія, и, слѣдя далѣе за исторіею чешской церкви, говоритъ объ учрежденіи самостоятельнаго епископата съ первымъ епископомъ Дитмаромъ, который получилъ отъ папы (Іоанна XIII) предписаніе совершать божественныя службы по обычаю римской церкви, а не—грековъ; указываетъ на послѣдующее процвѣтаніе въ Чехіи католической церкви, особенно при Карлѣ и въ началѣ царствованія Вячеслава. Затѣмъ, остановившись на печальномъ, по взгляду самого Иларія, фактѣ проникновенія въ Чехію идей и книгъ Виклефа, онъ опять старается выставить покорность чешскаго клира и народа римской церкви, покорность, сказавшуюся тогда въ оппозиціи вліянію Виклефа. Все это Иларій дѣлаетъ для того, чтобы привлечь современныхъ ему чеховъ къ покорности и послушанію римской церкви, поэтому онъ обращается теперь къ королю съ просьбою объ искорененіи остатковъ виклефизма, давно уже осужденнаго университетами—оксфордскимъ, парижскимъ и пражскимъ. При этихъ послѣднихъ словахъ, Рокицана энергично выступилъ въ защиту Виклефа и, подобно Гусу, защищалъ только нравственныя положенія доктрины англійскаго реформатора, ту сторону его реформы, которая была наиболѣе близка и родственна чешской реформаціи, хотя напрасно допускаетъ здѣсь нѣкоторыя преувеличенія въ оправданіе Виклефа. „Смотри, король,—говорилъ Рокицана,—эти члены (т. е. тѣ, за которые считаютъ Виклефа еретикомъ): 1) десятины—чистыя милостыни; 2) клиръ не долженъ имѣть свѣтской власти; 3) если бы король находился въ смертномъ грѣхѣ, то не могъ бы долѣе оставаться королемъ"... Молчаніе же Рокицаны о главномъ заблужденіи Виклефа по вопросу о пресуществленіи и вынужденный возраженіемъ со стороны Иларія по этому поводу его отвѣтъ, что Виклефъ только „схоластически" (предположительно) высказалъ свой взглядъ на пресуществленіе,—не удовлетворили слушателей и вызвали со стороны другаго католика, доктора и проповѣдника Крижановскаго, упрекъ и обвиненіе самого Рокицаны въ ереси Виклефа. По словамъ Крижановскаго, Рокицана въ

своемъ трактатѣ объ евхаристіи ясно выразилъ, что вещественный хлѣбъ остается такимъ въ таинствѣ евхаристіи и по освященіи, и открыто при этомъ высказывалъ, что папа Иннокентій III худо сдѣлалъ, издавши повелѣніе обожать освященную гостію и что онъ гораздо лучше бы поступилъ, если бы заставилъ обожать голову осла [1]). Не отвѣчая на это обвиненіе, но продолжая защищать главнымъ образомъ Виклефа—чрезъ упрекъ противникамъ въ ихъ недальновидности, Рокицана тѣмъ рѣзче высказывается теперь касательно этихъ послѣднихъ, въ лицѣ диспутировавшихъ съ нимъ католиковъ, и такимъ образомъ далъ поводъ къ собственному обвиненію со стороны Иларія. Иларій теперь самъ обвинилъ Рокицану въ непослушаніи церкви, называя его отступникомъ даже за то, что онъ самъ и его единомышленники (магистры Драховъ и Коранда) причащались подъ однимъ видомъ; выставленныя же имъ положенія въ защиту Виклефа находитъ всѣ несостоятельными, утверждая, что десятины не — милостыни, а — обязательный даръ, что клиръ даже по компактатамъ можетъ владѣть имущественною собственностію, что удержаніе церковныхъ и свѣтскихъ (въ частности королевской) должностей не можетъ быть формально поставлено въ связь съ личными заслугами занимающаго извѣстныя должности лица, потому что трудно узнать его характеръ и наклонности. Но, оспаривая пока нѣкоторыя, частныя, возраженія Рокицаны, Иларій отвѣчаетъ на его главное, въ самомъ началѣ диспута высказанное, положеніе о компактатахъ: онъ говоритъ, что компактаты заключены только на время—для умиротворенія страны, чтобы привести чеховъ къ единенію съ католической церковію, и что соборъ совсѣмъ не имѣлъ намѣренія постоянно содержать ихъ (такъ, по словамъ Иларія, думаетъ римская курія). При этомъ онъ совершенно отрицаетъ мнѣніе Рокицаны, что компактаты заключены только ради католиковъ, такъ какъ эти послѣдніе, всегда сохранявшіе повиновеніе церкви, и не нуждались въ нихъ. Поэтому и храненіе компактатовъ (если оно только будетъ возможно!) обязательно только для чеховъ, а не для католиковъ. Католики же въ Чехіи, всегда вѣрные своей матери римской церкви, останутся и впредь такими же

[1]) «Disputatio», p. 13.

покорными сынами, неизмѣнно сохраняя обрядъ причащенія подъ однимъ видомъ („въ немъ“, т. е. въ повиновеніи и при обрядѣ причащенія подъ однимъ видомъ, „мы живемъ“, говорилъ Иларій, „и умираемъ“) [1]. Затѣмъ, послѣ взаимныхъ частныхъ препирательствъ между членами обѣихъ враждующихъ партій (когда, между прочимъ, членъ католической партіи, дворянинъ, Зденекъ изъ Штернберга упрекнулъ Рокицану за то, что этотъ послѣдній будто бы и самъ признавалъ достаточнымъ для вѣчнаго спасенія причащеніе вѣрующаго христіанина подъ однимъ видомъ), — собраніе перваго дня разошлось.

На другой (слѣдующій) день опять начало собранія открылъ своею рѣчью Рокицана, одобряя въ присутствіи всѣхъ обрядъ причащенія подъ обоими видами, выясняя степень своего участія въ компактатахъ и обѣщаясь твердо отстаивать то, чего онъ съ трудомъ добился. При этомъ онъ прочиталъ письмо дворянъ и бароновъ, особенно моравскихъ, гдѣ эти послѣдніе заявляли, что они составили лигу — съ тѣмъ, чтобы за ними признано было право причащенія подъ обоими видами. Рѣчь Рокицаны была принята его сторонниками, какъ и ихъ собственное желаніе. На эту рѣчь Рокицаны Иларій отвѣтилъ своею, въ которой старался умалить силу и значеніе компактатовъ вслѣдствіе несоблюденія ихъ самими чехами. Указывая на послѣднюю цѣль компактатовъ - примиреніе чеховъ съ Римомъ и дѣлая отсюда оскорбительный для чеховъ выводъ, что прежде этого примиренія они были схизматики и еретики, — Иларій подробно перечисляетъ тѣ отступленія, какія допустили чехи вопреки компактатамъ: онъ упрекаетъ Рокицану и его сторонниковъ за неповиновеніе священному собору, папѣ и прелатамъ, за несоблюденіе условій касательно употребленія таинствъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ, напр., указываетъ, что въ Чехіи отцы побуждаютъ своихъ дѣтей къ причащенію, причащаютъ этихъ послѣднихъ тотчасъ же послѣ крещенія, не дозволяютъ католикамъ преподавать таинства въ пражской митрополитанской церкви, вопреки праву свободы церкви католи-

---

[1]) ....‹in ipsa vivimus et morimur›.... (p. 19).

ческой; перекрещиваютъ уже крещенныхъ въ пражской католической церкви, нѣкоторые священники (напр. Лупачъ) находятъ возможнымъ предоставлять право конфирмаціи священникамъ, актъ исповѣди ограничиваютъ словами „иди и больше не грѣши“, не признавая при этомъ необходимости исповѣди у католическаго духовенства,—говорилъ также, что священники рукополагаются не по каноническимъ правиламъ (украдкою—въ другихъ странахъ, несоблюдая требуемаго возраста и принимая посвященіе отъ еретиковъ и др.), вопреки своему клятвенному обѣщанію—соблюдать всѣ священные каноны, повиноваться епископу и церкви. Что же касается таинства евхаристіи, то и здѣсь, говорилъ Иларій, Рокицана поступаетъ вопреки компактатамъ,—запрещаетъ проповѣдывать о пресуществленіи. При этомъ послѣднемъ упрекѣ Иларій вдается въ опроверженія существовавшихъ вообще неправильныхъ взглядовъ на евхаристію (символическаго и др.), усвояя Рокицанѣ тотъ взглядъ, что послѣ словъ освященія въ таинствѣ евхаристіи является тѣло Христа, между тѣмъ какъ субстанція хлѣба остается [1]),—и считаетъ единственно вѣрнымъ ученіе католической церкви о пресуществленіи. Съ возраженіями противъ нарушенія чехами компактатовъ касательно таинства евхаристіи вообще Иларій, естественно, связываетъ свои, въ частности, возраженія по вопросу о „чашѣ“. Иларій упрекаетъ Рокицану, что онъ допускалъ необходимость сакраментальнаго причащенія подъ обоими видами и утверждалъ при этомъ, что вѣра въ спасительность такого причащенія такъ же необходима, какъ — и въ то, что Іисусъ Христосъ родился отъ Пресвятой Дѣвы Маріи; ставитъ Рокицанѣ въ вину, что онъ самъ и его сторонники причащаютъ младенцевъ, а при причащеніи взрослыхъ не говорятъ, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ—весь Христосъ,—что, напротивъ, въ этомъ послѣднемъ случаѣ они называютъ причащеніе подъ однимъ видомъ святотатственнымъ, манихейскимъ, еретическимъ, а священниковъ католическихъ именуютъ „de medio sacramento“ Вся эта, по словамъ

[1]) Присутствіе Христа въ евхаристіи Рокицана, по словамъ Иларія, уподобляетъ напр. слѣдующему: когда Христосъ чрезъ затворенныя двери прошелъ къ апостоламъ, то на дверяхъ нѣкоторымъ образомъ было тѣло Христа.

Иларія, практика касательно причащенія стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ компактатами: необходимость сакраментальнаго причащенія по компактатамъ слишкомъ условна (quod sive quis etc.), причащеніе дѣтей также противно компактатамъ, ибо въ нихъ сказано, что причащаются только тѣ, которые могутъ это дѣлать (qui talem usum habent), а дѣти не имѣютъ для этого главнаго условія—размышленія и благочестивой настроенности, которой требуютъ компактаты. Поэтому-то базельскій соборъ, не смотря на всѣ просьбы чеховъ, не могъ предоставить имъ права причащенія дѣтей; указанія же на недостаточность католическаго способа причащенія подъ однимъ видомъ и его связь съ манихействомъ — вопіющія нарушенія компактатовъ, которые прямо предписываютъ проповѣдывать, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ—весь Христосъ.

Въ заключеніи своихъ возраженій противъ Рокицаны, Иларій дѣлаетъ ему нѣсколько другихъ, но менѣе важныхъ, упрековъ за несоблюденіе надлежащаго уваженія къ освященной водѣ, иконамъ, совершеніе мессы и евхаристіи безъ дозволенія апостольскаго престола — въ великую пятницу, за совершеніе на народномъ языкѣ мессъ, узурпацію имъ власти администратора пражской консисторіи и пр.

Въ отвѣтъ на сдѣланные упреки Рокицана произнесъ свою, длинную, рѣчь, въ началѣ которой заявилъ, что святѣйшая истина причащенія подъ обоими видами основывается на законѣ Божественномъ, евангеліи и примѣрѣ Христа, и что, не смотря на всѣ настоятельныя просьбы его на соборѣ — точно указать ему время и мѣсто запрещенія мірянамъ чаши,—не могъ достигнуть этого. Указавъ на это, Рокицана перешелъ къ доказательствамъ цѣлесообразности чешской практики причащенія—на основаніи многочисленныхъ авторитетовъ, останавливался весьма долго на Альбертѣ Великомъ, доказывая, что подъ каждымъ видомъ сообщается своя извѣстная степень благодатныхъ даровъ, — указывалъ на мнѣнія Иннокентія III, что подъ первымъ видомъ хлѣба не принимается кровь Христа,—Златоуста и др. авторитеты, и послѣ всего этого громко воскликнулъ, что католическіе священники лишаютъ народъ необходимой для спасенія душъ благодати.

Въ подобномъ же родѣ свою рѣчь продолжалъ Рокицана и

на слѣдующій день,—развивалъ далѣе свои положенія о причащеніи подъ обоими видами. На основаніи авторитетовъ онъ доказывалъ, что подъ первымъ евхаристійнымъ видомъ хлѣба предлагаются иные дары, чѣмъ подъ вторымъ, что во времена апостоловъ и первоначальной христіанской церкви не существовало причащенія подъ однимъ видомъ, и главную вину признанія законности этой практики приписываетъ докторамъ (схоластикамъ); употребляя для этой практики названіе „medium sacramentum“, онъ не припомнитъ, чтобы такое выраженіе прилагалъ прежде къ причащенію подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ,—но считалъ ее только несовершенною („non recordor, говорилъ Рокицана, quod dixerim medium, sed quod non integrum“) [1]); тѣмъ не менѣе римскій способъ причащенія онъ производилъ отъ манихеевъ, приводилъ для этого извѣстную рѣчь папы Льва (Praedicaturus etc), неоднократно выражалъ свою вѣру, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ—весь Христосъ, но что тѣло Его не принимается подъ видомъ вина и кровь подъ видомъ хлѣба, подкрѣпляя это авторитетомъ Иннокентія, Ѳомы и др. докторовъ, постановленіемъ Христа, практикою апостоловъ и спеціально—изъ жизни св. апостола Андрея.

Въ отвѣтъ на эту рѣчь Иларій представляетъ аргументы въ защиту практики причащенія въ римской церкви. Причащеніе должно преподаваться вѣрующимъ мірянамъ подъ однимъ видомъ,—и это вполнѣ достаточно для спасенія людей, потому что въ немъ заключается вся полнота благодати — божества и человѣчества Іисуса Христа. Это — вѣра св. матери римской церкви, и никто не можетъ противиться ея опредѣленіямъ, даже—обсуждать эти опредѣленія и—тѣмъ менѣе—сомнѣваться въ ихъ достоинствѣ и авторитетѣ (при этомъ Иларій, по обычаю современныхъ ему католическихъ богослововъ, слишкомъ много говоритъ объ авторитетѣ римской церкви, ея непогрѣшимости, неизмѣнности ея опредѣленій и пр.). И только изъ одного желанія подкрѣпить „простыя сердца вѣрующихъ“, дабы они не соблазнялись словами Рокицаны противъ причащенія мірянъ подъ однимъ видомъ, — самъ Иларій рѣшается

[1]) «Disputatio», p. 39.

оправдать правильность вѣры и ученія римской церкви касательно евхаристійной практики причащенія.

Въ противоположность Рокицанѣ, который утверждалъ, что нельзя указать мѣста и времени запрещенія „чаши“, Иларій говорилъ, что нельзя, напротивъ, указать законнаго постановленія относительно причащенія подъ обоими видами и — постояннаго употребленія этого обряда: ученіе же евангельское, практика Самого Христа, ученіе апостоловъ и ихъ практика, постановленія и каноны соборовъ, единогласное свидѣтельство всѣхъ докторовъ и похвальный обычай римской церкви, — все это говоритъ за правильность практики причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ, какъ по отношенію къ мірянамъ, такъ и духовнымъ не священнодѣйствующимъ. Примѣры и доказательства для каждаго изъ этихъ положеній Иларій приводитъ— тѣже самые, какіе употреблялись и прежде католическими богословами для той же самой цѣли (особенно I. Рагузой). Изъ ученія и практики Христа онъ указываетъ на двукратное насыщеніе Имъ народа, на содержаніе 6-й гл. ев. Іоанна, гдѣ 11 разъ Христосъ говоритъ о видѣ хлѣба и Своемъ тѣлѣ, а четыре только раза о крови, но нигдѣ—о видѣ вина и каждомъ изъ нихъ вмѣстѣ, — на слова четвертаго прошенія молитвы Господней, гдѣ подъ хлѣбомъ „насущнымъ“ разумѣется хлѣбъ „сверхъестественный“ (supersubstantialis) и — наконецъ — на преломленіе и причащеніе подъ однимъ только видомъ хлѣба— двухъ учениковъ на пути въ Эммаусъ. Изъ практики же апостоловъ Иларій ссылается на указанія второй главы Дѣяній апостольскихъ, гдѣ говорится о преломленіи вѣрующими и самими апостолами, въ храмѣ и по домамъ, одного только хлѣба, на выраженіе 35 стиха 17 главы кн. Дѣяній апостольскихъ, по которому апостолъ Павелъ причастилъ своихъ спутниковъ (евангелиста Луку и др.) подъ однимъ видомъ хлѣба [1]). Еще меньше примѣровъ Иларій приводитъ изъ послѣдующей практики церковной: болѣе сильный и убѣдительный, въ этомъ послѣднемъ случаѣ, примѣръ онъ видитъ въ одномъ канонѣ то-

[1]) «....взявъ хлѣбъ, повѣствуетъ ев. Лука, онъ (т. е. ап. Павелъ) возблагодарилъ Бога предъ всѣми и, разломивъ, началъ ѣсть» (Дѣян. апост. 27, 35).

ледскаго собора, по которому не должны быть отдѣляемы отъ единства церковнаго тѣ, которые не принимали предлагаемую имъ священникомъ евхаристію,—такъ какъ они не могли проглотить гостію безъ вина (praeter Dominici calicis haustum).

Какъ бы въ дополненіе къ рѣчи Иларія, вслѣдъ за нимъ говорилъ скромный и умѣренный, католическій проповѣдникъ и ораторъ, докторъ Крижановскій: онъ началъ съ защиты папской власти и авторитета римской церкви, не признавая никакой другой истинной церкви, кромѣ этой послѣдней. Направляя эту рѣчь противъ Рокицаны и его сторонниковъ, Крижановскій старается ближе и точнѣе опредѣлить заблужденія ихъ на этотъ счетъ. Въ этомъ отношеніи онъ указываетъ, прежде всего, на заблужденія Рокицаны касательно греческой церкви. Что касается греческой церкви, то она, замѣчаетъ Крижановскій, по причинѣ своихъ заблужденій уже погибла и вслѣдствіе непослушанія не хотѣла соблюдать условій собора ферраро-флорентійскаго. Впрочемъ и въ греческой церкви, продолжаетъ ораторъ, больному преподаютъ одну только, напередъ освященную (въ великій четвергъ), частичку хлѣба, а не каждый видъ отдѣльно. На это послѣднее замѣчаніе самъ король отвѣчалъ: „во время папы Николая пришла къ намъ булла противъ турокъ, въ которой онъ утверждалъ, что греки—добрые христіане“. Послѣ этого всталъ Костка [1]) и говорилъ, что Альбертъ повѣствовалъ объ обычаѣ рутеновъ (Ruthenorum) [2]), а Зденекъ [3]) сказалъ, что во время его пребыванія съ королемъ Ла-

---

[1]) Костка (изъ Поступицъ)—гуситъ, сторонникъ Рокицаны, бывшій въ то время начальникомъ рудокопень на Кутныхъ горахъ. *Cochlaei* Hist. Hussit. lib. XII p. 427. Ср. «Disputatio»... p. 21.

[2]) Подъ «рутенами» и выходцами «изъ Расціи» разумѣются христіане, исповѣдующіе, по всей вѣроятности, христіанскую вѣру по обряду греческому. По крайней мѣрѣ, относительно рутеновъ извѣстно, что польскій король Казиміръ чрезъ письмо приглашаетъ Калистрата, чтобы онъ обратилъ къ истинной вѣрѣ рутеновъ, которые слѣдовали греческимъ обрядамъ. *Cochlaei* Hist. Hussit. lib. X, p. 369 (Sunt praeterea nobis terrae Russiae latissimae, quae etsi fidem profiteantur Christianum, in sectam tamen Graecorum dudum pertractatae sunt, et illorum ritum pertractant et custodiunt).

[3]) Зденекъ штернбергскій, бургграфъ пражскій, какъ сторонникъ Иларія, былъ на диспутѣ противникомъ Рокицаны. *Cochlaei* Hist. Hussit. lib. XII, p. 414 ср. «Disputatio», p. 20.

дислановомъ въ Буддинѣ (или Будѣ) прибывшіе туда изъ Расціи,—въ присутствіи жителей того города, какъ еретиковъ,—не хотѣли совершать мессу. Но, согласно приговору Капистрана, онъ назвалъ ихъ всѣхъ еретиками. Вообще,—говорилъ при этомъ Иларій,—нѣтъ другой церкви истинной, кромѣ римской: только съ этою послѣдней нужно поддерживать общеніе, „съ нею, а не греческой, принялъ единеніе и обѣщалъ его поддерживать и Рокицана", съ нею же нужно согласоваться и относительно причащенія подъ однимъ видомъ. Затѣмъ, послѣ небольшаго отступленія касательно власти епископовъ и папы и объ отношеніи къ нимъ свѣтской власти, Крижановскій обращается къ главному положенію Рокицаны о причащеніи подъ обоими видами,—доводы его подвергаетъ критическому разбору и на основаніи всего этого дѣлаетъ собственное заключеніе касательно спорнаго пункта. Слова установленія таинства въ евангеліяхъ и 1 Кор. (11 гл.) онъ относитъ къ священникамъ, слова же 6 главы евангелія Іоанна понимаетъ относительно духовнаго принятія пищи и питія, между прочимъ на томъ основаніи, что Свою рѣчь (въ 6 главѣ) Господь произносилъ въ Капернаумѣ за полтора года до установленія таинства евхаристіи. Не находя прямаго указанія на необходимость причащенія подъ обоими видами въ евангеліи и посланіяхъ апостольскихъ, Крижановскій, для спасенія вѣрующихъ, считаетъ вполнѣ достаточнымъ принятіе одного евхаристійнаго вида—хлѣба, на томъ основаніи, что подъ каждымъ видомъ — весь Христосъ, и подтверждаетъ свою мысль ссылками на авторитеты схоластиковъ Ѳомы и др. При этомъ онъ сообщаетъ любопытное объясненіе, почему въ словахъ установленія таинства евхаристіи сказано „пейте всѣ" и не сказано—„примите, ядите всѣ", между тѣмъ какъ, съ точки зрѣнія римской практики причащенія, слѣдовало бы сказать наоборотъ,—это для того, говорилъ Крижановскій, чтобы впослѣдствіи показать еретикамъ, что подъ видомъ хлѣба принимается Божественной крови нисколько не меньше, чѣмъ и отдѣльно—подъ видомъ вина.

Отрицая необходимость причащенія подъ обоими евхаристійными видами, Крижановскій вообще сомнѣвается въ необходимости сакраментальнаго причащенія: поэтому и всѣ при-

водимые Рокицаной авторитеты онъ объясняетъ въ другомъ, противоположномъ ему, смыслѣ. Замѣчательно, для оправданія своего мнѣнія онъ ссылается даже на Гуса: „вашъ Гусъ, замѣчалъ Крижановскій, въ своихъ сочиненіяхъ (super quarto Sententiarum) говоритъ, что это таинство (евхаристіи) не необходимо для спасенія народа,—дѣти и не обладающіе способностію размышленія (amentes) не должны причащаться,—что кровь Христа принимается и подъ первымъ видомъ,—хотя не сакраментально, какъ это подъ видомъ вина“ [1]).

По окончаніи этой рѣчи и послѣ нѣкоторыхъ, здѣсь же происходившихъ, частныхъ препирательствъ между католиками и Рокицаной, со стороны утраквистовъ выступилъ нѣкто Маловечъ, который, намѣреваясь побѣдить католиковъ ихъ же собственнымъ оружіемъ, сказалъ, что въ день Пасхи самъ даже папа причащаетъ извѣстныхъ лицъ подъ обоими видами. Это обстоятельство, послужившее предметомъ спора для настоящаго собранія, подало поводъ къ спорамъ и въ слѣдующій день собранія. Поэтому, въ слѣдующее собраніе канцлеръ чешскаго королевства [2]) раскрылъ весь секретъ папскаго причащенія во время Пасхи: по его объясненію, папа преподавалъ только одинъ видъ хлѣба, кардиналъ же діаконъ близъ него стоящій, давалъ изъ чаши всякому, кто принималъ тѣло Христа, но неизвѣстно—видъ-ли только вина, или самую кровь Христа. При этомъ самъ король замѣтилъ, что въ церкви римской и по отношенію къ мірянамъ всегда практиковалось причащеніе подъ обоими видами. Частныя же замѣчанія Рокицаны относительно Иларія подали этому послѣднему поводъ продолжить свою рѣчь противъ мнѣнія и сужденій Рокицаны о причащеніи. На основаніи авторитетовъ схоластиковъ онъ старается показать,

---

[1]) «Disputatio», p 65. Неточность сдѣланнаго указанія не даетъ возможности провѣрить его справедливости. Нельзя, однако, при этомъ не замѣтить, что Крижановскій позабываетъ или намѣренно умалчиваетъ о тѣхъ мѣстахъ и выраженіяхъ въ сочиненіяхъ и письмахъ Гуса, гдѣ Гусъ настаиваетъ на необходимости сакраментальнаго причащенія подъ обоими видами

[2]) Это—Прокопъ Рабштейнъ, канцлеръ королевства чешскаго, католикъ, пользовавшійся большимъ вліяніемъ у короля Ладислава и Юрія, и этимъ послѣднимъ былъ посылаемъ къ папѣ Пію II. Ibid., pp 57 и 66.

что каждый видъ содержитъ столько же благодатныхъ даровъ, сколько—оба вмѣстѣ, и потому ни одинъ изъ нихъ не содержитъ какихъ нибудь особенныхъ, спеціальныхъ, даровъ благодати. Раскрывая подробно эту мысль и подкрѣпляя ее уже извѣстными аргументами противниковъ „чаши", Иларій здѣсь же снимаетъ съ себя и съ своихъ единовѣрцевъ упрекъ Рокицаны въ томъ, что они, какъ католики, признаютъ не 7 таинствъ, а 6 съ половиною или 8 : 6 съ половиною — съ точки зрѣнія утраквистовъ и, въ частности, Рокицаны, которые совершенство благодатныхъ даровъ поставляютъ не въ одномъ только видѣ, но — въ обоихъ; а 8 съ точки зрѣнія самихъ католиковъ, которые совершенство благодатныхъ даровъ полагаютъ въ каждомъ евхаристійномъ видѣ. Напротивъ, говоритъ Иларій, признаніе 8 таинствъ скорѣе вытекаетъ изъ представленій утраквистовъ, которые, полагая въ каждомъ евхаристійномъ видѣ особенную благодатную силу, допускаютъ чрезъ то, очевидно, раздѣленіе одного таинства на два. Католическій же способъ причащенія подъ однимъ евхаристійнымъ видомъ уничтожаетъ всякое сомнѣніе въ признаніи римскою церковію 8 таинствъ: сообщая вѣрующему въ одномъ видѣ полную, совершенную благодать, всего Христа, предлагая слѣдовательно не половинное, а цѣлое таинство, онъ не можетъ давать повода къ упреку римской церкви въ томъ, что она исповѣдуетъ только «шесть съ половиною таинствъ». Чтобы оказаться болѣе послѣдовательнымъ въ глазахъ своихъ противниковъ, Иларій признаетъ возможнымъ даже совершеніе таинства евхаристіи—на одномъ видѣ хлѣба (такъ какъ въ немъ заключается и кровь), впрочемъ ограничиваетъ эту возможность только тѣми странами, гдѣ нельзя добыть вина,—и то съ разрѣшенія папы. Понятная въ этомъ послѣднемъ случаѣ осторожность Иларія совсѣмъ исчезаетъ и переходитъ въ рѣшительную настойчивость, когда онъ начинаетъ говорить о законности преподаванія мірянамъ одного только евхаристійнаго вида хлѣба: имѣя для этого обычныя у противниковъ чаши и имъ самимъ уже приведенныя доказательства изъ евангелія и практики церковной, онъ настаиваетъ на этомъ, главнымъ образомъ, потому, что въ таинствѣ евхаристіи вѣрующій принимаетъ Христа воскресшаго, который въ своемъ воскресеніи нераздѣльно соеди-

нилъ плоть и кровь (...totum sanguinem se in resurrectione resumsisse in corpus, et sibi perpetuo unitum, nunquam ab eo separandum) [1]). При этомъ Иларій указываетъ и на ближайшія, практическаго свойства, причины преподаванія мірянамъ одного только вида хлѣба: согласно съ Ѳомой Аквинатомъ онъ указываетъ ихъ три, изъ которыхъ первой (что для храненія крови необходимо имѣть достаточно вмѣстительный и приличный сосудъ) онъ даетъ любопытное съ извѣстной стороны освѣщеніе. Онъ говоритъ, что какъ сосудъ, въ которомъ должно сохраняться вино, спеціально для этой цѣли и очень тщательно приготовляется, такъ и кровь Христа подъ видомъ вина должна быть принимаема одними только священниками, или— должна быть предоставлена также сосудамъ Господа, спеціально къ тому посвященнымъ и больше всѣхъ украшеннымъ „красотою доблестей". Что касается двухъ другихъ причинъ запрещенія „чаши"—опасности пролитія крови и возможности невѣрія въ ту каѳолическую истину, что въ каждомъ евхаристійномъ видѣ — весь Христосъ, то самъ даже Иларій не останавливается на нихъ, констатируя только ихъ общеизвѣстность и практическую важность.

Отрицая необходимость и законность причащенія подъ обоими евхаристійными видами, Иларій, подобно Крижановскому, не считаетъ сакраментальнаго причащенія и вообще необходимымъ для спасенія, на томъ основаніи, что благодать таинства евхаристіи подается уже послѣ того, какъ вѣрующій получилъ ее въ таинствѣ крещенія. И желая нагляднѣе и убѣдительнѣе это доказать, онъ опять, подобно Крижановскому, ссылается на сочиненія Гуса—его трактатъ о „тѣлѣ Христовомъ": „Духовное вкушеніе, какъ болѣе необходимое, всегда должно предшествовать сокраментальному, ибо необходимость его прямо вытекаетъ изъ 6 главы ев. Іоанна; сакрамантальное же не необходимо для спасенія, такъ какъ дѣти спасаются и безъ него. Но, однако, и это послѣднее, по предписанію церкви, является необходимымъ для спасенія, такъ что всякій вѣрующій, имѣющій надлежащій возрастъ и разумъ, въ узаконенное время, послѣ испо-

[1]) «Disputatio», p. 74.

вѣди, долженъ вкушать тѣло Христа—досточтимое таинство—дѣйствительно, а не лицемѣрно (nec frustra et vane, vel hypocritice, nequitiae gratia), съ тѣмъ, чтобы, воспоминая о страданіяхъ Христа, освободиться отъ грѣха, утвердиться въ добрѣ, тѣснѣе соединиться съ таинственнымъ тѣломъ Христа, болѣе сдѣлаться способнымъ къ правдѣ (amplius justificetur), приготовиться къ будущей жизни, просвѣтиться разумомъ, уберечься отъ зла и имѣть жизнь вѣчную" [1]). Впрочемъ, насколько церковь католическая постановила предлагать сакраментальное причащеніе (однажды въ годъ), Иларій готовъ отстаивать это постановленіе и не иначе, какъ только согласно съ ея неизмѣнною вѣрою въ достаточность одного евхаристійнаго вида, и тѣмъ рѣшительнѣе намѣренъ вести борьбу съ противниками постановленія римской церкви. Поэтому онъ выражаетъ свое крайнее недовольство и скорбь по поводу сдѣланнаго Рокицаной уподобленія римской практики причащенія манихейской,—находитъ это послѣднее вымысломъ и злонамѣренною клеветою. Манихеи, говорилъ Иларій, не принимали крови Христа во 1-хъ потому, что не вѣрили въ Его дѣйствительное воплощеніе и считали призрачной Его душу, которая заключается въ крови, а во 2-хъ и потому, что, не употребляя вообще мяса и вина, они это послѣднеее не хотѣли принимать и въ таинствѣ евхаристіи; но католическая церковь твердо исповѣдуетъ, что въ таинствѣ алтаря—истинное тѣло и истинная кровь Христова и что достаточно для спасенія причащаться такъ, какъ училъ и поступалъ Самъ Христосъ, апостолы, утверждали каноническія постановленія, авторитетъ соборовъ и докторовъ, а именно — подъ однимъ только евхаристійнымъ видомъ. Это было заключеніемъ длинной рѣчи Иларія, по окончаніи которой на слѣдующій (послѣдній) день собранія начались дальнѣйшія пренія.

Но пренія этого дня не имѣли успѣха и не доведены до конца. Послѣ предложенія Иларія представить каждой партіи свое исповѣданіе на судъ высшихъ авторитетовъ —папы и университетовъ, „старый діаволъ (antiquus diabolus) Рокицана",— какъ замѣчаетъ издатель этого диспута,—произнесъ длинную

[1]) «Disputatio», p. 73 etc.

рѣчь—съ повтореніемъ всего имъ прежде сказаннаго [1]); но отвѣта на нее не послѣдовало. Такъ кончился пятидневный диспутъ, и король,—замѣчаетъ издатель диспута,—желая избавиться отъ всего этого, не находилъ уже нужнымъ на слѣдующій день назначать собранія [2]).

„Пятидневный диспутъ“ Иларія и его приверженцевъ съ Рокицаной и его сторонниками ясно показываетъ, что отношенія между католиками и утраквистами были тогда слишкомъ остры и крайне враждебны и что главнымъ пунктомъ острыхъ разногласій и спора былъ опять вопросъ о „чашѣ“. Затаенная и открытая вражда и ненависть другъ къ другу обѣихъ враждующихъ партій, умѣряемыя отчасти присутствіемъ на диспутѣ самого короля, очень рельефно сказывались даже и теперь въ ихъ взаимныхъ пререканіяхъ и оскорбительныхъ эпитетахъ, адресуемыхъ къ тому или другому участнику спора. Во время диспута происходили, напр., не разъ крупныя замѣшательства и волненія, частыя обращенія къ посредству короля для прекращенія возникавшихъ волненій и т. п. Но этого мало. При всемъ желаніи издателя указаннаго диспута — выставить поведеніе Иларія и его сторонниковъ въ самомъ лучшемъ свѣтѣ, онъ не могъ все-таки скрыть, что Иларій называлъ Рокицану „старымъ діаволомъ“. Равнымъ образомъ и утраквисты не оставались въ долгу у своихъ противниковъ: косвеннымъ образомъ, — производя практику причащенія римской церкви отъ манихеевъ,— они уподобляли ихъ этимъ послѣднимъ, упрекая ихъ, такимъ образомъ, въ самомъ крайнемъ еретичествѣ. Не личные, конечно, счеты диспутировавшихъ, даже и не различія собственно въ обрядѣ причащенія были причиною такихъ отношеній между противниками,—не эти исключительно различія составляли между

---

[1]) Содержанія этой рѣчи, равно какъ и вообще подробностей въ аргументаціи Рокицаны и его сторонниковъ, авторъ и издатель разсматриваемаго диспута не сообщаетъ.

[2]) Въ приложеніи къ разсмотрѣнному диспуту издано письмо Иларія къ Рокицанѣ, въ которомъ первый, указывая на прежнюю вѣрность Чехіи католической церкви и на виновниковъ продолжавшагося разъединенія чеховъ съ Римомъ, преимущественно Гуса и Якубка, и упрекая самого Рокицану въ нарушеніи мира, — убѣждаетъ его возвратиться въ лоно католической церкви («Epistola Hilarii decani ad Joannem Rokyczanam» въ Disputatio pp. 79—91).

ними главный предметъ пререканій и ожесточенныхъ споровъ. Вопросъ о „чашѣ“ и все, что съ нимъ связывалось—цѣлое направленіе утраквистской партіи, — вотъ что̀ поддерживало теперь прежнія враждебныя къ ней со стороны католиковъ отношенія и что̀ теперь составляло главный пунктъ разногласія между враждующими партіями. Представители католической партіи, не желая и теперь дѣлать какихъ-либо уступокъ своимъ противникамъ, продолжали только съ прежнимъ упорствомъ отстаивать авторитетъ своей церкви, ея практику причащенія, власть папы и духовенства, не приводя для этого какихъ-нибудь новыхъ доказательствъ, которыя бы не были опровергнуты утраквистами еще прежде; они старались только навязать ихъ безусловно — на вѣру, и такимъ образомъ совсѣмъ окатоличить чеховъ, сдѣлать ихъ покорными сынами римской церкви. Утраквисты же, будучи убѣждены въ правотѣ своего вѣроисповѣданія, не хотѣли дѣлать уступки своимъ противникамъ и энергично отстаивали самостоятельное существованіе своей церкви — съ ея доктриною и обрядами. Мы не знаемъ подробностей рѣчей Рокицаны и его сторонниковъ (такъ какъ ихъ не сообщаетъ издатель вышеуказаннаго диспута), но,—судя даже по тѣмъ краткимъ и отрывочнымъ замѣчаніямъ, какія тамъ указываются,—можно съ нѣкоторою положительностію сказать, что утраквисты защищали не одинъ только обрядъ причащенія подъ обоими видами, а всѣ компактаты въ ихъ первоначальной цѣлости, требуя возстановленія нравственной чистоты первобытной христіанской церкви — съ причащеніемъ подъ обоими видами. Поэтому-то, можетъ быть, отчасти и не напрасны были со стороны католиковъ упреки Рокицанѣ за его сочувствіе къ Виклефу. Рокицана опредѣленно, дѣйствительно, высказалъ свою солидарность съ Виклефомъ, но только по вопросамъ, касающимся нравственнаго преобразованія въ церкви вообще и въ частности въ католическомъ клирѣ. Но отнюдь онъ не ставилъ себя въ зависимость отъ Виклефа по вопросамъ догматическимъ: если противники и допускали подобную связь, то это была клевета, которая стояла въ очевидномъ противорѣчіи съ прежними открытыми заявленіями самого Рокицаны—во время переговоровъ съ католиками, борьбы съ таборитами и, наконецъ, въ составленномъ имъ исповѣ-

даніи вѣры, что онъ самъ признаетъ и другихъ убѣждаетъ принимать пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи. А примѣръ одобрительнаго отзыва Рокицаны и его сторонниковъ о греческой церкви (о чемъ свидѣтельствуютъ во время диспута сами же католики) можетъ отчасти служить болѣе или менѣе точнымъ указаніемъ отношеній Рокицаны и его послѣдователей къ Виклефу и выраженіемъ ихъ задачъ и стремленій по отношенію къ римской церкви. Сочувственно отзываясь о греческой церкви, Рокицана не могъ, конечно, симпатизировать догматическимъ заблужденіямъ Виклефа, которыя во многомъ противорѣчили ученію и обрядамъ греческой церкви. Поэтому, соприкасаясь съ Виклефомъ по одной только нравственной сторонѣ своего ученія, въ отношеніи же догматовъ и даже обрядовъ Рокицана съ своими послѣдователями склонялся на сторону традиціонной чешской церкви, не рѣшаясь все-таки разрывать своихъ связей съ церковію римскою, съ которою онъ постоянно, въ продолженіи почти всей своей церковно-общественной дѣятельности, велъ переговоры о примиреніи. Но, не встрѣчая его здѣсь, онъ мыслію — словомъ, а вслѣдствіе этого, можетъ быть, и самымъ дѣломъ, обращался къ греческой церкви, думая подъ ея авторитетомъ и іерархическою отъ нея зависимостію устроить въ Чехіи независимую церковь по началамъ компактатовъ съ главнымъ догматомъ и обрядомъ церкви апостольской — причащеніемъ подъ обоими видами.

Противоположность цѣлей и желаній обѣихъ враждующихъ партій не повела, конечно, къ примиренію, а только—къ дальнѣйшему со стороны каждой изъ нихъ упорству и окончательному разрыву. Папа Павелъ II въ своихъ письмахъ къ чешскимъ католикамъ хвалилъ ихъ безбоязненность и стойкость въ вѣрѣ, какую они обнаружили на диспутѣ 1465 года, и убѣждалъ ихъ на будущее время съ такою же ревностію и непоколебимымъ мужествомъ защищать ученіе своей церкви [1]). Утраквисты же, несмотря на проклятія, какія неоднократно произносилъ папа противъ ихъ короля Подѣбрада, продолжали все-таки отстаивать то, что они защищали на диспутѣ 1465 года: они энергично отстаивали самостоятельное суще-

[1]) «Disputatio»... (въ предисловіи къ изд. диспута, р. XXXIII).

ствованіе своей церкви на основаніи компактатовъ и, желая поставить ее, при враждѣ съ Римомъ, въ зависимость отъ высшаго церковнаго авторитета другой церкви, болѣе древней представительницы вселенскаго православія,—не покидали мысли соединиться съ этою послѣднею. Это стремленіе утраквистовъ, постоянно обнаруживавшееся и прежде въ исторіи ихъ борьбы съ Римомъ, — съ самаго перваго момента ихъ отдѣленія отъ него, со всею очевидностію сказавшееся теперь на диспутѣ 1465 года, неизмѣнно продолжалось и послѣ, пока были живы главные ихъ вожди и руководители — самъ чешскій національный король Юрій Подѣбрадъ и его дѣятельный помощникъ, представитель утраквистскаго духовенства, Рокицана.

Юрій Подѣбрадъ былъ вѣрнымъ носителемъ утраквизма, лучшимъ выразителемъ его задачъ и стремленій. Будучи преданъ ему всею душею, онъ, однако, не хотѣлъ насиловать религіозныхъ убѣжденій своихъ подданныхъ; постоянно обнаруживалъ вѣротерпимость, такъ что сами противники его, католики, не могли обвинить его въ нарушеніи данныхъ имъ еще при коронаціи обѣщаній; а католическій историкъ Кохлей прямо заявляетъ, что Подѣбрадъ обезпечилъ католическому клиру свободу не только въ обыкновенной ихъ жизни, но и въ отправленіи ими своего богослуженія и другихъ обязанностей своей должности [1]). Такъ было во все правленіе Юрія Подѣбрада. Не смотря на постоянно возраставшее враждебное къ нему отношеніе папы и всей вообще римской церкви, онъ ни разу не сдѣлалъ попытки употребить свою громадную силу и вліяніе съ тѣмъ, чтобы сломить всякое сопротивленіе со стороны католиковъ—точно такъ же, какъ и таборитовъ,—привести ихъ къ полному единенію съ утраквистской церковію. Напротивъ, въ позднѣйшіе по крайней мѣрѣ годы Подѣбрадъ часто говорилъ, что, хотя онъ и твердо убѣжденъ въ законности и цѣлесообразности требованій утраквистовъ, однако не хочетъ преслѣдовать религіозныхъ убѣжденій и другихъ [2]): его цѣль и желанія, какъ истаго утраквиста, были болѣе возвы-

---

[1]) *Cochlaei* Hist. Hussitarum lib. XII, p. 438.

[2]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S. 241.

шенны и преслѣдовали другой лучшій порядокъ отношеній въ сферѣ церковной. Твердо убѣжденный въ томъ, что средневѣковая церковь нуждается въ преобразованіи, Подѣбрадъ искренно желалъ этого преобразованія и настойчиво требовалъ возвращенія церкви къ ея первобытному состоянію по началамъ компактатовъ. Мало того. Не надѣясь на добровольное со стороны римской церкви и ея соборовъ осуществленіе этого желанія, будучи увѣренъ въ возможности съ этой стороны рѣшительной оппозиціи, Подѣбрадъ предлагалъ даже планъ союза всѣхъ свѣтскихъ князей для противодѣйствія вліянію Рима,—планъ, которому впрочемъ по разнымъ обстоятельствамъ времени не пришлось осуществиться: боязнь предъ страшнымъ еще для всѣхъ „гуситскимъ“ королемъ, война съ турками и нѣкоторыя другія условія — помѣшали его осуществленію. Но это была только крайняя мѣра, къ которой хотѣлъ прибѣгнуть чешскій король въ виду неуступчивости и крайней къ нему враждебности со стороны Рима, и выходила она отнюдь не изъ стремленія только Подѣбрада совсѣмъ эманципировать государство отъ церкви. Этому противорѣчило бы: постоянное тяготѣніе Подѣбрада къ Риму, его продолжительные переговоры съ нимъ о примиреніи и—наконецъ—вообще самый характеръ отношеній Юрія Подѣбрада къ церковнымъ интересамъ. Поддерживая и охраняя въ борьбѣ съ Римомъ государственные интересы страны, Подѣбрадъ не менѣе также заботился и о возстановленіи церкви въ ея первобытной христіанской чистотѣ, и для этого указывалъ (напр. во время диспута 1465 г.) на грековъ, какъ добрыхъ христіанъ, защищалъ во всей цѣлости компактаты, примѣняя ихъ требованія въ сферѣ своей внутренней и внѣшней политики, и пр. Въ этомъ послѣднемъ его стремленіи дѣятельнымъ помощникомъ былъ извѣстный уже магистръ Янъ (Іоаннъ) Рокицана, который, будучи избранъ на должность пражскаго архіепископа еще въ 1436 году и совсѣмъ не получивши въ ней утвержденія,—съ дозволенія Подѣбрада, до самой своей смерти (22 февраля 1471 г.) оставался главнымъ правителемъ дѣлъ чешской утраквистской церкви.

Подобно Подѣбраду, Рокицана былъ также лучшимъ носителемъ утраквизма и наиболѣе полнымъ выразителемъ его задачъ и стремленій. Но, въ противоположность Подѣбраду, онъ не от-

личался его слишкомъ широкою терпимостію къ религіознымъ убѣжденіямъ другихъ: онъ напр. преслѣдовалъ католиковъ, таборитовъ, а впослѣдствіи и общество чешскихъ братьевъ. И эта, между прочимъ, нѣкотораго рода нетерпимость Рокицаны къ религіознымъ убѣжденіямъ другихъ, въ связи съ его стремленіемъ къ занятію пражской архіепископской каѳедры, подала главнымъ образомъ поводъ къ обвиненію его въ томъ, что, защищая свое гуситское вѣроисповѣданіе, онъ преслѣдовалъ будто не интересы церкви, а свои личныя эгоистическія цѣли; что, ведя борьбу съ своими противниками, онъ и думалъ только о своихъ личныхъ прерогативахъ и возвышеніи [1]); поэтому, говорятъ, Рокицана былъ „Гусомъ" на слова, но не на дѣло [2]) и своею дѣятельностію (эгоистическою) „онъ нанесъ смертельный ударъ гуситству" [3]). Неправильность этой точки зрѣнія отчасти открывается уже изъ того, что мы говорили вообще о дѣятельности Рокицаны и о характерѣ поддерживаемаго имъ утраквизма; здѣсь остается только повторить сказанное для объясненія взводимыхъ на него обвиненій. Рокицана всею душею и всѣмъ своимъ существомъ былъ истый утраквистъ: такимъ онъ оставался въ продолженіи всей своей жизни. Въ борьбѣ съ таборитами онъ занимаетъ самое выдающееся среди пражскихъ утраквистовъ мѣсто: на базельскомъ соборѣ и въ послѣ-

---

[1]) На честолюбіе, какъ на мотивъ дѣятельности Рокицаны, указываютъ ученые не только католическіе (Эней Сильвій, Кохлей и др.), протестантскіе (Круммель и др.), сами чешскіе — преимущественно изъ среды «братьевъ» (напр А. Коменскій и др.), но даже и русскіе, напр. Клевановъ («Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія»), Кочубинскій («Братья-подобои и чешскіе католики въ началѣ XVII в.») и др.

[2]) *Кочубинскій*, Братья-подобои и чешскіе католики въ нач XVII в., стр 13; ср. Komenský, Historia o těžkých protivenstwich církwe české. кар XVIII, str. 19 когда племянникъ Рокицаны, «братъ» Григорій, предложилъ ему «показать на дѣлѣ то, чему онъ училъ словомъ», то Рокицана отвѣчалъ, что «это дѣло требуетъ большаго размышленія; такъ спѣшно ничего не можетъ быть предпринято»...

[3]) *Krummel*, Utraquisten und Taboriten. S 81 u. f. Такое сужденіе возможно только со стороны протестанта, который, считая гуситство зарею послѣдующаго протестантизма и находя самое лучшее выраженіе перваго въ доктринѣ таборитовъ, не благосклонно отзывается объ умѣренныхъ («неподвижныхъ») утраквистахъ: «... denn eine jede Bewegung, die nicht vorwärts schreitet, muss, besonders auf religiösem Gebiete, rückwärts gehen, wie stagnirendes Wasser in Fäulniss versumpft». S. 79.

дующихъ переговорахъ съ Римомъ постоянно отстаиваетъ компактаты; въ изгнаніи и по возвращеніи въ Прагу, при Юріѣ Подѣбрадѣ, неизмѣнно сохраняетъ свои прежнія убѣжденія въ испорченности римской церкви и необходимости ея реформы по началамъ компактатовъ. При такихъ убѣжденіяхъ Рокицана, какъ послѣдователь Гуса и ученикъ Якубка, никогда, однако, не хотѣлъ уклоняться отъ авторитета церкви; напротивъ, въ подчиненіи этому послѣднему онъ полагалъ прочность и дѣйствительность церковной реформы, вслѣдствіе чего постоянно велъ переговоры о примиреніи съ Римомъ, указывалъ, а можетъ быть, и дѣятельно поддерживалъ также переговоры съ церковію греческою. Съ точки зрѣнія этихъ фактовъ и направленія Рокицаны нужно смотрѣть и на его отношенія какъ къ католикамъ, такъ и къ чешскимъ сектантамъ (таборитамъ и „братьямъ“): не честолюбіе, а искреннее желаніе реформировать церковь по началамъ компактатовъ было мотивомъ всей жизни и дѣятельности Рокицаны. Ведя борьбу съ Римомъ, какъ противникомъ всякой реформы и улучшенія въ церкви, Рокицана боролся также и съ своими чешскими сектантами, которые своимъ чрезмѣрнымъ радикализмомъ могли испортить все дѣло предполагаемой имъ церковной реформы, и при этомъ, можетъ быть, употреблялъ иногда не совсѣмъ даже гуманныя мѣры. Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, если Рокицана на предложеніе своего племянника „брата“ Григорія—начать реформу церкви—отвѣчалъ отказомъ, ссылаясь на то, что это дѣло требуетъ размышленія и большой осторожности: опасаясь, можетъ быть, за радикализмъ реформаторскихъ плановъ Григорія и его сторонниковъ, онъ и отклонилъ ихъ предложенія. Тѣмъ не менѣе, по отношенію къ своимъ чешскимъ противникамъ Рокицана былъ гораздо снисходительнѣе и умѣреннѣе, чѣмъ къ Риму, и онъ начиналъ съ ними борьбу только тогда, когда прекращалъ на время свои острыя отношенія съ Римомъ; и если бы утраквизмъ не представлялъ государственной чешской церкви, то отношенія Рокицаны къ тѣмъ, которые оказывались съ нимъ вполнѣ солидарны въ борьбѣ съ Римомъ,—можетъ быть, были бы еще умѣреннѣе и гуманнѣе... Что же касается, въ частности, обвиненій Рокицаны въ честолюбивыхъ его стремленіяхъ къ господству надъ

другими, то эти обвиненія несправедливы: не имѣютъ для себя достаточно твердой фактической почвы, или составляютъ неправильное истолкованіе фактовъ, дающихъ къ этимъ обвиненіямъ поводъ. Если католики называли Рокицану „властолюбцемъ", то это безъ коментарій понятно; но, по крайней мѣрѣ, неизвѣстно, чтобы когда-нибудь утраквистскій клиръ жаловался на властолюбіе своего архіепископа, а чешскіе чины на сеймахъ не переставали настаивать на утвержденіи его въ должности пражскаго архіепископа... Затѣмъ, если говорятъ, что Юрій Подѣбрадъ окончательно подчинился вліянію Рокицаны, сдѣлался покорнымъ въ его рукахъ орудіемъ, то это не подтверждается историческими фактами и даже прямо противорѣчитъ характеру Подѣбрада, въ высшей степени твердому, самостоятельному, всего менѣе слѣдовательно способному поддаваться какимъ-нибудь посторонннимъ вліяніямъ и зависимости. Наконецъ тотъ фактъ, что Рокицана постоянно домогался архіепископской должности и будто бы заболѣлъ, когда не получилъ въ ней утвержденія,—отчасти неправильно истолковывается и въ редакціи противниковъ является намѣреннымъ преувеличеніемъ. Дѣйствительно, не подлежитъ сомнѣнію, что Рокицана хлопоталъ о своемъ избраніи и утвержденіи въ санѣ пражскаго архіепископа, но не изъ честолюбія это онъ дѣлалъ, а въ интересахъ опять утраквизма: сдѣлавшись архіепископомъ, онъ всего легче и удобнѣе могъ бы провести свои реформаторскіе планы. Вообще, упрекать Рокицану въ какихъ-нибудь чрезмѣрныхъ властолюбивыхъ замыслахъ нѣтъ достаточно твердыхъ и вѣскихъ историческихъ основаній, и стремленіе его къ занятію архіепископской каѳедры является во всякомъ случаѣ сомнительнымъ аргументомъ для существующихъ упрековъ въ властолюбіи. Если бы дѣйствительно Рокицана былъ слишкомъ ревнивъ къ достиженію искомой власти, то удовлетворить такому властолюбивому стремленію всего легче ему было чрезъ предлагаемое соглашеніе съ Римомъ, а не борьбою съ нимъ: стоило только Рокицанѣ въ переговорахъ съ Римомъ уступить „чашу", и тогда бы архіепископская карьера со всѣми прерогативами власти вполнѣ была за нимъ обезпечена. А между тѣмъ, не смотря на видимые соблазны, Рокицана, при всѣхъ возникавшихъ переговорахъ и соглашеніи съ Римомъ,

остается твердъ и неуступчивъ и неустанно ведетъ съ нимъ борьбу, которую прекращалъ только тогда, когда для цѣлей реформированія церкви усматривалъ опасность болѣе, чѣмъ со стороны Рима, отъ чешскихъ сектантовъ, или когда надѣялся на уступку своимъ реформаторскимъ требованіямъ со стороны враждебной католической партіи. Ясно, что не узкіе эгоистическіе разсчеты руководили дѣятельностію Рокицаны, а твердое убѣжденіе въ необходимости проведенія церковной реформы по намѣченному идеалу лучшихъ представителей утраквизма [1]). Дѣятельность его была вполнѣ искренняя,—знаменательныя слова на памятникѣ надгробномъ:

„Hic calicis celebris tutor, praesulque Pragensis
Nobilis occubuit Johannes Rokycanensis
Supremum semper speravit is in Dominum, sed,
Hic placuit multis, placeat tibi rector Olympi“ [2])—

кратко, но вполнѣ вѣрно изображаютъ всю его жизнь и дѣятельность не какъ эгоиста и „угодника“ (по предположенію протестантскихъ изслѣдователей, напр. Круммеля), а — какъ самоотверженнаго и беззавѣтно преданнаго своей реформаторской идеѣ утраквиста, вѣрнаго друга и дѣятельнаго помощника Подѣбрада въ его попыткахъ—къ образованію самостоятельной чешской національной церкви по началамъ компактатовъ, къ

---

[1]) Всѣмъ указаннымъ обвиненіямъ тѣмъ менѣе можно вѣрить, что они, какъ мы уже замѣтили, выходятъ со стороны писателей католическихъ, протестантскихъ и—наконецъ—братскихъ, изъ которыхъ первые, недовольные крайне враждебнымъ отношеніемъ Рокицаны къ католицизму, намѣренно искажали факты его жизни или преувеличивали недостатки его характера,—вторые, считая наилучшимъ выраженіемъ гуситства доктрину таборитовъ и потому недружелюбно относясь къ утраквистамъ, какъ противникамъ таборитовъ, ту же непріязнь естественно могли перенести и на утраквиста Рокицану,—третьи, наконецъ, братскіе историки, лично заинтересованные въ борьбѣ съ Рокицаною, также не могли безпристрастно отнестись къ своему противнику.

[2]) *J. Oswaldus*, Dissertatio de Johanne Rokyczana famoso calixtinorum in Bohemia pontifice. 1718 г. p. 40. Нужно замѣтить, что это сочиненіе, составленное преимущественно по католическимъ историкамъ (Энею Сильвію, Дубравскому, Кохлею и др.), равно какъ и по братскимъ (Амосу Коменскому),—повторяетъ всѣ тѣ же обвиненія противъ Рокицаны, какія можно находить въ самыхъ источникахъ — оригиналахъ его. Заключительныя слова диссертаціи могутъ служить образчикомъ тенденціозности автора: «At dum bene locutus est, et male vixit Rokyczana, se ipsum sua voce damnavit. Verbis tantum sapere voluit, in rebus gerendis vero ineptire». p. 43.

возможному переустройству ея по образцу первобытной христіанской церкви. Правда, добытые ими результаты, т. е. національная утраквистская церковь съ своею утраквистскою консисторіею въ Прагѣ, съ „чашею“ и національнымъ чешскимъ языкомъ при богослуженіи, съ ея хотя и неполнымъ, однако возможно значительнымъ ограниченіемъ свѣтской власти духовенства и испорченнаго монашества и—наконецъ—съ ея искреннимъ христіанскимъ стремленіемъ къ уничтоженію всего, что гуситы называли смертнымъ грѣхомъ,—эти результаты, повторяемъ, далеко еще не соотвѣтствовали предносившемуся предъ ихъ религіознымъ сознаніемъ идеалу первобытной христіанской церкви: въ чешской церкви оставалось еще слишкомъ много лишнихъ обрядовъ церкви римской, которыхъ не употребляла первобытная христіанская церковь и которые ввелъ Римъ уже послѣ своего отдѣленія отъ церкви греческой; предлагалась ей опека Рима со всѣми тяжелыми слѣдствіями и пр., и—наконецъ—представителямъ ея не пришлось достигнуть желаемаго ею сближенія съ церковію греческою, знакомство съ которой могло бы ослабить вліяніе католицизма и подготовить путь къ дѣйствительно-полному и совершенному реформированію церкви по началамъ первобытной христіанской церкви. Но, по крайней мѣрѣ, и то, что добыто усиліями утраквистовъ и окончательно завершилось въ правленіе Юрія Подѣбрада, при личномъ его участіи и содѣйствіи Рокицаны, — было достаточно для того времени, особенно если взять во вниманіе тѣ затрудненія и препятствія, какія представлялись при достиженіи этихъ результатовъ: полное, всемірное еще господственное значеніе Рима, внутреннія неурядицы и борьба партій, внѣшнія войны съ врагами и т. п., — все это затрудняло мирное, спокойное проведеніе утраквистами начатой ими реформы церкви и мѣшало окончательному осуществленію религіозно-реформаторской идеи ихъ учителя-Гуса, идеи возможно-вѣрнаго и точнаго возстановленія образа первобытной христіанской церкви. Впрочемъ, если бы утраквистская церковь оставалась при тѣхъ своихъ основоположеніяхъ, какія даны ей при Юріѣ Подѣбрадѣ, то въ дальнѣйшемъ своемъ мирномъ существованіи, при истинно-преданныхъ дѣлу реформы руководителяхъ—умныхъ и энергичныхъ дѣятеляхъ въ духѣ Гуса и его вѣрныхъ

послѣдователей, — она могла бы далѣе развивать предполагаемую Гусомъ реформу, постепенно эманципируясь—и отъ крайностей и злоупотребленій католицизма, и отъ радикализма чешскаго сектантства и позднѣйшаго протестантизма.

Къ сожалѣнію, послѣдующіе утраквисты,—не имѣя у себя такихъ самоотверженныхъ и энергичныхъ дѣятелей, какими были напр. Рокицана и Юрій Подѣбрадъ, при отсутствіи живой фактической связи съ авторитетомъ церковнымъ, въ то время, какъ Римъ все еще продолжалъ считать ихъ еретиками,—все болѣе и болѣе уклонялись отъ разъ—принятаго ими религіознаго идеала своихъ предковъ: и утраквистская церковь временъ Подѣбрада, съ главнымъ догматомъ и обрядомъ своимъ „чашею“ и съ прежней тенденціей къ дальнѣйшему развитію и возстановленію идеала первобытной христіанской церкви, кончила свое существованіе тѣмъ, что одна часть ея послѣдователей, не желая оставаться внѣ связи съ церковнымъ авторитетомъ, окончательно присоединилась къ католицизму, другая—бо́льшая, считая для себя уступку католицизму слишкомъ тяжелою, приняла протестантизмъ и кальвинизмъ, а третья — наконецъ — вступила въ общину чешскихъ и моравскихъ братьевъ. Этому быстро совершившемуся переходу въ судьбѣ утраквизма,—кромѣ отсутствія необходимыхъ для его поддержанія дѣятелей, — способствовало много другихъ условій и обстоятельствъ въ религіозно-политической жизни тогдашняго чешскаго народа, при которыхъ дальнѣйшее послѣ Подѣбрадова царствованія мирное развитіе и примѣненіе гуситскихъ началъ утраквистской церкви становилось совершенно невозможнымъ. Въ этомъ отношеніи самое главное препятствіе представлялъ опять Римъ и вѣрные исполнители его власти и велѣній—католики съ своими союзниками. Подъ напоромъ этой силы самъ даже Подѣбрадъ рѣшился-было сдѣлать уступку папскому престолу: вынесшій на своихъ плечахъ цѣлую бурю возмущеній и самыхъ отчаянныхъ сопротивленій со стороны чешскаго панства, въ его союзѣ съ Римомъ и его сторонникомъ—властолюбивымъ венгерскимъ королемъ Матвѣемъ Корвинымъ, и уже утомленный этою борьбою, Юрій Подѣбрадъ, при концѣ своей жизни, обратился даже къ папѣ — съ просьбою

бою о разрѣшеніи его отъ анаѳемы [1]). И для этой цѣли онъ обѣщалъ ему торжественно объявить, что „пріобщеніе подъ обоими видами не необходимо для спасенія души,—предоставить папѣ назначеніе пражскаго архіепископа, покориться его рѣшеніямъ относительно пріобщенія св. Тайнамъ дѣтей, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехіи возвратить церкви всѣ прежніе ея доходы и имѣнія и не вводить въ Чехію никакихъ религіозныхъ обрядовъ, которые не были бы приняты римскою церковію“ [2]). При этомъ Юрій просилъ даже позволеніе продолжать прежнюю практику пріобщенія тѣмъ, которые привыкли такъ поступать. Но не уступчивый Римъ и на эти скромныя предложенія могъ только отвѣтить, что пріобщеніе подъ обоими видами съ трудомъ можетъ быть предоставлено. Чѣмъ дальше, тѣмъ все сильнѣе сказывались притязанія Рима, — и результатъ ихъ торжества былъ тѣмъ вѣрнѣе, что на чешскомъ королевскомъ престолѣ возсѣдали сторонники Рима съ значительною уже численностію чешскаго католическаго панства, а сами чехи продолжали все еще вести внутреннюю междоусобную борьбу... Правда, преемникъ Юрія Владиславъ (сынъ польскаго короля Казиміра), при своемъ восшествіи на чешскій престолъ (27 мая 1471 г.), принужденъ былъ утвердить предложенныя ему условія (защищать компактаты, поставить архіепископа, одинаково расположеннаго къ католикамъ и утраквистамъ, подтвердить всѣ вольности чешскаго народа, позаботиться объ освобожденіи покойнаго короля Юрія отъ проклятія и т. п.), но все это онъ утвердилъ затѣмъ, чтобы не исполнять, по крайней мѣрѣ такъ случилось относительно компактатовъ; поэтому утраквисты не разъ обвиняли его въ стѣсненіи свободы причащенія, а онъ самъ — подъ тѣмъ предлогомъ, что они поютъ „ругательныя“ пѣсни, запретилъ имъ церковное пѣніе на ихъ родномъ языкѣ. Но чтобы еще болѣе стѣснить свободу утраквистовъ и держать ихъ въ страхѣ, онъ посадилъ въ городскіе совѣты католиковъ и нѣмцевъ. Тоже самое продолжалось и при его преемникѣ—сынѣ Людовикѣ. Въ царствованіе ихъ обоихъ (1471—1526 гг.) сила католической

[1]) Cochlaei Hist. Hussitarum lib. XII, p. 439.

[2]) Клеванова, Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія, стр. 977.

пропаганды болѣе и болѣе увеличивалась и готовила будущее торжество своего начала. Въ этомъ случаѣ дворянство, занятое своею борьбою съ городами и думая найти для этой борьбы поддержку власти, само въ свою очередь оказывало поддержку своимъ королямъ въ проведеніи католическаго начала въ странѣ, или, по крайней мѣрѣ, не противодѣйствовало этому, относясь къ дѣлу религіи равнодушно. Городское сословіе, остававшееся еще вѣрнымъ утраквизму, въ виду борьбы съ своимъ внутреннимъ врагомъ—чешскимъ панствомъ, также было отвлечено отъ религіозной идеи, содержавшейся отчасти въ компактатахъ. Такъ все это было до воцаренія въ Чехіи династіи Габсбурговъ (въ 1526 г.): чешская утраквистская церковь, при сильномъ напорѣ католицизма и при внутренней борьбѣ сословій, теряла свое прежнее значеніе и, благодаря солидарности интересовъ одной части ея членовъ—чешскихъ пановъ съ интересами католической стороны, постепенно обезсиливалась; компактаты оставались теперь одною мертвою буквою, которую только при случаѣ острыхъ разногласій съ Римомъ утраквисты могли выставить ему какъ противодѣйствіе, и то — для него неопасное Со вступленіемъ на чешскій престолъ Габсбурговъ, этихъ самоотверженныхъ защитниковъ католической религіи и церкви, успѣхи римской пропаганды въ Чехіи должны были окончательно восторжествовать и уничтожить послѣдніе остатки утраквистской церкви. Это торжество совершилось бы, можетъ быть, мирно и спокойно, если бы къ религіознымъ планамъ Габсбурговъ не присоединились ихъ политическіе виды — стремленіе къ монархическому абсолютизму. Понятно, что при такомъ стремленіи Габсбурговъ чешское дворянство, пользовавшееся при прежнихъ корояхъ Ягеллонова дома значительными правами и привилегіями, — отъ абсолютизма Габсбурговъ ничего не могло ожидать для себя, какъ только совершеннаго уничтоженія своихъ вольностей. Поэтому, чтобы сильнѣе противостать этому отчаянному врагу чешскаго народа, оно теперь снова хотѣло соединиться съ своими прежними противниками — городами и вмѣстѣ съ ними идти на защиту своей родной чешской народности и для спасенія своего прежняго религіознаго идеала. Но этотъ идеалъ чешское дворянство уже утратило, когда находи-

лось еще въ союзѣ съ католицизмомъ; поэтому оно обратилось теперь къ протестантизму и проповѣдуемую имъ свободу религіознаго сужденія противопоставило католицизму Габсбурговъ. Другая же часть дворянства (высшаго)—магнаты, облагодѣтельствованные Габсбургами, сдѣлались рьяными католиками и не мало содѣйствовали торжеству католическаго начала въ Чехіи Къ протестантизму же охотно переходили теперь рыцарство и горожане; а не желавшіе въ борьбѣ принимать участія вступали въ мирное и чуждое политическихъ интересовъ общество чешскихъ и моравскихъ братьевъ, сами же братья нерѣдко переходили въ кальвинизмъ. При такомъ быстромъ переходѣ утраквистовъ въ протестантство и кальвинизмъ, представители и друзья Рима согласились, наконецъ, на одну имъ уступку: въ въ 1564 году Фердинандъ I (первый изъ Габсбурговъ на чешскомъ престолѣ) выпросилъ у папы Пія IV дозволеніе для чеховъ пріобщаться подъ обоими видами, а самъ папа рѣшился теперь благословить гуситскую церковь утраквистовъ на основаніи базельскихъ компактатовъ [1]). Но эта уступка для Рима

[1]) Интересны въ этомъ случаѣ отвѣты утраквистской консисторіи на предложенные ей въ это время папою 9 вопросовъ касательно евхаристійной практики причащенія: изъ этихъ отвѣтовъ мы узнаемъ любопытныя свѣдѣнія относительно евхаристійной практики тогдашней утраквистской церкви Для знакомства мы представимъ содержаніе данныхъ отвѣтовъ въ связи съ предложенными для нихъ вопросами.

a) «Какъ велики чаши и сосуды, изъ которыхъ предлагается народу другой (т. е. евхаристійный) видъ?» — Чаши—обыкновенной формы и величины, точно такія же, какія—въ употребленіи и у католиковъ; по большей части содержатъ онѣ вина одинъ Seidel, однако не наполняются, чтобы ничего не было пролито и не произошло какой нибудь бѣды. Если много народа причащается, то употребляются чаши съ покрышкой—бо́льшаго размѣра, вмѣщающія отъ 6 до 8 Seidel; изъ этихъ послѣднихъ вино переливается въ меньшіе сосуды. Причащеніе совершается чрезъ трубочку. Чаши бываютъ серебряныя и почти всегда позолоченныя.

b) «Каковы—чаши, въ которыхъ носятъ св. таинство (евхаристіи) больнымъ?»—Если больные живутъ не далеко отъ церквей, то освященное вино приносятъ къ нимъ въ обычныхъ маленькихъ сосудцахъ, съ величайшимъ торжествомъ. Священникъ идетъ медленнымъ шагомъ, предъ нимъ идутъ нѣсколько отроковъ въ бѣлыхъ полотняныхъ одеждахъ (Stolen), съ горящими свѣтильниками въ рукѣ и поютъ духовную пѣснь. Народъ обоего пола обыкновенно пристаетъ къ священнику. Причащеніе больныхъ всегда бываетъ утромъ.

c) «Какъ хранятъ вино, чтобы оно во время лѣта не прокисло, а во время зимы—не замерзло?»—Въ большинствѣ случаевъ евхаристія не хранится; такъ

теперь была не тяжела: отъ компактатовъ оставалось одно только право чеховъ причащаться подъ обоими видами,—право, которое, по мнѣнію отцовъ тридентскаго собора, папа могъ предоставить и дѣйствительно предоставилъ теперь (16 апрѣля

какъ богослуженіе совершается ежедневно, то есть возможность ежедневно и освящать вино. Если однако что нибудь остается, то послѣднимъ (по порядку) причастникамъ даютъ болѣе, остатокъ же употребляетъ священникъ при причащеніи (во время мессы). Остающійся однако въ чашѣ остатокъ не сохраняется свыше 2—3-хъ дней.

d) «Освящаютъ ли, въ случаѣ нуждѣ, вино при больныхъ или — внѣ мессы?» — Предъ больнымъ священникъ говоритъ съ нимъ прежде всего о Богѣ и спасеніи души — о покаяніи, о принятіи св евхаристіи и о благодати Божіей во Христѣ, при этомъ высказывается больному утѣшеніе и укрѣпляется, на основаніи св. Писанія, надежда на вѣчную жизнь. Если больной обнаруживаетъ истинное молитвенное настроеніе и не особенно слабъ, то вся служба (Offizium) пространно отправляется, въ противномъ же случаѣ священникъ на́-скоро освящаетъ хлѣбъ и вино и предлагаетъ то и другое больному и другимъ, которые при этомъ послѣднемъ дѣйствіи, какъ по большей части бываетъ, становятся на колѣна

e) «Какъ поступаютъ, если, вслѣдствіе многочисленности причащающихся, тотъ или другой видъ потребляется или что-нибудь только остается?» — Въ первомъ случаѣ священникъ освящаетъ хлѣбъ и вино снова—съ обычнымъ торжествомъ, но тихимъ голосомъ и съ преклоненными колѣнами. Но этотъ случай бываетъ рѣдко.

f) «Какъ и сколь часто освященные сосуды очищаются?»—Очищеніе бываетъ по окончаніи богослуженія и послѣ причастія; вливается въ чашу немного неосвященнаго вина и потребляется священникомъ; потомъ чаша еще разъ омывается виномъ, которое потребляютъ теперь служащіе при мессѣ отроки. Послѣ этого отираютъ чашу чистымъ полотенцемъ, и, завернутая въ полотно, она поставляется на своемъ мѣстѣ.

g) «Если въ церкви отправляетъ богослуженіе одинъ только священникъ, то какъ причащается народъ»?—Въ утраквистской церкви нѣтъ обычая, чтобы причащающіеся — на одной сторонѣ алтаря принимали хлѣбъ, на другой — вино, то и другое принимаютъ отъ одного и того же священника; но причащающіеся преклоняютъ колѣна на одной только половинѣ около алтаря и принимаютъ вслѣдъ за тѣмъ по порядку—хлѣбъ и вино. Впереди и позади священника идутъ отроки съ горящими свѣтильниками, прислуживающіе при этомъ отроки заставляютъ каждаго принимающаго преклонять колѣна.

h) «Соблюдается ли прежде и послѣ причащенія назиданіе на чешскомъ языкѣ—съ тѣмъ, чтобы чрезъ то возбудить вѣрующихъ къ молитвѣ и благоговѣнію?» — Только больной предъ принятіемъ евхаристіи призывается къ молитвѣ, при публичномъ причащеніи этого не соблюдается, потому что въ утраквистскихъ церквахъ почти каждый день, по крайней мѣрѣ три раза въ недѣлю проповѣдуется слово Божіе,при чемъ народъ—не только относительно св. евхаристіи, но и относительно другихъ вѣроисповѣдныхъ истинъ—получаетъ необходимое знаніе, такъ что относительно таинства евхаристіи даже необра-

1564 года) не однимъ только чехамъ [1]); но какъ тѣмъ, такъ и другимъ—подъ условіемъ искренняго предварительнаго раскаянія причащающихся въ своихъ грѣхахъ предъ духовникомъ и подъ условіемъ твердой вѣры, что подъ каждымъ евхаристійнымъ видомъ—весь Христосъ [2]); а преподавать евхаристію дѣтямъ совсѣмъ было запрещено, остальные же члены компактатовъ, при тѣхъ успѣхахъ, какихъ достигла въ Чехіи нѣмецко-іезуитская реакція Габсбурговъ,—не имѣли никакого значенія и оставались одною только мертвою буквою. Къ тому же нельзя было не видѣть, что и уступкою евхаристіи подъ обоими видами Римъ хотѣлъ только отвлечь вниманіе чеховъ отъ протестантства и кальвинизма, чтобы тѣмъ скорѣе успѣть въ своемъ торжествѣ окончательнаго присоединенія ихъ къ католической

зованные знаютъ необходимое. При преподаваніи евхаристіи священникъ говоритъ слѣдующія слова: «тѣло Господа нашего Іисуса Христа предлагаю во спасеніе твоей души» — «Кровь Господа нашего Іисуса Христа, пролитую Имъ за насъ на крестѣ, предлагаю тебѣ во искупленіе всѣхъ твоихъ грѣховъ».

i) «Поются ли пѣсни и какія—во время причащенія?» — Утраквистская месса поется на латинскомъ языкѣ; во время пресуществленія хоръ поетъ: «святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ» и т. д. При пѣніи «Agnus Dei» совершается причащеніе, при этомъ поется нѣсколько псалмовъ или другихъ соотвѣтствующихъ пѣсней. Но гдѣ совершается месса на чешскомъ языкѣ,—что бываетъ въ большей части церквей, особенно внѣ Праги,—тамъ во время причащенія поются всѣмъ народомъ чешскія пѣсни, какъ напр. пѣсни Гуса: «Животворный хлѣбъ ангеловъ», «Христосъ приготовилъ для міра вѣчную радость», «Іисусъ Христосъ—наше спасеніе» и другія благочестивыя и «католическія» пѣсни.—*Pelzel*, Geschichte der Böhmen II, 607 u. f. *Pescheck*, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen (Leipzig, 1850) I, 76 u. f. Ср. Czerwenka, Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen. II, 382 u. f.

[1]) 16 іюля 1562 года тридентскій соборъ, большинствомъ 98 голосовъ противъ 38, опредѣлилъ—рѣшеніе вопроса о дозволеніи мірянамъ чаши предоставить благоразумію папы (Sess. XXII. Decret. super petitione concessionis calicis): «....decrevit, integrum negotium ad sanctissimum Dominum nostrum esse referendum, quod praesenti decreto refert». См. у Червенки въ «Geschichte d. evang. Kirche in Böhmen». Bd. II, S. 381 n. Ср. *Frind*, Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag. Prag, 1873. S. 184.

[2]) Исповѣданіе этой вѣры заключалось уже въ формулѣ словъ, которыя долженъ былъ произносить священникъ, предлагая вѣрующимъ каждый отдѣльный видъ: «Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi, говорилъ священникъ приступающему къ таинству, custodiat animam tuam ad vitam aeternam», т. е тѣло и кровь Іисуса Христа да сохранитъ твою душу въ жизнь вѣчную. *Frind*, Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag. Prag, 1873. S. 184.

церкви [1]). Поэтому-то, какъ только Римъ изъявилъ свое согласіе на компактаты, іезуиты сами начали „послѣдователямъ Гуса и Рокицаны“ преподавать изъ чаши вино и читать въ церквахъ св. Писаніе на чешскомъ языкѣ. Но чехи, вполнѣ сознавая ничтожность сдѣланной имъ въ базельскихъ компактатахъ уступки и—заднюю цѣль этого распоряженія, чрезъ три года сами, пользуясь вѣротерпимостію Максимиліана II (1564—1575 г.), объявили базельскіе компактаты недѣйствительными и уже болѣе несуществующими; они совсѣмъ уничтожили ихъ изъ земскихъ досокъ: на сеймѣ 1567 года сдѣлано было постановленіе, по которому подъ старымъ выраженіемъ „pod obojí“ стали разумѣть не утраквизмъ, опиравшійся на компактаты, а вѣроученіе, основывавшееся на словѣ Божіемъ, т. е. eo ipso и братьевъ и лютеранъ [2]). Послѣ этого гуситы-утраквисты окончательно соединились съ протестантами и кальвинистами, нѣкоторые же возвратились въ нѣдра католической церкви. Но, съ исчезновеніемъ прежняго утраквизма, привязанность чеховъ къ чашѣ нисколько не ослабѣвала: какъ прежде, такъ и теперь чехи одинаково употребляли ее въ евхаристіи и отъ этой практики причащенія продолжали опять называться утраквистами, пока наконецъ послѣ роковой, трагически кончившейся для чеховъ, бѣлогорской битвы „чаша“, усиліями

---

[1]) Какъ въ это время Римъ съ своими сторонниками думалъ относиться и въ дѣйствительности относился къ утраквизму (основанному на компактатахъ), — это можно понять изъ слѣдующаго обстоятельства. «На обвиненіе Римомъ (въ 1560 г.) правительства (чешскаго), что оно въ своемъ королевствѣ терпитъ гуситовъ—утраквистовъ, чешскій канцлеръ въ запискѣ, представленной Фердинанду I, прямо указалъ, что его величество обязанъ такъ поступать въ силу базельскихъ компактатовъ и привиллегій покойнаго Сигизмунда (...dass E. Mt. leiden und gedulden die Hussiten und die sub utraque in Konigreich Beheim, das sein E. Mt. in Kraft der Basilien-Consilii und Kron Beheim Compactata, auch weiland Kaiser Sigmunds Privilegii zu thun schuldig...)». Изъ этой же записки видно, что Римъ, желая покончить всѣ счеты съ утраквизмомъ, долго не замѣщалъ вакантной въ то время каѳедры пражскаго архіепископства, не смотря даже на старанія самого Фердинанда: не замѣщая пражской каѳедры, Римъ дѣлалъ то, что утраквистское духовенство, вынужденное за своимъ посвященіемъ отправляться въ Венецію (хотя католическое могло посвящаться въ сосѣднихъ епархіяхъ), волей-неволей должно было уступать видамъ римской куріи. *Кочубинскій*, Братья-подобои и чешскіе католики въ началѣ XVII в., стр. 59, прим. 3.

[2]) Ibid., стр. 53.

римско-іезуитской пропаганды, не была исторгнута изъ церковнаго употребленія чеховъ [1]). Память и безграничная привязанность къ „чашѣ“ особенно живо хранилась въ средѣ такъ-называемой братской общины. Такъ напр., когда послѣ бенешовскаго сейма 1468 г. не присоединившіеся къ утраквизму „братья“ были преслѣдуемы своими противниками—Рокицаной и его сторонниками, то, обращаясь къ Подѣбраду съ просьбою о пощадѣ, они говорили: „развѣ мы не принадлежимъ къ sub utraque, развѣ и мы не принимаемъ причастія подъ обоими видами?“... [2]) Очевидно, братья указываютъ здѣсь на такую же привязанность свою къ чашѣ, какую обнаруживали вообще тогдашніе утраквисты, особенно—времени царствованія Подѣбрада. Эта привязанность братьевъ къ чашѣ продолжалась и послѣ, во все время ихъ существованія,—даже и послѣ бѣлогорской битвы въ возродившейся снова въ половинѣ XVIII в. общинѣ моравскихъ братьевъ, примкнувшихъ къ гернгутерамъ [3]). Какъ

[1]) Тѣ же іезуиты, которые послѣ разрѣшенія чехамъ въ 1564 году причащенія подъ обоими видами свободно его всѣмъ преподавали, теперь явились рѣзкими противниками чешской практики причащенія, на томъ основаніи, что она служила, по ихъ мнѣнію, только покрываломъ, подъ которымъ скрывалось еретичество, и что, кромѣ того, никто изъ чеховъ не выполнялъ тѣхъ условій, которыя были предписаны папою Піемъ IV, когда онъ разрѣшилъ евхаристію подъ обоими видами... *Frind* Geschichte der Bischofe und Erzbischofe von Prag. S. 212. Это — тоже основаніе, которое нѣкогда, послѣ заключенія иглавскихъ компактатовъ, выставляли католики, намѣреваясь отнять предоставленное чехамъ право причащенія подъ обоими видами

[2]) *Gindely*, Geschichte der bohmischen Bruder. Bd. I. S 45.

[3]) Указаній на то, что евхаристія подъ обоими видами постоянно хранилась въ общинѣ чешскихъ братьевъ и составляла самую главную часть ихъ богослуженія,—весьма много можно находить въ ихъ богослужебныхъ ритуалахъ; кромѣ того, сами члены этой общины во всѣхъ исповѣданіяхъ, которыя они неоднократно представляли Фердинанду I и Максимиліану II, всегда ясно выражали и постоянно настаивали на необходимости евхаристіи подъ обоими видами и даже указывали для этой практики евангельскія основанія. Бывшее у насъ подъ руками сочиненіе Коменскаго «Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum» представляетъ для этого весьма много данныхъ. Мы пользовались этимъ сочиненіемъ въ сборникѣ, явившемся въ Шлабахѣ въ 1739 году на нѣмецкомъ языкѣ—подъ заглавіемъ «Kurz-gefasste Kirchen-Historie der bohmischen Bruder».. Къ этому сборнику приложены братскія исповѣданія вѣры, въ которыхъ постоянно выражается настойчивое желаніе братьевъ имѣть «чашу», напр: въ «исповѣданіи вѣры» 1535 г (De coena Domini art. XIII, p. 134 etc.), въ «исповѣданіи» 1609 г. (De coena Domini art. XIV, p. 352 etc., особенно p. 358 etc.).

напоминаніе славной и достопамятной гуситской эпохи — чаша живо и ясно предносится въ сознаніи и современныхъ чеховъ [1]).

Такъ завершились всѣ многочисленные и продолжительные споры гуситовъ съ католиками по вопросу о „чашѣ“. Мы видѣли, что съ самаго перваго момента возникновенія этого вопроса и кончая послѣднимъ фазисомъ борьбы чеховъ съ Римомъ чаша постоянно оставалась неизмѣннымъ ихъ догматомъ и обрядомъ (особенно въ утраквистской церкви), служила однимъ изъ самыхъ важныхъ предметовъ ихъ спора съ католиками и переговоры о ней представляли иногда неодолимыя трудности и серьезныя препятствія къ примиренію съ Римомъ. Столь была велика и обаятельна для гуситовъ сила „чаши“!

---

[1]) Для представленія объ этомъ не лишнее—указать на слѣдующее обстоятельство,' бывшее въ 1869 году по поводу 500-лѣтняго юбилея Гуса: когда, по поводу этого юбилея, послана была изъ Москвы въ Прагу золотая чаша (работы Сазикова,—сдѣланная по образцу употребляемыхъ въ православныхъ церквахъ), то оттуда, въ свою очередь, на память москвичамъ, владѣльцемъ русской фотографіи Н. М. Аласинымъ сдѣланъ съ этой чаши снимокъ и по сторонамъ изображенія оттиснуто извѣстное стихотвореніе Ѳ. И. Тютчева: «Къ чехамъ». Прав. Обозр. 1869 г. «Извѣстія и замѣтки», стр. 341 и слѣд.

VII.

(Заключеніе).

Въ заключеніи мы теперь посмотримъ: какое же въ дѣйствительности значеніе въ гуситскомъ движеніи имѣла „чаша“? Другими словами: что придавало чашѣ такое исключительное положеніе и необыкновенно—обаятельную для гуситовъ силу въ ихъ борьбѣ съ западно-католической стихіей? желаніе-ли чеховъ изъ чисто-религіозныхъ побужденій и цѣлей принимать именно чашу, какъ Божественное, заповѣданное Самимъ Христомъ установленіе и какъ священное и дорогое наслѣдіе отъ предковъ (въ какомъ смыслѣ утверждаютъ нѣкоторые уже извѣстные наши ученые),—желаніе, которое единственно и одушевляло, а можетъ быть, и возбудило чеховъ къ борьбѣ съ западно-католической стихіей (на чемъ, говорили мы, настаиваетъ напр. Елагинъ); или—были другія какія нибудь обстоятельства, которыя придали чашѣ такое громадное значеніе и такую обаятельную силу въ глазахъ всего чешскаго народа, что она сдѣлалась для него даже символомъ въ борьбѣ съ врагами? и чего—наконецъ—подъ знаменемъ этой чаши искалъ и домогался собственно чешскій народъ?—Направленіе въ рѣшеніи всѣхъ этихъ вопросовъ и отчасти самое уже рѣшеніе ихъ было указано во всемъ предъидущемъ изложеніи: теперь же, въ общемъ выводѣ, сгруппируемъ указанныя для этой цѣли данныя и сдѣлаемъ къ нимъ еще нѣкоторыя дополнительныя замѣчанія въ примѣненіи къ существующимъ въ литературѣ по данному вопросу взглядамъ и его рѣшеніямъ.

Изъ обстоятельствъ происхожденія и исторіи раскрытія въ гуситскомъ движеніи вопроса о „чашѣ“ мы уже видѣли, что

чешскій народъ и его руководители на религіозно-реформаціонномъ поприщѣ отстаивали и защищали чашу только какъ Божественное, заповѣданное Самимъ Христомъ и неизмѣнно сохранявшееся въ апостольской церкви, евангельское установленіе, и что поэтому, желая возстановить образъ апостольской церкви съ ея евхаристійной практикой, они тѣмъ сильнѣе и беззавѣтнѣе привязывались къ чашѣ, когда католическая церковь, уклонившаяся отъ своего первообраза и касательно обряда причащенія, представляла неодолимыя для нихъ препятствія въ осуществленіи ихъ реформаторскихъ плановъ вообще и по вопросу о введеніи чаши въ частности. Нѣтъ сомнѣнія, что это основаніе, истинно религіозное, было однимъ изъ самыхъ важныхъ побужденій къ принятію и храненію чехами евангельской истины и—даже причиною постоянной, неизмѣнной привязанности ихъ къ чашѣ. Но это основаніе, при всей его неоспоримой важности и многозначительности, не могло еще внушить чехамъ того религіознаго энтузіазма, съ которымъ они отстаивали чашу, и придавать этой послѣдней то значеніе, какое приписывали ей сами гуситы въ продолженіи всей своей борьбы съ западно-католической стихіей: ни одинъ еще просвѣщенный христіанствомъ народъ, какъ бы онъ ни былъ религіозенъ, ни сами даже первенствующіе христіане, постоянно горя искреннимъ желаніемъ и истинно-христіанскою ревностію къ исполненію и соблюденію евангельскихъ истинъ во всей ихъ божественной чистотѣ и неизмѣнности,—не показывали еще къ евхаристійной чашѣ такого отношенія, какое въ періодъ своего сильнаго религіозно-реформаторскаго движенія обнаружили чехи. Во всякомъ случаѣ и чехи-гуситы, стремившіеся къ возсозданію первобытной христіанской церкви во всемъ величіи ея нравственно-евангельскаго образа, не должны бы, въ своей привязанности къ чашѣ, идти дальше оригинала—примѣра апостольской церкви, хотя бы для этого и былъ поводъ—въ той оппозиціи, какую въ этомъ отношеніи представляли имъ ихъ противники—католики: они должны бы, по примѣру первенствующихъ христіанъ и самого даже Гуса, оставаться при искренней христіанской своей ревности къ храненію евангельской истины и въ предѣлахъ болѣе или менѣе умѣренной полемики съ ея нарушителями, съ которыми

къ тому же они сами по многимъ пунктамъ своей религіозно-догматической системы были почти вполнѣ солидарны. Правда, „запрещенный (особенно незаконно) плодъ“ бываетъ сладокъ и часто составляетъ предметъ самыхъ вожделѣнныхъ желаній и привязанности; такъ равно и „чаша“, будучи запрещена католическою церковію, по этому уже самому могла воодушевлять гуситовъ, и тѣмъ сильнѣе, что съ нею, какъ говорятъ (нѣкоторые наши ученые), связывались преданія о греко-восточномъ православіи и что сама она постоянно хранилась въ Чехіи, какъ завѣтъ когда-то существовавшаго здѣсь греко-восточнаго православія. Этотъ аргументъ могъ, дѣйствительно, имѣть свою силу и значеніе для чеховъ при обнаруженіи ими той привязанности къ чашѣ, какую они показывали въ продолженіи всей своей борьбы съ западно-католической стихіей: дорогія преданія старины всегда способны воодушевить и возбудить къ себѣ интересъ, а памятное для чешскаго народа наглядное отступленіе Рима отъ прежней евхаристійной практики могло даже вызвать цѣлую бурю негодованія и отсюда—стремленіе удержать старину. Но исключительность этого аргумента, желаніе нѣкоторыхъ нашихъ ученыхъ имъ по преимуществу объяснять одушевленіе и привязанность чеховъ къ чашѣ не могутъ быть приняты,—какъ мы отчасти уже замѣчали,—категорически. Прежде всего, самое положеніе о „православіи“ въ Чехіи, положеніе, съ которымъ такъ тѣсно связывается у нашихъ ученыхъ вопросъ о „чашѣ“, рѣшается условно, не въ смыслѣ положительнаго, неизмѣннаго преемственнаго храненія у чеховъ греко-восточныхъ преданій,—а чрезъ это ослабляется, конечно, и самая связь чаши съ остатками восточнаго православія, тѣмъ болѣе, что въ разсмотрѣнныхъ нами гуситскихъ памятникахъ полемики по вопросу о „чашѣ“ нѣтъ прямаго указанія на ея живую связь съ практикою греко-восточной церкви: встрѣчающіяся указанія въ этомъ родѣ говорятъ только о правильности гуситскаго обряда причащенія, насколько этотъ послѣдній согласуется съ практикой апостольской церкви, которой слѣдовала и слѣдуетъ греческая церковь; на заимствованіе или же—связь гуситской чаши съ традиціонной чешской практикой причащенія нѣтъ въ нихъ прямаго и положительнаго указанія. Кромѣ того, самому предположенію объ исключительной связи

гуситской привязанности къ чашѣ съ традиціонной, принятой отъ грековъ, практикой причащенія противорѣчатъ нѣкоторые примѣры отношеній чеховъ къ евхаристійной чашѣ какъ—до времени Гуса, такъ равно и послѣ,—примѣры, которые не указываютъ даже и на обычную гуситскую привязанность чеховъ къ чашѣ; а этого никакъ уже нельзя было ожидать, если бы гуситская чаша была тѣсно связана съ традиціонною привязанностію къ ней чеховъ. Мы напр. видѣли, что чехи до самаго объявленія пражскимъ университетомъ декрета относительно причащенія мірянъ подъ обоими видами не обнаруживали особенной привязанности къ чашѣ. Разительный примѣръ въ этомъ отношеніи представляетъ самъ Гусъ, который, не указывая на связь чаши съ традиціонной евхаристійной практикой въ чешской церкви, сперва даже очень умѣренно отзывался о необходимости для мірянъ причащенія подъ обоими видами. Нѣкоторые же изъ послѣдователей Гуса,—какъ мы видѣли,—въ то время, какъ Якубекъ возбудилъ вопросъ о причащеніи подъ обоими видами,—обращая вниманіе на примѣръ отношенія къ этому обряду самого Гуса, какъ будто соблазнялись проповѣдію Якубка и просили Гуса сообщить имъ свое окончательное мнѣніе объ этомъ предметѣ; иные же, какъ напр. Гавликъ, изъ-за чаши отдѣлились даже отъ гуситства. Приведенные примѣры не подтверждаютъ, конечно, присутствія въ тогдашнихъ чехахъ сознанія связи чаши съ традиціонной евхаристійной практикой въ чешской церкви; они не говорятъ также и о привязанности чеховъ къ чашѣ; напротивъ, примѣръ Гавлика свидѣтельствуетъ даже о его несочувствіи къ евхаристійной чашѣ. Можетъ быть, это—одно изъ немногочисленныхъ исключеній; но, по крайней мѣрѣ, и примѣръ первоначальнаго отношенія къ евхаристійной чашѣ самого Гуса и обращавшихся къ нему съ просьбою его пражскихъ друзей не указываетъ еще на чрезмѣрную привязанность къ чашѣ со стороны тогдашнихъ чеховъ,—а это и значитъ, что предполагаемая связь гуситской чаши съ традиціонной религіозной привязанностію къ ней чеховъ не имѣла того значенія, какое обыкновенно ей приписываютъ въ нашей особенно литературѣ. Такимъ образомъ привязанность гуситовъ къ чашѣ обусловливалась отнюдь не традиціонными исключительно-религіозными воспоминаніями

чеховъ: и вообще предположеніе о религіозныхъ мотивахъ, какъ единственной причинѣ принятія и чрезмѣрной привязанности чеховъ къ чашѣ,—не можетъ быть принято въ формѣ категорическаго вывода и сужденія нашихъ ученыхъ; а примѣры святотатственнаго отношенія нѣкоторыхъ членовъ гуситскихъ партій къ евхаристійной чашѣ и равнодушіе къ ней со стороны лучшей части гуситовъ-утраквистовъ [1]), повидимому, совершенно даже ослабляютъ указанное существующее въ литературѣ предположеніе. Мало того: примѣры святотатственнаго отношенія къ чашѣ могли бы даже повести къ предположенію, что выставляемые гуситами религіозные мотивы къ принятію и употребленію чаши—ложь и лицемѣріе въ глазахъ своихъ противниковъ—изъ одного только имъ протеста, если бы, съ одной стороны, примѣръ святотатственнаго отношенія къ чашѣ (пикардовъ и другихъ крайнихъ гуситскихъ сектъ) не былъ злоупотребленіемъ, аномаліей въ средѣ болѣзненной части гуситства, и если бы—съ другой—намъ не были извѣстны факты искренняго религіознаго отношенія къ евхаристійной чашѣ со стороны самоотверженныхъ ея защитниковъ, напр.—Якубка, Рокицаны и др. Но, во всякомъ случаѣ, и примѣръ уступки утраквистовъ требованіямъ западной церкви—дозволить свободное принятіе евхаристіи подъ однимъ или обоими видами (на томъ основаніи, что подъ каждымъ видомъ—весь Христосъ),—какъ бы онъ ни оправдывался тогдашнимъ ихъ стѣсненнымъ положеніемъ,—указываетъ уже на нѣкоторое съ ихъ стороны религіозное равнодушіе къ чашѣ, на отступленіе ихъ отъ той евангельской истины, которая одушевляла ихъ при самомъ началѣ возстановленія чаши и въ самый разгаръ гуситскихъ войнъ. Замѣтимъ при этомъ, что, не смотря на ослабленіе религіозной своей ревности къ защитѣ чаши въ духѣ именно евангельскомъ, утраквисты не теряли все-таки своей обычной привязанности къ чашѣ, постоянно отстаивая ее въ борьбѣ съ католиками и неизмѣнно пользуясь ею въ своей частной церковной практикѣ.—Изъ сказаннаго ясно, что не религіозные только мотивы къ принятію и неизмѣнному храненію евангельской истины, пріобщенію подъ обоими видами, были причиною чрезмѣрной

[1]) Ср. **введеніе**, стр. 12 и слѣд.

привязанности чеховъ къ чашѣ, а были и другія обстоятельства, которыя придали ей—въ моментъ гуситскаго движенія и послѣ—такую необыкновенную силу и исключительное положеніе.

Не чаша въ собственномъ смыслѣ, а имя Гуса и все, что съ нимъ связывалось, было особенно дорого и обаятельно для чеховъ, не чаша тѣмъ болѣе (какъ напротивъ утверждаетъ Елагинъ), а неправедная казнь Гуса, будучи связана съ давнишнимъ преобладаніемъ нѣмецко-католической стихіи надъ чехами и съ вѣковою ихъ взаимною антипатіею, подала сигналъ къ народному возстанію. Здѣсь не мѣсто излагать процессъ борьбы между чешскою націей и нѣмецко-католической стихіей, — борьбы, которая постепенно подготовляла будущій разрывъ между той и другой стороной; не мѣсто также опредѣлять главныхъ и выдающихся дѣятелей той и другой враждующей партіи; укажемъ только на одно обстоятельство, что личность Гуса въ этой борьбѣ занимаетъ самое выдающееся мѣсто и положеніе. Намъ не было бы нужды опредѣлять это положеніе Гуса въ борьбѣ чеховъ съ нѣмецко-католической стихіей,—такъ какъ значеніе Гуса какъ чешскаго чисто-народнаго религіознаго реформатора достаточно уже оцѣнено въ нашей литературѣ въ извѣстныхъ трудахъ—Новикова (хотя и не безъ односторонностей), Клеванова, Гильфердинга и отчасти указано нами выше—при характеристикѣ религіозно-реформаторской его дѣятельности,—но мы останавливаемся на этомъ только потому, что въ нашей литературѣ существуетъ взглядъ (Елагина), по которому не дѣло и уже никакъ не личность Гуса, а только „чаша“ является ближайшею причиною и поводомъ къ началу гуситскихъ войнъ, и тѣмъ болѣе мы рѣшаемся остановиться на этомъ, что странное совпаденіе перваго взрыва гуситскихъ войнъ съ оскорбленіемъ католиками гуситскаго священника съ чашею въ рукахъ [1]) можетъ служить нѣкоторымъ основаніемъ для вывода и сужденій Елагина. Поэтому, не входя въ подробности относительно значенія Гуса какъ народнаго чешскаго реформатора, мы укажемъ только вкоротцѣ на причины того уваженія чеховъ къ Гусу, которое въ ихъ глазахъ снискалъ онъ своею дѣятельностію, и на то нравственное ихъ

[1]) Ср. выше стр. 388.

къ нему тяготѣніе, какое они обнаруживали въ продолженіи всей его жизни и которое, будучи однимъ изъ главныхъ поводовъ къ взрыву народнаго негодованія при извѣстіи о смерти его на констанцскомъ кострѣ, — оставалось у нихъ и послѣ — въ дальнѣйшей ихъ борьбѣ съ нѣмецко-католической стихіей.

Мы уже замѣчали, что главными причинами чешскаго реформаціоннаго движенія были, съ одной стороны, въ сферѣ религіозной—неудовлетворенность тогдашнимъ католицизмомъ, а съ другой — въ сферѣ общественной и политической—недовольство преобладаніемъ въ Чехіи нѣмецкой стихіи надъ чешской. Сообразно съ этимъ и главною цѣлью дѣятельности чешскихъ реформаторовъ было также—съ одной стороны—стремленіе возвратить современную церковь къ ея первообразу апостольскихъ временъ, а съ другой—въ сферѣ общественной и политической—возвысить національное сознаніе народа, возбудить его къ защитѣ своихъ правъ, какъ націи господствующей, и по возможности содѣйствовать ему въ достиженіи цѣлей самобытнаго національнаго развитія. Къ осуществленію той и другой цѣли чешскій народъ, во главѣ съ своими руководителями, издавна уже началъ стремиться [1]): возникавшіе въ началѣ XIV в. сильные протесты (Далимилова хроника и др.) [2]) противъ герма-

[1]) Еще при Оттокарѣ II (1251—1278) возмутившіеся противъ короля вельможи бросаются не только на королевскіе замки и имущество, но преимущественно на монастыри и нѣмецкихъ монаховъ, которые населяли эти монастыри (*Frind*, Kirchengeschichte Böhmens Bd. II. S. 53). Самъ Оттокаръ II въ письмѣ къ одному кардиналу жаловался на то, что въ Чехіи, какъ и въ Польшѣ, туземные монахи менѣе свободно могутъ отправлять божественныя службы, чѣмъ это дѣлаютъ иноземные (*Palacky*, Geschichte von Böhmen. Bd. II, 1. S. 287 u. 371 Ср. Штура «Славянство и міръ будущаго», стр. 6 прим. В. И. Ламанскаго). Въ 1294 г. былъ отклоненъ проектъ основанія университета, потому что дворянство видѣло въ этомъ —стремленіе духовенства расширить свои права и власть въ ущербъ другимъ сословіямъ.

[2]) Въ Далимиловой хроникѣ почти на каждой страницѣ выражается ненависть къ нѣмцамъ и безконечная любовь и преданность чешскому народу. Ненависть въ нѣкоторыхъ мѣстахъ доходитъ до фанатизма, подобнаго тому, который проявился послѣ въ гуситскую эпоху, такъ что чрезъ каждое слово хроники просвѣчиваетъ революціонный памолетъ нашего времени. Такъ полна она ѣдкими выраженіями и намеками, рѣзкими приговорами и ненавистію къ одной сторонѣ, желаніемъ представить въ другой все въ прекрасномъ видѣ и розовомъ цвѣтѣ. Тоже —и въ чешской поэмѣ «Александреида»,—произведеніи конца XIII и нач. XIV в. Отголоски Далимила, Александреиды энергично

низаціи Чехіи, начатой при Премысловцахъ и угрожавшей совершеннымъ поглощеніемъ чешской народности въ царствованіе Карла IV, и постоянно сказывавшееся затѣмъ недовольство католицизмомъ, — ко времени Гуса приняли уже самые широкіе размѣры. Дѣятельность предшественниковъ Гуса сдѣлала въ этомъ отношеніи значительные успѣхи: національное сознаніе возросло и, въ борьбѣ съ нѣмецкимъ началомъ въ стѣнахъ университета и въ обыденной практической жизни, достаточно уже укрѣпло; результаты религіозно-нравственной реформы сказывались теперь—въ образованіи общинъ съ религіозно-нравственными цѣлями (какъ напр. Миличемъ), основаніемъ для народной проповѣди и богослуженія (1391 г.) виѳлеемской часовни и пр. Оставалось продолжить начатое зданіе чешской реформаціи, и Гусъ, вполнѣ понимая нужды и стремленія своего народа, съ полнымъ самоотверженіемъ принялся за ихъ осуществленіе. Онъ, прежде всего, созналъ необходимость церковной реформы и повелъ ея дѣло въ духѣ своихъ предшественниковъ, примѣняясь къ нуждамъ и потребностямъ своего народа. Будучи самъ вполнѣ нравственнымъ человѣкомъ и вѣрнымъ сначала сыномъ католической церкви и по опыту зная о привязанности народа къ церкви и ея авторитету, Гусъ не вдавался, подобно другимъ реформаторамъ, въ радикализмъ въ своихъ реформаторскихъ планахъ, а проповѣдуя противъ злоупотребленій клира и общества, старался только поддержать въ народѣ давнишнюю его любовь къ чтенію и слушанію слова Божія [1]) и заботился только о нравственномъ возрожденіи общества, чтобы

повторяются и другими чешскими патріотами того времени, напр. Симономъ (Фляшкою) изъ Пардубицъ и др. Во второй половинѣ XIV в. университетъ, бывшій проводникомъ западно-католическаго начала въ Чехію, не мало содѣйствовалъ развитію національнаго сознанія въ чехахъ и выставилъ не мало борцовъ за національный принципъ: таковъ, между прочимъ, былъ философъ-богословъ второй половины XIV в. рыцарь Ѳома Штитный, горячій послѣдователь Милича, который, вопреки существовавшему въ тогдашней схоластической наукѣ господству латинскаго языка, пишетъ свои философско-богословскія сочиненія на родномъ чешскомъ языкѣ и нерѣдко заявляетъ о своихъ симпатіяхъ къ чешскому народу,—и мн. другіе.

[1]) Эта любовь къ св. Писанію отличала впослѣдствіи таборитовъ, у которыхъ, по свидѣтельству Энея Сильвія, каждая женщина была знакома съ библіей.

привести его къ положенію апостольскаго времени. Объ этомъ направленіи его реформы мы уже говорили.

Преслѣдуя такимъ образомъ религіозный идеалъ своего народа и давая ему соотвѣтствующее направленіе въ его развитіи и примѣненіи, Гусъ являлся также выразителемъ народныхъ нуждъ и въ сферѣ общественной и отчасти политической жизни. Правда, въ этомъ послѣднемъ отношеніи дѣятельность Гуса была, повидимому, безцвѣтнѣе. Гусъ былъ по преимуществу религіознымъ реформаторомъ и для религіозныхъ цѣлей иногда, повидимому, жертвовалъ даже національными интересами: онъ неоднократно напр. говорилъ, что для него милѣе добрый нѣмецъ, чѣмъ злой чехъ. И вообще, нравственно-евангельскій законъ для Гуса былъ выше всѣхъ національныхъ интересовъ, такъ что, когда требовалось показать значеніе перваго, онъ выставлялъ его во всемъ его божественномъ величіи и указывалъ на его общечеловѣческій, безъ различія національностей, интересъ. Тѣмъ не менѣе, когда дѣло касалось историческихъ правъ каждой націи на ея самобытное національное развитіе, Гусъ являлся горячимъ защитникомъ чести своей націи и роднаго народа. Онъ съ гордостію, напр., называлъ себя природнымъ туземцемъ христіанскаго [государства [1]) и, когда нужно было, выступалъ горячимъ защитникомъ не личной только славы, а чести своей націи и, въ частности, ея государя [2]). Онъ постоянно заботился и болѣлъ своимъ сердцемъ объ интересахъ своего народа и отечества: извѣстно напр., какъ тяжело Гусъ переносилъ измѣну Палеча и его сообщниковъ [3]) и какъ въ своихъ письмахъ изъ Констанца онъ постоянно увѣщевалъ вельможъ соблюдать единеніе и цѣлость своего отечества. Но, недовольствуясь одною только простою защитою своей на-

---

[1]) Въ самомъ началѣ своей реплики противъ англичанина I. Стокеса Гусъ говоритъ, между прочимъ, о себѣ: «Ego... in spe sacerdos Domini, natus incola regni Bohemiae christianissimi»... Hist. et Mon. Hus. I, 108.

[2]) Указывая на зло, происшедшее отъ сожженія Виклефовыхъ книгъ, Гусъ въ защиту чести своего государя говоритъ между прочимъ: «Et (combustio librorum Wikleff) christianissimum regem Bohemiae in suspitionem malam regionibus aliis stulte et improvide deputavit». Hist. et Mon. Hus. I, 106 (Actus pro defensione libri de trinitate J. Wicleff).

[3]) Напр. въ письмѣ 46, 48 и др. Hist. et Mon. Hus. I, ff. 71. 72. «Et patet dolor meus ex parte Paletz».

ціи и государства, Гусъ переходилъ въ наступленіе противъ подавлявшей чешскую національность нѣмецкой стихіи: вполнѣ сознавая вредъ отъ преобладанія еще сильной въ общественной жизни и дѣятельности—нѣмецкой стихіи, Гусъ постоянно вооружается противъ этого незаконнаго преобладанія. Прежде всего, онъ вооружается противъ страннаго смѣшенія чешской рѣчи съ нѣмецкой. Въ своемъ чешскомъ объясненіи на десятословіе Гусъ говоритъ: „Князья, паны, рыцари, владыки, мѣщане должны бы приложить стараніе, чтобы чешская рѣчь не гибла; случится-ли чеху жениться на нѣмкѣ,—чтобы дѣти тотчасъ же учились по-чешски, и не двоили рѣчи, потому что двоеніе рѣчи подаетъ первый поводъ къ взаимной зависти, раздорамъ, непріязни и сварамъ. А потому, блаженной памяти императоръ Карлъ, король чешскій, издалъ пражанамъ указъ, чтобы непремѣнно учили дѣтей своихъ языку чешскому, и чтобы въ городской думѣ (na radnėm domu), которая по-нѣмецки называется ратушей, производились судъ и расправа по-чешски. Во истину, какъ нѣкогда Неемія, услыхавъ, что дѣти жидовскія „въ половину говорятъ по-азотски,.. и не умѣютъ говорить по-іудейски“, проклялъ и поразилъ ихъ (Неем. 13, 24, 25); такъ и нынѣ достойны бичеванія пражане и другіе чехи, которые говорятъ въ половину по-чешски, а въ половину по-нѣмецки. Кто бы могъ вычислить вредъ, нанесенный ими чешской рѣчи этимъ смѣшеніемъ? Такъ что когда слышитъ настоящій чехъ (prawý Čech), какъ они говорятъ по-своему, онъ ничего не разумѣетъ“ и т. д. [1]). Эти остатки гибельнаго вліянія нѣмецкаго преобладанія предшествующихъ царствованій и въ особенности—Карла, остатки, давно уже возбуждавшіе недовольство въ коренныхъ чехахъ — ревностныхъ поборникахъ своей націи и языка,—Гусъ стремился совсѣмъ уничтожить и для этого предлагалъ даже свою орѳографію въ замѣнъ прежней, искаженной примѣсью иностранныхъ языковъ и нарѣчій [2]). Съ этою цѣлію онъ не только писалъ, но и проповѣдывалъ на родномъ чешскомъ языкѣ: выборъ его на должность проповѣдника въ виѳлеемскую часовню (съ 14 марта

[1]) M. J. Husi Sebrané Spisy české. Dil. I, str. 133 и слѣд.
[2]) *Palacky*, Geschichte v. Böhmen Bd. III, 1. S. 299 u. 407.

1402 г.) представлялъ для этого обширное поле дѣятельности. Эта часовня,—устройство которой и было вызвано пробужденіемъ народнаго чешскаго начала и въ которой, поэтому, богослуженіе и проповѣдь совершались на чешскомъ языкѣ [1]),—со времени вступленія на проповѣдническую каѳедру Гуса, сдѣлалась, по справедливому замѣчанію нѣкоторыхъ ученыхъ, народнымъ университетомъ. Достаточно уже окрѣпшее чешское національное сознаніе нашло себѣ самаго лучшаго выразителя въ Гусѣ и около его личности все теперь концентрировалось. Гусъ своею дѣятельностію снискалъ себѣ полное довѣріе народа и, поддерживаемый этимъ довѣріемъ, думалъ начать болѣе крупную реформу для той же самой цѣли—возвышенія своей родной націи. Указывая на это обстоятельство, мы разумѣемъ отношеніе Гуса къ извѣстной борьбѣ націй въ пражскомъ университетѣ. Издавна, почти съ самаго начала основанія университета (при Карлѣ IV), происходившая борьба націй одновременно—и въ формѣ двухъ направленій—реалистическаго и номиналистическаго,—изъ которыхъ первое имѣло своихъ представителей главнымъ образомъ въ лицѣ чеховъ, а второе—поддерживалось преимущественно нѣмцами,—и въ формѣ стремленій каждой націи отстоять свое фактическое превосходство во внутреннемъ управленіи университетомъ,—эта борьба ко времени Гуса получила довольно острый характеръ и сказалась уже нѣкоторыми положительными результатами [2]). Гусъ, вполнѣ понимая интересъ этой борьбы и ея значеніе для своей націи,

---

[1]) «.....in vulhari bohemico, quod ibidem usuale sive naturale existit.. jure patronatus ejusdem capellae».... *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 340 etc. (De sacello Bethlehem).

[2]) Еще въ 1384 году, вслѣдствіе того, что магистры nationis bohemicae вели уже борьбу противъ нѣмцевъ, предъявляя свое исключительное притязаніе на всѣ коллегіальныя мѣста—какъ въ коллегіумъ Карла, такъ и—Вячеслава, — ректоръ университета того времени магистръ Солтау, архидіаконъ госларскій, каноникъ миснійскій и пражскій, знаменитый богословъ, съ чувствомъ раздраженія отошелъ въ гейдельбергскую академію, гдѣ долго украшалъ собою каѳедру богословія въ новоучрежденномъ высшемъ училищѣ. *Дюверпуа*, Станиславъ Зноемскій и Янъ Гусъ, стр. 61. Въ этомъ сочиненіи подробно и обстоятельно изслѣдованъ вопросъ о борьбѣ академическихъ націй въ пражскомъ университетѣ (1348—1409) и уясняется характеръ полемики между чехами-реалистами и нѣмцами-номиналистами.

принялъ въ ней самое живое участіе: сторонникъ реалистическаго направленія, онъ вмѣстѣ съ своими собратьями беретъ подъ свою защиту реалиста Виклефа и на этомъ поприщѣ представляетъ упорную оппозицію еще очень сильной своимъ традиціоннымъ вліяніемъ и авторитетомъ—партіи противниковъ[1]). Сознавая весь вредъ для чешской націи отъ преобладанія нѣмецкой силы и вліянія во внутреннемъ управленіи университетомъ, Гусъ принялъ дѣятельное участіе въ уравновѣшеніи правъ двухъ университетскихъ націй и своею дѣятельностію въ этомъ родѣ способствовалъ окончательному удаленію нѣмецкихъ профессоровъ и студентовъ изъ Праги. На констанцскомъ соборѣ не разъ обвиняли Гуса въ соучастіи по дѣлу изгнанія нѣмцевъ изъ университета, указывали, что онъ вынудилъ у Вячеслава распоряженіе о равноправности обѣихъ академическихъ націй—чешской и нѣмецкой,—распоряженіе, которое и было причиною недовольства и удаленія нѣмцевъ изъ Праги: одинъ изъ этихъ обличителей, бывшій ректоръ университета, силезецъ Іоаннъ Гофманнъ написалъ даже апологію Гусовой казни[2]). Въ этомъ обвиняли его сами даже прежде бывшіе его чешскіе друзья. Такъ напр., Стефанъ Палечъ въ обвиненіе Гуса на соборѣ го-

---

[1]) Въ числѣ противниковъ Виклефа, по большей части, являются нѣмцы, и со стороны нѣмецкихъ магистровъ вышло осужденіе 45 статей Виклефа: преемникъ Гуса, въ званіи ректора университета Вальтеръ Гарассеръ, родомъ баварецъ, въ 1409 г. (28 мая) созвалъ весь пражскій университетъ въ королевскій коллегіумъ для осужденія 45 статей Виклефа. *Palacky*, Geschichte v. Boḥmen Bd. III, 1. S. 195 u. f. Затѣмъ, какъ прежде, такъ и послѣ этого случая, на сторонѣ защитниковъ реализма является преимущественно чешская сторона: Станиславъ изъ Знойма, Стефанъ Палечъ, Андрей изъ Брода и др. Солидарность же самого Гуса съ Виклефомъ, въ ученомъ направленіи, доказывается всѣми фактами его жизни и дѣятельности, равно и сочиненіями: во всѣхъ процессахъ по поводу «еретическихъ книгъ» Виклефа Гусъ является его защитникомъ не по извѣстной только нравственной сторонѣ его религіозно-реформаторской дѣятельности, а отчасти и по ученому направленію — реалистическому. Правда, въ этомъ отношеніи Гусъ не вполнѣ соглашался съ Виклефомъ: онъ напр. не держался строго реалистическаго взгляда Виклефа на таинство пресуществленія; тѣмъ не менѣе въ сужденіяхъ по другимъ вопросамъ религіознымъ раздѣлялъ воззрѣнія реалистовъ, за что̀ не даромъ и обвинялъ его на констанцскомъ соборѣ Герсонъ и др.

[2]) *Lenfant*, Histoire du concile de Constance, p. 31. Ср. Новикова «Гусъ и Лютеръ» I, стр. 348.

ворилъ между прочимъ: „не только иностранные, но и изъ чешской націи многіе доктора ради него и его распоряженій были изгнаны! и доселѣ нѣкоторые изъ нихъ живутъ въ изгнаніи, въ Моравіи!“ [1]) Правда, все это, можетъ быть, была клевета на Гуса съ цѣлію подъискать побольше обвинительныхъ противъ него пунктовъ, за недостаткомъ другихъ болѣе существенныхъ. Можетъ быть, это—такая же клевета, какую допустилъ по отношенію къ Гусу Михаилъ de Causis касательно ученія о пресуществленіи; тѣмъ болѣе, что самъ Гусъ на обвиненія Палеча отвѣчалъ: „не правда! не ради меня они (нѣмцы и нѣкоторые чехи) были изгнаны! Меня и въ Прагѣ не было въ день ихъ отшествія!“ [2]) Къ тому же—нужно прибавить, что Гусъ не могъ даже и быть при этомъ обстоятельствѣ: отсутствіе Гуса изъ Праги, соединенное съ серьезною болѣзнію, поставляло его въ совершенную невозможность участвовать въ актѣ окончательнаго изгнанія нѣмцевъ изъ Праги [3]). Но какъ бы ни были сомнительны указанныя свидѣтельства чешскихъ враговъ Гуса и какъ бы обстоятельства въ тогдашнемъ положеніи самого Гуса ни отрицали его участія въ актѣ удаленія нѣмцевъ, въ дѣйствительности же это участіе не подлежитъ сомнѣнію: Гусъ могъ не быть или—точнѣе—не могъ быть при этомъ актѣ, не былъ представителемъ исполнительной власти при чтеніи королевской грамоты [4]), но онъ подготовлялъ для этого почву своею дѣятельностію, способствовалъ осуществленію давно желанной чехами и теперь состоявшейся университетской реформы. Доказательствомъ служатъ указанія на это со стороны друзей Гуса и его собственныя свидѣтельства. Такъ напр., другъ Гуса магистръ Маркъ говорилъ: „Любезный магистръ Іоаннъ! ты хорошо знаешь, что мы рядомъ съ тобою стали противъ нѣмцевъ и однако граждане пражскіе не негодуютъ ни на кого изъ насъ, кромѣ тебя одного, утверждая, что ты, изгнавъ нѣмцевъ, лишилъ пражанъ средствъ къ жизни;

---

[1]) *Hofler*, Geschichtschreiber... I, p. 217.

[2]) Ibid.

[3]) Это подробно изложено въ статьѣ г. Арсеньева. «Янъ Гусъ и чешская національность» въ «Вѣстникѣ Европы» 1868 г., сентябрь.

[4]) Такимъ лицомъ былъ нотаріусъ Николай. *Дюверпуа*, Станиславъ Зноемскій и Янъ Гусъ, стр. 135.

равнымъ образомъ, нѣмцы не столько намъ угрожаютъ, сколько тебѣ одному“ [1]). Яснѣе высказывается самъ Гусъ. На замѣчаніе своего прежняго друга Андрея изъ Брода, что нѣтъ освободителя для достиженія права чехамъ располагать въ университетѣ тремя голосами,—Гусъ отвѣтилъ: „надѣюсь, что мы его будемъ имѣть!“ [2]) Тоже самое онъ подтверждаетъ и въ послѣдующей своей бесѣдѣ съ Андреемъ изъ Брода и магистромъ І. Эліасомъ. Когда оба эти собесѣдника одинаково высказывались въ смыслѣ желанія добиться права чешской націи располагать тремя голосами, Гусъ говорилъ имъ: „вотъ онъ! глашатай съ царской грамотой къ университету! вотъ она, читайте! Прочтя грамоту, они возрадовались и одобрили. Я близокъ къ смерти, сказалъ я имъ; если я умру, настаивайте вы на справедливости и на освобожденіи нашей народности“ [3]). Наконецъ, въ своей апологіи совершившейся реформы, по вопросу: „an justum esse habere Bohemos tres voces?“— Гусъ со всею рѣшительностію отстаиваетъ теперь право чешскаго большинства въ дѣлахъ университета [4]). Ясно такимъ образомъ, что университетская реформа 1409 г., своимъ окончательнымъ проведеніемъ, много обязана Гусу; тѣмъ не менѣе его дѣятельность въ этомъ отношеніи нельзя все-таки считать главною виною паденія университета, ослабленія его научнаго значенія вслѣдствіе опустѣнія и отсутствія прилива чужестранныхъ силъ,—какъ представляли это враги Гуса, его современники и послѣдующіе изслѣдователи [5]). Гусъ, защищая національныя права своего

---

[1]) *Höfler*, Geschichtschreiber... II, p. 156. Негодованіе идетъ, по всей вѣроятности, со стороны промышленнаго пражскаго населенія, которое, дѣйствительно, съ удаленіемъ значительной массы нѣмцевъ-потребителей, лишалось громадныхъ своихъ доходовъ.

[2]) Ibid. I, p. 199. II, p 199.

[3]) Ibid

[4]) Эта апологія написана въ 1409 г. и озаглавлена слѣдующими словами: «Anno Domini 1409 r. currente haec facta sunt per magistrum Hus et alios magistros». *Hofler*, Geschichtschreiber.... II, 156—167.

[5]) Напр.: Стефанъ Палечъ, впослѣдствіи Андрей изъ Брода, враги-нѣмцы—силезецъ І. Гофманнъ, поэтъ констанцскаго собора Ѳома Аугсбургскій (Thomas Prischuch von Augsburg Ticht von Kostenz:

«Dar vmb so ist der Huss verflûcht
Daz er dye schûl ze Prag verbûst»).

Höfler, Geschichtschreiber... II, p. 360. На этой же точкѣ зрѣнія настаиваетъ

народа, отстаивалъ только то, что̀ принадлежало ему по праву туземной націи и что незаконно присвоили себѣ чужестранцы; но при этомъ онъ не имѣлъ въ виду добиться окончательнаго изгнанія изъ Праги нѣмцевъ и—тѣмъ менѣе—лишить ихъ всякаго доступа въ университетъ, — всѣ обвиненія его въ этомъ отношеніи—клевета враговъ, не имѣющая для себя достаточнаго основанія въ дѣйствительности. Всякій разъ, какъ Гусъ высказывается о необходимости университетской реформы и радуется успѣху этой реформы, онъ имѣетъ въ виду торжество одного только историческаго права чешской націи, права трехъ голосовъ туземной націи противъ одного голоса націи чужестранной [1]). Поэтому совершенно напрасно приписывать Гусу затаённое стремленіе къ окончательному изгнанію нѣмцевъ изъ Праги: если это послѣднее совершилось, то въ этомъ вина не Гуса, а излишняя щепетильность и задѣтое самолюбіе нѣмцевъ, не желавшихъ уступить законнымъ требованіямъ стороны чешской [2]). Какъ бы то ни было, а главное участіе въ этомъ дѣлѣ по крайней мѣрѣ сами нѣмцы приписывали Гусу; поэтому, послѣ совершившейся университетской реформы, всю тяжесть своихъ гоненій они обрушили на Гуса. Благодаря нѣмцамъ со стороны Сбинка явилось подозрѣніе всего королевства въ ереси [3]), Гусъ не является въ

и самъ Гефлеръ въ извѣстномъ своемъ сочиненіи «Mag. J. Hus und der Abzug der Deutschen von Prag im Jahre 1409» Prag, 1864 г. Впрочемъ, здѣсь Гефлеръ самъ себѣ противорѣчитъ, когда удаленіе нѣмецкихъ профессоровъ и студентовъ изъ Праги считаетъ «однимъ изъ непредвидѣнныхъ событій» (S. 285 и 295, ср. 287).

[1]) Публичный нотаріусъ на констанцскомъ соборѣ Вячеславъ изъ Водерадъ говорилъ между прочимъ: «я слышалъ изъ устъ Гуса, какъ онъ, проповѣдуя народу, сказалъ: «дѣти! слава Богу Всемогущему за то, что мы выгнали нѣмцевъ (quia Teutonicos exclusimus) и имѣемъ то, на чемъ настаивали; мы побѣдили благодаря г. нотаріусу Николаю Августину, просьбы котораго имѣли значеніе предъ королемъ». *Palacky*, Documenta m. J. Hus p. 183—4 (Accusationes m. J Hus ejusque responsa). Это—свидѣтельство Гусова врага, но и въ немъ нельзя онять видѣть указанія на стремленіе Гуса къ окончательному устраненію нѣмцевъ изъ университета.

[2]) Такъ, между прочимъ, думаютъ—Палацкій, Бёрингеръ и другіе изслѣдователи гуситскаго вопроса.

[3]) «...a Teutonico processit omne malum haeresis... quod Bohemis Teutonici nunc imponunt». Hist. et Mon. Hus. I, 108 на обор. (Replica J. Hus contra angl. J. Stokes).

Римъ, въ путешествіи опасаясь враговъ-нѣмцевъ [1]), нѣмцы неоднократно обнаруживаютъ свои посягательства на цѣльность виѳлеемскаго храма [2]), и во всѣхъ диспутахъ изъ-за сочиненій Виклефа они являются самыми рьяными его врагами, и т. д. Но и Гусъ не оставался безотвѣтенъ: онъ энергично преслѣдовалъ свои реформаторскіе планы, и въ этомъ случаѣ не былъ одинокимъ, являясь только главнымъ средоточіемъ, около котораго группировались всѣ силы истыхъ ревнителей интересовъ чешской націи. Послѣ сожженія Сбинкомъ Виклефовыхъ книгъ (16 іюля 1410 г.) Гусъ является защитникомъ сочиненій Виклефа: участіе въ диспутаціяхъ принимали и его ученики—Якубекъ стрибрскій, Прокопъ пильзенскій, баронъ Сдиславъ вартенбергскій, Симонъ тишновскій, изъ которыхъ каждый бралъ подъ свою защиту извѣстный только трактатъ Виклефа. По мѣрѣ того, какъ увеличивалось, все болѣе и болѣе, неудовольствіе между нѣмцами и чехами,—увеличивалось и уваженіе къ Гусу со стороны народа. Въ маѣ 1412 г. пришли въ Прагу двѣ папскихъ крестовыхъ буллы противъ короля Неаполитанскаго и вмѣстѣ съ ними явились двое монаховъ съ продажею индульгенцій; но все это встрѣчено было самой упорной оппозиціей какъ со стороны самого Гуса, такъ и его сторонниковъ: когда нѣкоторые старѣйшіе доктора богословскаго факультета стали упрекать Гуса въ неуваженіи къ апостольскому престолу, то народная толпа сильно взволновалась и угрожала побить камнями тѣхъ, кто сталъ бы противорѣчить Гусу [3]). Правда, сказанная въ это время въ защиту Гуса рѣчь Іеронима привлекла къ нему студентовъ гораздо больше, чѣмъ къ самому даже Гусу; но это было только увлеченіе краснорѣчіемъ и живостію

---

[1]) «....est mihi distantia longa, inimicis Teutonicis undique circumsepta non video comparitionis fructum»... Hist. et Mon. Hus. I, f. 244—245 (De Ecclesia).

[2]) Въ своемъ толкованіи на молитву Господню Гусъ напр. говоритъ: «Patř smělosti Německé! nesměliby súsedu obořiti peci aneb chléwce bez králowy wóle: a pak směli sú sě pokusiti o chrám boží!» (Смотри нѣмецкую наглость! Не смѣли бы разломать у сосѣда печи или хлѣва безъ королевской воли; а между тѣмъ дерзнули покуситься на храмъ Божій!). M. I. Husi Sebrané Spisy české Dil I, str 329.

[3]) *Palacky*, Geschichte von Bohmen Bd. III, 1. S. 277 u. f. ср. *Hofler*, Geschichtschreiber... II, 172 etc

Іеронима. Въ дѣйствительности же, вся толпа народа послѣдовала за Гусомъ и все сильнѣе затѣмъ привязывалась къ нему. Послѣ изгнанія Гуса изъ Праги (1412 г.) и во время пребыванія его въ мѣстечкѣ Аусти значеніе его росло еще болѣе и привязанность къ нему народа постоянно увеличивалось: по крайней мѣрѣ мѣсто долгаго пребыванія Гуса въ Аусти сдѣлалось центромъ одной гуситской партіи — таборитовъ, которые съ такимъ непомовѣримымъ мужествомъ и религіознымъ энтузіазмомъ послѣ вели борьбу съ латино-германскимъ міромъ въ защиту вѣры и своего роднаго чешскаго языка.

Вотъ нѣкоторыя черты изъ жизни и дѣятельности Гуса, характеризующія его, какъ чешскаго народнаго дѣятеля. Въ сферѣ религіозно-реформаторской мы видѣли его, какъ самоотверженнаго проповѣдника евангельской истины, который старался возстановить образъ апостольской церкви, указывая для этого, прежде всего, на необходимость нравственнаго въ обществѣ перерожденія, столь живо сознаваемаго и требуемаго тогда чешскимъ народомъ въ виду извращенности и злоупотребленій католицизма; въ сферѣ общественной и политической онъ является представителемъ и полнымъ выразителемъ національныхъ стремленій своего народа во всѣхъ проявленіяхъ его жизни—въ литературѣ, языкѣ, общественной и бытовой своей жизни и дѣятельности и пр. Благодаря всему этому, а также—и личнымъ качествамъ своего характера, крайне общительнаго и проникнутаго полною христіанскою любовью къ своимъ собратьямъ,—Гусъ пріобрѣлъ себѣ среди народа немало друзей, слѣдовавшихъ за нимъ даже въ Констанцъ (напр. Янъ изъ Хлума, Вячеславъ изъ Дуба и др.), и снискалъ себѣ полное уваженіе и сочувствіе со стороны почти всего чешскаго народа, за незначительными только исключеніями ученыхъ представителей ортодоксальной католической точки зрѣнія (каковы напр. были—Андрей изъ Брода, Стефанъ Палечъ, Михаилъ de Causis и немногіе другіе) и, можетъ быть, части промышленнаго населенія Праги, недовольнаго участіемъ Гуса въ столь непрактичной для нихъ университетской реформѣ 1409 г. Поэтому то, во всѣхъ обнаруженіяхъ тогдашней борьбы чеховъ съ нѣмецко-католической партіей Гусъ постоян-

но являлся центромъ, около котораго группировались всѣ его чешскіе единомышленники, и—какъ такой—онъ, неоднократно вызываемый въ Римъ, въ 1414 году отправился наконецъ въ Констанцъ на судъ латино-германскаго міра, унося съ собою все, что̀ принадлежало ему, какъ представителю религіозныхъ и національныхъ интересовъ своего роднаго чешскаго народа. Народъ, во всей своей совокупности, терялъ въ немъ искренно-преданнаго своему дѣлу руководителя въ дѣлѣ религіозномъ и энергичнаго защитника его національныхъ правъ отъ преобладанія нѣмецкой націи; ученая университетская корпорація лишалась въ немъ, кромѣ того, лучшаго представителя извѣстнаго ученаго направленія, которое онъ отстаивалъ въ продолженіи всей своей дѣятельности; наконецъ, высшее дворянство, нѣкоторые бароны и рыцари, кромѣ чисто религіозныхъ и національныхъ интересовъ, съ личностію Гуса могло связывать отчасти и свои личныя политическія тенденціи. Находя въ ученіи Гуса указанія на необходимость отнятія у духовенства церковныхъ имуществъ, высшее дворянство, естественно, должно было ухватиться за эту сторону Гусовой доктрины, думая чрезъ то, можетъ быть, со временемъ воспользоваться отнятымъ у духовенства имуществомъ и правами для успѣшнѣйшаго веденія борьбы съ абсолютизмомъ королевской власти чешскихъ государей. Такимъ образомъ, Гусъ отправлялся въ Констанцъ, будучи одинаково дорогъ для всего чешскаго народа—всѣхъ почти его сословій, со всѣми его религіозно-національными интересами и стремленіями. Поэтому то друзья Гуса, предвидя для него опасность на соборѣ, не совѣтовали ему отправляться на судъ къ врагамъ. Но, твердо убѣжденный въ своей правотѣ и надѣясь получить надлежащее разъясненіе религіозныхъ истинъ, онъ отклонилъ отъ себя предложеніе друзей и, разъ рѣшившись защищать истину, долженъ былъ оставить въ чехахъ, послѣ своего отъѣзда въ Констанцъ, томительное ожиданіе окончательнаго исхода своего, грандіознаго по послѣдствіямъ, дѣла. И дѣйствительно, чехи съ лихорадочнымъ напряженіемъ слѣдили теперь за его констанцскимъ процессомъ,—принимаютъ самое живое и дѣятельное участіе въ этомъ процессѣ, обнаруживая при этомъ всецѣло свою симпатію и привязанность къ личности

Гуса: 7 октября 1414 года чрезъ императора (Сигизмунда) они просятъ вывести Гуса изъ темницы и допустить на публичное засѣданіе собора, дозволить ему свободно говорить и защищать истину [1]); спустя два мѣсяца, въ началѣ февраля 1415 г., въ Констанцъ былъ представленъ второй протестъ, въ которомъ— князья, вельможи, бѣдные и богатые удивляются поведенію папы, заточившаго безъ причины человѣка невиннаго и праведнаго, который поѣхалъ на констанцкій соборъ съ тѣмъ, чтобы оправдаться въ клеветѣ, взведенной на него и на весь чешскій народъ [2]). И одно изъ такихъ посланій отъ 12 мая 1415 г., прочитанное на соборѣ, съ рѣзкими упреками за безсовѣстное обращеніе съ Гусомъ и Іеронимомъ,—было такъ рѣшительно и энергично [3]), что, при произнесеніи окончательнаго приговора надъ Гусомъ, привело отцовъ собора въ страшное смущеніе и заставило ихъ, кажется, отложить на нѣкоторое время казнь

---

[1]) *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 531 sq. n. 63 («бароны чешскіе объявляютъ Сигизмунду, что архіепископъ Конрадъ не уличаетъ м. Іоанна Гуса ни въ какой ереси, и просятъ предоставить Гусу свободу къ защитѣ»).

[2]) Ibid. 534 etc. n. 65 («бароны маркграфства моравскаго просятъ Сигизмунда—освободить м. Іоанна Гуса изъ темницы и предоставить ему право открыто защищать свое ученіе»), также p. 547 etc. n. 73 («бароны маркграфства моравскаго выражаютъ предъ Сигизмундомъ свою жалобу на то, что м. Іоаннъ Гусъ не только не освобожденъ изъ темницы, но переведенъ даже въ худшую, и просятъ дать ему свободу», 8 мая 1415 г.),—p. 554 etc. n. 75.

[3]) Ibid. p. 550 etc. n. 74 («бароны чешскіе и моравскіе въ числѣ 250, недовольные заключеніемъ Гуса, просятъ предоставить ему свободу»). Указывая на чистоту религіозныхъ убѣжденій Гуса (nihil mali neque haeretici in Bohemia praedicasse, sed veritatem tantum et legem divinam secundum literas sacras sanctorumque doctorum tractatus) и незаконность его заключенія въ темницу, бароны пишутъ: «De qua re et hic et alibi inter principes, barones, equites, nobiles, inter pauperes et divites multus est sermo, papam contra suas literas bullasque, contra jus legemque, contra fidem publicam a Tua Majestate interpositam egisse et. m. Joannem Hus, virum, si deo placet, justum, sine ulla ejus culpa, causa indicta in carcerem conjecisse: ex quo nos totumque regnum Bohemiae ac natio Bohemica dedecore atque ignominia afficimur». Въ заключеніи, требуя освобожденія Гуса изъ темницы, бароны требуютъ въ то же время отъ Сигизмунда и возвращенія Гуса въ Чехію: «Haec autem omnia Tua Majestas facile potest prohibere atque efficere, ut m. J. Hus, qui libere ex voluntate Tua istuc pervenerit, etiam libere ad nos in Bohemiam revertatur, quod facere decet benignum et justum regem ac dominum, ratione habita primum domini dei nostri ejusque veritatis augendae, deinde Tuae famae honestae et pacis honorisque Bohemiae, atque nostri erga Te stadii semper fidelis et singularis». p. 553.

„чешскаго ересіарха“—Гуса [1]). Во всѣхъ этихъ письмахъ, защищая Гуса какъ проповѣдника божественной истины и указывая на его невинность, народъ чешскій постоянно отождествляетъ его интересы со своими; равнымъ образомъ и Гусъ, обнаруживая въ своихъ письмахъ изъ Констанца [2]) въ Чехію всю теплоту и близость своихъ отношеній къ народу, постоянно также указываетъ на ту нравственную солидарность, которая издавна существовала между нимъ самимъ и его народомъ [3]). Поэтому народъ постоянно требуетъ освобожденія Гуса изъ темницы и, надѣясь на его правоту, проситъ дать ему свободную аудіенцію, выражая при этомъ надежду на скорѣйшее возвращеніе его въ Чехію, для распространенія божественной истины, къ миру и славѣ Чехіи и къ удовольствію всего народа. Ясно, что въ торжествѣ Гуса народъ видѣлъ собственное торжество и въ его униженіи собственное оскорбленіе и униженіе: обвиненіе Гуса въ ереси влекло за собою подозрѣніе въ ереси и всего вообще чешскаго народа, а вмѣстѣ съ этимъ—и страшныя пытки средневѣковой инквизиціи; торжество его обвинителей, преимущественно давнишнихъ его враговъ по уни-

---

[1]) По окончаніи послѣдней аудіенціи (8 іюня 1415 г) Гусу приходилось оставаться въ живыхъ еще четыре недѣли (до 6 іюля).

[2]) Напечатанныя въ подлинникѣ—на латинскомъ и чешскомъ языкахъ—письма Гуса въ изданіяхъ его сочиненій (напр. 1558 г, 1715 г и чешскомъ 1865—8 г.) и въ «Documenta» Палацкаго, — въ переводѣ на русскій языкъ нѣкоторыя изъ нихъ въ цѣломъ и въ отрывкахъ приводятся отчасти у Новикова въ соч. «Гусъ и Лютеръ» I, гл. III, у Клеванова въ соч. «Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія» (преимущественно въ V гл.) и 4 письма Гуса изъ констанцской темницы къ чехамъ помѣщены у Бильбасова въ соч. «Чехъ Янъ Гусъ»—въ приложеніи.

[3]) Достаточно ясно открывается это уже изъ одного выраженія, которое въ своихъ письмахъ къ соотечественникамъ употреблялъ Гусъ,—выраженія «возлюбленные». Но вся полнота его духа, по словамъ г. Новикова, вылилась въ завѣщаніи, написанномъ въ темницѣ за нѣсколько недѣль до смерти (10 іюня 1415 г.). Hist. et Mon. Hus I, Ep. 11, f. 60). Убѣждая всѣ сословія и званія чешскаго народа (пановъ, господъ, ремесленниковъ, студентовъ высшей школы) жить и поступать сообразно съ закономъ Божіимъ, Гусъ въ заключеніи пишетъ: «цѣлуйте всѣхъ друзей моихъ—и знаемыхъ и незнаемыхъ. Никого не называю по имени, чтобы не показаться лицепріятнымъ, чтобы иные не думали, что я не сохраняю ихъ въ памяти, или не люблю ихъ всей силой любви, какую заслужили они» (non.... aestimarent quod memoriam eorum non haberem, vel quod ipsos non diligerem ut deberem). f 64.

верситету—нѣмцевъ, должно было повести къ реакціи и въ сферѣ національно-общественной, а удавшійся, въ случаѣ осужденія Гуса, планъ союза Сигизмунда съ нѣмецко-католической партіей и въ частности съ Римомъ—въ будущемъ грозилъ чешскому дворянству полнымъ подчиненіемъ его королевскому абсолютизму и мѣшалъ, можетъ быть, осуществленію тѣхъ корыстныхъ видовъ, которые отчасти оно думало извлечь изъ гуситской реформы по отношенію къ церковнымъ имуществамъ. Послѣ этого неудивительно, что осужденіе и—еще болѣе—вѣсть о сожженіи Гуса электрически должна была подѣйствовать на чеховъ и произвести среди нихъ сильное волненіе. Народъ, дѣйствительно, въ порывѣ негодованія, съ самою крайнею степенью раздраженія бросился на католическое духовенство и монаховъ, которыхъ онъ считалъ главными виновниками смерти Гуса и оскорбленія чести націи. Въ Прагѣ домà католическихъ священниковъ, которые въ особенности считались врагами Гуса,—были разрушены, многіе духовные подверглись разнымъ мученіямъ и даже смерти. Особенно ярость и негодованіе народа были направлены противъ епископа литомышльскаго, который въ Констанцѣ былъ главнымъ обвинителемъ Гуса со стороны чешскаго духовенства: все его имущество было конфисковано, домъ разграбленъ. Вслѣдствіе этого, на пражскомъ сеймѣ представителей чешскихъ и моравскихъ сословій (2 сентября 1415 г.) рѣшено было послать письмо въ Констанцъ съ рѣзкою и безцеремонною критикою дѣйствій отцовъ собора какъ по отношенію ко всему чешскому народу, такъ, въ частности, и по отношенію къ любимѣйшему чешскому проповѣднику—Гусу. Вотъ что, между прочимъ, писали вельможи и рыцари королевства. „....По истинной, Богомъ заповѣданной любви къ ближнему мы—какъ вамъ, достопочтенные отцы собора, такъ и свѣтлѣйшему королю Сигизмунду, нашему будущему государю—посылали много писемъ о возлюбленнѣйшемъ нашемъ евангельскомъ проповѣдникѣ и учителѣ магистрѣ Іоаннѣ Гусѣ, писемъ, которыя были прочитаны на вашемъ соборѣ (и вы, какъ слышно, для нашего безчестія и позора, бросали эти письма въ огонь), а достопочтеннаго магистра, не изобличивъ въ ереси, по однимъ только ложнымъ обвиненіямъ его враговъ и измѣнниковъ, осудили, какъ упорнаго еретика, и предали

жестокой и позорной казни къ вѣчному оскорбленію и безчестію всего нашего королевства Чехіи и маркграфства Моравіи". Затѣмъ, указавъ на незаконное также заточеніе Іеронима Пражскаго, дѣлая упрекъ собору въ томъ, что онъ обвиняетъ „все христіаннѣйшее королевство и маркграфство" въ ереси, и настаивая наконецъ на своемъ правовѣріи,—вельможи относительно Гуса говорятъ: „объявляемъ вамъ и всему міру, что І. Гусъ не училъ и не проповѣдывалъ какихъ-нибудь заблужденій или ереси, не соблазнялъ насъ и нашихъ подданныхъ какимъ-нибудь словомъ или дѣломъ; напротивъ, словомъ и своею благочестивою жизнію во Христѣ онъ, насколько могъ, убѣждалъ всѣхъ насъ хранить евангельскій законъ и постановленія святыхъ отцовъ для созиданія святой матери церкви (pro aedificatione sanctae matris ecclesiae) и спасенія ближнихъ... при этомъ заявляемъ, что заповѣди Господа нашего І. Христа и Его благочестивыхъ, кроткихъ и неизмѣнныхъ проповѣдниковъ (т. е. Гуса и Іеронима) будемъ защищать (defendere et tueri) даже до пролитія крови во всякое время, не останавливаясь ни передъ какими угрозами и преслѣдованіями" [1]). Въ этомъ письмѣ весьма ясно указывается, за кого собственно хочетъ вступиться чешско-моравская земля и что̀ для нея должно быть символомъ въ борьбѣ съ врагами... Эти планы и намѣренія чешскихъ и моравскихъ вельможъ еще яснѣе сказываются въ ихъ послѣдующихъ дѣйствіяхъ и распоряженіяхъ. Спустя три дня, послѣ составленія вышеуказаннаго письма, чешскіе и моравскіе вельможи заключили союзъ для охраненія чистаго гуситскаго вѣроученія: по руководству трехъ избранныхъ вельможъ Ченека вартенбергскаго, Лацека изъ Краваржа и Бочка изъ Подѣбрада они рѣшились во всемъ поступать за-одно, во владѣніяхъ своихъ защищать полную свободу проповѣди, оказывать повиновеніе епископской власти, когда она поступаетъ по ученію слова Божія,—и всячески сопротивляться несправедливымъ отлученіямъ и слѣдовать во всемъ постановленіямъ пражскаго университета

---

[1]) Это письмо, равно какъ и другія, составленныя и изданныя въ это время, скрѣплены 452 печатями. Мы привели только небольшіе отрывки перваго письма, въ цѣломъ своемъ видѣ оно напечатано у Палацкаго въ «Documenta m. J. Hus» p. 580 etc.

и пр. [1]). Почти всѣ эти пункты соглашенія между вельможами основывались на ученіи Гуса и вкороткѣ излагали программу его дѣятельности... Поэтому-то соборъ, зная о привязанности чеховъ къ Гусу, еще раньше,—спустя двадцать дней послѣ сожженія Гуса,—въ своемъ посланіи къ чехамъ, моравамъ и силезцамъ старался оправдать казнь Гуса, отъ ученія его предостерегалъ всѣхъ и непослушнымъ угрожалъ самыми строгими наказаніями [2]). Этою же привязанностію чеховъ къ Гусу объясняется, между прочимъ, и то обстоятельство, что 1415 г. (1 ноября) наложенъ былъ на всю Прагу (за исключеніемъ Вышеграда) интердиктъ собственно за пребываніе тамъ друга Гусова—Іоанна изъ Есениць [3]). Вообще, приверженцы католической церкви и жаркіе поборники ея интересовъ, на констанцскомъ соборѣ, главную причину волненій чешскаго народа видѣли въ личности Гуса: въ своихъ посланіяхъ къ чехамъ соборъ ясно высказалъ свой взглядъ на чешскаго „ересіарха", какъ главнаго виновника всѣхъ „богемскихъ" смутъ. Такъ напр., когда чехи игнорировали распоряженія католической церкви, не подчинялись ея опредѣленіямъ, въ частности касательно соблюденія интердикта, наложеннаго на Прагу, то соборъ 24 февраля 1416 года рѣшилъ потребовать на судъ тѣхъ 452-хъ чешскихъ и моравскихъ вельможъ и рыцарей, которые приложили свои печати къ составленному 2 сентября (1415 г.) посланію, и въ своемъ эдиктѣ по этому поводу говорилъ, что „нѣкоторыя, принадлежащія даже къ благородному сословію, личности составили заговоръ для защиты ересіарха Гуса и его заблужденій и соединились узами нечестія, стараясь въ своихъ пасквиляхъ оправдать и возвысить этого ересіарха", и пр. [4]). Сигизмундъ же немного спустя, 21 марта 1416 г., убѣждаетъ чешскихъ и моравскихъ вельможъ (sub utraque) прекратить всякія смуты и раздоры и не губить своего отечества изъ-за Гуса (propter Joannem Hus) [5]). Такъ велики были опасенія католи-

[1]) *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 590 etc. (Pactio multorum baronum Bohemiae et Moraviae de tuenda libera verbi dei praedicatione contemnendisque excommunicationibus injustis etc.).

[2]) Ibid. p. 568 etc

[3]) *Palacky*, Geschichte v. Bohmen. III, 1. S. 381.

[4]) *Raynaldi* «Annales Ecclesiastici», t. XVII, p. 479 an. 1416.

[5]) *Palacky*, Documenta m. J. Hus. p. 609 etc.

ческой партіи за симпатіи чеховъ къ Гусу: чтобы остатковъ—сожженныхъ на кострѣ Гуса и Іеронима гуситы не сдѣлали предметомъ особеннаго почитанія,—пепелъ и прахъ ихъ католики бросили въ Рейнъ. И эти опасенія были не напрасны: когда чехи узнали о смерти Іеронима, то, собравшись въ знаменитую виѳлеемскую часовню, въ честь обоихъ мучениковъ, пострадавшихъ за вѣру, совершили богослуженіе и постановили праздновать ежегодно память Гуса и Іеронима 6 іюля [1]).

Такимъ образомъ, вопреки Елагину, не „чаша“ собственно— не этотъ греко-славянскій обрядъ причащенія поднялъ въ 1419 году противъ римскихъ монастырей всю Чехію и Моравію, а смерть Гуса и его ученіе воодушевляли чешскій народъ на борьбу съ западно-католическимъ міромъ. Доказательствомъ этого служитъ вся послѣдующая исторія гуситскихъ волненій. Защищая вообще Гуса отъ навѣтовъ и оскорбленій его противниковъ, всѣ его послѣдователи — утраквисты и табориты, сироты и оребиты и др. выступили, въ частности, горячими защитниками его религіозной идеи, являясь въ извѣстномъ смыслѣ продолжателями начатаго своимъ учителемъ дѣла реформы церкви. Не соглашаясь относительно нѣкоторыхъ подробностей и частностей вѣроученія, всѣ они одинаково твердо держались главнаго религіозно-реформаторскаго принципа Гуса — поступать во всемъ согласно съ св. Писаніемъ, практикою первоначальной апостольской церкви и ученіемъ святыхъ отцовъ. Впрочемъ, этотъ принципъ во всей его цѣлости и со всѣми возможными изъ него выводами, сдѣланными отчасти самимъ же Гусомъ,—принимали, какъ мы видѣли, только утраквисты и соединившіеся съ ними сироты; табориты же и другія сродныя съ ними партіи (оребиты, адамиты и пр.), опираясь единственно на одномъ только св. Писаніи, въ цѣлости не принимали вѣроисповѣднаго принципа Гусова и этимъ какъ бы намѣренно отвергали завѣтъ своего учителя, не желая быть его вѣрными послѣдователями. Нѣтъ сомнѣнія, что это уклоненіе, равнымъ образомъ и многія другія отступленія таборитовъ отъ религіозной системы Гуса далеко не говорятъ въ пользу близкой нравственной ихъ солидарности съ Гусомъ и не даромъ

1) *Hofler*, Geschichtschreiber... I, p. 338 (Laur. de Březina).

нѣкоторыхъ (особенно нашихъ ученыхъ) наводятъ на мысль о діаметральной противоположности ихъ интересовъ и отношеній. Это послѣднее отчасти справедливо, но крайней мѣрѣ по отношенію къ крайнимъ вѣтвямъ таборитовъ (адамитамъ, пикардамъ, николантамъ и др.), но совсѣмъ несправедливо по отношенію къ большинству въ собственномъ смыслѣ таборитовъ, которые фактически доказывали свою искреннюю привязанность къ Гусу, никогда не упуская случая выставить предъ католиками его невинно-страдальческій образъ на констанцскомъ соборѣ (какъ напр. это сдѣлали на базельскомъ соборѣ—таборитскій священникъ и магистръ англичанинъ Петръ Пайнъ, Николай изъ Пельгримова и др.). И если это большинство, не смотря на всю свою привязанность къ Гусу, все-таки уклонилось отъ него въ вѣроисповѣдномъ вопросѣ,—показавъ такимъ образомъ какъ бы свою холодность къ нему,—то причина этого заключается отнюдь не въ равнодушіи ихъ къ Гусу, а въ неправильномъ только, одностороннемъ пониманіи его ученія, которое въ свою очередь могло зависѣть опять не отъ равнодушія къ Гусу, а отъ ихъ, можетъ быть, излишней даже привязанности къ нему, фанатической преданности его дѣлу при личномъ раціоналистическомъ отношеніи къ вопросамъ христіанской религіи и церкви. Дѣло въ томъ, что нѣкоторыя крайности религіозной системы таборитовъ, не смотря на ихъ позднѣйшую діаметральную противоположность ученію Гуса, въ своемъ начальномъ выводѣ опирались все-таки на ученіе Гуса, находя въ его неточностяхъ и неопредѣленностяхъ основу для своего дальнѣйшаго развитія. Другими словами: вѣроисповѣдныя крайности Гусовой доктрины, допущенныя имъ какъ противовѣсъ крайностямъ католической церкви (напр. признаніе единственнымъ авторитетомъ въ дѣлѣ вѣры—св. Писанія, какъ противовѣсъ католическому взгляду на высшее сравнительно съ Евангеліемъ значеніе авторитета церкви, отрицательное отношеніе къ почитанію святыхъ иконъ и пр.—противовѣсъ католическому почти языческому боготворенію самыхъ предметовъ изображенія и т. под.), послужили исходнымъ пунктомъ для вѣроисповѣдной системы таборитовъ. И разъ принявъ свои личные выводы изъ ученія Гуса, какъ дѣйствительныя убѣжденія этого послѣдняго, они тѣмъ сильнѣе привязывались къ

нимъ и продолжали развивать ихъ далѣе; собственное же ихъ недовольство католицизмомъ и личное стремленіе къ раціонализму въ дѣлахъ религіи и церкви представляло для того самую удобную почву, а неправедная смерть Гуса, одушевляя ихъ на борьбу съ западно католическимъ міромъ и дѣлая поэтому почти невозможнымъ спокойное, безпристрастное раскрытіе ученія Гуса,—еще болѣе укрѣпляла ихъ въ разъ принятомъ отъ Гуса, хотя и неправильно ими истолкованномъ, направленіи его реформы. Поэтому, защищая свое направленіе, табориты естественно должны были думать, что они защищаютъ и самого Гуса, ученіе котораго послужило основою для ихъ религіозной системы. Эта исторически существовавшая связь таборитовъ съ Гусомъ фактически доказывается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что первые зародыши таборитскаго ученія явились въ мѣстечкѣ Аусти,—тамъ, гдѣ Гусъ провелъ большую часть своего времени послѣ изгнанія изъ Праги, снискавъ себѣ полное уваженіе и симпатіи тамошнихъ жителей, и гдѣ онъ, крайне возмущенный несправедливостію своихъ противниковъ въ лицѣ католическаго клира, особенно рѣзко высказывался противъ всѣхъ злоупотребленій и порчи тогдашней католической церкви [1]), возбуждая тѣмъ общее негодованіе преданныхъ ему своихъ слушателей.

Такимъ образомъ табориты и въ своихъ вѣроисповѣдныхъ крайностяхъ, хотя и не гармонирующихъ съ ученіемъ и направленіемъ самого Гуса, являлись все-таки въ извѣстномъ смыслѣ горячими его защитниками и продолжателями начатаго имъ дѣла. За то въ своемъ нравственномъ ученіи, въ своихъ отношеніяхъ къ общественной морали, они дѣйствительно были вполнѣ солидарны съ самимъ Гусомъ и его умѣренными послѣдователями—утраквистами и сиротами (хотя и здѣсь, нужно замѣтить, они превосходили другихъ своимъ ригоризмомъ и особенною строгостію къ общественной нравственности и поведенію клира). Какъ утраквисты, такъ равно и табориты и другія гуситскія партіи — всѣ одинаково преслѣдовали пороки

[1]) Доказательствомъ можетъ служить написанное въ это время Гусомъ сочиненіе «De Ecclesia», въ которомъ, какъ извѣстно, систематически опровергаются всѣ крайности католической доктрины и устройства католической церкви съ папствомъ во главѣ.

духовенства; подобно Гусу, они требовали отъ духовенства отреченія отъ владѣнія свѣтскими имуществами, съ тѣмъ, чтобы предоставить ему самое главное и благородное его назначеніе— быть постоянными учителями, наставниками и руководителями народа; клеймили позоромъ нравственные недуги общества, оцѣнивая ихъ съ точки зрѣнія евангельскаго закона, и для успѣшнѣйшаго проведенія своихъ религіозно-нравственныхъ началъ всѣ, подобно Гусу, отстаивали также свободу слова Божія и—отправленія богослуженія на своемъ національномъ языкѣ. Все это ясно и вполнѣ наглядно выразилось въ извѣстныхъ уже пражскихъ компактатахъ и въ эгерскихъ условіяхъ, принятыхъ не одними только утраквистами, а также и другими гуситскими партіями и въ частности таборитами. Послѣдніе даже имѣли на базельскомъ соборѣ своихъ представителей, которые защищали члены компактатовъ — „объ уничтоженіи свѣтской власти духовенства“ (Петръ Пайнъ) и „о предотвращеніи и уничтоженіи публичныхъ смертныхъ грѣховъ“ (Николай изъ Пельгримова) и др. Не говоря уже о томъ, что всѣ бывшіе здѣсь представители гуситства въ развитіи своей аргументаціи выходили собственно изъ религіозной точки зрѣнія Гуса, превосходя его однако въ запальчивости своихъ сужденій и понятной рѣзкости выводовъ (особенно у ораторовъ изъ партіи таборитовъ), и, такимъ образомъ, какъ бы посредственно защищали Гуса,—всѣ они и прямо, съ очень замѣтнымъ и уже отнюдь непритворнымъ сочувствіемъ, хвалили Гуса и защищали его отъ незаконныхъ обвиненій католической партіи, порицая въ тоже время приговоръ отцовъ констанцскаго собора надъ невинно-осужденнымъ Гусомъ (напр. Петръ Пайнъ, Николай изъ Пельгримова и др.). Не менѣе ясно и съ достаточною полнотою эта близкая нравственная солидарность съ Гусомъ, какъ мы замѣчали, высказывалась спеціально въ стремленіяхъ умѣренныхъ послѣдователей Гуса — утраквистовъ и, въ частности, въ ихъ утраквистской церкви временъ Подѣбрадова царствованія, хотя,—нужно замѣтить,—религіозно-реформаторскія идеи Гуса и здѣсь не нашли для себя полнаго и всесторонняго осуществленія и дѣло кончилось даже постепенною утратою ихъ въ средѣ послѣдователей утраквистской церкви. За то онѣ, послѣ этого, съ жаромъ были приняты

первоначальною братской общиной: „братъ“ Григорій, предлагавшій Рокицанѣ осуществить религіозно-реформаторскія идеи Гуса, ясно указалъ на уваженіе послѣдователей своей общины къ Гусу и стремленіе ихъ слѣдовать ему въ практическомъ осуществленіи его идей, хотя впослѣдствіи и въ этой общинѣ,— какъ мы уже замѣчали,—религіозныя идеи Гуса, осложнившись примѣсью посторонняго вліянія, теряли свою прежнюю дѣйствительную цѣль и задачу.

Такимъ образомъ, всѣ почти гуситскія партіи были въ извѣстномъ смыслѣ продолжателями начатаго Гусомъ дѣла и горячими защитниками его ученія, причемъ: одни (табориты съ своими развѣтвленіями и впослѣдствіи чешскіе и моравскіе братья), выходя изъ неправильнаго пониманія нѣкоторыхъ, впослѣдствіи развитыхъ до крайности у протестантовъ, воззрѣній Гуса, приходили къ выводамъ, сходнымъ съ позднѣйшими протестантскими, подкрѣпляя при этомъ свои доводы аргументаціей самого же Гуса; другіе, болѣе умѣренные (утраквисты), старались остаться вѣрными послѣдователями своему учителю. Но какъ тѣ, такъ и другіе, въ своемъ ученіи защищая Гуса, одною и весьма рѣзкою, повидимому, особенностію своихъ вѣроисповѣдныхъ системъ расходились съ своимъ учителемъ, а именно—по вопросу о „чашѣ“,—и тѣмъ, повидимому, удивительнѣе, что эта особенность принята была въ вѣроученіе и церковную практику наиболѣе даже вѣрными послѣдователями Гуса — утраквистами. Въ дѣйствительности же, эта видимая странность не представляется такою на самомъ дѣлѣ, и она отнюдь не стоитъ, какъ вѣроисповѣдныя крайности таборитовъ, въ противорѣчіи со всею вообще религіозною системою Гуса и, въ частности, съ его ученіемъ о причащеніи подъ обоими видами. Мы видѣли, что самъ Гусъ вполнѣ признавалъ законность и пользу для мірянъ чаши, но не придавалъ ей только того значенія, какое приписывали ей гуситы; слѣдовательно, только въ степени привязанности къ чашѣ Гусъ расходился съ своими послѣдователями. Можетъ быть, и этого между ними различія не было бы: можетъ быть гуситы остались бы вѣрными своему главѣ и по отношенію къ вопросу о чашѣ, или, по крайней мѣрѣ, не придали ему особенно важнаго значенія сравнительно съ другими пунктами разногласія съ като-

ликами, если бы самое ученіе Гуса,—за которое собственно страдалъ чешскій народъ,—не представляло для того самой удобной почвы и широкаго примѣненія. Извѣстно, что исходною точкою чешскаго реформаціоннаго движенія и, въ частности, религіозно-реформаторской дѣятельности Гуса былъ практически-христіанскій интересъ: Гусъ не предлагалъ и не развивалъ какой-нибудь строго-опредѣленной богословской системы,—все здѣсь подлежало живому и дѣятельному раскрытію Продолжая дѣло своего наставника далѣе, гуситы не хотѣли также облекать его ученія въ систему и втиснуть его въ опредѣленныя рамки богословской доктрины,—это было не въ духѣ чешской реформаціи, стремившейся только къ нравственному преобразованію церкви и ея членовъ. Къ тому же наступившее вскорѣ послѣ смерти Гуса время страшныхъ гуситскихъ войнъ, внутренняя борьба партій въ средѣ самихъ же гуситовъ,—все это представляло немаловажное препятствіе къ дальнѣйшему раскрытію и систематизаціи положенныхъ Гусомъ основныхъ началъ чешской реформаціи. Поэтому-то, когда нужно было гуситамъ, въ качествѣ условій для примиренія съ католиками, формулировать свое вѣроученіе, то все оно выразилось въ извѣстныхъ уже пражскихъ компактатахъ. Въ компактатахъ слѣдовательно заключалось все, что гуситы, въ моментъ самой ожесточенной вражды съ Римомъ, могли противопоставить католицизму, какъ свою опредѣленную догму, какъ оформленную программу своихъ религіозно-реформаторскихъ плановъ и дѣйствій. Но эта догма, при всей ея формальной опредѣленности, была въ сущности крайне неопредѣленна и потому слишкомъ недостаточна для противодѣйствія Риму: содержащіяся въ ней по-преимуществу одни только нравственныя требованія гуситовъ, ихъ практическія стремленія, чуждыя всякой устойчивости и строгой опредѣленности, не могли быть конечно сильнымъ для гуситовъ оружіемъ въ ихъ борьбѣ съ католиками. Гуситы требовали, напр., нравственнаго преобразованія въ клирѣ и обществѣ, но на необходимость этого указывали и сами католики; гуситы требовали свободной проповѣди на національномъ языкѣ, но на это могъ согласиться Римъ, допускавшій уже не разъ подобныя отступленія для самихъ же чеховъ (не задолго предъ тѣмъ разрѣшившій отправленіе сла-

вянскаго богослуженія въ Эммаусскомъ монастырѣ); на требованія же отнять у духовенства церковныя имущества онъ могъ отвѣчать и отвѣчалъ, дѣйствительно, справедливымъ отчасти — по отношенію по крайней мѣрѣ къ нѣкоторымъ гуситамъ — упрекомъ въ корыстолюбіи ихъ и чрезъ то въ профанаціи предполагаемой ими касательно церковныхъ имуществъ реформы. Кромѣ того, критикуя въ указанныхъ членахъ компактатовъ систему устройства католической церкви, гуситы, однако, сами не опредѣлили подробностей и деталей для практическаго осуществленія предполагаемой ими реформы: требуя этой послѣдней, они только указывали на необходимость ея примѣненія по примѣру апостольской церкви, хотя этого примѣра ясно и слишкомъ отчетливо они себѣ не представляли и въ уясненіи его не пошли, кажется, далѣе представленія его въ образѣ римской церкви съ устраненіемъ папства и всѣхъ вообще злоупотребленій католической церкви, возмущавшихъ нравственное христіанское чувство и противорѣчившихъ св. Писанію и ученію святыхъ отцовъ. Въ виду указанной неопредѣленности религіозно-реформаторскихъ плановъ гуситовъ, все вниманіе ихъ въ борьбѣ съ католиками, естественно, должно было обратиться къ такому пункту, который бы, въ ихъ частной церковной жизни и борьбѣ съ Римомъ, представлялъ какъ можно болѣе устойчивости и необходимой опредѣленности. Такимъ пунктомъ и былъ для нихъ вопросъ о „чашѣ“: основанія для этого догмата и обряда представлялись имъ ясными, значеніе его въ христіанскомъ вѣроученіи и практикѣ — вполнѣ понятнымъ; поэтому они съ своею аргументаціею такъ смѣло и рѣшительно выступили противъ римской практики причащенія и привязывались къ своей—тѣмъ сильнѣе, чѣмъ настойчивѣе ея осуществленію противодѣйствовалъ Римъ.

Правда, нѣкоторые послѣдователи Гуса, какъ напр. табориты, а впослѣдствіи—чешскіе и моравскіе братья, кромѣ однихъ только чисто - нравственныхъ положеній, успѣли, повидимому, выработать нѣсколько новыхъ догматовъ, совершенно отличныхъ отъ ученія католической церкви и приближающихъ вѣроисповѣдныя ихъ системы къ позднѣйшимъ протестантскимъ,—успѣли слѣдовательно создать, въ сравненіи съ умѣренными послѣдователями Гуса, гораздо больше устойчивыхъ формъ религіоз-

наго вѣроученія, которыя они и помимо чаши могли противопоставить католицизму, какъ свою строго-опредѣленную вѣроисповѣдную догму. Но въ дѣйствительности было далеко не такъ. Въ догматическомъ ученіи таборитовъ не было на самомъ дѣлѣ ничего строго-опредѣленнаго, догматически устойчиваго: въ немъ не было ничего, кромѣ отрицательнаго отношенія къ католической доктринѣ. Поэтому-то весь радикализмъ таборитовъ по отношенію къ предметамъ вѣры былъ только временный, въ минуты фанатическаго одушевленія, и—какъ чуждый духу и направленію чешскаго реформаціоннаго движенія—долженъ былъ потеряться въ общихъ потокахъ этого движенія,—какъ дѣйствительно это и случилось съ нимъ впослѣдствіи. Такимъ образомъ и у таборитовъ, какъ въ религіозно-реформаторской системѣ утраквистовъ, единственно прочнымъ и устойчивымъ оставались нравственно-практическіе интересы, которые по своей неопредѣленности требовали также хоть одного какого нибудь, болѣе твердаго и устойчиваго, объединяющаго пункта, — и такимъ пунктомъ опять и для нихъ сдѣлалась „чаша“. Что же касается братской общины, то ея (по крайней мѣрѣ въ началѣ возникновенія) почти исключительно нравственно-практическое, евангельское, направленіе нуждалось также въ какомъ-либо объединяющемъ пунктѣ, и члены этой общины тѣмъ сильнѣе, понятно, привязались бы къ „чашѣ“, если бы они вступали въ непосредственныя отношенія и споры съ католиками... Впрочемъ, справедливость требуетъ замѣтить, что фактически существовавшая привязанность къ „чашѣ“ была въ особенности замѣтна и со всею рѣзкостью сказывалась въ средѣ лучшей части утраквистовъ и отъ нихъ главнымъ образомъ выходили всѣ споры и дебаты о чашѣ съ католиками. Отношеніе же таборитовъ и—впослѣдствіи—членовъ братской общины, сравнительно съ утраквистами, было болѣе умѣреннымъ, менѣе выдающимся по крайней мѣрѣ въ теоріи,—и причина этого различія, можетъ быть, заключается въ сравнительно большей развитости и опредѣленности—въ противоположность католицизму—вѣроисповѣдныхъ системъ таборитовъ и братьевъ. И этому нисколько не противорѣчитъ первоначальное, при существовавшей неразвитости и неопредѣленности вѣроисповѣдной системы братьевъ, умѣренное, не выходящее за предѣлы

сознанія только правильности соблюдаемой древне-христіанской практики причащенія, отношеніе ихъ къ чашѣ: такое отношеніе, совсѣмъ впрочемъ далекое отъ равнодушія, объясняется вообще безпритязательностію ихъ общины и отсутствіемъ въ ней какого нибудь болѣе или менѣе сильнаго и активнаго стремленія къ полемикѣ съ противниками

Изъ сказаннаго такимъ образомъ ясно, что нравственно-практическій интересъ въ ученіи Гуса и его послѣдователей, отсутствіе въ ихъ вѣроисповѣдной системѣ какихъ-нибудь строго опредѣленныхъ догматическихъ воззрѣній, которыя они могли бы противопоставить католицизму, какъ свою строго-опредѣленную догматическую систему, послужили ближайшими причинами того громаднаго значенія „чаши“, какое она имѣла для гуситовъ въ ихъ борьбѣ съ западно-католической церковію: за отсутствіемъ у нихъ другихъ болѣе опредѣленныхъ догматическихъ воззрѣній, вокругъ которыхъ они и сами могли бы объединиться для совмѣстной борьбы съ своимъ противникомъ, такимъ объединяющимъ пунктомъ сдѣлалась для нихъ „чаша“, тѣмъ болѣе, что своею наглядностію въ связи съ искреннею, можетъ быть нѣкоторою прежнею, привязанностію къ ней народа, какъ установленію евангельскому и практикѣ церквей, получившихъ свое начало непосредственно отъ самихъ апостоловъ или ближайшихъ ихъ послѣдователей и вѣрныхъ учениковъ,—она, дѣйствительно, могла служить символомъ разъединенія съ Римомъ и по своему прямому смыслу и значенію весьма легко могла сдѣлаться девизомъ гуситства въ его религіозныхъ стремленіяхъ. И въ самомъ дѣлѣ, если главное требованіе всѣхъ гуситовъ—руководиться во всемъ предписаніями библіи и строго-нравственнаго евангельскаго закона, вопреки неосновательному на св. Писаніи и противорѣчащему практикѣ апостольской церкви догматическому ученію католичества, то „чаша“ въ этомъ случаѣ, какъ установленіе Божественное и неизмѣнный догматъ и обрядъ апостольской церкви, могла быть лучшимъ выраженіемъ религіозно-нравственныхъ стремленій гуситовъ. Поэтому-то она, какъ мы замѣчали, и служила главнымъ для гуситовъ и на самомъ дѣлѣ опаснымъ для католиковъ—пунктомъ въ ихъ взаимной борьбѣ: гуситы въ спорѣ о „чашѣ“ находили для себя твердую почву для борьбы съ Римомъ,

католики же въ требованіи гуситами „чаши“ видѣли ихъ стремленіе къ окончательному ниспроверженію, или, по крайней мѣрѣ, къ дерзкому (на взглядъ католиковъ) неповиновенію власти и авторитету римской церкви, своимъ декретомъ запретившей для мірянъ чашу. Теперь, принимая во вниманіе характеръ чешскаго реформаціоннаго движенія и, въ частности, характеръ стремленій утраквистовъ, которые по преимуществу являлись защитниками „чаши“, значеніе этой послѣдней какъ религіознаго символа гуситовъ можно опредѣлить ближе. Такъ какъ всѣ вообще чешскіе реформаторы и въ частности представители утраквизма, въ лучшую пору его существованія, настаивали главнымъ образомъ на преобразованіи церкви по примѣру апостольской—съ удержаніемъ церковнаго авторитета и преданій, то, въ противоположность протестантскимъ ученымъ, можно полагать, что подъ „чашею“ скрывались именно эти стремленія, которыя по своему характеру и направленію приближались не къ протестантизму позднѣйшему, а скорѣе къ образцу той же римской церкви, очищенной только отъ всѣхъ ея позднѣйшихъ наростовъ и злоупотребленій,—а это приводило гуситовъ къ устройству самостоятельной церкви по идеалу первобытной апостольской, конкретный образъ которой, можетъ быть, предносился имъ въ формѣ кирилло-меѳодіевскаго православія [1]). Поэтому „чаша“ въ гуситской (утраквистской) церкви была только догматическимъ и обрядовымъ центромъ, около котораго, при правильномъ развитіи гуситства, должны были группироваться и другія догматическія и обрядовыя особенности первоначальной апостольской церкви.

Но будучи главнымъ образомъ, символомъ религіозно-нравственныхъ убѣжденій гуситовъ, чаша сдѣлалась въ то же

---

[1]) Когда, напр., на краковскомъ диспутѣ 1431 году польскій король (Владиславъ-Ягелло уговаривалъ чеховъ возвратиться къ католической вѣрѣ, то эти послѣдніе отвѣчали, «что они идутъ по прямому евангельскому пути, по которому шли ихъ отцы» (*se rectam Evangelii et Patrum viam, aliquando ignotam, nunc compertam secutos esse*, nisi per generale Concilium, in quo daretur illis facultas opiniones suas defendendi, victi et superati essent. *Dlugossi* «Historia Polonica». Francofurti, 1711 г. lib XI, p. 572), хотя подъ выраженіемъ «via Patrum», вопреки смыслу вышеуказаннаго перевода у Елагина («Объ исторіи Чехіи Франца Палацкаго», стр. 16) можно вообще разумѣть и авторитетъ церковнаго предания у отцовъ и учителей церкви.

время отличительнымъ признакомъ чешской стороны вообще: подъ знаменемъ чаши вмѣстѣ съ религіозною свободою чехи добивались и національной самостоятельности. Неправедная казнь Гуса подала чехамъ сигналъ и къ народному возстанію, къ защитѣ своихъ національныхъ чешскихъ правъ, за которыя также твердо стоялъ ихъ констанцскій мученикъ, — и возстаніе это съ перваго же момента получило самый страстный не религіозный только, но и общенаціональный характеръ. Возставая противъ римской церкви, гуситы ополчались противъ подавлявшей ихъ, въ общественной и политической жизни, германской народности; стремясь къ религіозной самостоятельности, гуситы въ то же время имѣли въ виду — весь общественный бытъ перестроить на новыхъ національныхъ началахъ, совершенно противоположныхъ западно-европейскимъ. Это стремленіе - подъ знаменемъ чаши постоянно выражалось въ исторіи гуситскихъ войнъ [1]) и успѣло уже тогда сказаться „изгнаніемъ законнаго государя (Сигизмунда), ниспроверженіемъ всего прежняго общественнаго порядка, поголовнымъ истребленіемъ или изгнаніемъ нѣмецкаго населенія, водворившаго въ Чехіи свое вліяніе, — попытками уничтожить неравенство сословій и поползновеніями наконецъ нѣкоторыхъ гуситскихъ партій (напр. части таборитовъ и др.) къ коммунизму“ [2]). Но это же стремленіе - подъ знаменемъ „чаши“ гуситы преслѣдовали и послѣ окончанія страшныхъ своихъ войнъ съ нѣмецко-католической стихіей: и въ этотъ мирный періодъ оно особенно живо и ясно сказалось въ правленіе чешскаго утраквистскаго короля Юрія Подѣбрада. Юрій Подѣбрадъ былъ національный чешскій король — полный представитель чешской народности и чешской государственной независимости: онъ первый изъ государей чешскихъ хотѣлъ воспользоваться національно-политическими результатами гуситской революціи — освободить чешскую народность отъ вліянія иноземной стихіи, предоставить ей возможность самостоятельнаго внутренняго національнаго развитія,

[1]) Гуситскіе бойцы того времени (какъ напр. Жижка и др.) прямо объявляли, что они—истители за нарушеніе христіанскаго закона и за оскорбленіе «языка чешскаго и славянскаго».

[2]) *Гильфердингъ*, Очеркъ исторіи Чехіи въ Собр. соч. т. I, стр. 361.

устроить весь общественный бытъ на чисто славянскихъ чешскихъ началахъ и основать государственный порядокъ на равновѣсіи королевской власти съ законодательнымъ голосомъ всѣхъ трехъ сословій, не предоставляя особаго преимущества чешскому панству, несмотря на то, что это послѣднее, основываясь на своихъ прежнихъ западно-европейскихъ правахъ аристократіи, постоянно стремилось и въ Чехіи къ высшему государственному значенію. Поэтому, ведя борьбу съ Римомъ изъза компактатовъ, пытаясь совсѣмъ эманципировать свою церковь изъ-подъ вліянія Рима и реформировать ее по примѣру апостольской, этотъ самоотверженный защитникъ гуситской церкви и горячій утраквистъ-Подѣбрадъ подъ своими чисто религіозными стремленіями и „чашею“ преслѣдовалъ и національно-политическіе интересы своего чешскаго народа. Отстаивая компактаты и самостоятельность гуситской церкви, Подѣбрадъ стремился чрезъ то поставить и государство внѣ зависимости отъ чуждой ему внѣшней теократической власти папы: Подѣбрадъ не только не принялъ отъ него санкціи, которую давалъ обыкновенно папа каждой коронованной тогда на западѣ особѣ, но и не призналъ даже авторитета папы и значенія его санкціи, думая чрезъ то провести самостоятельное развитіе государственности на національныхъ чешскихъ началахъ [1]). И эта связь національно-политическихъ интересовъ Подѣбрада съ его церковными стремленіями подъ однимъ общимъ знаменемъ „чаши“ сказалось не въ одной только его внѣшней, такъ сказать, политикѣ — въ отношеніяхъ къ Риму, а и во внутреннемъ его управленіи собственною страной. Ведя борьбу съ панами, какъ утраквистъ съ католиками, Подѣбрадъ очевидно преслѣдовалъ здѣсь свои національно-государственные интересы — изъ желанія положить предѣлъ самовластію пановъ, опиравшихся на свои традиціонныя, заимствованныя съ запада, права привиллегированной аристократіи. Поэтому-то, когда, по-

[1]) Это—начало эманципаціи государства отъ церкви; но высказанная Подѣбрадомъ эта идея эманципаціи слишкомъ рѣзко и съ крайнею односторонностію развивается западно-протестантскими и въ особенности католическими учеными (напр. Іорданомъ въ соч. «Ob Konigthum Georg's von Podebrad», Leipzig, 1861,— Гефелеромъ и нѣкоторыми др.), такъ что у нихъ всѣ чисто-религіозныя стремленія Подѣбрада объясняются его національно-политическими планами.

слѣ перваго разрыва папы съ королемъ въ 1460 г., католики во главѣ съ чешскими панами потребовали отъ Подѣбрада рѣшительныхъ дѣйствій противъ еретиковъ—между прочимъ—утраквистовъ, то Подѣбрадъ въ отвѣтъ на это издалъ повелѣніе, которымъ воспрещалъ обручать съ невѣстой того, кто не пріобщается отъ „чаши“ и непризнающимъ „чаши“ запрегилъ имѣть недвижимую собственность въ Прагѣ и ея окрестностяхъ. Кромѣ того, Юрій три четверти должностей роздалъ утраквистамъ, вынуждая иногда католиковъ принимать ихъ ученіе [1]). Ясно, что всѣ эти распоряженія Подѣбрада тѣсно связывались съ его національно-политическими видами: всѣми этими распоряженіями, въ виду сильной партіи католическихъ пановъ, онъ думалъ увеличить склонный преимущественно къ утраквизму національный элементъ. Тѣ же національные интересы подъ знаменемъ „чаши“ сказались и въ другомъ, бывшемъ также при Юріѣ Подѣбрадѣ еще нѣсколько прежде, постановленіи (13 дек. 1459 г.) магистровъ коллегіума короля Карла. Эти магистры, подъ вліяніемъ своихъ предшественниковъ, всѣ единогласно постановили, чтобы никто не былъ принимаемъ въ коллегіумъ короля Карла, если клятвою не обѣщаетъ всѣми силами защищать „чашу“ и принимать ее въ великіе праздники [2]). Появленіе этого постановленія нельзя объяснять, ко-

---

[1]) Ср. *Клеванова*, Очеркъ исторіи чешскаго вѣроисповѣднаго движенія, стр. 972 и слѣд.

[2]) Полный и подлинный текстъ этого рѣшенія—слѣдующій: «Ad honorem cunctipotentis dei sacratissimae veritatis evangelicae per saecula sempiterna fixae stabilisque Nos magistri collegiati collegii serenissimi principis ac domini domini Caroli divina favente clementia Romanorum Imperatoris et Bohemiae regis etc. Nostrorum salubriter factum opus advertentes praedecessorum magistrorum mira sapientiae lucerna gloriose fulgentium ipsius sanctae Jesu Christi veritatis zelatorum promotorumque fidelium, qui solicitam pervigilemque pro humanae salutis remedio curam gerentes suae vitae post exitum sua posteris quibusvis documenta salutifera sigillo nostrae Pragensis universitatis tenenda, promovenda ac salutifere practicanda roborata reliquerunt, utpote filii suos patres sectantes a quorum recto tramite exemplisque ac bonis operibus illicitum est veros obedientiae filios degenerare, anno nativitatis domini 1459 die 13 mensis decembris in convocatione ad hoc specialiter facta *conclusimus* nullo penitus contradicente ut *a modo nullus in hujus suscipiatur collegam collegii* nisi *juret seu promittat sub poena exclusionis, sacratissimi benedictique communionem calicis*, ad quem alligari constat vulgus et personas laicas universaliter omnes et singulas ratio-

нечно, одними только религіозными видами магистровъ, желаніемъ провести утраквистское церковное вліяніе въ ученую среду: оно сдѣлано не столько въ видахъ религіозныхъ, сколько — національно-политическихъ, изъ желанія устранить отъ коллегіума нѣмецко-католическій элементъ, который, отчасти изъ противодѣйствія чешско-утраквистской партіи, никакъ не соглашался на принятіе „чаши“.—Вообще въ царствованіе Подѣбрада чешскіе національные интересы тѣсно сплетались съ чисто церковными стремленіями утраквистовъ, но—однако—не въ формѣ поглощенія послѣднихъ первыми, а въ смыслѣ ихъ взаимодѣйствія, взаимной поддержки однихъ другими: наглядною характеристикой этихъ отношеній служитъ чешская національная утраквистская церковь Подѣбрадова царствованія, которая, получая свое фактическое бытіе при господствѣ въ странѣ національно-политическихъ стремленій чешскаго народа, въ то же время сама оказывала вліяніе на эти послѣднія, направляя ихъ въ интересахъ реформы церкви по образцу древне-христіанской, апостольской. Поэтому и „чаша“, будучи въ это время символомъ національно-политическихъ стремленій чешскаго народа, оставалась все-таки символомъ и девизомъ религіозно-нравственныхъ его убѣжденій. Тоже самое продолжалось и послѣ: „чаша“, какъ знамя національной свободы чеха, удерживала для него и свой религіозный смыслъ. Но, мало-по-малу, этотъ послѣдній теряетъ свое прежнее значеніе, и именемъ „чаши“ прикрывались теперь не столько религіозныя стремленія чешскаго народа, сколько его политическіе интересы въ борьбѣ съ иноземною, реакціонною, католическою королевскою властію: жители городовъ вмѣстѣ съ религіозною свободою подъ знаменемъ „чаши“ отстаивали свои прежнія, унаслѣдованныя еще отъ стараго добраго времени Премысловцевъ и санкціонированныя такъ-сказать гуситской революціей,

---

nabilitet secundum deum et in deo dispositas, sint status sexus aut *aetatis* cujuscunque, suis pro viribus defensare ad praefataeque sacrae communionis sub utraque seu duplici specie perceptionem temporibus maxime solennitatem Jesu Christi suae genitricis gloriosae virginis Mariae in bonum caeteris exemplum et suae animae salutare remedium nisi aliunde causa rationabilis secundum deum obsisteret aut canonicum impedimentum recaleitraret, devota mente contritoque corde se ipsum studiat praeparare». Statuta collegii Caroli. Cod. Bibl. Univ. XIV. A. 4. f 6. *Hofler*, Geschichtschreiber. . III, S. 178 etc. n. 1.

права, которыя къ тому же недавно еще были подтверждены въ конституціонной монархіи Юрія Подѣбрада; утраквистское дворянство, при наступленіи католической королевской власти въ лицѣ Габсбурговъ — врага религіозной свободы и чешской національной независимости, соединялось съ городами и, выставляя общимъ знаменемъ „чашу“, вмѣстѣ съ религіозною свободою (которая, нужно замѣтить, предносилась теперь не въ формѣ стараго утраквизма, а въ смыслѣ свободы совѣсти, предлагаемой тогда лютеранствомъ) защищало теперь свои національныя права или точнѣе — политическіе интересы сословій чешскаго народа. Вообще, со времени Юрія Подѣбрада, вслѣдствіе преобладанія политическихъ интересовъ чешскихъ утраквистскихъ сословій, „чаша“ мало-по-малу теряла свой прежній религіозный смыслъ, а сохраняя отчасти этотъ послѣдній, она имѣла другое религіозное значеніе — уже не гуситское, но—свойственное протестантизму. Остававшійся послѣ Подѣбрада неприкосновеннымъ гуситскій религіозный смыслъ чаши въ общинѣ чешскихъ и моравскихъ братьевъ, по мѣрѣ сближенія ихъ съ протестантизмомъ, терялъ также свое прежнее значеніе; но, сообразно съ характеромъ и направленіемъ самой братской общины, чуждой политическихъ интересовъ и стремленій, религіозный смыслъ „чаши“ оставался въ ней преобладающимъ и почти исключительнымъ [1]).

Сдѣлавшись отличительнымъ признакомъ чешской стороны вообще, „чаша“ являлась въ частности, — въ продолженіи гуситскихъ войнъ, такъ равно и послѣ, — знаменемъ, подъ которымъ скрывались узкіе, эгоистическіе государственные интересы чешской аристократіи: подъ знаменемъ „чаши“ чешская

---

[1]) Впрочемъ, и члены братской общины, въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ именуя себя «братьями», въ отношеніяхъ къ утраквистамъ называли себя ихъ же именемъ «подобоями» (примѣръ брата Григорія, обращавшагося къ Подѣбраду съ просьбою о пощадѣ), указывая этимъ на нѣкоторую свою съ *ними солидарность—не только по вопросамъ религіознымъ, но вмѣстѣ и по національнымъ*. Впослѣдствіи же, когда братья, соединившись съ принявшими протестантизмъ утраквистами и усвоивши одно общее названіе «утраквистовъ» (чешск. «подобоевъ»), начали борьбу противъ Габсбурговъ за свою національную независимость, то «чаша», очевидно, сдѣлалась въ это время и для нихъ символомъ національныхъ стремленій.

аристократія вела свою давнишнюю борьбу противъ королевской власти, которая, въ силу своихъ монархическихъ тенденцій, постоянно стремилась (особенно, по Палацкому, въ царствованіе Карла IV) подчинить всѣхъ своей единодержавной волѣ. Поэтому, оставаясь въ душѣ католическимъ, чешское панство на-время принимало утраквистское исповѣданіе, думая этимъ маневромъ склонить на свою сторону народъ, искренно преданный тогда религіозной гуситской идеѣ. Это чисто—политическое, прикрываемое именемъ „чаши“, стремленіе чешской аристократіи сказалось въ самый еще разгаръ гуситскихъ войнъ,—въ попыткахъ партіи Прибрама и его католическихъ сторонниковъ въ союзѣ съ Корибутомъ достигнуть своихъ завѣтныхъ политическихъ цѣлей господства въ странѣ; но неудавшійся на этотъ разъ планъ прибрамистовъ (хотя онъ, какъ мы видѣли, вслѣдствіе его поддержки Римомъ и сильною еще чешскою католическою партіею, не мало содѣйствовалъ ослабленію утраквизма) заставилъ ихъ только впослѣдствіи продолжить свою прежнюю политику. Поэтому-то въ послѣдующей исторіи Чехіи, послѣ гуситскихъ войнъ, мы видимъ, что большая часть чешскаго панства на сторонѣ утраквизма и чисто національныхъ интересовъ чешскаго народа стоитъ только тогда, когда являлась опасность со стороны иноземной католической королевской власти, съ ослабленіемъ же этой послѣдней, чешское панство защищаетъ свои личные права на счетъ правъ остальныхъ сословій и является вполнѣ равнодушнымъ къ интересамъ утраквизма, а когда на чешскомъ королевскомъ престолѣ появился строгій ревнитель утраквизма и защитникъ равноправности сословій чешскаго народа—Подѣбрадъ, то оно, становясь въ оппозицію къ королевской власти, совсѣмъ оставляло утраквизмъ, принимая опять оставленный имъ на-время католицизмъ. Въ царствованіе Сигизмунда, когда самодержавная въ союзѣ съ Римомъ власть государя насильственно обращала гуситовъ въ католицизмъ, панство вмѣстѣ съ народомъ твердо стояло на сторонѣ утраквизма; при слабыхъ же преемникахъ его, въ промежутокъ господствовавшаго въ то время въ Чехіи междуцарствія, панство, не теряя надежды на привлеченіе къ себѣ симпатій народныхъ, не оставляло пока утраквизма, а когда вступилъ на царство Юрій Подѣбрадъ—національный

чешскій король и утраквистъ, то оно (по крайней мѣрѣ въ значительной своей части), будучи недовольно конституціонными, основанными на равенствѣ сословій, распоряженіями короля, разомъ перешло на сторону католичества и, въ союзѣ съ Римомъ, вело борьбу противъ своего же собственнаго народа. Тѣ же самыя исконныя эгоистическія стремленія чешскаго панства продолжались и при послѣдующихъ чешскихъ короляхъ—съ тѣмъ же непостояннымъ, перемѣннымъ отношеніемъ къ „чашѣ“: при умѣренно-пользовавшихся своею властію преемникахъ Подѣбрада—польскихъ королевичахъ (Владиславѣ и Людовикѣ), своевольное чешское панство просило помощи и содѣйствія у своихъ католическихъ государей для ограниченія нѣкоторыхъ правъ горожанъ (напр права пивоваренія и пр.), а затѣмъ, когда наступила гроза отъ Габсбурговъ, это же панство опять ухватилось за утраквизмъ и, подъ его знаменемъ, вмѣстѣ съ другими сословіями чешскаго народа, вооружилось противъ своего общаго врага. Но и въ этотъ даже, критическій для чешской націи, моментъ чешское панство, особенно высшіе его члены—магнаты, настолько дорожило своими личными интересами, что тутъ же, соблазнившись дарованными имъ правами почти полнаго преобладанія на сеймѣ (при уничтоженіи почти всякаго значенія городскаго сословія), охотно перешло на сторону Габсбурговъ и дѣятельно помогало имъ въ окатоличеніи чешской страны.—Такимъ образомъ „чаша“, будучи символомъ чистыхъ религіозно-національныхъ стремленій чешскаго народа, сдѣлалась въ тоже время внѣшнимъ только знаменемъ, подъ которымъ скрывались эгоистическія цѣли нѣкоторой части чешскаго панства,—орудіемъ, при помощи котораго оно хотѣло скорѣе достигнуть своихъ исконныхъ стремленій. Теперь становится понятнымъ, откуда возникали всѣ тѣ злоупотребленія, которыя соединялись съ чашею,—то равнодушіе къ требованіямъ западной церкви—дозволить свободное принятіе евхаристіи подъ однимъ или обоими видами (такъ какъ подъ каждымъ видомъ—весь Христосъ),—все это выходило со стороны не лучшей партіи утраквистовъ, а той, которая именемъ „чаши“ прикрывала свои чисто-политическіе интересы. Поэтому не несправедлива отчасти точка зрѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ (преимущественно западно-католическихъ, напр.

Гельферта, Гёфлера и др.) на „чашу“, какъ символъ національно-политическихъ стремленій чешскаго народа, хотя крайности этой точки зрѣнія, которыя совсѣмъ умаляютъ религіозный смыслъ „чаши“, не могутъ быть приняты и не оправдываются, какъ мы уже замѣчали, самымъ характеромъ гуситскаго движенія, какъ движенія не національнаго только чешскаго, но и—религіознаго, и въ частности—прямо опровергаются указаннымъ уже нами религіознымъ значеніемъ „чаши“.

Впрочемъ, преобладающее политическое значеніе „чаша“ получила уже послѣ гуситскихъ войнъ, въ моментъ ослабленія религіознаго энтузіазма чеховъ; въ самый же періодъ гуситскихъ войнъ и ближайшее къ нимъ время Подѣбрадова царствованія „чаша“ по преимуществу являлась символомъ религіозно-нравственныхъ убѣжденій гуситовъ, будучи въ тоже время знаменемъ общеславянскихъ интересовъ всего чешскаго народа,—она была лучшимъ и наглядньмъ выраженіемъ чешскихъ религіозно-національныхъ стремленій гуситской эпохи. Въ словѣ „чаша“ для чеха въ это время заключалось все: и религіозная свобода, и національная независимость. И этимъ-то легко объясняется та необыкновенно-обаятельная сила и то громадное значеніе чаши, какое приписывали ей гуситы въ продолженіи всей своей борьбы съ нѣмецко-католической стихіей. Послѣ этого неудивительно, что во всѣхъ дипломатическихъ актахъ и договорахъ между Чехіею и римскими католиками, въ памятникахъ чешской церковной исторіи и пр. „чаша“ занимаетъ самое видное мѣсто и требованіе ея является однимъ изъ главнѣйшихъ условій для примиренія чеховъ съ Римомъ. Неудивительно также поэтому, если чехи изображали чашу—и на знаменахъ, и на военныхъ колесницахъ, и на молитвенныхъ и обыкновенныхъ жилыхъ домахъ, и на одеждахъ,—если они, по словамъ одного протестантскаго историка, расписывали по всему пространству земли своей столько чашъ, что какъ будто признавали надъ собою владычество Вакха, — все это имѣло для нихъ, въ борьбѣ съ нѣмецко-католической стихіей, глубокій религіозно-національный смыслъ.

Приложенія.

A. (къ стр. 187).

„Literae cleri ex Bohemia ad Graecam ecclesiam. Datae Pragae. 29 Septemb. 1452". (Отвѣтъ администраторовъ пражской утраквистской консисторіи на посланіе къ чехамъ греческой церкви отъ 15 января 1452 года).

Illustrissimo et clarissimo principi et domino Constantino Palaeologo Caesari Graeciae semper florentissimo et reverendissimo in Christo patri domino et sacerdoti Gennadio, ecclesiae Graecae summo patriarchae et metropolitano doctorique publico Constantinopolis adeoque universae ecclesiae Graecae debitam reverentiam et pietatem cum obedientia humili deferunt administratores in spiritualibus consistorii archiepiscopatus Pragensis sede vacante cum universo clero illis subjecto.

Agnoscimus praestantissimum esse vitae humanae artificium et magisterium imitari opera et facta primitivae ecclesiae. Deus siquidem qui jussit lumen e tenebris prodire atque elucere, accendit in cordibus nostris fidem evangelii domini et servatoris nostri Jesu Christi, ut imitemur actiones primitivae ecclesiae et populo fideli administraremus venerabile sacramentum corporis et sanguinis domini sub utraque specie, quae fides cum ardeat in nobis, ducit nos in agnitionem et amorem dei, qui ex abysso suae misericordiae sine fine efficit in nobis, ut possimus re praestare quae praecipit. Quo circa hoc lumen in universa nostra regione fulget adeo, ut simonia cleri, avaritia, fastus et superbia et innovatio antichristi quotidie notior fiat et palam ceu abominatio aperte taxetur. Vae autem ubi proh dolor regnat ille homo peccati adversarius, qui non solum extollit sese supra omne quod est deus, sed adorari quoque vult in loco sancto templi sedens et sese ostentans tamquam esset deus. Ab eo scimus aspeximus comburi amicos et fratres omnisque generis crudelissima morte affici, innumerabilesque nos invenerunt, ut scriptura dicit anxietates. Onus

enim fluctuosi maris defluxit in nos. Is autem qui metas ponit omnium rerum aeternus salvator custodivit et defendit nos, eductoque gladio suo et intento multoties agmina hostium et copias externarum gentium bellicosissimosque cataphractos decertando pro nobis a nostra patria propulit: quapropter assidue gratias illi agimus, quod post lacrimas nos affecit laetitia. Nam post maerorem et tristitiam nunquam desinit suos consolari. Porro inter cetera plurima miracula divinae consolationis admiramur et amplectimus summa cordis laetitia benevolentiam et dilectionem vestram erga nos, quod nec opinantes nos inviseritis. Nam consolati estis nos literis vestris plenis amore atque favore incredibili in Constantinum magistrum et doctorem in Christo Jesu dilectum fidelem amicum et coadjutorem et legatum nostrum. Sint itaque gratiae aeterno deo pro tam ineffabili dono illius, quia gratia tanti muneris citra nostrum laborem a finibus terrae ad nos perlata est. Cumque reverendus idem Constantinus sacerdos, qui sua sponte nos convenerat, ad vos rediturus sit, studiose atque humili animo petimus ab eo, ut invisurus vestram dignitatem post tot intervalla itineris molesti communicet vobis ea, quae in arcanorum cordis ejus sinum contulimus et conferri deinceps vobiscum volumus. Id autem fecimus excellenter confisi ejus cum fidei tum virtuti. Quare quantopere possumus ex animo vos oratos volumus, ut viscera misericordiae et dilectionis vestrae erga nos re ipsa commoveatis amoremque vestrum in nos effundatis. Id quod vos pro laude et gloria et emolumento catholicae fidei christianae re declaraturos esse non dubitamus.

Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georg's von Podiebrad (1450—1471) *von F. Palacky* (Fontes rerum austriacarum Abth. II. Bd. XX). n. 38 pp. 51—53.

Сходное съ только-что приведеннымъ по содержанію письмо, но въ сущности тождественное съ нимъ и представляющее только, по предположенію Червенки, стилистическое упражненіе невѣжественнаго писца XV в.: „Revocatio Rokyzanae a papa ad Graecos, 1452. Nov. 14“. (Cod. Univ. Prag. I. S. 18).

Serenissimo ac christianissimo principi domino et domino Constantino Imperatori Romeorum Paleologo semper Augusto. Reverendissimo in Christo patri et domino Gennadio ecclesie Grecorum summo Patriarche et omnium ecclesie ejusdem doctori generali nec non et

sancte ipsi Grecorum ecclesie. — Administratores in spiritualibus archiepiscopatus Pragensis sede vacante cum clero sibi subjecto reverenciam debitam cum devocione et omni humilitate quam decet sic profectis exhibere. Cum optimum sit vite magisterium actus ecclesie primitive imitari, deus qui dixit lucem de tenebris splendescere, ipsa illuxit in cordibus nostris fidem evangelii domini et salvatoris J. Chr. ac praxim ecclesie sancte primitive communicandi scilicet populum fidelem corpore et sanguine specie sub utraque quam suo lumine illucescendo nobis cognoscere diligere et facto implere concessit ex abisso misericordie sue infinite qua rutilat universa terra. Simoniam cleri avariciam superbiam supereminentem ac novitates antichristi clare detegentes reprehendendo detestamur. Exinde heu ach ve. regnante homine peccati qui adversatur et extollitur super omnem quod dicitur deus aut quod colitur, ita ut in templo dei sedeat ostendens se tanquam ipse sit deus, persecutiones hereticationes blasphemias amicorum incineraciones variarum mortium crudelissimas passi clades, sic quod innumerabiles nos invenere tribulationes cum omnes fluctus induxerit sevi maris super nos ponit mari terminum suum custodiens nos et protegens gladium suum vibrans pariter et arcum extendens iteratis vicibus turmas hostium et gentes exteras armorum pro nobis debellando et de regno nostro expeltendo. Pro quibus omnibus gratias agendo semper qui post fletum exallationem infudit et post tribulationem non desinit suos relevare. Etiam inter pleraque alia munera divinae consolacionis et praeclara opera hujus magne caritatis vestre et insperate avisacionis non sine cordis magna exultacionis miramur gratiam, cum nos per Reverendissimum dominum Constantinum magistrum et doctorem in Christo fidelem amicum et cooperatorem nostrum ydoneumque oratorem vestrum literis vestris mira gratia refertis et caritate redundantibus placuit consolari. Gratias deo super venerabili dono ejus cum gratia tanti beneficii preter solitudinem ad nos usque a finibus terre sit perlata. Sed cum honorabilis dominus Constantinus sit solicicior sua voluntate profectus est ad vos, deinde ad nos reserata magna caritati vestre iterum referenda et declaranda in cordis scrinio reponendo onus laboris et vie in humeros capiendo, vestras dominaciones avisaret, quod facimus cum multa confidencia quam de ipsius gerimus probitate, supplicantes quo melius valemus ut benigne caritatis viscera et cum effectu in nos copiosius effundatis id quod pro honore dei et fidei extat katholice incremento operi ac exaccioni demandetis.

Hofler, Geschichtschreiber... III, p. 176—177. n. 2.

B. (къ стр. 342—4).

„Decretum Constantiensis Concilii contra communionem sub utraque et contra Jacobellum. A. 1415. Die XV mensis Junii".

Cum in nonnullis partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum christianum debere eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub specie panis, sed etiam sub specie vini populum laicalem communicare, etiam post coenam, vel alias, non jejunium communicandum esse, pertinaciter asserant, contra laudabilem ecclesiae consuetudinem rationabiliter approbatam, quam tanquam sacrilegam damnabiliter reprobare conantur: Hinc est, quod sacrum Constantiense Concilium adversus hunc errorem saluti fidelium providere satagens, matura plurium doctorum tam divini quam humani juris deliberatione praehabita declarat, decernit et definit. Quod, licet Christus post coenam instituerit et suis apostolis ministraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen, hoc non obstante, sacrorum canonum autoritas, laudabilis et approbata consuetudo ecclesiae, servavit et servat, quod hujusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis, a jure et ab ecclesia concesso et admisso.

Et sicut haec consuetudo ad evitandum pericula aliqua et scandala rationabiliter introducta est, sic potuit simili vel majori ratione introduci et rationabiliter observari, quod, licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie, tamen postea a conficientibus sub utraque specie, et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur.

Et firmissime credendum, et nullatenus dubitandum, integrum corpus Christi et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri. Quoniam hujusmodi consuetudo ab ecclesia rationabiliter introducta et diutissime observata sic habenda est pro lege, quam non licet reprobare, aut sine autoritate ecclesiae pro libito immutare.

Quapropter dicens, quod hanc consuetudinen aut legem observare sit sacrilegum, aut illicitum, censeri debet erroneum. Et pertinaciter asserentes oppositum praemissorum, haeretici sunt censendi, et graviter puniendi per dioecesanos eorum aut officiales eorum, aut haereticae pravitatis inquisitores, in regnis seu provinciis, in quibus contra hoc decretum forsitan fuerit attentatum, juxta canonicas et legitimas sanctiones in favorem catholicae fidei contra haereticos et eorum fautores salubriter ad inventos.

Item ipsa sancta synodus decrevit, definivit et declaravit super ista materia reverendis in Christo dominis principibus, primatibus, archiepiscopis et episcopis, et eorum insecutoribus, vicariis, ubilibet constitutis, processus esse dirigendos, in quibus eisdem committatur et mandetur nomine hujis sacri concilii, sub poena excommunicationis, ut effectualiter puniant contra hoc decretum excedentes.

Eos vero, qui communicando populum sub utraque specie exorbitaverint, et sic faciendum decreverint, si ad poenitentiam redierint, ad gremium ecclesiae suscipiantur injuncta eis pro modo culpae poenitentia salutari.

Qui vero ex illis ad poenitentiam redire non curaverint, animo indurato, per censuras ecclesiasticas per eos ut haeretici sunt coërcendi, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis.

H. v. d. Hardt, Magnum oecumenicum Constantiense Concilium. t. III, 646—649.

C. (къ стр. 355—7).

„Adsertio communionis sub utraque specie universitatis Pragensis".

Universis et singulis Christi fidelibus, Joannes Cardinalis magister in artibus, et baccalaureus decretorum totusque coetus magistrorum almae universitatis studii civitatis Pragensis salutem, et agnitioni veritatis instanter insistere, amoroso quoque domini obsequio ardenter et ex animo insudare. Quia plurimorum Christi fidelium tam magnatum et nobilium, quam aliorum conditionis promiscuae hominum crebrae petitionis urgemur instantia, quatenus ipsis in materia venerabilis sacramenti eucharistiae, an id sub utraque specie a cunctis Christi fidelibus de lege evangelica nostri praeceptoris, velut saluti expediens licenter sumi possit, atque a clero eisdem ministrari expediat, nostrae confessionis fidem plenam faciamus. Cum autem iis intendere, quae proximorum salutem promovent, quilibet jugiter adstringatur, hi tamen praecipue qui generalis praeminentiae specula ad hoc sunt praediti, ut communis incommodi evitentur pericula, quae ex praefectorum negligentia cuipiam possint accidere, ad illa invigilare studiosius teneantur. Nos igitur, prout ex officio magistralis officii adstringitur, nihil temere, praesumptuose, aut quavis pertinacia frivola contra sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam definire, aut aliquam novitatem introducere intentantes, sed fideli et orthodoxa protestatione praehabita, de ea duntaxat, quae in nobis est fide, parati omnibus poscentibus reddere rationem, congruis illo-

rum, et honestis rogatibus inclinati, ne fideles meticulosos distracti insultibus ambiguitatis, quovis languore inter salutaria vacillet fluctantes. Ne quoque nos ex rubore aut timore veritatis enuntiandae, libere de ejus proditione durius arguamur, aut verbo sapientis obruamur, dicentis: Pro anima tua non confundaris dicere verum, praesertim cum et, ut dicitur, prius Constantiense Concilium praedictam formam communionis sub utraque specie asserat fuisse a Christo institutam et ministratam, et sic in primitiva ecclesia diutissime et catholice practisatam, ipsis, inquam, eo licentius circumspectae providentiae judicio respondentes, fideliter profitemur. Quod salvator noster in humana adhuc mortalitate in terris conversatus, de hoc mundo ad patrem nobis parare terrae promissionis regnum transiturus, typis omnibus ac figuris legalibus consummatis, inter caetera salutaria novissime condens suum testamentum, suae gloriosae passionis velut memoriale signum, et in profectum nostrae fidei ac bonorum operum pro attingendo terrae promissae regno, ne lassati deficiamus hoc novum pascha, ministerialeque manna tremendum scilicet, et admirabile, gratiosissime instituit sacramentum, tradens illud sua liberalissima munificentia omnibus Christi fidelibus, nedum sub utraque specie, quamvis totus Christus sub alterutra esse tradatur: in refectionis causam, coenae suae magnificae plenitudinem, augmentumque meriti sub utraque specie panis et vini, pro loco et tempore assumendi, et ipsos suo adstringens juramento sub pane habendae vitae regnique caeteros digne impulit ad fruendum. Imperiali quoque verbo suis discipulis dixit, ministerialiter dividendum. Quatenus sic mors Domini continue, donec veniat, annuncietur, prout hic in sacri evangelii passibus est luce clarius, irrefragabiliter exaratum, et sanctorum doctorum fere omnium concorditer praesertim veterum, ita, ut non sit timor ad appositum esse commendatum firmatumque solidissimis monumentis.

Quapropter si quos Christi fideles vera et utilia eruditi, si salutifera promovent, et honesta si delectant. Denique si qui salutiferum antidotum pro humanae fragilitatis infirmitate effuganda appetunt, si ardore cordis Dominicae incarnationis conversationem ac ejus salvificam passionem memorari, sibique compati dulcorose desiderant, aut si se vitae divinae regnique coelestis exortes volunt experiri finaliter Equidem hos per viscera misericordiae Jesu Christi, obnixius deprecamur, quatenus ad hoc vividicum duplicis spei, unius tamen fidei sacramentum, in quo omnis animae spiritualis frugalitas et omnis praerogativa gratiae, augmentumque fidei cum omni eo, quod animam beatifice delectat aut immortalitatem praestans aedificat ex altitudine divini consilii mirabiliter sunt inclusa humaneque rationi imper-

scrutabiliter congesta, studeant, velint, et affectent prae aliis omnibus, ad hoc unicum bonum tractandum, sumendum, et fruendum frequenter, summopere properare, et ad properandum ipsumque percipiendum frequentius se totis viribus, quantum humana ipsis permittit facultas semper adaptare, probare, ac disponere, et isto beato ac salutari non tam gravi quam delectabili, nec tam utili quam foelici se labore studiose et solicite exercere. Quo sic saluberrimo mannae coelestis cibo, meracissimoque de petra, quae Christus est, fluente poculo refecti, deificam terrae promissae vitam possent consequi foeliciter et mereri.

Si autem de antecessoribus nostris, aut de coëxistentibus nobis non solum aegris, quin etiam sanis, vel ignoranter, vel simpliciter, hoc observatum non fuerit, seu necessitate aegritudinis, aut alio casu, nequaquam caute ac commodose observari quiverit, potest ut speramus a Domino simplicitati eorum, aut necessitudini misericorditer indulgeri. Quod si huic sanctissimae constitutioni nostrae fidelique promissioni, humana quamvis obstet constitutio, quae pridem iu sacris canonibus nondum est reperta, nec depost, ut credimus affutura, aut cujuscunque potestatis insidians, et ab hoc bono quomodolibet retrahens terrifica comminatio, etiamsi nos in futurum, quod absit, aut angelus de coelo, a praedicta solida veritate, quenquam niteremur aliquo dogmate, seu evidenti aut simulata fraude abducere, quoniam sic aliud docetur, quam quod praeceptor noster Christus Jesus hujus sacrificii autor et doctor instituit et tradidit, fecit et docuit. Hujusmodi itaque humanae inventionis dogma tanquam suspectum, et a veritate evangelica prorsus alienum est, et nullatenus advertendum. Quin potius veritas Christi autoritati, quae omnium jussa praeponderat, cui et divina consuetudo, aut inventio debet cedere, est studiosissime insistendum.

Monumentorum J. Hus. II, f. 164.

D. (къ стр. 372, прим. 1).

„Píseň o přijímání kalicha".

Otázka nynie takova běží
mezi světskými i také kněží,
slušé-li však věrným křesťanóm,
ženám světským anebo mužóm
z kalicha přijímati krev buoží,
či-li jest to ustaveno toliko kněží?
Kristovo-t' jest ustavenie
všem věrným i ohlášenie.
Svatý Matěj jest svědek,

že Kristus u veliký čtvrtek
vzem chléb žehnal, potom lámal
a svým učedlníkóm dával
a rèkl: «Vezměte a jezte;
tot' jest tělo mé zajisté».
Potom také kalich jest vzal
a buohu otci chválu zdal
i řekl: «Pite všichni z něho
tot' krev zákonu nového;
neb mnohým hřechóm na obmytie
budet' této krve vylitie».
Svatý-t' Pavel také píše
řka: «Já-t' jsem vzal ot Ježíše
to, co-t' sem Korinthóm vydal.
Krista-t' sem v tom následoval,
že pán Ježíš před umučením
v tu noc a před svým zrazením
vzem chléb žehnal, potom lámal
a svým učedlníkóm dával
a řekl: «Vezměte a jezte;
tot' jest tělo mé zajisté».
Potom také kalich jest vzal,
když jesti byl odvečeřal
řka: «Ten kalich zákonu nového
jestit' krve vylitie mého.
Na mú památku to čiňte,
kolikrát sě z něho napiete».

A že-t' to má státi a trvati do dne súdného, svědek-t' jest toho svatý Pavel. Najprvé svatý Pavel takto die (а что это должно существовать и продолжаться до дни суднаго,—объ этомъ свидѣтельствуетъ св. Павелъ. Св. Павелъ говоритъ такъ):

«Protož, kolikrát kolivěk jěte
chléb tento, neb kalich piete,
smrt Kristovu vyznávajte,
doniž nepříde, a to vážte
z položenie výklada řadného;
mat' to trvati do dne súdného» [1]).

[1]) Ср. 1 Кор. 11, 26.

Proč má dávána býti a přijímána svátost pod obým spósobem, o tom píše svatý Tomáš a die (почему евхаристія должна быть преподаваема и принимаема подъ обоими видами,—объ этомъ пишетъ св. Ѳома слѣдующее)

«Věz, kolivěk Kristus celý,
jesti-t' pod spósobem obým,
však nedarmo dáván bývá
pod spósoboma obýma.
Ale jesti-t' to podobné
a lidu velmi užitečné,
zvláště tělo buožie jésti,
a krev svatú zvláště píti,
neb těla buožého přijímánie
jesti-t' těla našeho na posilenie,
a krve jeho svaté pitie
našie duši na obmytie».

Svatý Cyprian o tom také píše, že mnozí proto v bludy padají, když podlé Kristova ustavenie nečinie (св. Кипріанъ пишетъ, что многіе впадаютъ въ грѣхъ, когда не поступаютъ по Христову установленію).

Mučedlník slavný a svatý Cyprián,
ten jesti-t' o tom také popsal,
že někteří biskupi nebo kněží jsú,
jenž pro sprostnost' anebo hlúpost' svú,
kalicha buožého když posvěcují,
věrným křest'anóm z něho neudělují
Však Kristus svátosti té rozmnožitel,
činitel jesti byl a učitel.
«Protož užitečne mi sě zdálo,
aby o tom něco bylo psáno:
byl-li by kto v tomto bludu,
slyše světlú a zjevnú pravdu,
k vydání obyčejnému a k kořenu
navrátě sě, i seznal pravdu.
Neb buoží kněžie a Kristovi
(chceme-li slúti), takt' nalezují,
že sě jeho máme báti,
nad jiné i následovati.
Protož chceme-li ve světle choditi,
od jeho ustavenie nemáme odstúpiti:

neb tkeréž-t' jest věci sám mistr činil,
činiti i zachovavati i nás-t' jest učil.
A apoštol již nižadný,
ani anjel s nebe poslaný
nemóž toho proměniti,
ale v též-t' ma postúpiti,
což jest Kristus ustanovil,
a sbor apoštolský mluvil

(Rada svatého Cypriana).

Protož Cecili, najmilejší bratře!
buožie ustavenie i se mnú spatře,
panu sě v tom neprotivme,
ale též i sami činme.
A jesti-že naši předci
z hlúposti aneb sprostnosti
toho jsú dřév nedrželi,
ani také zachovali,
což jest Kristus učinil
a nám na příklad ostavil:
pro jich hlúpost i sprostnost,
dal jim pán buoh svú milost.
Ale nám pán buoh, kteréž jest
již napomanul a vystřehl jest,
nebude viny odpuštěnie
pro naši zlost a zapeklenie.

Totoť také píše svatý Cyprian a die (точно также пишетъ и св. Кипріанъ):

«Mate také ovšem věděti,
držeti i jistě věřiti,
že nesnáze mnohých nátiskóv
rozmohly sú sě za našich dnóv
a že již světa ukrácenie
a Antikristovo ustavenie
před našima očima stojí.
Budiž každý hotov k buoji,
a nechajíce všelikakého myšlenie,
chceme-li dojíti věčného koronování,
ustavenie buožie snažně vyznávajme,
a od něho sě odstrčiti nedajme.

Nemněme, byť nás též nesnáze potkaly,
kteréž jsú za dřevních časův sě dály.
ale daleko otužnější
buoj náš bude i těžší.
A rytieři, kteříž chtějí
hotovi býti k tomu buojí,
mějte vieru neporušenú
a cnostmi mnohými upevněnú.
Neb to rozvážiti mají,
kteříž krev buoží často přijímají,
aby mohli hodni býti,
pro Krista svú krev vylíti.
Neb ten chce s Kristem nalezen býti,
ktož o nesnáze chce postúpiti,
drže sě jeho učenie,
chopě sě i následovánie.
Neb ktož die, by v Kristu přebýval,
hledíž, aby sě tiemto zpravoval.
Po jeho cestách máš choditi,
chceš-li účasten otplaty věčné býti».

(Gelasius takto piše):

Papež Gelasius praví:
«A to máme v duchovniem právě,
že jest do mnohých shledáno,
když jim [1]) tělo buožie dáváno:
Stránku posvátnú těla buožieho,
přijmúc od kalicha posvěceného,
vzdržují sě krve buožie.
A tací bez pochybenie,
anebť z púrnosti to činie.
Protož aneb svátost celú přijímajte,
aneb od celé zapíčeni buďte.
Však též a jedné svátosti rozdělenie
nemóž býti bez velikého svatokradenie.

«Časopis Musea království českého» 1879-sv. 1., str. 154—157. (сообщилъ Ферд. Менчикъ).

---

[1]) Ркп.—gmu. Замѣч. издателя.

E. (къ стр. 460).

„Sessio XXX de communione sub utraque specie 1437 Dec. 23".

Sacrosancta generalis synodus Basiliensis in spiritu sancto legittime congregata, universalem ecclesiam representans, ad perpetuam rei memoriam. Ut lucidius videatur pro declaratione catholicae veritatis, quid circa perceptionem sacrae eucharistiae tenendum sit, et agendum pro salute et utilitate populi christiani, post diligentem perscrutationem divinarum scripturarum, sacrorumque canonum et doctrinarum a sanctis patribus et doctoribus traditarum, in hac sancta synodo longis temporibus habitam, consideratisque omnibus, quae pro declaratione hujus rei consideranda fuerunt, decernit et declarat, quod fideles laici sive clerici communicantes et non conficientes non astringuntur ex praecepto domini ad suscipiendum sub utraque specie, panis scilicet et vini, sacrae eucharistiae sacramentum. Sed ecclesia, quae regitur spiritu veritatis secum manente in aeternum, et cum qua Christus manet usque ad consummationem saeculi, sicut ait divina scriptura, ordinare habet, quomodo ipsis non conficientibus ministretur, prout pro reverentia ipsius sacramenti et salute fidelium viderit expedire. Sive autem sub una specie, sive sub duplici quis communicet secundum ordinationem seu observantiam ecclesiae, proficit digne communicantibus ad salutem. Nec ullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus. Laudabilis quoque consuetudo communicandi laicum populum sub una specie, ab ecclesia et sanctis patribus rationabiliter introducta, et hactenus diutissime observata, et a doctoribus divinae legis, sacrarum scripturarum atque canonum multam peritiam habentibus jam a longevo tempore commendata, pro lege habenda est, nec alicui licitum est eam reprobare, aut sine auctoritate ecclesiae ipsam immutare

Monumenta concil. gen. saec. XV. II, 1112; также *Cochlaei* Hist. Hussitarum lib. VIII, p. 308 etc.

ОПЕЧАТКИ:

Стран.	Строки.	Напечатано.	Должно быть напечатано.
7	снизу 11	очувствовдть	сочувствовать
12	сверху 6	въ Чехіи	въ Чехіи,
16	» 6	(ученые)	(.. ученые ,
21	снизу 10	Кор. 11, 25	1 Кор. 11, 25
25	» 17	unumpoculum	unum poculum
»	» 2	manduеent	manducent
28	» 13	Въ томъ же XV в., когда происходилъ флорентійскій соборъ,	Въ XVI в ,
»	» 6 и 15	евхарйстійная	евхаристійная
30	» 14	ва	во
31	сверху 17	592 г.,	692 г.,
35	снизу 8	utraqu	utraque
40	сверху 6	начало	начала
46	снизу 8	angendum	augendum
48	» 11	amen	tamen
51	сверху 20	не не имѣли	не имѣли
52	снизу21-22	sanctum	factum
»	» 15	neccalıx	nec calıx
»	» 2	cclesıa	ecclesia
53	» 8	Adha	Ad a.
»	сверху 16	отступленıн	отступленія
56	снизу 21	ub	sub
58	снизу 19	anıman	animam
»	» 4	communiavit	communicavit
59	сверху 17	ıuteger	integer
61	снизу 14	(pvivilegio sumendı)	(privilegio sumendi)
62	» 9	romano-cotholici	romano-catholici
64	» 11	по мнѣнія	по мнѣнію
66	» 3	těžk'yck čyrkwe Hıžberku	těžk'ych cyrkwe Hřberku
68	» 12	těžk'yck čyrkwe	tězk'ych cyrkwe
70	сверху 11-12	absocondita	absconditа
»	снизу 3	drobn chy	drobn'ych
71	сверху 25	къ причащенію	къ причащенію,
72	снизу 6	wiedehaft	wiederholt .
76	» 5 и 11	религіозно-реформатскимъ	религіозно реформаторскимъ
85	сверху 14	негранпченное	неограниченное
89	снизу 5	dicentec	dicentes
108	сверху 25	каеющейся	кающейся
112	» 8	экклектикомъ	эклектикомъ
124	» 1 и 4	Dial I, c. 28. c. 16	Dial I, p. 28. p. 16
127	» 10	имущество,	имущества,
130	» 22	высомѣрными	высокомѣрными
133	» 24	священнонъ	священномъ
»	» 30	еловѣкъ	человѣкъ
134	» 22	по	но
»	» 29	, какъ уже	, какъ мы уже

136	снизу	8	im peccabilem	impeccabilem
137	сверху	10	reatiter	realiter
138	»	7 и 16	Іер,	Jeep,
»		24	ихъ	его
139	»	21	примѣровъ онъ,	примѣровъ, онъ
145	снизу	1	praecisa	praecisa
146	»	5	8 докторовъ. Гусъ	8 докторовъ Гусъ
147	»	33-34	testitmonium	testimonium
154		5	Lundensen	Lundensem
155	»	27	multisqa»	multisque
163	сверху	2	былъ избралъ	былъ избранъ
166	»	12	благодари	благодаря
174	»	5	«достойными осужденіями»	«достойными осужденія»
	снизу	12	и схожденіе	исхожденіе
184	сверху	6	Витольду	Витольду (Витонту)
194	снизу	3	zeeotne	zelotae
203	снизу	9	гуесты	гуситы
211	сверху	4 и 5	ихъ	его
227	снизу	6	elemosynarum	eleemosynarum
234	»	1	это	его
239	сверху	8	«Tractatns de Ecclesia»	«Tractatus de Ecclesia»
264	снизу	3-4	recognavi	recognovi
270	»	12	ex quatour	ex quatuor
287	»	25	intorpolatam	interpolatam
293		12	H. in altari». v. d.	in altari». H. v. d.
298	»	6	Thelogie	Theologie
302	»	25	ecclesia	ecclesia
»		7	observabant),	observabant),
303	»	1	у Гёлера	у Гефлера
309	сверху	2	Еліасъ,	Еліасъ,
317	»	11	на Якубку	на Якубка
319	»	15	хлѣба	хлѣбы
324	снизу	2	ecclesiae	ecclesiae
348	сверху	2	consuetudinariid octores	consuetudinarii doctores
352	снизу	11	творити	творите
376	сверху	19	(1436 г.)	(1437 г.)
»	снизу	2	scripturarum.	scripturarum,
384	сверху	7	бургграфъ	бургграфъ
389		6-7	они не налагали	она не налагала
415	снизу	7	Христовой	Христовой
417	сверху	3	Тайны	Тайны
448	»	13	pofitebuntur	profitebuntur
456	снизу	9	вода	года
456	сверху	12	викаріемъ	викаріемъ—
484	сверху	5	(1848 г.),	(1448 г.),
496	снизу	16	Rocyczana	Rokyczana
504	снизу	9	17 главы	27 главы
514		16-17	католическому клиру	католическому клиру и народу
518	сверху	5	безъ коментарій	безъ коментарія
540	снизу	14	vulhari	vulgari
573	сверху	21	expeltendo	expellendo
	»	22	exallationem	exaltationem
574	снизу	1	ad inventos	adinventas
576		2	animan	animam
		1	humaneque	humanaeque

4.12. 75