ОТЪ
Карла Великаго
ДО
РЕФОРМАЦІИ.

(Историческое изслѣдованіе о важнѣйшихъ реформаціонныхъ движеніяхъ въ Западной церкви въ. теченіе восьми столѣтій.)

МАГИСТРА БОГОСЛОВІЯ,

Протоіерея Іоанна Арсеньева.

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ,

ЗНАЧИТЕЛЬНО ДОПОЛНЕННОЕ.

249

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., с. д.

Москва—1913.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

ГЛАВА ПЕРВАЯ (вступительная). Предварительныя замѣчанія. Проявленіе реформаціоннаго движенія при Карлѣ Великомъ 1

ГЛАВА ВТОРАЯ Клавдій туринскій и Агобардъ ліонскій; ихъ литературная и реформаторская дѣятельность 15

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Іоаннъ Скотъ Эригена, какъ реформаторъ въ области богословія и философіи 35

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Евхаристическій споръ въ двухъ его фазахъ — въ IX в и въ XI в.—и проявившаяся въ немъ борьба реформаторскихъ стремленій съ церковнымъ ученіемъ 68

ГЛАВА ПЯТАЯ. Споръ о предопредѣленіи и его значеніе въ исторіи реформаторскихъ стремленій въ Западной церкви 85

ГЛАВА ШЕСТАЯ Историческія причины зарожденія и развитія сектантскаго движенія въ Италіи, во Франціи и отчасти въ Германіи къ началу XI вѣка. Двоякій характеръ этого движенія 108

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. Катары или альбигойцы. Ихъ ученіе и религіозный культъ. Внутренняя организація ихъ общинъ 122

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. Вопросъ о происхожденіи ереси альбигойцевъ или катаровъ 152

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. Вальденсы. Происхожденіе этой секты, ея отличительный характеръ, ученіе и внутренняя организація 172

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ. Раціоналистичеекій элементъ въ схоластическомъ богословіи XII вѣка Петръ Абеляръ и его ученіе 119

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ. Арнольдъ брешіанскій и поднятое имъ движеніе къ реформѣ церкви 226

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ. Нѣкоторые другіе ученики и подражатели направленія Абеляра; ихъ характеристика и отношеніе къ нимъ богословъ ортодоксальнаго направленія 248

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ. Арабская философія и ея вліяніе на направленіе схоластики и общества въ XIII вѣкѣ 269

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ. Іоахимъ де-Флорисъ и его апокалиптическое ученіе. Отраженіе его реформаціонныхъ идей на нѣкоторыхъ представителяхъ францисканскаго ордена и отчасти доминиканскаго . . 304

Стр.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ. Пантеистическій мистицизмъ XIII и XIV вѣка и его частныя проявленія въ видѣ ученій и сектъ 329

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ. Мейстеръ Экгартъ и его ученіе. Отношеніе его къ современной ему сектѣ „свободнаго духа“ 371

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ. Сегарелли и апостолики. Фра Дольчино и патарены 384

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ. Данте Алигіери и его отношеніе къ реформѣ римской церкви 407

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ. Джонъ Виклефъ, его ученіе и реформаторская дѣятельность 443

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ. Богословы парижскаго университета и вліяніе ихъ на констанцскій соборъ 512

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ. Янъ Гусъ, его ученіе и реформаторская дѣятельность 562

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ. Савонарола какъ церковный реформаторъ. 609

ЗАКЛЮЧЕНІЕ. 671

ГЛАВА ПЕРВАЯ

(ВСТУПИТЕЛЬНАЯ).

Предварительныя замѣчанія. Проявленіе реформаціоннаго стремленія при Карлѣ Великомъ.

Великое переселеніе народовъ, начавшееся еще во второй половинѣ IV вѣка и уже въ слѣдующемъ столѣтіи ознаменовавшееся цѣлымъ рядомъ опустошительныхъ нашествій варварскихъ племенъ на Римскую имперію и неоднократнымъ разграбленіемъ «вѣчнаго города» и всей Италіи, есть такое важное событіе, которымъ открывается и въ политической, и въ церковной исторіи Европы совершенно новый періодъ. На историческую арену выступаютъ, въ лицѣ варваровъ, новые дѣятели, задача которыхъ въ міровой исторіи заключалась въ томъ, чтобы унаслѣдовать римскую культуру и, постепенно усвояя ее себѣ, съ теченіемъ времени переработать ее сообразно съ своими собственными національными и бытовыми условіями, а черезъ это выработать, наконецъ, ту самостоятельную ея форму, которая легла въ основу государственной и культурной жизни современныхъ намъ европейскихъ народовъ. Не менѣе важно и знаменательно значеніе великаго переселенія народовъ и въ исторіи Западной церкви. Среди такъ называемыхъ варваровъ, особенно германцевъ, всегда сильно было сознаніе своего національнаго значенія. Поэтому, вступая въ лоно Западной церкви или прямо изъ язычества, или черезъ посредство аріанства, эти народы вносили въ нее такой элементъ, который всего менѣе могъ гармонировать съ давними стремленіями римскихъ папъ къ подавленію среди вѣрующихъ почти всякаго проявленія національнаго духа. Мы знаемъ, что главнымъ идеаломъ папскаго престола, особенно съ VIII вѣка, когда римскій первосвященникъ сдѣлался и свѣтскимъ властителемъ, являлась все большая и большая централизація церковной власти надъ всѣмъ христіанскимъ Западомъ въ рукахъ папы. Во имя этого именно идеала и дѣйствовали почти всѣ проповѣдники христіанства, посылаемые изъ Рима непосредственно или во всякомъ

случаѣ съ вѣдома и благословенія папы. Типичными представителями такихъ глубоко преданныхъ римской идеѣ миссіонеровъ были, напримѣръ, Августинъ, посланный для обращенія въ христіанство англо-саксовъ папою Григоріемъ Великимъ, а также извѣстный апостолъ Баваріи *Винфридъ* или *Бонифацій*. И продолжительная, почти трехсотлѣтняя, борьба римскихъ проповѣдниковъ съ духовенствомъ древне-британской церкви, окончившаяся къ VIII вѣку полною побѣдою Рима, служитъ лучшимъ подтвержденіемъ того, что римская церковная политика по отношенію къ варварскимъ народамъ, какъ къ древнѣйшимъ, такъ и къ позднѣе выступившимъ на историческую арену, была всегда агрессивнаго и насильственнаго характера. Вмѣстѣ съ тѣмъ, исторія этой борьбы показываетъ намъ, что такое насиліе надъ проявленіями національнаго духа совершалось не безъ борьбы со стороны защитниковъ этого духа,—борьбы часто весьма ожесточенной и продолжительной. Впрочемъ, такая именно борьба могла проявляться такъ сильно и продолжаться такъ долго только въ такой странѣ, какъ Британія, гдѣ христіанство впервые было проповѣдано еще въ раннѣйшіе вѣка христіанской эры и притомъ проповѣдниками, пришедшими съ Востока, и гдѣ древне-британская церковь, считавшая въ своей исторической жизни уже нѣсколько столѣтій, представляла нѣкоторую силу, весьма внушительную для Рима. Но въ исторіи распространенія христіанства въ другихъ странахъ Западной Европы, гдѣ въ періодъ великаго переселенія народовъ вновь пришедшія варварскія племена основали свои новыя государства, мы не видимъ, чтобы эта борьба римскаго абсолютизма съ мѣстнымъ національзмомъ была вначалѣ такъ же сильна и продолжительна; и это, конечно, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ этихъ странахъ (мы разумѣемъ особенно Галлію, Германію и Швейцарію) хотя и посѣяны были первыя сѣмена Евангелія еще задолго до появленія собственно римскихъ миссіонеровъ, христіанство, тѣмъ не менѣе, или почти совсѣмъ исчезло, или во всякомъ случаѣ сильно было ослаблено вслѣдствіе неоднократныхъ опустошительныхъ набѣговъ цѣлаго ряда дикихъ полчищъ гунновъ, алановъ, геруловъ, готовъ и вандаловъ. Правда, въ концѣ VI вѣка, и даже раньше, ирландскіе проповѣдники, представители древне-британскаго православія, съ большимъ успѣхомъ трудились здѣсь надъ обращеніемъ и прежнихъ, и новыхъ жителей этихъ странъ; однако же ихъ дѣло еще не успѣло здѣсь окрѣпнуть настолько, чтобы быть въ состояніи выдержать энергичный напоръ со стороны эмиссаровъ Рима. Что касается собственно того элемента населенія этихъ странъ, который составился изъ новыхъ пришельцевъ съ Востока, то эта часть населенія уже по тому одному не могла вступить въ серьез-

ную борьбу съ антинаціональною политикою папства, что эти новички въ государственной и церковной жизни были въ то время еще слишкомъ далеки отъ вполнѣ сознательнаго усвоенія христіанства и поэтому не могли еще выбрать себѣ вполнѣ опредѣленный идеалъ національной церкви. Имъ предстояло пройти довольно продолжительный періодъ постепеннаго и всесторонняго развитія религіознаго и политическаго, прежде чѣмъ сдѣлаться способными во всеоружіи стать на стражу своего національнаго идеала въ области церковной жизни.

Постараемся далѣе раскрыть, отъ какихъ именно историческихъ причинъ зависѣла такая медленная постепенность въ наступленіи сравнительной духовной зрѣлости этихъ народовъ.

Послѣ того, какъ полудикія полчища новыхъ пришельцевъ, подобно бурному потоку, наводнили въ теченіе V столѣтія всю юго-западную Европу и даже сѣверъ Африки,—ихъ политическая дѣятельность не сразу могла получить характеръ вполнѣ самостоятельной, продуктивной работы въ предѣлахъ тѣхъ странъ и областей, въ которыхъ они, на развалинахъ Западной Римской имперіи, основали свои государства. Долго, очень долго, именно около пяти вѣковъ, эти, по большей части германскія, племена заняты были постепеннымъ сознательнымъ усвоеніемъ всего того, что представляла имъ государственная и религіозная жизнь покоренныхъ народовъ. Это было временемъ ихъ духовнаго образованія и ученія. Если бы требовалось хронологически опредѣлить границы этого подготовительнаго періода въ культурной жизни названныхъ племенъ, то всего вѣрнѣе можно было бы указать на время папы Григорія VII, т.-е. на вторую половину XI вѣка, какъ на конечный его терминъ; потому что можно смѣло сказать, что, начиная именно съ этого времени, у всѣхъ этихъ народовъ почти впервые замѣчаются и активная продуктивная дѣятельность, и ясные признаки оригинальной творческой мысли, хотя уже въ эпоху каролинговъ эта мысль начала замѣтно пробуждаться. Чтобы убѣдиться, что мы правы, когда придаемъ второй половинѣ XI вѣка такое именно значеніе, достаточно вспомнить, что къ этой замѣчательной эпохѣ относятся почти первые рѣшительные протесты націонализма противъ римской централизаціи, а также и то, что XI вѣкъ является временемъ жизни и литературной дѣятельности такихъ крупныхъ представителей богословія и философіи среди духовенства одной изъ національныхъ церквей, какими были: Ансельмъ кантерберійскій, его учитель Ланфранкъ и ученикъ Ансельмъ лаонскій.

Нельзя сказать, чтобы упомянутая пятивѣковая подготовительная культурная работа совершалась въ исторической жизни варварскихъ народовъ при вполнѣ благопріятныхъ условіяхъ и

обстоятельствахъ. Съ одной стороны, почти непрерывныя войны и внутреннія нестроенія, а съ другой — прогрессивно увеличивавшаяся нравственная порча церковнаго клира и высшей іерархіи на Западѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, постепенный упадокъ образованія, даже среди самыхъ сравнительно культурнѣйшихъ слоевъ бывшаго римскаго общества,—все это, повидимому, едва ли могло обѣщать въ будущемъ много скорыхъ и осязательныхъ успѣховъ въ культурномъ развитіи варварскихъ племенъ и, конечно, является главною причиною того, почему этотъ подготовительный періодъ въ ихъ исторической жизни продолжался такъ долго.

Что касается, въ частности, ихъ религіозной жизни, то и о ней приходится сказать за весь этотъ періодъ довольно мало утѣшительнаго. За весьма немногими исключеніями христіанство усвоялось варварскими народами больше съ внѣшней, чисто обрядовой стороны, слишкомъ мало проникая въ ихъ внутреннюю, духовную жизнь, отчего мы такъ часто встрѣчаемъ у нихъ самые грубые пороки и крайнюю нравственную испорченность рядомъ съ наружной, обрядовой исправностью. Чтобы въ этомъ вполнѣ убѣдиться, достаточно прочесть, что пишетъ про состояніе религіозно-нравственной жизни въ Галліи, въ эпоху меровинговъ, извѣстный историкъ Григорій турскій († 594) въ своемъ капитальномъ трудѣ «Historia ecclesiastica Francorum». Для примѣра напомнимъ себѣ хотя бы подробности, сообщаемыя имъ относительно ожесточенной борьбы двухъ франкскихъ королевъ—Фредегонды и Брунегильды. Вся эта печальная эпопея краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что франки «оставались такими же варварами, какими были нѣкогда ихъ предки въ германскихъ лѣсахъ, съ тою только разницею, что, подъ вліяніемъ дурной стороны цивилизаціи Рима, они пріучились къ хитрости и разврату. Христіанство не перевоспитало ихъ; оно коснулось ихъ вскользь, не освятивъ ихъ умственной и нравственной стороны. Пугливыя представленія о мстящихъ богахъ, которыя такъ смущали нѣкогда ихъ предковъ въ глуши лѣсовъ, они переносятъ на христіанскихъ святыхъ. Гаданье на псалтири и евангеліи, письма, клавшіяся на раку святого, и ожиданіе отъ него отвѣта,—не ясно ли это показываетъ, какъ глубоко было суевѣріе народа, и какъ мало христіанство развило ихъ?» [1]).

Одною изъ главныхъ причинъ такого чисто внѣшняго христіанства и нераздѣльнаго съ нимъ двоевѣрія, при которомъ народъ еще держался многихъ языческихъ вѣрованій и обычаевъ, хотя часто съ христіанской окраской,—была, конечно, сама римская

---

[1]) См. статью прот. П. Ляпидевскаго: „Галльскіе епископы въ періодъ меровинговъ“. (Чтенія въ общ. люб. дух. просв., 1870 г., книга XII, стр. 40.)

церковь, которая слишкомъ часто (особенно съ VIII вѣка) проявляла въ своей миссіонерской практикѣ свой излюбленный принципъ *operis operati*, т.-е. тотъ взглядъ на таинства церковныя, по которому благодать подается чрезъ нихъ совершенно независимо отъ субъективнаго состоянія принимающаго ихъ, совершенно объективно, какъ бы помимо него. Не говоря уже о томъ, что нерѣдко обращеніе къ христіанству совершалось огнемъ и мечомъ,—даже и независимо отъ этого, зло заключалось уже въ томъ, что, въ силу указаннаго принципа, въ ограду церкви очень часто вступали цѣлыя толпы язычниковъ безъ основательнаго усвоенія себѣ истинъ вѣры, безъ внутренняго очищенія сердца и мыслей, съ прежними своими пороками и страстями,—однимъ словомъ, оставаясь почти такими же язычниками, какими они были до принятія крещенія. Если прибавить къ этому, что сами пастыри церкви въ большинствѣ случаевъ не могли служить для своихъ пасомыхъ живымъ примѣромъ христіанскихъ добродѣтелей и въ то же время, къ началу Среднихъ вѣковъ, страдали почти поголовнымъ невѣжествомъ, то мрачная картина духовнаго убожества того времени еще рельефнѣе выступитъ передъ нами.

Но и среди всего этого мрака, къ счастію, находились еще люди, особенно въ монастыряхъ, гдѣ занятія науками никогда не прекращались, которые глубоко скорбѣли отъ всей этой духовной тьмы и искренно стремились къ возрожденію церкви и общества.

Такіе люди, къ которымъ слѣдуетъ отнести, напримѣръ, Авита вьеннскаго († 523), Григорія турскаго († 594), Исидора севильскаго († 636), особенно же Бэду Достопочтеннаго († 735),—могутъ считаться предшественниками и подготовителями славной эпохи каролинговъ, когда, наконецъ, послѣ долгаго мрака, снова засвѣтилась заря просвѣщенія сначала во Франціи, а затѣмъ въ Италіи и въ Германіи, благодаря мощной иниціативѣ Карла Великаго (768—814). Его величавая историческая фигура носитъ въ себѣ всѣ признаки истиннаго генія. Уже одно то было въ его дѣятельности въ пользу просвѣщенія геніально, что ему удалось проложить путь къ этой великой цѣли и не только явиться иниціаторомъ самой всесторонней реформы культурныхъ условій современнаго ему общества, но самому же увидать и первые плоды своихъ энергичныхъ усилій. Не только позднѣйшіе историки и біографы Карла, но и его современники (напр.: Алькуинъ, Павелъ Діаконъ, Теодульфъ орлеанскій и друг.), говоря о немъ или по поводу его дѣятельности, изображаютъ его именно какъ великаго реформатора. И все-таки, при всей геніальности и грандіозности его реформы, дѣятельность его въ этомъ направленіи страдала нѣкоторою односторонностію. Онъ держался предразсудка (на первый взглядъ страннаго у такого патріота, какимъ онъ вообще

былъ), по которому все національное, германское, являлось естественнымъ препятствіемъ и тормазомъ для истинной культуры, а единственнымъ ея источникомъ считалось древне-классическое, греко-римское образованіе. Такое чрезмѣрное увлеченіе классицизмомъ, конечно, объясняется у Карла тѣмъ, что оно какъ нельзя болѣе гармонировало съ его любимымъ и завѣтнымъ идеаломъ возстановить Римскую имперію, но только на новыхъ, христіанскихъ, началахъ. Явить самого себя въ полномъ смыслѣ преемникомъ Константина Великаго и Ѳеодосія I и чрезъ это показать всѣмъ своимъ современникамъ, что именно онъ есть настоящій римскій императоръ, а никакъ не византійскіе императоры,— такова была основная цѣль всей политики Карла, какъ внѣшней, такъ въ особенности внутренней. Ею многое объясняется для насъ и въ его реформаторской дѣятельности въ пользу просвѣщенія, и въ его церковной политикѣ. Карлъ былъ такой человѣкъ, который (какъ всѣ цѣльныя натуры) считалъ свой личный взглядъ обязательнымъ правиломъ для всѣхъ своихъ подданныхъ и единственнымъ критеріемъ для опредѣленія того направленія, по которому должно идти отнынѣ образованіе въ школахъ.

Очень вѣрно и мѣтко назвалъ одинъ историкъ [1]) такое направленіе реформаторской дѣятельности Карла Великаго *интеллектуальнымъ терроризмомъ*. Несомнѣнно, самъ Карлъ далеко ушелъ впередъ своего времени и, будучи всецѣло преданъ любимой идеѣ—насадить среди своихъ подданныхъ классическое образованіе, какъ бы не замѣчалъ или не хотѣлъ замѣтить, что они ещэ далеко не доросли до него. Отсюда его насильственныя, часто даже крутыя, мѣры для осуществленія своего желанія. Невольно при этомъ вспоминается нашъ Петръ Великій, который такъ же насильственно вводилъ свои реформы, слишкомъ мало принимая во вниманіе уровень развитія своего народа. Въ этой прискорбной ошибкѣ, которая во многихъ отношеніяхъ парализовала тотъ успѣхъ, какой могли бы имѣть самыя реформы, если бы ихъ вводили съ мудрою постепенностью и сообразуясь со степенью духовнаго роста народа,—въ этой ошибкѣ оба названные реформатора, раздѣленные другъ отъ друга цѣлыми девятью столѣтіями, замѣчательно сходились...

Во всякомъ случаѣ результатомъ этихъ насильственныхъ реформъ Карла въ области просвѣщенія являлось то, что часто рядомъ съ настоящимъ, всестороннимъ образованіемъ мы встрѣчаемъ въ эту эпоху совершенное невѣжество, которое только прикрывалось личиной образованія. Даже въ самомъ Карлѣ удиви-

---

[1]) Reuter, „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“, B. I, S. 5 Berlin, 1875, 1881.

тельно соединялось, на первый взглядъ, нѣчто несовмѣстимое: съ одной стороны, онъ, по словамъ нѣкоторыхъ своихъ біографовъ, долгое время едва былъ въ состояніи подписать свое имя; а съ другой—у него была такая любовь къ книгамъ и къ научнымъ занятіямъ, что онъ всѣ часы, которые оставались у него свободными отъ правительственныхъ трудовъ, всего охотнѣе проводилъ въ кругу и въ сообществѣ своихъ ученыхъ друзей, занимаясь научными бесѣдами съ ними, а также съ особенною ревностью и любовью собиралъ отовсюду, особенно изъ Рима и Византіи, самыя рѣдкія древнія рукописи въ свою богатѣйшую библіотеку. Но то, что въ геніальной личности самого Карла въ состояніи было соединиться вмѣстѣ, несмотря на полное несходство и даже противоположность,—соединиться такъ, что самое единство этой личности не нарушалось,—являлось въ большинствѣ его современниковъ изъ его народа, не запечатлѣнныхъ печатью генія, подобно своему великому государю, чѣмъ-то крайне негармоничнымъ и непривлекательнымъ. Такъ и чувствовалось, что среди весьма и весьма многихъ, даже окончившихъ курсъ въ Карловой *Schola palatina*, подъ внѣшнимъ слоемъ образованія, въ сущности, оставался прежній грубый и мало образованный варваръ, со всѣми своими недостатками и пороками. Не этимъ ли, между прочимъ, въ значительной степени объясняется то, на первый взглядъ трудно объяснимое, явленіе, что блестящая во многихъ отношеніяхъ эпоха культуры каролинговъ продолжалась сравнительно недолго,—всего при двухъ ближайшихъ преемникахъ Карла,—послѣ чего произошелъ рѣзкій поворотъ къ почти полному упадку образованія, положившій начало пресловутому *Saeculum obscurum*, со всѣми его мрачными явленіями въ области мысли и жизни?

Мы намѣренно довольно долго остановились на этой характеристикѣ насажденной Карломъ культуры, потому что только отмѣченнымъ нами важнѣйшимъ недостаткомъ ея и можно объяснить, почему реформа Карла не могла произвести въ современной ему церкви на Западѣ того обновленія и улучшенія, какое, казалось, можно было бы отъ этой реформы ожидать. Только дѣйствительное, всестороннее и глубокое образованіе и можетъ сдѣлать пользу религіи, но когда это образованіе есть на самомъ дѣлѣ полуобразованіе, то оно скорѣе вредитъ религіи и подрываетъ ее. То же случилось и со многими современниками Карла: къ плохому знакомству съ духомъ христіанства присоединилось у многихъ очень поверхностное изученіе наукъ свѣтскихъ, а также и языческой миѳологіи. Явилась прямая опасность еще усилить то двоевѣріе, которымъ страдали въ то время франки и другіе обращенные въ христіанство германскіе народы,

и еще болѣе затемнить въ ихъ умахъ и безъ того некрѣпкія и неясныя христіанскія убѣжденія. Это тѣмъ болѣе было возможно, что сама римская церковь стояла въ то время по отношенію къ своимъ членамъ въ совершенно ненормальныхъ условіяхъ. Вмѣсто того, чтобы осуществлять тотъ идеалъ, который на всѣ времена жизни Церкви начертанъ въ евангельской притчѣ о закваскѣ, и который заключается въ томъ, что Церковь своимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ должна постоянно освящать и возвышать всѣ лучшія и благороднѣйшія стороны жизни и каждаго отдѣльнаго человѣка, и цѣлаго общества,—вмѣсто этой истинной своей задачи, Западная церковь всецѣло увлеклась своимъ мнимо-теократическимъ идеаломъ, сущность котораго состояла исключительно въ противномъ идеалу древней Церкви, а потому совершенно антиканоническомъ, усиленіи папской власти и, въ связи съ нимъ, въ постоянномъ обособленіи клира и высшей іерархіи отъ мірянъ, а также въ насильственномъ отторженіи пастырства отъ самыхъ естественныхъ и законныхъ запросовъ человѣческаго духа. Чрезъ это Западная церковь сама себя лишила возможности со всѣмъ вниманіемъ руководить постепеннымъ духовнымъ ростомъ вошедшихъ въ ея ограду народовъ. Въ ея просвѣтительную задачу входило выясненіе, при свѣтѣ евангельскаго ученія, того, что въ этомъ ростѣ правильно, и что неправильно. Но она пренебрегла этою задачею, а всѣ свои усилія направила почти исключительно на осуществленіе своего односторонняго, мнимо-теократическаго идеала, который вполнѣ ясно и рельефно былъ выраженъ не раньше XI вѣка, при папѣ Григоріи VII. Если принять во вниманіе и упомянутое нами выше, далеко не чистое проповѣданіе христіанства варварскимъ народамъ, особенно же все болѣе усиливавшееся развращеніе представителей іерархіи и низшаго клира, а также (за немногими исключеніями) и недостатокъ образованія, если и не прямое невѣжество, послѣдняго,—то вполнѣ станетъ понятнымъ, что указанное выше несовершенство просвѣтительной реформы Карла Великаго могло принести по отношенію къ религіозному развитію народа, въ его массѣ, болѣе вреда, чѣмъ пользы.

А между тѣмъ, въ средѣ лучшихъ и наиболѣе образованныхъ представителей клира и мірянъ давно уже слышались голоса о необходимости очищенія церкви отъ всѣхъ ея несовершенствъ и злоупотребленій. Самъ Карлъ, при всей своей преданности папской идеѣ, далеко не былъ чуждъ мысли о необходимости такого очищенія. Этимъ, конечно, объясняется появленіе, по его иниціативѣ и подъ его именемъ, извѣстнаго сочиненія въ четырехъ частяхъ, которое можно назвать выраженіемъ взглядовъ Карла и его ближайшихъ сподвижниковъ на сущность той программы церковной реформы, какая предносилась предъ ними. Мы разу-

мѣемъ такъ называемые *Libri Carolini*, авторъ которыхъ неизвѣстенъ, но которые, несомнѣнно написаны однимъ изъ ближайшихъ къ Карлу лицъ [1]). Это сочиненіе особенно интересно для насъ тѣмъ, что въ немъ мы находимъ многое такое, что характеризуетъ намъ догматическіе взгляды Карла и его совѣтниковъ и друзей, какъ довольно независимые отъ господствовавшей тогда церковной догматики и во многомъ слишкомъ крайніе и односторонніе. Наиболѣе такой оппозиціонный характеръ названнаго сочиненія выступаетъ въ вопросѣ объ иконопочитаніи.

Авторъ *каролинскихъ книгъ* очень рѣзко порицаетъ опредѣленіе VII Вселенскаго собора (787 г.) относительно почитанія святыхъ иконъ, причемъ упрекаетъ этотъ соборъ за то, что онъ дерзнулъ назвать себя вселенскимъ, когда на немъ со всего Запада почти вовсе не было епископовъ, за исключеніемъ только папскихъ легатовъ и нѣсколькихъ итальянскихъ прелатовъ. Такое рѣзкое отношеніе къ никейскому опредѣленію въ значительной степени объясняется тѣмъ, что практика франкской церкви почти не знала той формы почитанія священныхъ изображеній, какая господствовала на Востокѣ, въ Византіи; отчасти же и тѣмъ, что самолюбіе Карла было сильно задѣто опредѣленіемъ никейскаго собора, которое состоялось безъ его вѣдома и согласія. Кромѣ того, есть основаніе предполагать, что папа Адріанъ I, вѣроятно, по недосмотру, прислалъ Карлу очень неточный и даже искаженный переводъ дѣяній этого собора. По крайней мѣрѣ, если сличить тотъ текстъ этого перевода, который имѣлся подъ руками у отцовъ послѣдующаго франкфуртскаго собора 794 года, съ точнымъ переводомъ Анастасія библіотекаря, то между тѣмъ и другимъ окажется немалая разница. Такъ, въ переводѣ, присланномъ папою, было сказано: «Suscipio venerandas imagines et quae secundum servitium adorationis, quae substantiali in vivificae Trinitati emitto» [2]); между тѣмъ какъ въ

[1]) Первый, кто упомянулъ о *libri Carolini* былъ Гинкмаръ реймсскій (in opusc. adv. Hincmarum Laudon c. 20, Opp. T. II, p. 457).—Walch, Ketzerhist. Bd. XI, S. 45 и 70.—Вторая ссылка на *libri Carolini* относится къ XVI в., именно о нихъ говоритъ папскій библіотекарь Августинъ *Steuchus* († 1550) въ своемъ сочиненіи о *donatio Constantini*. А въ 1549 году *libri Carolini* были вполнѣ изданы въ Парижѣ (издатель не назвалъ себя). Думаютъ, что это былъ католическій священникъ Іоаннъ *du Tillet* (Tilius), впослѣдствіи епископъ въ *S. Brieuc*'ѣ и въ *Meaux* (см. *Heumann*, въ предисл. къ изд. имъ каролинскимъ книгамъ). Въ 1731 г *Heumann* въ Ганноверѣ издалъ *libri Carolini* подъ заглавіемъ: „Augusta Concilii Nicaeni II censura, h. e. Caroli Magni de impio imaginum cultu libri IV“, Но еще раньше, въ 1608 г, во Франкфуртѣ *Мельхіоръ Гольдастъ* напечаталъ *libri Carolini*. Наконецъ, *Минь* включилъ ихъ въ свой *Cursus Patrologiae*, t. 98, p. 990 и дал.

[2]) Т.-е. „Принимаю достопоклоняемыя иконы, и что касается способа ихъ почитанія, то воздаю имъ то поклоненіе, какое воздаю животворящей Троицѣ“. См. Alzog, Histoire universelle de l'Eglise, франц. переводъ Goschler'a и Audley, 3-е изданіе, Paris, 1855, t. II, p 107

переводѣ Анастасія, который точно передавалъ текстъ никейскаго опредѣленія, мы читаемъ: «Suscipio et amplector venerabiles imagines; adorationem autem, quae fit secundum λατρείαν, tantummodo supersubstantiali et vivificae Trinitati conservo» [1]). Очевидно, первый переводъ прямо приписывалъ никейскому собору ересь, по которой почитаніе иконъ должно было быть такимъ же, какъ почитаніе Св. Троицы; между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ соборное опредѣленіе выражало совершенно противоположную мысль. Такимъ прискорбнымъ недоразумѣніемъ и объясняется въ значительной мѣрѣ то, что многолюдный соборъ, созванный по иниціативѣ Карла во Франкфуртѣ (794 г.), высказался противъ иконопочитанія [2]). Особенно ярко такое осужденіе никейскаго опредѣленія выражено во 2-мъ правилѣ этого собора, гдѣ вполнѣ одобряется ученіе объ иконахъ каролинскихъ книгъ и въ то же время ложно толкуется постановленіе никейскаго собора, причемъ этотъ послѣдній даже называется почему-то *константинопольскимъ* (быть можетъ, развѣ потому только, что первая попытка созвать VII Всел. соборъ, дѣйствительно, сначала была сдѣлана въ Константинополѣ, но не удалась). Вотъ что говорится въ этомъ правилѣ: «Allata est in medium quaestio de nova Graecorum synodo quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur, ut qui imaginibus sanctorum, ita ut Trinitati, servitium aut adorationem non impenderent, anathema judicarentur. Qui supra sanctissimi Patres nostri adorationem et servitium renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt» [3]). Впрочемъ, никакъ нельзя сказать, чтобы Libri Carolini, при всей рѣзкости, съ какой они осуждаютъ никейское опредѣленіе, сами впадали въ крайнее иконоборство: въ нихъ довольно ясно высказывается, что въ самыхъ дѣя-

[1]) Т.-е. „Принимаю и лобызаю достопоклоняемыя иконы. Но почитаніе, которое совершается въ смыслѣ λατρεία (т.-е. божескаго поклоненія), отношу только къ пресущественной и животворящей Троицѣ". Можно съ полнымъ основаніемъ думать, что, если бы Карлъ Великій получилъ именно *этотъ* переводъ никейскаго опредѣленія, онъ не сталъ бы въ такую рѣзкую оппозицію противъ никейскаго собора.

[2]) Conc. Francofort, apud Mansi, t. XIII, p. 909. См. Alzog, цит соч. и цитов. мѣсто.

[3]) Т.-е. „Возбужденъ вопросъ о новомъ соборѣ грековъ, который былъ ими созванъ въ Константинополѣ по поводу вопроса о поклоненіи иконамъ, и на которомъ сдѣлано было опредѣленіе, что тѣ, кои не будутъ воздавать иконамъ святыхъ такое же почитаніе и поклоненіе, какое воздается Божественной Троицѣ, подвергаются анаѳемѣ. Наши святѣйшіе отцы (т.-е. члены франкфуртскаго собора) отмѣнили такое поклоненіе и почитаніе и осудили тѣхъ, кто соглашается на такое почитаніе". См Alzog, loco citato.

Снова дѣлается, очевидно, указаніе на то, что въ никейскомъ опредѣленіи всего болѣе смущаетъ отцовъ франкфуртскаго собора λατρεία, воздаваемая иконамъ.

ніяхъ никейскаго собора вовсе не то нехорошо, что дозволяется дѣлать въ храмахъ священныя изображенія, а то, что опредѣляется ихъ почитать поклоненіемъ (adorare). Сами каролинскія книги говорятъ, что не слѣдуетъ съ презрѣніемъ отвращаться отъ священныхъ изображеній, но только остерегаться всякаго суевѣрнаго ихъ почитанія: «Permittimus imagines sanctorum, quicumque eas formare voluerint, tam in ecclesia quam extra ecclesiam, propter amorem Dei et sanctorum ejus, adorare vero eas nequaquam cogimus, qui noluerint; frangere vero vel destruere eas, etiamsi quis voluerit, non permittimus» [1]). Отсюда видно, что отцы франкфуртскаго собора пошли гораздо далѣе ученія объ иконахъ каролинскихъ книгъ, когда въ своихъ опредѣленіяхъ совсѣмъ отвергли и осудили иконопочитаніе. Чрезъ это они впали уже въ открытое иконоборство. И самъ Карлъ, который былъ главнымъ вдохновителемъ этихъ опредѣленій, очевидно, сдѣлалъ въ этомъ случаѣ шагъ дальше сравнительно съ тѣми воззрѣніями на иконопочитаніе, которыя были высказаны отъ его лица въ каролинскихъ книгахъ. Въ его взглядѣ на этотъ предметъ ясно сказывался теперь тотъ крайне спиритуалистическій взглядъ на христіанство, при которомъ всякое изображеніе, не только изваянное, но даже и живописное, считалось чуть ли не возвращеніемъ къ язычеству. Думая и уча такъ, Карлъ поступалъ какъ истый германецъ, потому что въ характерѣ германцевъ, со времени ихъ обращенія въ христіанство, всегда замѣтна была склонность къ излишнему одухотворенію религіознаго культа; такою чертою эта нація рѣзко отличалась какъ отъ романскихъ народовъ, такъ и отъ грековъ, у которыхъ, напротивъ, внѣшность въ религіи имѣла большое значеніе и которые очень склонны были къ прискорбнымъ крайностямъ въ этомъ направленіи, коихъ и сама Церковь не одобряла.

Очень интересно для насъ, въ какое положеніе къ иконоборству Карла сталъ тогдашній папа Адріанъ. Между нимъ и Карломъ послѣ франкфуртскаго собора завязалась цѣлая переписка. Папа писалъ Карлу [2]), что вся его, Карлова, враждебность по отношенію къ опредѣленіямъ никейскаго собора основана, по мнѣнію

---

[1]) Ad act. IV sub fin —Т.-е. „Мы дозволяемъ устраивать изображенія святыхъ, если бы кто-либо хотѣлъ ихъ дѣлать, въ храмѣ ли, или внѣ храма, ради любви къ Богу и святымъ Его. Но никоимъ образомъ мы не принуждаемъ почитать эти изображенія тѣхъ, кто этого не хочетъ. Но и ломать и уничтожать священныя изображенія, хотя бы кто этого и захотѣлъ, мы не дозволяемъ".

[2]) Отвѣтъ Адріана I Карлу помѣщенъ у *Манси* (t. XIII, p. 759—810) и у *Hardouin*'а (t. IV, p. 774—820), въ сочиненіяхъ Карла Великаго, изданныхъ *Миномъ* (t. II, p. 1247 sqq.).

папы, единственно на неточномъ пониманіи дѣйствительнаго ихъ смысла, потому что на самомъ дѣлѣ названный соборъ никогда не предписывалъ воздавать иконамъ божеское поклоненіе, какъ это дѣлали древніе греки, почитая своихъ олимпійскихъ боговъ [1]). Впрочемъ, отстаивая и защищая никейское опредѣленіе, Адріанъ въ то же время какъ бы отчасти и ослаблялъ его, такъ какъ при этомъ повторялъ взглядъ папы Григорія великаго (590—604), который тотъ высказалъ въ своемъ письмѣ къ епископу Серену, въ обличеніе его неразумной ревности противъ священныхъ изображеній, именно: что не нужно поклоняться имъ, но въ то же время не слѣдуетъ и насильственно выносить ихъ изъ храмовъ [2]). Такая нерѣшительная защита никейскаго опредѣленія замѣчается у Адріана и въ томъ, что, по его словамъ, самъ онъ принялъ названное опредѣленіе *только ради мира* [3]). Очевидно, папа въ данномъ случаѣ руководился болѣе политикой, чѣмъ какими-нибудь иными побужденіями: франкскій король слишкомъ былъ ему нуженъ въ интересахъ усиленія папской власти, и онъ боялся съ нимъ поссориться. Какъ ни умѣренна была защита никейскаго собора въ письмахъ Адріана къ Карлу, тѣмъ не менѣе она все-таки произвела на послѣдняго, повидимому, сильное впечатлѣніе: по крайней мѣрѣ, послѣ этого, Карлъ уже не настаивалъ на своихъ иконоборческихъ тенденціяхъ [4]).

Libri Carolini интересны для насъ и тѣмъ, что характеризуютъ намъ въ своемъ авторѣ сторонника довольно либеральнаго взгляда на сущность христіанской религіи и на отношеніе вѣры къ знанію. Такъ, напримѣръ, въ этихъ книгахъ проводится мысль, что истинная религія духа допускаетъ свободное, разумное изслѣдованіе предметовъ Богооткровенной религіи. «Non enim nos», говорится въ названныхъ книгахъ, «omnium actuum vel etiam rerum gustum capere permisit—sed probare nos jussit et spirituali palato degustare omnes doctrinas et eas, quae a viris probatissimis illatae interna sacietate mentes reficiunt, solum modo retinere» и т. д. [5]). Такое изслѣдованіе, по мнѣнію автора этихъ книгъ, тѣмъ болѣе законно, что достояніемъ исторіи является не самое откровеніе, какъ таковое,

---

[1]) *Capefigue*, „Charlemagne“, t. II, p. 329. Bruxelles 1842.

[2]) Dr. Ludwig Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Leipzig, 1835, B. I, S. 153, примѣчаніе.

[3]) Dr. Ludwig Flathe, l. c.

[4]) Capefigue, „Charlemagne“, ibidem.

[5]) Lib. IV, 11, p. 1203 D., по изданію *Heumann*'а. По-русски это мѣсто переводится такъ: „Ибо религія не дозволила, чтобы мы останавливали свой вкусъ на всѣхъ дѣлахъ и вещахъ, но она предписываетъ намъ испытывать и духовнымъ вкусомъ пробовать всѣ ученія, и изъ нихъ удерживать только тѣ, которыя, будучи предложены авторитетнѣйшими мужами, подкрѣпляютъ умы внутреннею питательностью“.

но только то откровеніе, которое въ состояніи выдержать работу критическаго изслѣдованія. Рядомъ съ доказательствами, основанными на свидѣтельствахъ очевидцевъ, слѣдуетъ требовать и такихъ доказательствъ, которыя по своему характеру *разумны*— «rationabili argumento firmandum est» [1]). При этомъ очень недвусмысленно проводится мысль, что слишкомъ произвольное умноженіе разсказовъ о чудесномъ уже по тому самому часто можетъ показаться недостойнымъ довѣрія, что этихъ разсказовъ такъ много. Притомъ же и самый взглядъ автора каролинскихъ книгъ на чудеса довольно либеральный: онъ считаетъ ихъ недостаточнымъ доказательствомъ Богооткровеннаго ученія на томъ основаніи, что бываютъ чудеса и отъ діавола. Но въ то же время онъ не указываетъ рѣшительно никакихъ признаковъ, по которымъ можно было бы отличить чудеса, совершаемыя силою Божіей, отъ чудесъ бѣсовскихъ [2]). Вообще, по ученію каролинскихъ книгъ, для убѣжденія въ истинности церковнаго ученія важны не столько чудеса, сколько возможно большее уясненіе этого ученія человѣческому разуму. Такимъ образомъ въ этихъ книгахъ въ первый разъ почти оффиціально, отъ лица государя, вполнѣ преданнаго церкви, провозглашался такой принципъ, который при своемъ дальнѣйшемъ развитіи могъ привести и, дѣйствительно, привелъ впослѣдствіи многихъ богослововъ Западной церкви къ совершенно раціоналистическому выводу, что «не потому, что Богъ сказалъ, нужно вѣрить сказанному, но потому, что это доказано для разума» (Абеляръ—въ XII вѣкѣ).

Для насъ важно и интересно, что изложенный нами либеральный взглядъ каролинскихъ книгъ на религію, откровеніе, чудеса, а также и на отношеніе вѣры къ разуму, принадлежалъ именно Карлу Великому и той плеядѣ его ученыхъ сподвижниковъ, изъ среды которыхъ вышелъ и самъ авторъ этихъ книгъ. Очевидно отсюда, что изъ основанныхъ самимъ Карломъ и при немъ школъ, какъ придворной, такъ и монастырскихъ, выходили, рядомъ съ людьми съ самымъ поверхностнымъ образованіемъ, и такіе (сравнительно меньшее число), которые, будучи всесторонне образованы и весьма начитаны какъ въ святоотеческой, такъ и въ древнеклассической литературѣ, воспитали въ себѣ одновременно нѣкоторую независимость въ сужденіяхъ и даже отчасти критическое направленіе, которое довольно рѣзко расходилось съ традиціоннымъ ученіемъ церкви. Это направленіе уже при Карлѣ носило въ себѣ довольно ясно выраженный реформаторскій характеръ, который при ближайшихъ преемникахъ этого императора еще рельефнѣе

---

[1]) Libri Carolini III, 26 p., 1170 d.

[2]) Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im Mittelalter, B. I, 12—13.

выступилъ наружу въ сочиненіяхъ такихъ оригинальныхъ писателей, какими были, напримѣръ, Клавдій туринскій и Агобардъ ліонскій Какъ легко замѣтить уже и въ каролинскихъ книгахъ, главнымъ недостаткомъ этого направленія былъ тотъ крайній и излишній спиритуализмъ, который приводилъ къ отрицанію иконопочитанія и отчасти многихъ другихъ сторонъ церковной обрядности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма недвусмысленный раціонализмъ, который въ нѣкоторыхъ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ привелъ впослѣдствіи не только ко многимъ еретическимъ ученіямъ, но даже и прямо къ отрицанію самого христіанства. Протестантскіе историки, въ интересахъ своей основной тенденціи, часто слишкомъ идеализируютъ писателей изъ этой плеяды «реформаторовъ до реформаціи», хотя въ то же время многіе изъ этихъ историковъ проводятъ рѣзкую грань между тѣми изъ нихъ, которые главнымъ образомъ стремились къ очищенію Западной церкви отъ немалыхъ ея злоупотребленій и искаженій ею древняго христіанства, или *собственно реформаторами*, и тѣми, которые доходили до отрицанія самого христіанства, впадая въ своихъ воззрѣніяхъ часто въ открытый раціонализмъ, пантеизмъ, антиномизмъ и даже дуализмъ [1]). Было бы большой ошибкой со стороны всякаго добросовѣстнаго и безпристрастнаго историка видѣть во всѣхъ этихъ проявленіяхъ многовѣковой оппозиціи противъ римскаго католицизма одно лишь идеальное стремленіе къ реформѣ церкви въ ея главѣ и членахъ, независимо отъ какихъ-нибудь сторонніхъ побужденій. Напротивъ, нельзя не признать въ основаніи почти всѣхъ этихъ оппозиціонныхъ попытокъ стремленіе отстоять не только одну свободу духа и совѣсти, но и свободу національнаго начала, въ противовѣсъ постоянному и систематическому подавленію со стороны римской церкви этого начала въ области богословія и церковной жизни.

Мы видѣли, какъ въ теченіе цѣлыхъ пяти вѣковъ національное самосознаніе варварскихъ народовъ, вступившихъ въ лоно римской церкви,—вслѣдствіе еще не вполнѣ наступившей ихъ духовной зрѣлости,—долго не могло проявиться во всей силѣ и съ полною энергіей. Блестящая и во многихъ отношеніяхъ

[1]) Почти всѣ протестантскіе историки склонны считать всякаго рода оппозицію противъ римской церкви, когда бы она ни появлялась и отъ кого бы ни исходила, явленіемъ достойнымъ всякаго сочувствія и всякой похвалы. Такое крайнее увлеченіе при оцѣнкѣ одной изъ спорящихъ сторонъ иногда доходило у названныхъ историковъ и до того, что они старались представить въ самомъ привлекательномъ видѣ даже такія секты и богословскія системы Среднихъ вѣковъ, которыя на самомъ дѣлѣ въ корнѣ подрывали христіанство, вводя въ него нѣчто вполнѣ ему чуждое. Впрочемъ, болѣе благоразумные и безпристрастные умѣли различить сравнительное достоинство той или другой секты (объ этомъ смотри ниже, въ гл. 8, подробнѣе).

замѣчательная эпоха каролинговъ дала, можно сказать, первый рѣшительный толчокъ къ болѣе энергичному пробужденію у этихъ народовъ такого самосознанія, которое уже во второй половинѣ XI вѣка настолько укрѣпилось, что открыто вступило въ борьбу съ папствомъ, въ лицѣ Генриха IV и его преемниковъ, а затѣмъ все болѣе и болѣе развивало эту борьбу, пока, наконецъ, дѣло не дошло до вполнѣ назрѣвшаго реформаціоннаго движенія въ XVI вѣкѣ.

Вся эта крайне интересная исторія постепеннаго усилія и развитія этого движенія въ теченіе цѣлыхъ восьми столѣтій и составитъ предметъ нашего изслѣдованія. Въ немъ мы постараемся показать, какъ и въ какой степени вліяла на развитіе названнаго движенія извѣстная борьба реализма и номинализма, а также и то, насколько оно стояло въ зависимости отъ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ событій исторической жизни европейскихъ народовъ. Кромѣ того, въ объясненіе собственно того явленія, почему именно оно нерѣдко вырождалось въ нѣчто антицерковное и даже антихристіанское, мы будемъ указывать и на тѣ вліянія, которыя несомнѣнно дѣйствовали на него со стороны нѣкоторыхъ религіозныхъ и философскихъ ученій и сектъ не только христіанскаго, но и мусульманскаго Востока.

Такое всестороннее обозрѣніе исторіи возникновенія и развитія въ Западной церкви оппозиціоннаго и сектантскаго движенія объяснитъ намъ многое и въ исторіи реформаціи, и даже отчасти и въ дальнѣйшей борьбѣ, какая велась и еще ведется въ нѣдрахъ римской церкви со стороны недовольныхъ частью ея отступленіями отъ идеала древней церкви, частью же не всегда правильными отношеніями ея къ культурѣ и національнымъ интересамъ тѣхъ народовъ, которые вошли въ ея ограду.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Клавдій туринскій и Агобардъ ліонскій; ихъ литературная и реформаторская дѣятельность.

Въ предыдущей главѣ было указано на то, какою реформаторскою тенденціей по отношенію къ современной имъ церковной жизни проникнуты были Карлъ Великій и его ближайшіе сподвижники. Настоящая глава будетъ посвящена характеристикѣ двухъ выдающихся литературныхъ дѣятелей этой же эпохи, которыхъ можно считать самыми яркими выразителями того же направленія, но только съ такимъ оттѣнкомъ крайняго спиритуа-

лизма, какого мы еще не находимъ въ каролинскихъ книгахъ, но признаки котораго уже ясно обнаружились въ постановленіяхъ франкфуртскаго собора 794 года. Мы разумѣемъ Клавдія туринскаго [1]) и Агобарда ліонскаго. Оба они были родомъ изъ Испаніи и по своей пастырской и литературной дѣятельности принадлежатъ ко времени царствованія сына Карла Великаго, Людовика Благочестиваго (814—840).

Первый изъ этихъ писателей, Клавдій, былъ ученикомъ Бэды Достопочтеннаго [2]), а также и извѣстнаго основателя адопціанской ереси, Феликса ургельскаго [3]). Хотя онъ никогда не раздѣлялъ еретическихъ взглядовъ послѣдняго на лицо Христа Спасителя, тѣмъ не менѣе онъ заимствовалъ отъ него сильную раціоналистическую окраску и поразительную для того времени для епископа Западной церкви независимость во взглядахъ на ученіе и преданіе церковное. Онъ—по преимуществу церковный реформаторъ Такое именно направленіе красною нитью проходитъ во всѣхъ его сочиненіяхъ, дошедшихъ до насъ, и, конечно, составляло главную особенность и всѣхъ недошедшихъ до насъ его литературныхъ трудовъ. Извѣстно, что онъ написалъ толкованія почти на всѣ книги Св. Писанія, но изъ нихъ въ полномъ видѣ дошелъ до насъ только комментарій его на посланіе къ Галатамъ. Еще принадлежитъ ему спеціальное полемическое сочиненіе *Apologeticus*, въ которомъ онъ защищаетъ себя отъ нападокъ своего прежняго ученика и друга, а потомъ литературнаго противника, аббата Теодемира. Но это сочиненіе извѣстно намъ единственно изъ тѣхъ выдержекъ, которыя мы находимъ въ сочиненіяхъ его оппонентовъ. Одинъ изъ этихъ послѣднихъ, Іона орлеанскій, въ своемъ сочиненіи «De cultu imaginum» [4]), гдѣ онъ обличаетъ Клавдія за его иконоборство, также сохранилъ намъ нѣкоторыя слова и выраженія туринскаго епископа изъ одного недошедшаго до насъ его сочиненія. Все, оставшееся до насъ отъ Клавдія, собрано у Миня въ 104-мъ томѣ.

Еще при Карлѣ Великомъ Клавдій сдѣлался близокъ ко двору его сына Людовика, который уже при жизни своего отца былъ королемъ Аквитаніи; здѣсь онъ занялъ должность придворнаго

---

[1]) О Клавдіи туринскомъ см. Claudii Taurinensis opp. in Maxima bibliotheca veterum patrum pp. Lugdunens. 1677. Tom XIV, p. 139 sqq. — Bedae et Claudii Taurinens. opuscula a canonicis regularibus etc. Bononiae edita: Bononiae 1755.— *Rudelbach*, Claudii Taurinensis inedd. opp. specimina. Praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatio. Havniae 1824.—*C. Schmidt*, Claudius von Turin (Zeitschr f. hist. Theologie 1843, II, S. 39 ff).

[2]) Dr. Ludwig Flathe, Gesch. der Vorläufer der Reformation etc. B. I, S. 169.

[3]) J. H. Kurtz, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, B. I, 2 Th. S. 81.

[4]) Это сочиненіе Іоны орлеанскаго находится въ Max. Bibl. patrum, XIV, p. 167.

капеллана [1]). Когда Людовикъ вступилъ въ 614 г. на императорскій престолъ, то онъ вскорѣ послалъ Клавдія въ Италію, назначивъ его туринскимъ епископомъ. Цѣль такого назначенія была та, чтобы этотъ всесторонне образованный человѣкъ, основательно притомъ знакомый съ Св. Писаніемъ, могъ способствовать духовному просвѣщенію населенія сѣверной Италіи, которое отличалось крайнимъ невѣжествомъ и грубыми суевѣріями. Основываясь на указаніи предисловія или, вѣрнѣе, вступительнаго письма, которымъ самъ Клавдій сопровождаетъ свое толкованіе на посланіе къ Галатамъ, можно думать, что онъ приблизительно три года находился при дворѣ Людовика, и что, слѣдовательно, его назначеніе туринскимъ епископомъ состоялось около 817 года. Дальнѣйшихъ, болѣе или менѣе ясныхъ и опредѣленныхъ свѣдѣній о жизни его мы не имѣемъ, и самый годъ его кончины намъ неизвѣстенъ. Валафридъ Страбонъ говоритъ о его смерти, но не опредѣляетъ времени ея, хотя по смыслу его свидѣтельства видно, что она послѣдовала уже послѣ смерти самого Людовика, т.-е. послѣ 840 года [2]).

Въ 825 году случилось въ франкской церкви событіе, которое сильно и рѣшительно повліяло на все направленіе пастырской и литературной дѣятельности Клавдія. Созванъ былъ соборъ въ Парижѣ, который подтвердилъ постановленіе франкфуртскаго собора противъ иконопочитанія. По свидѣтельству Дунгала, это дало поводъ къ немаловажному возбужденію населенія франкскаго королевства противъ св. иконъ и даже креста; повсюду стали слышаться рѣчи совершенно иконоборческаго характера [3]). Туринскій епископъ, не безъ вліянія котораго созванъ былъ названный соборъ, опираясь на его постановленія, сталъ уже открыто проявлять свою иконоборческую ревность у себя въ епархіи. Возмущенный тѣмъ, что населеніе этой епархіи довело свое почитаніе иконъ и святыхъ до такой грубой и суевѣрной формы, что трудно было сказать, насколько оно христіанское и насколько полуязыческое, Клавдій перешелъ въ противоположную крайность, къ которой всегда былъ склоненъ по своему основному направленію: онъ приказалъ выносить иконы изъ храмовъ и выбрасывать изъ нихъ распятія, а также началъ открыто проповѣдывать противъ обычая совершать пилигримства и противъ молитвеннаго обращенія къ святымъ, называя все это языческимъ суевѣріемъ. Очевидно, поступая такъ, Клавдій пошелъ гораздо дальше того, что имѣли въ виду императоръ и епископы на

[1]) Jon. Aurelian. Epist. dedicat. ad Carolum Calvum Imper.

[2]) Flathe, цит. соч., B. I, S. 169—170.

[3]) Dungali, Responsa contra Claudii Taurinensis perversas sententias, Max. Bibl patrum, t. XIV, p. 196 и дал.

МЕНТАЛЬ

парижскомъ соборѣ [1]) Образъ дѣйствія его возбудилъ среди населенія сѣверной Италіи и за предѣлами ея большое волненіе, которое, по свидѣтельству Іоны орлеанскаго [2]), не вполнѣ улеглось даже и при Карлѣ Лысомъ. Обличителемъ неразумной ревности Клавдія выступилъ сначала прежній его другъ, аббатъ *Теодемиръ*. Противъ его обличеній Клавдій выступилъ съ очень сильной и рѣзкой отповѣдью, подъ заглавіемъ: «Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem». Вскорѣ въ отвѣтъ на это сочиненіе противъ туринскаго епископа выступилъ и другой аббатъ *Дунгалъ*, сочиненіе котораго, озаглавленное «Responsa contra perversas Claudii Taurinensis sententias», было написано въ отвѣтъ на защиту Клавдія противъ нападокъ Теодемира [3]). Эту полемику всего вѣрнѣе отнести ко времени между 825 и 830 годами. Немного позднѣе сталъ писать противъ туринскаго епископа Іона орлеанскій свои три книги «De cultu imaginum» [4]).

По собственнымъ словамъ Клавдія [5]), онъ нашелъ въ своей епархіи крайне суевѣрную форму иконопочитанія, которая граничила съ идолопоклонствомъ, и когда онъ вступилъ въ борьбу съ такимъ суевѣріемъ, то жители Турина и его окрестностей начали его поносить и даже искали его смерти [6]). Въ своей

---

[1]) Flathe, I, 170

[2]) Jon Aurelian, Epist. dedicatoria ad Carolum Calv. Imperat.

[3]) См. Max. Bibl. patr. Lugdun., t. XIV, p. 196 и дал. Насколько рѣзко обличалъ Дунгалъ Клавдія, видно изъ того, что въ этомъ сочиненіи онъ, напр., называетъ его: „homo inconditus et rusticus, doctrinalis expers scientiae“, „perversissimus catholicae fidei dissipator et eversor“, „blasphemator quasi alter immanior tartarens Cerberus rabida tria guttura pandens trifauci perstrepit latratu et velut setiger olidusque hircus vitem amoenam Christi et suae ecclesiae discerpere et cicatricem ei foedam infligere venenoso dente conatur“.

[4]) Въ этомъ сочиненіи Іона между прочимъ такъ говоритъ по поводу иконоборства Клавдія: „Unde immoderato et indiscreto zelo succensus, non solum picturas sanctarum rerum gestarum, quae non ad adorandum, sed solummodo ad instruendas nescientium mentes in ecclesiis suis antiquitus fieri permissae sunt, verum etiam cruces materiales... a cunctis parochiae suae basilicis dicitur delevisse, evertisse et penitus abdicasse (Max. Bibl. Lugdun. XIV, p. 168)“.

[5]) Apologeticum atque rescriptum Claudii adv. Theutmirum abbatem, (Max Bibl. Lugdun NIV, p. 197).

[6]) „Et quod rumor abierit de me ex Italia per omnes Gallias usque ad fines Hispaniae, quasi ego sectam quendam novam praedicaverim contra regulam fidei catholicae, quod omnino falsissimum est. Nec mirum est si de me ista dixere diaboli membra, qui ipsum caput nostrum seductorem et daemoniacum proclamaverunt.. Hoc autem idcirco provenit, quia postquam coactus suscepi sarcinam pastoralis officii, missus a pio principe... Hludovico, et veni in Italiam, in civitatem Taurini, inveni omnes basilicas contra ordinem veritatis sordibus anathematum et imaginibus plenas. Et quia hoc homines colebant ego destrui (= destruere) solus coepi, idcirco aperuerunt omnes ora sua ad blasphemandum me, et nisi adjuvisset me dominus, forsitan vivum deglutissent me“. (Apolog. atque rescriptum Claudii adversus Theutmirum abbatem, Max. Bibl. Lugdun. XIV, p. 197.)

иконоборческой ревности Клавдій ссылался на вторую заповѣдь десятословія и вполнѣ былъ увѣренъ въ правотѣ своего дѣла, что онъ поступаетъ въ духѣ Евангелія, что самъ онъ вполнѣ вѣрный сынъ церкви, а его противники—раскольники и даже еретики. «Я держусь истины», писалъ онъ: «и я возвѣщаю истину. Я не учу какой-нибудь новой сектѣ, но я борюсь съ сектами, съ еретиками, съ раскольниками, съ суевѣріями. Я по мѣрѣ силъ своихъ вооружался противъ нихъ, и съ Божьею помощью я постоянно буду вести съ ними борьбу» [1]). Во второй заповѣди, по его словамъ, ясно запрещается не только почитаніе чуждыхъ божествъ, но и вообще всякое почитаніе тварей вмѣсто Бога. и если его противники утверждаютъ, что въ почитаемомъ изображеніи нѣтъ ничего божественнаго, но что почитаніе, воздаваемое изображенію, восходитъ къ изображенному, то на это онъ отвѣчаетъ, что принципіально иконопочитаніе стоитъ на одной ступени съ идолопоклонствомъ, потому что рѣшительно одно и то же, находится ли предъ нами изображеніе Петра и Павла, или Юпитера, Сатурна и Меркурія: здѣсь различіе лишь въ именахъ, а не въ существѣ дѣла» [2]).

Другимъ признакомъ возвращенія современныхъ ему христіанъ къ язычеству Клавдій считаетъ молитвенное призываніе ими святыхъ, которое онъ рѣшительно отвергалъ. Въ своихъ *схоліяхъ на кн. Левитъ*, написанныхъ противъ аббата Теодемира въ 823 г. [3]), онъ говоритъ такъ: «Мы не можемъ обращаться къ тварямъ для полученія блаженства, но къ Самому Творцу, а кто началъ бы учить иначе, тотъ впалъ бы въ самое пагубное заблужденіе. Одинъ человѣкъ не можетъ стать блаженнѣе отъ блаженства другого,—также никто не можетъ стать мудрѣе отъ мудрости другого, или храбрѣе отъ храбрости другого, или умѣреннѣе отъ умѣренности другого». По словамъ Клавдія, гораздо важнѣе, чтобы

[1]) „Ego enim non sectam doceo, qui unitatem teneo et veritatem proclamo, sed sectas et schismata et superstitiones atque haereses in quantum valui compressi, et expugnare in quantum valui, prorsus Deo auxiliante non cesso“ (Ibidem, Max. Bibl. Lugd. XIV, p. 170).

[2]) „Cum enim distincte dicatur, non faciendam sibi similitudinem omnium, quae in coelo sunt, aut quae in terra, non de solis similitudinibus alienorum deorum intelligitur dictum, sed et de coelestibus creaturis aut quae in honore Creatoris humanus sensus potuit excogitare. Dicunt isti, contra quos ecclesiam defendendam suscepimus: non putamus imagini, quam adoramus, aliquid inesse divinum, sed tantummodo pro honore ejus, cujus effigies est, tali eam veneratione adoramus. Cui respondemus, qui si sanctorum imagines hi, qui daemonum cultum reliquerunt, venerantur, non idola reliquerunt, sed nomina mutaverunt Si scribas in pariete vel pingas imagines Petri et Pauli, Jovis et Saturni, sive Mercurii, nec isti sunt dii, nec illi apostoli..., ac per hoc nomen mutatur, error tamen et tunc et nunc idem ipse permanet semper“ (Ibidem, Max. Bibl. Lugd. XIV, p 197).

[3]) Mabillonii vett. Annal. p. 91.

мы подражали тѣмъ добродѣтелямъ, которыя являли въ своей жизни святые, и слѣдовали ихъ примѣру [1]). Далѣе онъ продолжаетъ: «Воля, направленная на всеобщее и неизмѣнное благо, есть средство къ достиженію высшихъ благъ, такъ какъ она въ такомъ случаѣ сама есть нѣкое центральное благо»; и далѣе, въ подтвержденіе этой мысли, Клавдій приводитъ слова блаж. Августина: «И посему религія не должна состоять у насъ въ почитаніи умершихъ людей, потому что, если они и въ самомъ дѣлѣ благочестиво жили, то это почитаніе должно совершаться не на томъ основаніи, будто бы они сами стремились къ этому почитанію; напротивъ, сами они хотятъ, чтобы мы Того чтили, Кому и они обязаны своимъ просвѣщеніемъ, а чтобы ихъ мы чтили не иначе, какъ чрезъ подраженіе ихъ жизни» [2]).

Вооружался Клавдій и противъ почитанія мощей и креста. При этомъ онъ дѣлаетъ различіе между вещественнымъ и духовнымъ крестомъ. Человѣкъ, по его словамъ, долженъ нести крестъ Господа въ томъ смыслѣ, чтобы на всѣхъ путяхъ своей жизни вспоминать искупительную смерть Христову и чтобы, сообразно съ евангельскимъ духомъ, слѣдуя за своимъ Божественнымъ Руководителемъ, быть готовымъ за истину евангельскую страдать и умереть. Но матеріальнаго креста человѣкъ почитать не долженъ. «Богъ повелѣлъ носить крестъ, но не поклоняться ему. Тѣ хотятъ кланяться кресту, которые не желаютъ нести его на себѣ ни духовно, ни тѣлесно. А Господь сказалъ: «Кто хочетъ идти за Мною, пусть отвергнется себя, возьметъ крестъ свой и послѣдуетъ за Мной» [3]). Сильно вооружаясь противъ поклоненія кресту, Клавдій въ своей страстной полемикѣ допускалъ даже такія выраженія, которыя не совсѣмъ умѣстны въ устахъ христіанина, тѣмъ болѣе епископа. «Если бы они», говоритъ онъ о всѣхъ тѣхъ, кто стоялъ за поклоне-

---

[1]) „Non jubemur ad creaturam tendere, ut efficiamur beati, sed ad ipsum Creatorem, de quo si aliud quam oportet ac sese res habet nobis persuadetur, perniciosissimo errore decipimur. Beatitudine alterius hominis non fit alter beatus... Neque prudentia cujusdam fit prudens alius, aut fortis fortidudine, aut temperans temperantia, ...sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit“. (Ibidem.)

[2]) „Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum...“ Далѣе слова блаж. Августина: „Et ideo non sit nobis religio cultus hominum mortuorum, quia si pie vixerunt, non sic habentur, ut tales quaerant honores, sed illum a nobis coli volunt, quo illuminati, meriti sui nos esse consortes..“ (Ibidem)

[3]) „Deus jussit crucem portare, non adorare; isti volunt adorare, quia nolunt nec spiritualiter, nec corporaliter secum portare... Ille enim dixit: qui vult post me venire, abneget se ipsum et tollat crucem suam et sequatur me“ (Claud. apud Jon. Aurel. de cultu imaginum, Max. Bibl. Lugd. XIV, p. 197).

ніе кресту: «если бы они стали поклоняться всякому дереву, имѣющему форму креста, только на томъ основаніи, что Христосъ висѣлъ на крестѣ, то они могли бы воздавать поклоненіе, по такимъ же уважительнымъ причинамъ, и многимъ другимъ лицамъ и предметамъ. Такъ, они могли бы поклоняться дѣвамъ на томъ основаніи, что Господь родился отъ Дѣвы, могли бы поклоняться яслямъ и пеленамъ, потому что Онъ лежалъ въ яслѣхъ и повитъ былъ пеленами», и т. д., продолжаетъ онъ въ томъ же тонѣ [1]). Клавдій также и потому отвергалъ почитаніе креста, что не понималъ, почему именно это орудіе крайняго уничиженія Христа можетъ сдѣлаться предметомъ религіознаго почитанія. По его мнѣнію, люди, допускающіе такое почитаніе, мыслятъ о Христѣ то же, что нѣкогда іудеи и язычники, которые, не признавая Его воскресенія, только и знали въ Немъ измученнаго и распятаго. Но эти люди, по мнѣнію Клавдія, не думаютъ вовсе о томъ, о чемъ сказалъ во 2-мъ посланіи къ Коринѳянамъ (5, 16) Ап. Павелъ въ такихъ словахъ: «Отнынѣ мы никого уже не знаемъ по плоти; если же и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ» [2]).

Не менѣе рѣзко нападалъ туринскій реформаторъ и на церковное ученіе объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ. Если онъ и не прямо отрицалъ это преемство, то во всякомъ случаѣ сильно его подрывалъ такимъ разсужденіемъ: «Не тотъ преемникъ апостоловъ, кто занимаетъ ихъ каѳедру, но тотъ, кто поступаетъ въ апостольскомъ духѣ» [3]). «Мы знаемъ», продолжаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, «что слова Господа къ Ап. Петру: «Ты еси Петръ, и на семъ камени созижду Церковь Мою, и дамъ тебѣ ключи царства небеснаго», неправильно понимаются. Оттого и происходитъ, что невѣжественные люди, вмѣсто того, чтобы стремиться къ пріобрѣтенію жизни вѣчной, пренебрегая всякимъ духовнымъ толкованіемъ, хотятъ устремиться въ Римъ. А между тѣмъ, если мы тщательно изслѣдуемъ смыслъ словъ Господа, то увидимъ, что Ап. Петру не сказано: «То, что̀ свяжешь, будетъ связано на землѣ, и что̀ разрѣшишь на небѣ, будетъ разрѣшено и на землѣ» [4]). Съ

---

[1]) „Si omne lignum schemate crucis factum volunt adorare, pro eo quod Christus in cruce pependit, et alia multa illis convenit adorare, quae Christus egit per carnem... Adorentur ergo puellae virgines, quia virgo peperit Christum. Adorentur et praesepia..“ (Ibidem.)

[2]) См. *Reuter*, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, 1881, B. I, S. 16.

[3]) „Certe non ille dicendus est apostolicus, qui in cathedra sedet apostoli, sed qui apostolicum implet officium (Claud. ap. Jon Aurel. de cultu imaginum, Max. Bibl. Lugd. XIV, p. 195)“.

[4]) „Scimus enim, quod non intellecta evangelica verba Domini Salvatoris, ubi ait Petro Apostolo: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni coelorum. Propter ista jam dicta Domini verba imperi-

такимъ разсужденіемъ вполнѣ гармонировали у Клавдія и его рѣзкія замѣчанія о римской каѳедрѣ и о папской власти. Очевидно, намекая и на то, и на другое, онъ говоритъ: «А о тѣхъ, которые занимаютъ это мѣсто и не исполняютъ своего служенія, Господь говоритъ: «На Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники и фарисеи; итакъ все, что̀ они скажутъ вамъ, соблюдайте и дѣлайте, но по дѣламъ ихъ не поступайте» [1]).

Вообще Клавдій считалъ себя призваннымъ возстановить во всей ея первоначальной чистотѣ религію духа, которая, по его мнѣнію, была искажена и затемнена его современниками.

Въ своемъ толкованіи посланія къ Галатамъ Клавдій во многомъ является замѣчательнымъ предвѣстникомъ реформаторовъ XVI вѣка. Прежде всего сродство его съ ними видно въ томъ, что онъ, какъ впослѣдствіи и они, сильно вооружается противъ іудаизма въ римской церкви,—противъ смѣшенія ею духа ветхозавѣтнаго съ новозавѣтнымъ: «До сего дня», говоритъ онъ, «тѣ, которые толкуютъ Писаніе въ духѣ іудаизма, преслѣдуютъ Христову церковь и опустошаютъ ее, руководясь не прилежаніемъ къ закону Господню, но преданіями человѣческими... Апостолъ имѣетъ въ виду не однихъ галатовъ, но и всѣхъ еретиковъ, которые дерзаютъ измѣнять апостольскія преданія» [2]). Опредѣляя точнѣе сущность ученія Христова въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ закономъ, нашъ писатель замѣчаетъ, что «это ученіе есть законъ свободы, а не рабства», а въ другомъ мѣстѣ, ближе обозначая сущность ветхозавѣтнаго закона, говоритъ такъ: «Законъ (этотъ) имѣлъ праведность, но которая относилась только къ настоящему, не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ оправдывалъ (насъ) предъ Богомъ, потому что онъ не могъ сообщать прощеніе грѣховъ и сдѣлать грѣшниковъ праведниками» [3]). «Смерть Христова», по его словамъ, «есть оправданіе отъ грѣховъ» [4]). «Въ законѣ никто не получаетъ оправданія,

---

tum hominum genus, pro adquirenda vita aeterna, postposita omni spirituali intelligentia, volunt pergere Romam. Quia si proprietatem verborum Domini subtiliter consideremus, non est ei dictum: et quodcunque ligaveris, erit ligatum super terram, et quodcunque solveris in coelo, erit solutum et in terra (Ibidem, p. 192)".

[1]) „De illis enim, qui eum locum tenent et non implent officium, Dominus dicit: super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei; omnia ergo quaecunque dixerint vobis, servate et facite, secundum opera vero eorum nolite facere (Ibidem, p. 196)".

[2]) „Usque hodie autem qui judaico sensu scripturas intelligunt, persequuntur ecclesiam Christi et depopulantur illam, non studio legis Dei, sed traditionibus hominum depravati... Facit autem hoc non contra solos Galatos, sed et contra omnes haereticos, qui traditiones apostolicas mutare conantur (Comm. in epist ad Galatos, Max. Bibl. Lugd. XIV)".

[3]) „Lex habuit justitiam, sed ad praesens non quae justificaret apud Deum, remittere enim peccata non potuit, ut de peccatoribus faceret justos (Ibidem)".

[4]) „Mors Christi justificatio peccatorum nostrorum (Ibidem)".

потому что написано, что праведникъ отъ вѣры живъ будетъ» [1]). «Не могутъ оправдаться тѣ, которые живутъ по плоти, въ дѣлахъ закона» [2]). «Никто пусть не хвалится до полученія благодати, происходящей отъ вѣры, своими добрыми дѣлами» [3]).

Таковы характернѣйшія воззрѣнія Клавдія туринскаго, съ которыми онъ выступилъ противъ многихъ сторонъ современнаго ему церковнаго ученія и церковной жизни того времени. Замѣчательно, что любимымъ его писателемъ, на котораго онъ часто ссылался и на ученіи котораго основывалъ многія изъ своихъ мнѣній, былъ блаженный Августинъ († 430), авторитетъ котораго былъ всегда особенно высокъ въ самой римской церкви. Этотъ фактъ замѣчателенъ въ томъ отношеніи, что показываетъ, какъ различно понимали названнаго отца Церкви уже въ эпоху каролинговъ, и какъ каждая изъ спорящихъ сторонъ старалась защитить свои воззрѣнія его авторитетомъ. Авторитетъ блаженнаго Августина былъ такъ великъ на Западѣ, что не только въ началѣ и на всемъ протяженіи Среднихъ вѣковъ, но и въ эпоху реформаціи на него ссылались почти всѣ богословы, какъ римскіе, такъ и протестантскіе. «Всѣ богословскія и философскія школы Запада», справедливо замѣчаетъ *Klee*, «получили свое начало изъ богатой полноты блаженнаго Августина. У него заимствовали свою сущность и свое содержаніе также и схоластики, и мистики. Отъ него произошло все богословское и философское движеніе Среднихъ вѣковъ. Онъ есть родоначальникъ даже философіи позднѣйшихъ временъ...» [4]). Въ частности, знаменитое сочиненіе Августина «De civitate Dei», которое еще историкъ Павелъ Орозій, современникъ его, называлъ «яркими лучами», было настольною и любимою книгою самого Карла Великаго. Этотъ императоръ такъ высоко ставилъ Августина, что однажды, говорятъ, воскликнулъ: «О, если бы я имѣлъ около себя хотя бы двѣнадцать клириковъ такихъ же ученыхъ, какими были Іеронимъ и Августинъ!» [5]). Вообще творенія Августина составляли одинъ изъ главныхъ предметовъ самаго прилежнаго и тщательнаго изученія при дворѣ Карла и во всѣхъ школахъ, основанныхъ имъ и въ его славное царствованіе. На этихъ твореніяхъ воспиталось цѣлое поколѣніе епископовъ, священниковъ и даже низшихъ клириковъ имперіи Карла. Изъ ихъ среды вышелъ и Клавдій туринскій. Не удивительно, если и на самомъ Карлѣ, и на всей плеядѣ его сподвижниковъ и современныхъ ему образованныхъ пастырей, про-

---

[1]) „In lege nemo justificatur, quia scriptum est, justum ex fide vivere (Ibidem)".

[2]) „Non possunt justificari qui in operibus legis carnaliter vivunt (Ibidem)".

[3]) „Nullus ante gratiam fidei de bonis operibus glorietur (Ibidem)".

[4]) *H. Klee*, Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens, trad. par Mabire, t. I, p 8, introduction.

[5]) *Nourisson*, La philosophie de St. Augustin, t. II, p. 151.

никнутыхъ его реформаторскимъ духомъ, спиритуализмъ блаженнаго Августина, составлявшій одну изъ главныхъ особенностей его твореній, долженъ былъ наложить очень характерную печать.

Эта печать очень замѣтна на сочиненіяхъ и другого церковнаго дѣятеля времени Людовика Благочестиваго, современника Клавдія туринскаго,—*Агобарда*, епископа лионскаго [1]). Онъ происходилъ изъ Испаніи и еще въ очень молодыхъ лѣтахъ переселился въ Галлію, вѣроятно, около 782 года. Въ 804 году лионскій епископъ Лейдрадъ посвятилъ его въ священника, и онъ вскорѣ сдѣлался помощникомъ своего архипастыря по управленію епархіей, а въ 816 г., когда Лейдрадъ удалился на покой въ монастырь, то сталъ его преемникомъ. Его епископское служеніе продолжалось цѣлыхъ двадцать четыре года (отъ умеръ въ 840 г.) и ознаменовано было не только замѣчательными пастырскими трудами, но и выдающеюся литературною и реформаторскою дѣятельностью. По своей необыкновенной любви къ просвѣщенію, по глубинѣ и всесторонности образованія, по вѣрности сужденія о многихъ современныхъ ему явленіяхъ онъ несомнѣнно занимаетъ мѣсто болѣе видное въ исторіи богословской литературы Запада, чѣмъ его современникъ Клавдій. Можно даже сказать о немъ, что онъ былъ самымъ свѣтлымъ умомъ во всемъ IX столѣтіи. Хотя онъ не доходилъ до такого рѣзкаго проявленія реформаторскаго духа, какъ современный ему епископъ туринскій, однако и у него въ сочиненіяхъ мы находимъ очень энергичныя выступленія противъ разныхъ злоупотребленій въ римской церкви своего времени и сильныя обличенія суевѣрій и другихъ искаженій истиннаго христіанства, причемъ и онъ невсегда былъ свободенъ отъ неразумной ревности и другихъ крайностей. Подобно Клавдію, Агобардъ формально не порывалъ связи съ римскою церковью, тѣмъ не менѣе по духу своихъ воззрѣній онъ также принадлежитъ къ очень типичнымъ представителямъ оппозиціи противъ многихъ сторонъ ея ученія и церковной жизни въ ней, отчего мы и имѣемъ полное основаніе отвести ему въ своемъ изслѣдованіи далеко не послѣднее мѣсто.

Самое важное сочиненіе, въ которомъ ліонскій епископъ изложилъ свои реформаторскіе взгляды, есть его трактатъ съ такимъ заглавіемъ: «Liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant» [2]).

---

[1]) Объ Агобардѣ, епископѣ ліонскомъ, см. Agobardi Lugdunensis opp. in Maxima Bibl. vet. patrum Lugdun. 1677. Tom. XIV, p. 234 и далѣе. Тѣ же творенія см. Gallandi: bibl. vet. patrum, XIII, p. 405 и дал. Также въ спеціальномъ изд. S. Agobardi, arch. Lugd., opp. 2 voll. ed. Baluze, Paris 1666.

[2]) Этотъ трактатъ помѣщенъ въ Opp. Agobardi Baluze I, 221 и дал., также Gallandi Bibl. vet. patr. XIII, 457 и дал., и наконецъ, Bibl. vet. patr Lugdun. XIV, 286 и дал.

Подобно Клавдію туринскому, и Агобардъ ліонскій неоднократно ссылается на Августина, именно на его сочиненіе «De civitate Dei». Подобно Клавдію, онъ основываетъ свои иконоборческія воззрѣнія главнымъ образомъ на 2-й заповѣди десятословія и по поводу этого ведетъ такого рода аргументацію: «такъ какъ не существуетъ изображеній Бога (какъ Духа), то и нельзя Его чтить въ иконѣ, кромѣ той, которую Онъ Самъ явилъ намъ во Христѣ. Если же не слѣдуетъ поклоняться твореніямъ Божіимъ, тѣмъ болѣе нельзя воздавать такого поклоненія дѣламъ рукъ человѣческихъ. Если бы и должно было чтить икону, то уже скорѣе икону Творца, чѣмъ твари, и если бы и должно было воздавать почитаніе людямъ, то, конечно, скорѣе живымъ, чѣмъ нарисованнымъ, потому что всякое изображеніе представляетъ намъ только нѣчто случайное относительно изображеннаго, но не существенное» [1]). «Поэтому, хотя и слѣдуетъ почитать память святыхъ и оказывать уваженіе ихъ гробницамъ, ради воскресенія, но выражать такое почитаніе нужно въ томъ, чтобы подражать ихъ жизни, а не въ томъ, чтобы строить имъ храмы и алтари, потому что это подобаетъ дѣлать только въ честь единаго Бога. Притомъ лесть сатаны въ томъ и проявляется, что онъ подъ видомъ почитанія святыхъ склоняетъ умъ къ идолопоклонству и низводитъ насъ отъ истиннаго и вѣчнаго къ плотскому» [2]). «Иконы созерцаются внѣшнимъ глазомъ какъ неодушевленные предметы, а Богъ созерцается внутренно. Иконы дѣлаются для воспоминанія и изображенія исторіи, а не для религіозныхъ цѣлей, а Богъ существуетъ для поклоненія, служенія и вѣчнаго религіознаго созерцанія» [3]). Въ отвѣтъ на возраженіе иконопочитателей, что нѣкогда императоръ Константинъ Великій молился предъ иконою Апостоловъ Петра и Павла, Агобардъ замѣчаетъ, что въ данномъ случаѣ Константинъ не является авторитетомъ, такъ какъ названный поступокъ его объясняется не столько какъ результатъ просвѣщеннаго знанія, котораго онъ тогда еще не

---

[1]) „Si opera manuum Dei non sunt adoranda et colenda, nec in honore Dei, quanto magis opera manuum hominum non sunt adoranda et colenda . Si ulla imago esset adoranda vel colenda, Creatoris potius esset, quam creaturae . Si adorandi fuissent homines, vivi magis, quam picti. (Liber contra eorum superstitionem .)“.

[2]) „Quorum (scil. Sanctorum) nihilominus memorias, . .immo eorum sepulcra propter resurrectionem, vitam, imitationem honoramus. Non autem ipsis templa aut altaria construimus, sed soli Deo .. Adde, quod fraus est satanae, qui specie honoris sanctorum ad idola mentem traducit et a vero aeterno ad carnalia nos demergit (Ibidem)“

[3]) „Picturae adspectandae ceu res inanimatae, oculo externo; Deus interne adorandus. Illae causa historiae et memoriae, non religionis, ad recordandum, non ad colendum; Deus latriae, duliae et sempiternae religionis (Ibidem)“.

вполнѣ достигъ, сколько изъ того, что этотъ императоръ совершилъ его вслѣдствіе пагубной привычки къ идолопоклонству [1]).

Оправдывая и обосновывая свое иконоборство, Агобардъ съ особенною силою ссылается на извѣстное правило эльвирскаго собора (305 г.), которымъ запрещалось иконопочитаніе. Такъ, въ 33-й главѣ того же своего сочиненія «Contra superstitionem eorum...» онъ замѣчаетъ: «Вполнѣ справедливо отцы эльвирскаго собора, для искорененія суевѣрія, опредѣлили, что не должно дѣлать изображеній въ храмѣ, для того, чтобы предметы почитанія и поклоненія не изображались на стѣнахъ» [2]). Если при этомъ Агобардъ не дошелъ до той формы иконоборства, какую мы видѣли у Клавдія туринскаго, то это объясняется, всего вѣроятнѣе, тѣмъ, что онъ былъ епископомъ во франкскомъ королевствѣ, а не внѣ его предѣловъ, какъ Клавдій, и потому не былъ такъ свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ, какъ этотъ послѣдній; потому что всѣ франкскіе епископы, даже съ крайними иконоборческими воззрѣніями, должны были волей-неволей держаться того, сравнительно болѣе умѣреннаго, образа дѣйствія, который вытекалъ изъ смысла ученія объ иконахъ, содержавшагося въ каролинскихъ книгахъ, а также подтвержденнаго двумя соборами—франкфуртскимъ и парижскимъ (которые, какъ и libri Carolini, въ сущности, не предписывали насильственнаго разрушенія священныхъ изображеній). Очень можетъ быть, что, будь Агобардъ на мѣстѣ Клавдія, и онъ могъ бы дойти до его иконоборческихъ излишествъ, тѣмъ болѣе, что, какъ мы видѣли, взглядъ его на иконы былъ почти такой же крайній, какъ и взглядъ Клавдія.

Собственно противъ почитанія святыхъ Агобардъ говоритъ не только въ своемъ важнѣйшемъ сочиненіи «Contra superstitionem eorum...», но и въ другомъ, озаглавленномъ: «De fidei veritate». Взгляды его на этотъ предметъ и въ этомъ сочиненіи совершенно протестантскаго характера и сильно напоминаютъ ученіе реформаторовъ XVI вѣка. По его словамъ, ученіе истинной каѳолической Церкви всегда заключалось въ томъ, что никакая тварь, будь то на небѣ, или на землѣ, не должна быть предметомъ религіознаго почитанія: только одинъ Богъ есть то Лицо, на Кото-

---

[1]) „Quum idem imperator magis hoc ex consuetudine idolatriae pestiferae fecerit, quam ex consideratione verissimae rationis, quam necdum ipse cognoverat (Ibidem)".

[2]) „Recte nimirum ob hujusmodi evacuandam superstitionem ab orthodoxis patribus definitum est picturas in ecclesia fieri non debere: ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur". Здѣсь Агобардъ, очевидно, имѣлъ въ виду то (36-е) правило эльвирского собора, которое начиналось словами: „Placui picturas in ecclesia esse non debere..."

рое христіанинъ долженъ уповать и Которому долженъ молиться, а всякое другое молитвенное обращеніе не правильно [1]). Онъ совѣтуетъ не молиться святымъ, но за нихъ самихъ молиться Богу [2]). И въ своемъ отвѣтномъ *письмѣ къ нарбоннскому епископу Варѳоломею*, который спрашивалъ его совѣта по поводу нѣкоторыхъ случаевъ стигматизаціи и др. чудесъ, имѣвшихъ мѣсто въ его епархіи, и по поводу начавшагося отсюда пилигримства и обильныхъ денежныхъ приношеній, Агобардъ проводитъ ту же точку зрѣнія, доказывая, что всѣ эти приношенія неправильны и безсмысленны, причемъ подвергаетъ сомнѣнію самый слухъ о всѣхъ подобныхъ чудесахъ [3]). Впрочемъ, при всѣхъ своихъ реформаторскихъ тенденціяхъ, Агобардъ, повидимому, не считалъ современную ему римскую церковь зараженною не евангельскимъ духомъ, какою считалъ ее Клавдій, когда обвинялъ ее въ іудаизмѣ. Ліонскій епископъ неоднократно въ своихъ сочиненіяхъ прославлялъ ее какъ истинную Церковь, ведущую ко спасенію. При этомъ онъ высоко ставитъ іерархію, считая ее существенною принадлежностью Церкви и подчиняя ей свѣтскую власть. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ является сильнымъ и убѣжденнымъ сторонникомъ законности и каноничности владѣнія Церковію имуществами, какъ движимыми, такъ и недвижимыми. По поводу этого онъ въ началѣ 824 года выступилъ съ открытымъ посланіемъ, адресованнымъ къ одному епископу въ Провансѣ и носящимъ заглавіе: «De dispensatione rerum ecclesiasticarum». Собственно его мысли о правѣ Церкви на владѣніе имуществами изложены во второй части этого трактата, начиная съ 7-й главы. Вотъ, примѣрно, какъ онъ доказываетъ это право. Во-первыхъ, уже и въ Ветхомъ Завѣтѣ такое право существовало: и въ пользу храма, и въ пользу священниковъ поступали отъ народа десятины, а также и города и цѣлые территоріи. Во-вторыхъ, во времена пророка Іереміи Господь наказалъ евреевъ, хотѣвшихъ снова сдѣлать рабами тѣхъ, которыхъ освободили ихъ родители или дѣды, и которые поставлены были подъ защиту Церкви. Если бы кто-нибудь на это возразилъ, что нельзя ставить практику Церкви ветхозавѣтной въ примѣръ для Церкви новозавѣтной, то на это Агобардъ отвѣчаетъ такъ: и та, и другая Церковь основана была во славу Божію.

---

[1]) Напр. въ книгѣ „De fidei veritate“ онъ говоритъ такъ: „Inter haec omnia caveat fidelis, ne omnino vel in modico in propriis viribus praesumat, sed de Dei adjutorio, ut ad finem bonorum venire vel in bono possit opere perdurare. Haec est fides et spes catholicae ecclesiae. quae est columna et firmamentum veritatis hominibus (Ap. Gallandii Bibl. Vet. Patrum, XIII, p. 485)“.

[2]) „Quod. autem non tantum pro se unusquisque aut pro sanctis debeat sollicitus esse in oratione, sed et pro omnibus (Ibidem, p. 490)“.

[3]) См. названное письмо Агобарда, гл. I и гл. XII.

Церковь должна быть свободна отъ податей. Это и Христосъ показалъ, когда не заплатилъ дани изъ своей суммы, но повелѣлъ Ап. Петру извлечь эту сумму изо рта рыбы. Церковное имущество должно служить для помощи бѣднымъ, для содержанія клира, для ремонта церквей и для удовлетворенія потребностей епископовъ. Міряне не смѣютъ даже и управлять церковнымъ имуществомъ, тѣмъ болѣе имъ пользоваться. Христосъ сказалъ: «отдавайте кесарево кесареви, а Божіе Богови»; это значитъ: отдавайте государю его подати и дани, а Богу—десятины, начатки и дары, какъ обѣтные, такъ и добровольные (независимые отъ обѣтовъ). Затѣмъ Агобардъ ссылается на извѣстный примѣръ Ананіи и Сапфиры, которые были наказаны смертію за то, что, вопреки обѣту, утаили принадлежащее Церкви (такъ, собственно, понимаетъ ихъ вину ліонскій епископъ).

Таковы мысли Агобарда о данномъ вопросѣ. Какъ видно, въ этомъ пунктѣ его реформаторскія тенденціи выразились собственно въ томъ, чтобы оградить церковныя имущества отъ всякаго покушенія на нихъ не только со стороны мірянъ, но даже и самихъ церковныхъ пастырей (въ случаѣ, если бы они стали неправильно и самовольно распоряжаться этими имуществами). Подобныя же мысли Агобардъ излагаетъ и въ двухъ другихъ своихъ сочиненіяхъ: «De comparatione utriusque regiminis» и «Epistola ad clericos et monachos Lugdunenses». Въ послѣднемъ изъ нихъ онъ такъ сильно возстаетъ противъ соединенія духовной и свѣтской власти въ рукахъ папы и епископовъ, что прямо говоритъ слѣдующее: «Всѣ, которые спѣшатъ чрезъ священный санъ достигнуть свѣтскихъ почестей и богатства, суть прелюбодѣи» [1]). А въ тѣ времена, какъ извѣстно, почти всѣ прелаты римской церкви, начиная отъ самого папы, были одновременно и свѣтскими властителями. Слѣдовательно, обличеніе Агобарда должно было особенно чувствительно отозваться въ ихъ сердцѣ и, конечно, вызвать немало озлобленія противъ своего смѣлаго обличителя.

Очень также замѣчательно то, что, отстаивая каноничность церковныхъ имуществъ, Агобардъ дѣлаетъ при этомъ очень важное упоминаніе о такъ называемыхъ *canones gallicani*, которые были въ тѣ времена основаніемъ всего церковнаго права франкскаго королевства, и которые и въ послѣдующіе вѣка, и даже въ ближайшія къ намъ времена всегда имѣли такое важное значеніе въ исторіи борьбы галликанской церкви съ папскимъ абсолютизмомъ. Такое упоминаніе мы находимъ въ томъ же трактатѣ Агобарда «De dispensatione rerum ecclesiasticarum», по которому мы

[1]) „Sed et omnes, qui per sacrum ministerium ad honores et divitias temporales pervenire festinant, adulteri sunt“.

только что изложили его ученіе о правѣ Церкви владѣть имуществомъ [1]). Съ необыкновеннымъ уваженіемъ и даже благоговѣніемъ говоритъ Агобардъ о тѣхъ *canones gallicani*, когда въ другомъ своемъ сочиненіи, «Liber ad imperatorem adversus legem Gundobaldi [2]), выражается такъ: «они (т.-е. эти *canones*) потому нѣкоторыми отвергаются, какъ ненужные и излишніе, что они не были одобрены *римскими новаторами*, несмотря на то, что ихъ издревле высоко и благоговѣйно уважали, какъ установленныхъ святыми и досточтимыми мужами» [3]). Такъ и слышатся въ этихъ замѣчательныхъ словахъ, и притомъ въ такую сравнительно раннюю эпоху, тѣ краснорѣчивые тезисы въ защиту самостоятельности галликанской церкви, которые впослѣдствіи съ такою силою высказали сначала Іоаннъ Герсонъ и другіе парижскіе богословы XV вѣка, а позднѣе (въ XVII вѣкѣ) знаменитый Боссюэтъ.

Реформаторская дѣятельность Агобарда коснулась и современныхъ ему народныхъ суевѣрій, которыя, несмотря на борьбу противъ нихъ еще Карла Великаго, все еще упорно держались среди франкскаго народа. Эти суевѣрія ліонскій епископъ обличилъ въ своемъ сочиненіи «Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis» [4]). Какъ показываетъ самое заглавіе, здѣсь онъ имѣлъ въ виду прежде всего представленіе того времени, будто бы разными суевѣрными средствами и заклинаніями можно предотвращать градъ и грозы. При этомъ особенно возмущало Агобарда то, что подобнаго суевѣрія придерживались даже священники. Пастыри церковные, вмѣсто того, чтобы просвѣщать своихъ прихожанъ, серьезно увѣряли народъ, что существуетъ гдѣ-то страна «Magonia», откуда пріѣзжаютъ по облакамъ корабли и увозятъ во время непогоды съ полей хлѣбъ; прибавляли къ этому и то, что между заклинателями погоды и воздушными корабельщиками существуетъ какой-то уговоръ, въ силу котораго первые получаютъ отъ вторыхъ особую плату за увозимый хлѣбъ [5]). Въ другомъ мѣстѣ

---

[1]) См. Bibl. Patr Lugd p. 295 и дал., Gallandi, цитов. сбор., p 468 и дал., Opp. Agobardi edit. Baluze I, p. 268 и дал.

[2]) Edit. Baluze I, p. 119.

[3]) „Qui (sc. canones gallicani) quasi superflui aut inutiles a quibusdam respuuntur, eo quod neoterici Romani eos non commendaverint, cum antiqui religiose eos venerati sunt, quoniam venerandi et sancti viri eos ediderunt".

[4]) Opp Agobardi edit. Baluze I, 145 и дал.: Bibl. Pat. Lugd. 271 и дал.; Gallandi 438 и дал.

[5]) „Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, ut credant et dicant, quandam esse regionem, quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt et tempestatibus pereunt, vehantur in eandem regionem, ipsis videlicet nautis aereis dantibus pretia tempestariis et accipientibus frumenta vel ceteras fruges (Liber contra insulsam etc. см. Baluze I, p. 146—147").

того же сочиненія Агобардъ разсказываетъ, что онъ однажды видѣлъ, какъ толпа задержала четырехъ человѣкъ (трехъ мужчинъ и одну женщину) за то, что, по представленію этой толпы, эти люди упали на землю изъ тѣхъ воздушныхъ кораблей. Толпа хотѣла побить ихъ за это каменьями, и только съ большимъ трудомъ удалось удержать народъ отъ такой жестокой расправы [1]). Наконецъ, ліонскій епископъ упоминаетъ и о такомъ проявленіи народнаго суевѣрія. Во время возмущенія противъ Карла Великаго беневентскаго герцога Гримоальда, когда одновременно случилась и сильная эпизоотія на быковъ и коровъ, стала ходить молва, будто бы этотъ герцогъ, изъ вражды противъ Карла, велѣлъ разсыпать по полямъ, лугамъ и источникамъ ядовитый порошокъ, отъ котораго и происходилъ моръ скота [2]). Обличая такое суевѣріе, Агобардъ съ горечью замѣчаетъ: «tanta jam stultitia oppressit miserum mundum, ut nunc sic absurdae res credantur a christianis, quales nunquam antea ad credendum poterat quisquam suadere paganis, Creatorem omnium ignorantibus» [3]).

Агобардъ вооружался не только противъ суевѣрій своего времени, но его возмущали и нѣкоторые современные ему обычаи и узаконенія. Противъ одного изъ нихъ, именно противъ закона Гундобальда, онъ написалъ даже спеціальное сочиненіе: «Liber ad imperatorem adversus legem Gundobaldi et impia certamina, quae per eam geruntur» (о которомъ мы уже упомянули немного выше). Этотъ Гундобальдъ былъ бургундскимъ королемъ, аріаниномъ, современникомъ франкскаго короля Хлодвига (V в.). Желая смягчить нравы своего народа, онъ издалъ законъ, которымъ дозволялось прибѣгать къ поединкамъ для рѣшенія спорныхъ дѣлъ. По поводу этого закона Агобардъ разсуждаетъ такъ. Всѣ христіане— едино во Христѣ, такъ какъ у всѣхъ нихъ одинъ Искупитель, одно крещеніе, одно общее упованіе и участіе въ единомъ царствѣ Божіемъ. Отсюда прежде всего слѣдуетъ, что рѣшать споры слѣдуетъ не огнемъ и желѣзомъ, а съ помощью доказательствъ и свидѣтелей, мирно и съ любовію, притомъ и вообще избѣгать всякихъ споровъ, тѣмъ болѣе мелкихъ и пустыхъ. Нужно строго держаться Евангелія, которое заповѣдуетъ любить враговъ, а не убивать ихъ, и также учитъ, что истина должна подтверждаться собственною смертію, а не убійствомъ ближняго. Поединки тѣмъ болѣе противны Христову ученію, что и вообще далеко не всегда въ жизни одерживаетъ верхъ невинная сторона или побѣждается сторона виновная. Напримѣръ, не Иродъ былъ казненъ, а Іоаннъ, не хри-

---

[1]) Ibidem, p. 148

[2]) Ibidem, p. 163 и дал.

[3]) Ibidem.

стіане укрѣпили Римъ, но готы и сарацины, не законные властители остались владѣть Италіей, но лонгобарды и т. д. Это не то значитъ, будто бы Богъ не можетъ спасти невинныхъ и осудить виновныхъ, но только то, что Онъ не всегда окончательно воздаетъ тѣмъ и другимъ до всеобщаго суда. Вотъ почему ни одинъ благочестивый христіанинъ не долженъ вѣрить въ то, что всемогущему Богу угодно открывать людямъ Свои тайны чрезъ кипящую воду или чрезъ раскаленное желѣзо, а еще тѣмъ менѣе чрезъ жестокіе поединки [1]). Законъ Гундобальда тѣмъ болѣе долженъ былъ возбудить противъ себя негодованіе Агобарда, что этотъ законъ повліялъ на особенно сильное развитіе во франкскомъ королевствѣ такъ называемаго *ordale* или Божьяго суда въ обширномъ смыслѣ. Собственно противъ *ordale* направлено другое сочиненіе Агобарда: «Liber de divinis sententiis digestus cum brevissimis adnotationibus contra damnabilem opinionem putantium, divini judicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri» [2]). Главная мысль, которую онъ раскрываетъ въ этомъ небольшомъ трактатѣ, приблизительно такая. Нигдѣ въ Библіи не дозволено прибѣгать ни къ *ordale*, ни къ поединкамъ. Поэтому кто прибѣгаетъ къ подобнымъ средствамъ для рѣшенія споровъ, тотъ слѣдуетъ закону грѣха и смерти, вопреки закону духа и жизни.

Немало также попытокъ дѣлалъ ревностный ліонскій архипастырь къ возвышенію пастырскаго служенія. Эти попытки отразились въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: «Ad Bernardum episcopum de privilegio et jure sacerdotii» [3]), «Epistola ad clericos et monachos Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici» [4]), и отчасти въ упомянутомъ уже нами сочиненіи «De dispensatione rerum ecclesiasticarum». Въ первомъ изъ названныхъ сочиненій ихъ авторъ жалуется по поводу ненормальнаго положенія такъ называемыхъ *sacerdotes domestici* или домовыхъ священниковъ (капелланов), которые находились почти въ рабской зависимости отъ владѣльцевъ тѣхъ за́мковъ, гдѣ помѣщались ихъ домовыя церкви. Нерѣдко случалось, что эти владѣльцы нарочно требовали отъ епископовъ, чтобы тѣ посвящали въ священный санъ ихъ крѣпостныхъ съ тѣмъ, что потомъ всецѣло имѣть ихъ въ своей зависимости. При этомъ, конечно, уже не принималось во вниманіе ни нравственное достоинство, ни степень образованія ставленниковъ, почему всего чаще и выходило, что благодать священства сообщалась людямъ прямо недостойнымъ и невѣжественнымъ. Уже это одно крайне унижало священный санъ, а еще болѣе то, что владѣльцы за́мковъ заста-

[1]) Opp Agobardi ed. Baluze I, p. 115 и 116
[2]) Baluze I, p. 301 и дал.
[3]) Ibidem, I, p. 122 и дал.
[4]) Ibidem, I, p. 210 и дал.

вляли этихъ крѣпостныхъ своихъ капелланов служить имъ за столомъ, дрессировать ихъ охотничьихъ собакъ, укрощать лошадей и т. д.,—вообще всячески проявляли свою власть надъ ними [1]). Всѣ эти злоупотребленія наводятъ Агобарда на мысль о приближеніи старости и конца земной Церкви, но въ то же время онъ очень строго внушаетъ другимъ епископамъ франкскаго королевства, чтобы они ни за что не посвящали подобныхъ лицъ. При этомъ онъ даетъ явное предпочтеніе такимъ кандидатамъ на священныя степени, которые отличались учительностью, хотя бы они и были людьми порочными, объясняя свою мысль тѣмъ, что святыня Церкви и таинствъ не вредится даже недостоинствомъ самихъ пастырей [2]). Всѣхъ пастырей вообще Агобардъ раздѣляетъ на четыре категоріи: I) *genus amandum*—это тѣ изъ нихъ, которые и по своему ученію, и по своей жизни безупречны; II) *genus tolerandum*—это тѣ, которые хотя и живутъ хорошо, но къ наученію другихъ неспособны; III) *genus contemnendum*—это тѣ, которые и не добродѣтельны, и не учительны; наконецъ, IV) *genus anathematizandum*—это еретики [3]). Уже изъ этого дѣленія можно, кажется, усмотрѣть, насколько трудно было въ тѣ времена во франкскомъ королевствѣ замѣщать пастырскія мѣста достойными лицами. Въ своемъ сочиненіи «Epistola ad clericos et monachos» Агобардъ съ особенною силою напоминаетъ клирикамъ своей епархіи о томъ, чтобы они всего болѣе старались о святости своей жизни, всегда помня, что Церковь, которой они служатъ, есть невѣста Христова. Онъ строго предписываетъ имъ воздерживаться и отъ мірскихъ удовольствій, и отъ наживы, и отъ охоты, и отъ всякаго рода невоздержанія; а кто не хочетъ отъ всего этого воздержаться, тотъ, по его словамъ, есть уже не священникъ Божій, но врагъ дѣла Божія и орудіе антихриста [4]). А въ сочиненіи «De dispensatione rerum ecclesiasticarum» Агобардъ напоминаетъ духовнымъ лицамъ, что, если они жалуются на всякаго рода покушенія со стороны

[1]) „Plerique inveniuntur, qui aut ad mensas ministrent, aut saccata vina misceant, aut canes ducant, aut caballos, quibus feminae sedent, regant, aut agellos provideant“ (Ad. Bernardum etc., Baluze I, 134 и дал.).

[2]) „Tolerabilius est illi obedire, qui bene docet et reprehensibiliter vivit, quam illi, qui ei nequiter vivit, et quid doceat nescit (Ibidem)“.

[3]) Ibidem.

[4]) „Ergo quicunque praedicationis officium et locum regiminis suscepit et negligit in his summis rebus, quod est summum misericordiae Dei, avocare animos fidelium, et quaerit consolationem et avocationem in divitiis, in ornamentis metallicis, in venationibus, aucupationibus ac piscationibus et, quod pejus est, in comessationibus et ebrietatibus et sonis musicis..., iste talis adjutor Dei non est, sed est destructor operis Dei ac per hoc adjutor antichristi; et licet in oculis humanis sacerdos esse videtur, in oculis tamen Dei non est (См. Baluze I, p. 210 и дал., 215 и дал.)“.

свѣтскихъ лицъ на церковныя имущества, то это тѣмъ болѣе обязываетъ и ихъ самихъ избѣгать всякихъ поводовъ къ осужденію и соблазну; онъ прибавляетъ, что не довольно исправлять мірянъ, но необходимо начать исправленіе съ самихъ себя [1]).

Общее впечатлѣніе, какое остается отъ изученія твореній Агобарда ліонскаго, то, что это былъ человѣкъ, хотя и искренно сознававшій, какими духовными недугами болѣла въ то время римская церковь, и пламенно желавшій ей исцѣленія отъ нихъ, тѣмъ не менѣе все-таки глубоко убѣжденный, какъ мы уже выше сказали, что она, и при всѣхъ этихъ недугахъ, есть и остается для него истинною Церковью. Этимъ его реформаторская и политическая дѣятельность довольно значительно отличается отъ таковой же дѣятельности Клавдія туринскаго. Замѣтна разница между тѣмъ и другимъ писателемъ и въ самомъ характерѣ обличеній современныхъ имъ церковныхъ язвъ. Въ то время какъ Клавдій, болѣе послѣдовательный въ своемъ крайнемъ спиритуализмѣ, необыкновенно строго и сурово обличаетъ весь тогдашній строй жизни церковной и считаетъ народную религію своего времени вѣрою людей незрѣлыхъ, младенствующихъ, противополагая ее вѣрѣ людей, достигшихъ духовной зрѣлости, способныхъ понимать внутренній смыслъ ученія Христова, Агобардъ, при всѣхъ своихъ обличеніяхъ, не выказываетъ такой суровой ревности и такого строгаго взгляда на вѣру простого народа. Весь тонъ его обличеній другой: въ нихъ сквозитъ не гордое презрѣніе къ немощнымъ по вѣрѣ представителямъ своей паствы, какъ у Клавдія, но горячая пастырская любовь и состраданіе къ ихъ духовной немощи, желаніе поскорѣе придти къ нимъ на помощь своими пастырскими совѣтами и наставленіями. Клавдій своимъ рѣзкимъ дѣленіемъ вѣрующихъ на два разряда—на незрѣлыхъ и духовно созрѣвшихъ, своимъ презрительнымъ отношеніемъ къ первымъ изъ нихъ [2]) невольно напоминаетъ намъ теорію древнихъ гностиковъ о раздѣленіи вѣрующихъ на *плотскихъ* (σωματικοί), *душевныхъ* (ψυχικοί) и *духовныхъ* (πνευματικοί). Какъ нѣкогда гностики съ презрѣніемъ смотрѣли на людей, которые, по ихъ мнѣнію, были еще плотскими и душевными, считая только себя духовными, такъ и Клавдій пренебрежительно смотрѣлъ на своихъ пасомыхъ за то, что они почитали святыхъ, иконы и мощи, а также и за ихъ пилигримства и др. проявленія религіознаго культа. Это не было отношеніемъ старшаго по духовному развитію собрата къ менѣе совершеннымъ братьямъ по вѣрѣ, съ желаніемъ

---

[1]) Ibidem, I, p. 298 и дал.

[2]) Claudii Taurinensis in libros informationum literae et spiritus super Leviticum praefatio.

духовно воспитать ихъ, но это былъ какой-то презрительный взглядъ мнившаго себя истинно понимающимъ евангельское ученіе, истинно зрячимъ, на духовныхъ слѣпцовъ, полуязычниковъ. Такое воззрѣніе на нихъ не только не могло одухотворить религіозныя вѣрованія его пасомыхъ въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ они были дѣйствительно ошибочны, но, напротивъ, только ожесточить ихъ противъ своего суроваго обличителя реформатора. Агобардъ тѣмъ особенно и отличается отъ Клавдія, что онъ (въ противоположность этому послѣднему) прежде всего *епископъ*, а потомъ уже реформаторъ; у Клавдія же мы слишкомъ часто, за реформаторскимъ пыломъ, забываемъ его епископство. Своимъ епископскимъ званіемъ Агобардъ дорожитъ, считаетъ его продолженіемъ апостольской власти, а потому никогда не рѣшается въ своихъ сочиненіяхъ, даже слегка, допустить мысль, что это учрежденіе есть нѣкоторый остатокъ чего-то ветхозавѣтнаго, іудейскаго (какъ это дѣлаетъ Клавдій). Не ослабляетъ Агобардъ своего глубокаго убѣжденія въ богоустановленности епископства даже и тогда, когда разсуждаетъ о всеобщемъ духовномъ священствѣ христіанъ, которое онъ тѣмъ не менѣе съ большею силою отстаиваетъ противъ всѣхъ поползновеній на него римской церкви [1]).

Какъ ни различны по характеру своихъ полемическихъ сочиненій оба разбираемые нами писателя, они во всякомъ случаѣ оба явились очень яркими представителями реформаціонныхъ стремленій времени каролинговъ, и въ этомъ ихъ великое значеніе въ исторіи Западной церкви.

Очень замѣчательно, что оба церковные реформатора, о которыхъ мы говоримъ, были епископами. Это показываетъ, насколько сознаніе необходимости церковной реформы охватило въ то время людей, занимавшихъ самыя высокія мѣста не только при императорскомъ дворѣ каролинговъ, но и среди церковной іерархіи. А двумя вѣками позднѣе мы видимъ, что и на папскій престолъ вступаетъ человѣкъ, задача всей жизни котораго заключалась въ искреннемъ намѣреніи очистить римскую церковь отъ ея недостатковъ и злоупотребленій, но который, къ сожалѣнію, понялъ эту реформу слишкомъ внѣшне и односторонне—въ смыслѣ возможно большаго развитія мнимотеократическаго своего идеала папскаго господства надъ міромъ. Мы разумѣемъ знаменитаго папу Григорія VII Гильдебрандта. Если бы вмѣсто него папскій престолъ занялъ какой-нибудь церковный дѣятель, проникнутый реформаціоннымъ духомъ Клавдія туринскаго и особенно Агобардаліонскаго (конечно, безъ ихъ крайностей и заблужденій), то римская церковь могла бы, дѣйствительно, во многомъ очиститься

[1]) Flathe, цитов. соч., B. I, S. 167.

и обновиться. Но всякій, кто хорошо знаетъ сущность папской системы, пойметъ, что такое предположеніе никогда и не могло бы осуществиться, потому что «папство» и «коренная реформа римской церкви, въ ея главѣ и членахъ» (этотъ всегдашній идеалъ всѣхъ искреннихъ церковныхъ реформаторовъ)—это два понятія, совершенно другъ съ другомъ несовмѣстимыя и несогласуемыя. Это доказала сама исторія всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ изъ жизни Западной церкви.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Іоаннъ Скотъ Эригена, какъ реформаторъ въ области богословія и философіи.

Если въ царствованіе Людовика Благочестиваго насажденная его отцомъ, Карломъ Великимъ, культура была на время задержана въ своемъ развитіи и почти непрерывными междоусобіями, которыя продолжались въ теченіе почти всего этого царствованія, и нѣкоторою реакціей, которая исходила отъ лица партіи, недовольной одностороннимъ характеромъ Карловой культуры, то тѣмъ съ большею силою и интенсивностью возобновилось это культурное движеніе въ замѣчательное правленіе сына Людовика—императора Карла Лысаго (840—877). Вокругъ его двора собрался цвѣтъ тогдашней учености не только изъ Германіи и Франціи, но и изъ другихъ странъ Западной Европы. Придворная школа (Schola palatina) достигла своего высшаго процвѣтанія подъ руководствомъ замѣчательнѣйшаго ученаго своего времени, уроженца Ирландіи, Іоанна Скота Эригены. Въ лицѣ его мы имѣемъ одного изъ наиболѣе оригинальныхъ и талантливыхъ представителей богословской и философской мысли начала Среднихъ вѣковъ, притомъ такого писателя, который въ своей дѣятельности во многомъ шелъ въ разрѣзъ съ церковнымъ ученіемъ.

Въ то время и монастырскія школы Франціи достигли такого блестящаго состоянія, что смѣло могли соперничать съ наиболѣе извѣстными въ ту эпоху центрами просвѣщенія Германіи и Швейцаріи (напр., со школами въ Фульдѣ, въ Рейхенау, въ Санъ-Галленѣ и др.). Тогда же и на епископскихъ каѳедрахъ имперіи Карла мы встрѣчаемъ много такихъ лицъ, которыя славились своею ученостью и своими литературными талантами. Самъ Карлъ Лысый принадлежалъ къ такому, не часто повторявшемуся въ исторіи, типу правителей государства, которые умѣютъ соединять въ своемъ лицѣ мощное покровительство научнымъ занятіямъ съ удивительнымъ и рѣдкимъ для могущественнаго го-

сударя умѣніемъ не оказывать на окружающихъ его ученыхъ того излишняго давленія, которое могло бы такъ или иначе стѣснить свободу ихъ научныхъ трудовъ.

Среди всѣхъ научныхъ свѣтилъ 37-лѣтняго царствованія Карла Іоаннъ Скотъ Эригена, безъ всякаго сомнѣнія, занимаетъ самое почетное мѣсто. Появленіе этого глубокаго мыслителя въ IX вѣкѣ, т.-е. въ такую эпоху, когда въ общемъ философское развитіе на Западѣ проявлялось только еще въ своихъ начаткахъ, въ формѣ отдѣльныхъ, довольно отрывочныхъ философскихъ сентенцій и разсужденій, но никакъ не цѣлыхъ, систематически изложенныхъ системъ, есть своего рода историческая загадка, которую тѣмъ труднѣе разрѣшить, что самыя біографическія свѣдѣнія, дошедшія до насъ объ Эригенѣ, слишкомъ сбивчивы, противорѣчивы и недостаточно твердо обоснованы, отчего многое въ его личности и въ его ученіи остается для насъ далеко не яснымъ.

Существуетъ разсказъ, будто бы нѣкогда извѣстный китайскій мудрецъ Конфуцій, послушавъ мудрыя рѣчи другого мудреца, Лаотзе, сказалъ своимъ ученикамъ, что этотъ философъ показался ему какимъ-то таинственнымъ дракономъ. Можно сказать, что совершенно такое же впечатлѣніе производитъ въ извѣстномъ отношеніи и Эригена на всякаго, кто изучаетъ его философію. Онъ—точно своего рода сфинксъ, стоящій у порога Среднихъ вѣковъ.

Эригена въ большинствѣ рукописей называется «Скотомъ» (Scotus), почему многіе считали его шотландцемъ. Но въ древнѣйшихъ рукописяхъ своего перевода сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, онъ названъ Іоанномъ «Іеругеной» (Jerugena), что указываетъ на Ирландію. Немного позднѣе это прозваніе измѣнилось въ «Эригена» (Erigena),—вѣроятно, отъ древняго названія Ирландіи «Эринъ» (Erin), которая и была, всего вѣроятнѣе, его настоящимъ отечествомъ. Если же его прозвали такъ же «Скотомъ» или «Скотигеной» (Scotigena), то это можно объяснить, кажется, тѣмъ, что въ тѣ времена названіе «Scotia» одинаково употреблялось какъ для Шотландіи, такъ и для Ирландіи [1]).

---

[1]) *Huber* („Johannes Scotus Erigena“, München 1861, S. 37) справедливо замѣчаетъ, что въ древнѣйшія времена скотты владѣли Ирландіей и только въ IV вѣкѣ переселились оттуда въ нынѣшнюю Шотландію, къ пиктамъ, почему и Ирландія, и Шотландія прежде обѣ носили названіе *Scotia*, причемъ первая называлась *Scotia major*, а вторая *Scotia minor*. А по словамъ *Брилліантова*, („Вліяніе восточн. Богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены“, С.-Петербургъ 1898, стр. 2), потому слѣдуетъ разумѣть подъ Скотіей, изъ которой происходилъ Эригена, именно Ирландію (Scotia major), что Пруденцій труаскій говоритъ, что Эригену, съ его „кентскимъ нарѣчіемъ“ прислала Галлія Ирландія“ (Galliae transmisit Hibernia).

Годъ рожденія нашего философа не извѣстенъ [1]). Нѣтъ никакихъ свѣдѣній и о его юношескихъ годахъ. Вѣроятнѣе всего, онъ родился во второмъ десятилѣтіи IX столѣтія. Очень вѣроятно также мнѣніе, что свое образованіе онъ получилъ въ одномъ изъ ирландскихъ монастырей, гдѣ пріобрѣлъ основательное знакомство съ твореніями древнихъ отцовъ Церкви, а также и съ «семью свободными искусствами» (artes liberales), которыя входили въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ въ программу школьнаго образованія. Кромѣ латинскаго языка, Эригена несомнѣнно зналъ и греческій, хотя есть основанія для предположенія, что этотъ послѣдній онъ зналъ далеко не въ совершенствѣ [2]).

Ирландія была тогда въ томъ отношеніи особенно счастливая страна, что здѣсь во всей цѣлости и неприкосновенности сохранилось образованіе прежнихъ вѣковъ даже и тогда, когда Галлія въ эпоху варварскаго нашествія лишилась всѣхъ своихъ знаменитыхъ школъ времени римскаго владычества. Не даромъ славный уроженецъ Ирландіи и сподвижникъ Карла Великаго *Алькуинъ* называлъ ее «ученой Гиберніей» (docta Hibernia) [3]). Вспомнимъ также, что *Гейрикъ оксеррскій* (Heiric d' Auxerre) въ предисловіи (dedicatio) къ своей *поэмѣ на жизнь св. Германа* (S. Germanus) съ особеннымъ энтузіазмомъ прославляетъ именно тѣхъ ученыхъ руководителей Scholae palatinae, которые прибыли ко двору каролинговъ изъ Ирландіи; онъ прямо называетъ ихъ *сонмомъ философовъ* и говоритъ, что въ лицѣ ихъ точно вся Ирландія переселилась на фракскую почву [4]). Очевидно, научная репутація ирландскихъ школъ стояла въ тѣ времена внѣ всякаго сомнѣнія, такъ что одно уже названіе «Erigena» являлось лучшею ре-

---

[1]) Правда, *Huber* (S. 42) дѣлаетъ предположеніе, что онъ родился между 800 и 815 годами, но справедливѣе согласиться съ *Брилліантовымъ* (стр 3), что ни это мнѣніе, ни другія относительно года рожденія Эригены не имѣютъ твердыхъ основаній.

[2]) Хотя мнѣніе *Gale*'а (комментатора сочиненій Эригены XVII вѣка), по которому Эригена зналъ немного больше греческой азбуки (Praef. edit. De divis. nat. apud Floss, prooemium editionis operum J. Scoti, c. 97 C.) есть во всякомъ случаѣ гипербола, тѣмъ не менѣе, основываясь на цѣломъ рядѣ примѣровъ неточно и невѣрно переведенныхъ Эригеной мѣстъ изъ твореній св. Діонисія Ареопагита, а также нѣкоторыхъ другихъ доказательствъ его малаго знакомства съ греческимъ языкомъ, которыя приводитъ Брилліантовъ (стр. 63—64, подстроч. прим.),—основываясь на всемъ этомъ, слѣдуетъ признать, что Эригена далеко не совершенно зналъ греческій языкъ.

[3]) Vita S. Willibrodi" in opp. Alcuini (Jaffé VI, p. 65) in tomo II Antiq. Lection. Canisii, ed. Basnage 1705 г.).

[4]) „Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, pene totam cum *grege philosophorum* ad littora nostra migrantem! Quorum quisquis peritior est ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum (Acta Sanctorum, ed. Bollandi, Jul. VII, 221 sq.)".

комендаціею для ученаго пришельца и философа, о которомъ мы ведемъ рѣчь.

При изложеніи біографіи Скота Эригены нельзя не коснуться важнаго и интереснаго вопроса о томъ, путешествовалъ ли онъ на Востокъ, или нѣтъ. Очень долго среди нѣкоторыхъ біографовъ-комментаторовъ этого философа держалось предположеніе, что онъ могъ быть на Востокѣ и тамъ ближе познакомиться не только съ греческой философіей, но даже, если допустить его путешествіе и въ Азію, и съ философіей индусовъ. Но за послѣднее время такое предположеніе почти всѣми учеными оставлено, такъ что одинъ изъ нихъ (Брилліантовъ) даже прямо рѣшился признать, что оно основано на окончательно выясненномъ недоразумѣніи [1]). Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы этотъ вопросъ былъ окончательно рѣшенъ. Дѣло въ томъ, что до сихъ поръ еще ни однимъ изслѣдователемъ жизни и философіи Эригены не было вполнѣ доказано, что мнѣніе о путешествіи его на Востокъ есть ни на чемъ не основанная басня. Не даромъ въ самое послѣднее время появились на Западѣ, и именно во Франціи, два новыхъ изслѣдованія объ Эригенѣ, въ которыхъ ясно высказывается тенденція, если и не прямо съ очевидностью доказать полную возможность гипотезы о путешествіи его на Востокъ, то во всякомъ случаѣ признать, что эта гипотеза далеко не опровергнута и потому вполнѣ достойна того, чтобы ею еще разъ серіозно занялись.. Эти два изслѣдованія слѣдующія I) *Brunhes,* «La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne» (Paris, 1903) и II) *Jacquin*, «Le néoplatonisme de Jean Scot» («Revue des sciences philosophiques et théologiques», Bureaux de la Revue Le Saulchoir á Kain—Belgique, Octobre 1907, p. 674—685). Авторъ перваго изъ нихъ, *Брюнъ*, дѣлаетъ, напр., на стр 199—200 своего сочиненія такое замѣчательное признаніе: «Существовала попытка предположить, что этотъ неоплатоникъ (т.-е. Скотъ Эригена), совершенно не понятый западными богословами, былъ, можетъ быть, родомъ съ Востока, или, по крайней мѣрѣ, что онъ временно жилъ на Востокѣ, и что этому пребыванію тамъ онъ обязанъ своимъ литературнымъ и философскимъ образованіемъ, которое такъ рѣзко отличаетъ его отъ современныхъ ему писателей. *Здѣсь заключается историческая проблема, разборъ которой не входитъ въ рамки нашего изслѣдованія, но которая, по нашему мнѣнію, достойна была-бы особеннаго вниманія* (курсивъ нашъ)» [2]). А у *Жакэна* мы

[1]) *Брилліантовъ*, стр. 3.

[2]) „On a tenté de supposer que ce néo-platonicien, tout à fait incompris des théologiens de l'Occident, était peut-être un Oriental, ou tout au moins qu'il avait fait un séjour en Orient, et qu'il a dû à ce séjour sa formation littéraire et phi-

находимъ даже цѣлую аргументацію въ пользу вѣроятности гипотезы о пребываніи Эригены на Востокѣ. Исходя изъ того факта, что уже въ своемъ сочиненіи *De praedestinatione* (которое написано было гораздо раньше его же сочиненія *De divisione naturae*, именно еще въ 851 г.) Эригена ясно излагалъ ученіе о единствѣ Божественнаго существа, о сущности зла и о возвращеніи тварей въ Божество (слѣд. все такіе тезисы, которые являются типическими доктринами неоплатонической философской системы), и принимая, съ другой стороны, во вниманіе, что до 858 года онъ, повидимому, не зналъ еще твореній, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, и слѣд. (по мнѣнію Жакэна) еще не могъ заимствовать изъ нихъ неоплатоническія мысли, — Жакэнъ и приходитъ къ мысли, что вліяніе неоплатонизма на Эригену тѣмъ и объясняется, что онъ непосредственно могъ познакомиться съ этой системой во время своего путешествія и пребыванія на Востокѣ, что слѣдуетъ помѣстить въ его жизни еще до его прибытія во Францію [1]). По поводу такого рода доказательства можно, кажется, замѣтить только то, что напрасно Жакэнъ совершенно отрицаетъ всякую возможность знакомства Эригены съ неоплатонизмомъ и изъ западныхъ источниковъ, помимо Діонисіевыхъ твореній. Онъ забываетъ, что неоплатоническія мысли Эригена могъ заимствовать изъ твореній блаж. Августина. Правда, самъ Августинъ познакомился съ ученіемъ Плотина не непосредственно, но чрезъ посредство его латинскихъ переводчиковъ [2]), и прежде всего изъ *Марія Викторина* [3]). Это хорошо доказываютъ *Joh Dräseke* («Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae», Leipzig, 1902), также *Geiger* («C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph». Beilage z. Jahresb. d. Studienanstalt Metten, 1888 и 1889) и *Gore* («Dictionary of Christian Biography», London 1887). Но во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что во многихъ отношеніяхъ Востокъ могъ вліять на воззрѣнія Эригены и чрезъ блаж. Августина. Это прекрасно подтверждаетъ въ своей капитальной книгѣ

---

losophique qui tranche d'une manière si saisissante sur celle des auteurs au milieu desquels les documents historiques l'ont saisi et fixé. Je y a là un problème historique dont l'examen ne rentrait pas dans le cadre de notre étude-mais qui mériterait, nous semble—t—il, de fixer l'attention".

[1]) *Jacquin*, p. 675—676.

[2]) *Reuter*, „Augustinische Studien", Gotha 1887, S. 179. См. также *O. Rottmanner*, „Zur Sprachenkenntniss des heil. Augustinus", въ его сборникѣ „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle", München 1908, S. 61—62.

[3]) На это указываетъ и самъ Августинъ, когда въ своихъ „Confessiones" говоритъ такъ: „legisse me quosdam libros Platonicorum quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset [VIII, 2 (3)]".

и *Брилліантовъ* (см. указанное уже выше его сочиненіе, главная мысль котораго именно та, что вліяніе Августина на Эригену слѣдуетъ признать весьма существеннымъ).

Но, несмотря на неправильную постановку аргументаціи Жакэна, самая гипотеза, которую онъ доказываетъ, о возможности посѣщенія Эригеной Востока, далеко не можетъ быть признана совершенно невѣроятною. Какъ извѣстно, въ 1674 году *Вудъ* (Wood) въ своемъ сочиненіи «Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis» (l. I, 15) сообщилъ о существованіи въ библіотекѣ оксфордскаго университета одной древней рукописи, которую онъ приписывалъ извѣстному Рожеру Бэкону (жившему въ XIII вѣкѣ) Въ этой рукописи находились такія слова Эригены о самомъ себѣ: «Я не оставилъ не посѣщеннымъ ни одного храма, ни одного изъ мѣстъ, въ которыхъ философы сочиняли свои произведенія; я не оставилъ не спрошеннымъ ни одного ученаго, который, по моимъ соображеніямъ, могъ имѣть нѣкоторыя свѣдѣнія о философіи». Еще болѣе можетъ навести на мысль о высшей степени вѣроятности названной гипотезы та интересная и, можно сказать, даже поразительная аналогія, какую находилъ англійскій ученый *Кольбрукъ* (Colebrooke) между одною выдержкою изъ браминской философской книги «Karika», въ системѣ *Sankhya* (эта книга написана философомъ *Капилой*) и между собственными выраженіями Эригены, до буквальности сходными съ этою выдержкою [1]). «Природа, *корень всего*», говоритъ книга Кàрика, «*не сотворена*. Семь началъ (или принциповъ) въ одно и то же время *и сотворены, и творящи*. Шестнадцать же *только сотворены*. Душа *ни то ни другое*». А вотъ и мѣсто изъ Эригены, въ которомъ если и не буквально, тѣмъ не менѣе почти тождественно по мыслямъ содержится слѣдующее: «Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias, quatuor species recipere, quarum prima est *quae creat et non creatur*, secunda *quae creatur et creat*, tertia *quae creatur nec creat*, et quarta denique *quae neque creatur nec creat*» [2]). Даже Брилліантовъ [3]), который отрицаетъ всякую возможность путешествія Эригены на Востокъ, упоминая о такомъ сходствѣ, называетъ его замѣчательнымъ и самъ соглашается, что оно по внѣшности доходитъ даже до тождества. Тѣмъ не менѣе онъ категорически утверждаетъ, что «въ данномъ случаѣ не только быть и рѣчи о какой-либо зависимости Эригены отъ индійской философіи», но что здѣсь «подъ сходными терминами скрывается не только различное въ подробностяхъ, но даже отчасти прямо противоположное содержаніе».

---

[1]) *Colebrooke*, Mémoire sur Kapila, trad. de l'anglais, I.

[2]) De divisione naturae, I, 1.

[3]) См. его книгу, стр. 257 и 258, подстроч. примѣчаніе.

И далѣе онъ старается доказать эту свою мысль. Вся, повидимому, сила его доказательства заключается въ томъ, что «четвертая форма бытія у Капилы, не производящая и не произведенная, есть душа (*Puruša*), отъ вѣка существующая независимо отъ *Prakriti* (т.-е. перваго начала) и совершенно пассивная сама по себѣ; и что *Prakriti* своею творческою дѣятельностію наводитъ на нее призракъ (*Máyā*), отражающійся въ ней, какъ въ зеркалѣ, что, наконецъ, «задача человѣка—освобожденіе души отъ этого призрака чрезъ познаніе отличія и отдѣльности ея отъ всего существующаго». Между тѣмъ у Эригены, продолжаетъ Брилліантовъ, «послѣднею цѣлью мірового процесса признается возвращеніе всего къ единому Началу». Отсюда Брилліантовъ и выводитъ, что въ приводимой Кольбрукомъ выдержкѣ мы должны видѣть атеистическій дуализмъ, сродный съ буддизмомъ, ученіе же Эригены есть система религіознаго монизма [1]). Но понимать подъ Пурушей нѣчто совершенно независимое отъ Пракрити едва ли есть основаніе, хотя Пуруша и изображается какъ существующая отъ вѣка. Гораздо вѣрнѣе видѣть въ ученіи о Пурушѣ не что иное, какъ нѣсколько своеобразно и недовольно ясно выраженное ученіе о возвращеніи души изъ своего временнаго, нераздѣльнаго съ нынѣшнимъ тѣломъ состоянія (причемъ тѣло здѣсь обозначено подъ видомъ *призрака—майи*) въ свое первоначальное состояніе, независимое отъ настоящаго, грубо-матеріальнаго тѣла, а чрезъ это и возвращеніе къ Богу. Понимать именно въ *этомъ* смыслѣ индійское ученіе о Пурушѣ есть основаніе и потому, что, вѣдь, по этому ученію задача человѣка заключается въ освобожденіи души вовсе не отъ перваго начала (*Prakriti*), но отъ всего существующаго, т.-е. именно отъ того призрака, т.-е. отъ всего внѣшняго и чувственнаго. Что же касается того, почему Пуруша представляется отъ вѣка существующею, то и это вовсе можетъ не указывать на какую-то совѣчность Пуруши съ Пракрити и независимость ея отъ него, но только на то, что «человѣческій духъ есть по существу своему мысль или понятіе, отъ вѣка произведенное умомъ Божества и въ Немъ *вѣчно* существующее» [2]), какъ говоритъ Скотъ Эригена, и что, въ силу такого тѣснаго сродства нашей души съ Богомъ, она и должна въ Него возвратиться, отрѣшившись предварительно отъ «призрака», т.-е. отъ всего чувственнаго и матеріальнаго. Если многіе отчасти справедливо упрекали и упрекаютъ Эригену за это ученіе, находя его въ значительной мѣрѣ пантеистическимъ, то это еще лишній

---

[1]) Ibidem, ibidem.

[2]) „Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina *aeternaliter* facta (De divisione naturae, IV, 7)“.

разъ можетъ подтвердить сродство его ученія съ философіей индусовъ, притомъ съ одной изъ ея древнѣйшихъ формъ [1])

Отрицая всякую связь Эригенова ученія съ системой Капилы, Брилліантовъ старается доказать, что четверочастное раздѣленіе природы у Эригены имѣетъ отношеніе къ тому раздѣленію всего существующаго, какое дѣлаетъ св. Максимъ Исповѣдникъ въ своемъ сочиненіи *De Ambiguis* (т.-е. собственно „Ἄπορα εἰς Γρηγόριον“). Но, вѣроятно, самъ сознавая, что такая аналогія гораздо менѣе поразительна, чѣмъ та, какая несомнѣнно существуетъ между Капилой и Эригеной, Брилліантовъ тутъ же замѣчаетъ, «что заимствуемымъ (изъ св. Максима) философъ (Эригена) пользуется совершенно свободно для развитія собственныхъ воззрѣній и является самостоятельнымъ по отношенію къ самой схемѣ раздѣленія» [2]); и тутъ же, подъ строкой, самъ Брилліантовъ дѣлаетъ наглядное сопоставленіе раздѣленія у св. Максима съ раздѣленіемъ у Эригены, чѣмъ только яснѣе подтверждаетъ, что, въ сущности, между обоими раздѣленіями связи очень мало. Повидимому, гораздо вѣроятнѣе признать, вмѣстѣ съ Губеромъ [3]), что Эригена могъ заимствовать свое дѣленіе изъ слѣдующаго мѣста сочиненія *De civitate Dei* (V, 9) блаж. Августина: «Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes anumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates». Но все же, сопоставляя и это мѣсто изъ Августина съ мѣстомъ, взятымъ изъ Капилы, нельзя не придти къ тому выводу, что Эригена гораздо ближе въ своемъ раздѣленіи къ послѣднему, чѣмъ къ первому.

Однимъ изъ наиболѣе темныхъ періодовъ жизни Скота Эригены слѣдуетъ признать и послѣдніе годы его жизни, начиная со смерти императора Карла Лысаго († 877 г.). Правда, нѣтъ недостатка въ сказаніяхъ о разныхъ сторонахъ жизни нашего философа за это время, а также и о его кончинѣ; но, по вѣрному замѣчанію Губера [4]), всѣ эти сказанія, при тщательной критикѣ, быстро разлетаются, подобно воздушной паутинѣ. Самымъ древнимъ изъ источниковъ, въ которыхъ мы почерпаемъ свѣдѣнія о

[1]) Наше пониманіе ученія Капилы подтверждается слѣдующими словами этого индійскаго философа: „Сознавъ свою сущность, душа уже не возвратится въ роковой кругъ земныхъ странствованій, но перейдетъ въ первобытное состояніе чистаго Духа: она уже не возвратится, она не возвратится!“ См. *Новицкаго*, „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій“, ч. I, стр. 210

[2]) Брилліантовъ, стр. 256.

[3]) См. цитов. соч. его, S 164, подстроч. примѣчаніе.

[4]) Ibidem, S. 108

послѣднихъ годахъ жизни Эригены, обыкновенно считаютъ біографію его, написанную *Ассеромъ*, епископомъ шербёрнскимъ (Scherburn), современникомъ англійскаго короля Альфреда Великаго (871—901 гг.). Этотъ біографъ Эригены говоритъ, что въ числѣ ученыхъ, которыхъ Альфредъ вызвалъ въ свое королевство изъ другихъ странъ въ 882 году, находился и нѣкій «Іоаннъ», очень извѣстный своимъ выдающимся умомъ и многостороннею ученостью [1]). Позднѣйшіе англійскіе хроникеры, основываясь на этомъ извѣстіи, утверждали, что здѣсь рѣчь идетъ объ Эригенѣ, и дополняли это извѣстіе своими [2]). Хотя на основаніи этихъ сказаній трудно съ опредѣленностью рѣшить, гдѣ именно и при какихъ обстоятельствахъ скончался Эригена, однако, кажется, можно вполнѣ допустить вѣрность извѣстія, что онъ умеръ не во Франціи, а въ Англіи; но былъ ли онъ убитъ, или скончался естественною смертію, и какой былъ годъ его кончины,—все это рѣшить крайне трудно.

Такъ какъ наша прямая задача заключается въ томъ, чтобы охарактеризовать Скота Эригену какъ реформатора въ области богословія и философіи, то мы перечислимъ только тѣ его сочиненія, въ которыхъ, собственно, изложена его богословско-философская система, и затѣмъ перейдемъ къ изложенію этой послѣдней, указавъ далѣе, подъ какими вліяніями она сложилась.

Самое важное и капитальное произведеніе Эригены есть сочиненіе, озаглавленное: «Περὶ φύσεως μερισμοῦ, id est De divisione naturae libri V». Въ немъ очень подробно, въ формѣ разговора между учителемъ и ученикомъ, изложена вся его система. Оно написано было, всего вѣроятнѣе, никакъ не раньше 858 г., но и не позднѣе 866 г. Отчасти для характеристики ученія Скота Эригены имѣетъ значеніе и другое его оригинальное сочиненіе, написанное нѣсколько ранѣе (въ 851 г.), по поводу еретическаго ученія Готшалька о предопредѣленіи. Это—книга *De divina praedestinatione* [3]). Отчасти также можно находить нѣкоторыя харак-

[1]) „Sed cum adhuc nec in hoc quoque regulis avaritia, sed tamen laudabilis grata esset; legatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimbaldum sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virum, et in omnibus disciplinis, et in divina scriptura eruditissimum et omnibus bonis moribus ornatum; Johannem quoque aeque presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis literariae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum; quorum doctrina regis ingenium multum dilatatum est.. (*De rebus gestis Alfredi*, in Monumentis historicis britannicis, vol. I, p. 487 b—c)".

[2]) Таковы: *Ингульфъ*, аббатъ кройландскій († 1109), *Вильгельмъ* мальмесберійскій († 1143), *Флоренсъ* ворчестерскій (также XIII в.), *Матвей* вестминстерскій (XIV в.), *Симонъ* дургамскій († 1130) и, наконецъ, *Роджеръ Говеденъ* (XIII в.).

[3]) Объ этой книгѣ будетъ подробнѣе сказано въ V гл. нашей книги.

терныя воззрѣнія Эригены въ его комментаріяхъ, изъ которыхъ особенное значеніе въ этомъ отношеніи можетъ имѣть его комментарій на Евангеліе отъ Іоанна и другой, на «Небесную іерархію» св. Діонисія (Expositiones super ierarchiam coelestem S. Dionysii). Что же касается трактата *De Eucharistia*, который долго приписывали Эригенѣ, то оно на самомъ дѣлѣ принадлежитъ не ему, но, вѣроятно, монаху Ратрамну, извѣстному своимъ споромъ съ Пасхазіемъ Радбертомъ о таинствѣ евхаристіи [1]). Если Эригена и высказывалъ свои неправильныя мысли о томъ же таинствѣ, то по разнымъ мѣстамъ нѣкоторыхъ другихъ своихъ произведеній и въ одномъ своемъ стихотвореніи *De paschate* [2]).

Все міросозерцаніе Эригены носитъ характеръ строгаго монизма, такъ какъ признаетъ единство бытія, и это единое бытіе носитъ у него названіе *natura* или φύσις, такъ что и Само Божество также есть *натура* или *бытіе*, въ сущности, не отдѣлимое отъ міра. Вся величественная система универса, по мнѣнію Эригены, представляетъ слѣдующія четыре стадіи проявленія: I) натуру творящую и не сотворенную (natura, quae creat et non creatur), II) натуру сотворенную и творящую (natura, quae creatur et creat), III) натуру сотворенную и не творящую (natura, quae creatur et non creat) и, наконецъ, IV) натуру, не творящую и не сотворенную (natura, quae non creat nec creatur). Первая натура—это Божество, Само по Себѣ самобытное и безначальное, причина всякаго бытія. Вторая натура—это божественныя вѣчныя идеи или первобытныя причины вещей, отъ Бога происходящія и по волѣ Его производящія всѣ предметы и явленія въ мірѣ. Третья натура—это самый нашъ міръ, осуществляющій тѣ божественныя идеи въ видѣ отдѣльныхъ явленій и дѣйствій. Четвертая натура—это снова Божество, поскольку

[1]) См. слѣд. (IV-ю) главу нашей книги.

[2]) *Ludwig Noack*, „Johannes Scotus Erigena“, S. 21.

До насъ сохранился отрывокъ сочиненія монаха *Адревальда*, изъ монастыря *Fleury*: „De corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti“. Это сочиненіе было написано въ разгаръ евхаристическаго спора, возникшаго между Пасхазіемъ Родбертомъ и Ратрамномъ,—вѣроятно, въ 859 году, и, какъ показываетъ и самое заглавіе, было направлено противъ неправильнаго ученія объ евхаристіи Скота Эригены. Нѣкоторые видятъ въ этомъ указаніе на то, что послѣдній самъ написалъ спеціальное сочиненіе по поводу названаго таинства, и стараются эту свою мысль подтвердить еще и тѣмъ, что извѣстный Гинкмаръ реймсскій въ своемъ трактатѣ *De praedestinatione*, въ гл. 31-й, перечисляя нѣкоторыя современныя ему еретическія мысли, указываетъ и на заблужденія по поводу евхаристіи, причемъ далѣе упоминаетъ Эригену. Но всѣ эти основанія слишкомъ шатки для того, чтобы непремѣнно утверждать, что авторъ трактата *De Eucharistia* есть именно не кто иной, какъ Эригена. Повторяемъ: онъ могъ высказать свои неправильныя мысли объ этомъ таинствѣ и во многихъ другихъ своихъ сочиненіяхъ.

Оно есть конечная цѣль всего мірового бытія и поскольку все сотворенное снова должно въ Него возвратиться.

Свое ученіе о Богѣ Эригена начинаетъ съ того, что указываетъ на полную непостижимость Божества для твари, совершенную невозможность выразить Его существо какими-то ни было опредѣленіями или наименованіями. Если и можно Его познавать, то единственно только въ Его собственныхъ откровеніяхъ твари [1]). Богъ безконеченъ и, какъ таковой, Онъ, по мнѣнію Эригены, не знаетъ относительно Своего существа, что̀ Онъ есть, такъ какъ, если бы Онъ это зналъ, то этимъ знаніемъ опредѣлялъ бы Себя, такимъ образомъ ограничилъ бы Себя и явился бы по отношенію къ Своимъ тварямъ не безконечнымъ [2]). *Preger* справедливо находитъ, что эта мысль есть почти буквальное воспроизведеніе того, что сказано о природѣ Божества въ книгѣ «Объ именахъ Божіихъ», приписываемой св. Діонисію Ареопагиту. «Оставь всякое чувственное ощущеніе», говоритъ авторъ этого сочиненія, «и всякую умственную дѣятельность, оставь все существующее и несуществующее и возвысся, по возможности безъ всякаго познаванія, къ единенію съ Богомъ, Который выше всякой сущности и всякаго познанія,—возвысся къ премірному и таинственному Божеству, къ превосходящей все первобытной Благости и въ Себѣ Самой пребывающей первобытной Красотѣ, которая соединена въ вѣчно-единой Троицѣ» [3]).

На первый взглядъ, утвержденіе Эригены, что Богъ не знаетъ Своего существа, можетъ показаться соблазнительнымъ. Но если глубже вникнуть въ мысль нашего философа, то при сопоставленіи ея съ другими мѣстами его ученія о Богѣ какъ будто открывается, что указанное утвержденіе имѣетъ *лишь относительный смыслъ*: Божество разсматривается въ данномъ случаѣ по отношенію къ тварямъ; и Эригена, кажется, хочетъ высказать

---

[1]) „Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur, ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt (*De divisione naturae*, I, 14)".

„Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident; hoc enim omni creaturae impossibile est... Apparebit itaque in theophaniis suis, hoc est divinis apparitionibus, in quibus juxta altitudinem puritatis et virtutis uniuscujusque Deus apparebit (Ibidem, I, 7—11)".

[2]) „Itaque si Deus cognoscit se ipsum, quid sit, nonne se ipsum definit? Omne siquidem, quod intelligitur, quid sit, definiri a se ipso vel ab alio potest. Ac per hoc non universaliter infinitus est, sed particulariter, si ex creatura solummodo definiri non potest, a se vero ipso potest. Vel ut ita dicam, sibi ipsi finitus, creaturae infinitus subsistit (Ibidem, II, 28)".

[3]) *Preger*, „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter", Leipzig 1874, I Th., S. 157.

только то, что знаніе, какое Богъ имѣетъ о Себѣ, совсѣмъ иное, чѣмъ всякое другое знаніе вещей тварныхъ и конечныхъ: у Бога нѣтъ такого знанія о Себѣ, какое имѣютъ твари, такъ какъ *ихъ* знаніе о себѣ имѣетъ конечный и ограничительный характеръ. Впрочемъ, въ этомъ пунктѣ Эригена довольно теменъ, почему нельзя всетаки съ полною увѣренностью сказать, что наше объясненіе его мысли о незнаніи Богомъ Самого Себя вполнѣ вѣрное. Является даже сильное подозрѣніе, не высказывается ли здѣсь у Эригены нѣчто пантеистическое,—не склоняется ли онъ въ данномъ случаѣ къ мысли, что Богъ постепенно достигаетъ самосознанія, по мѣрѣ постепенной своей эволюціи изъ своего рода «небытія» въ бытіе? Если такова его мысль, то здѣсь замѣтно вліяніе восточной философіи, съ которою онъ могъ познакомиться, какъ мы выше замѣтили, во время своего путешествія по Востоку.

Что касается ученія Эригены о Св. Троицѣ, то относительно этого важнаго пункта мы находимъ у него, напр., такое характерное разсужденіе: «Подобно тому, какъ Авраамъ только по отношенію къ Исааку именуется отцомъ, а самъ Исаакъ только по отношенію къ Аврааму называется сыномъ, но въ то же время ни одному изъ нихъ эти наименованія не принадлежатъ по существу, но только относительно, такъ точно и въ Божественной природѣ Отецъ и Сынъ суть только имена, которыя не простираются на ихъ существо» [1]). На основаніи этихъ словъ, на первый взглядъ, можетъ показаться, будто бы Эригена отвергалъ церковное ученіе о трехъ Лицахъ, какъ о трехъ особыхъ самосознательныхъ центрахъ Божества, замѣняя его такимъ пониманіемъ тринитарнаго процесса, которое напоминаетъ ученіе древнихъ еретиковъ антитринитаріевъ-модалистовъ. Но если внимательно вникнуть въ истинную сущность мыслей Эригены о Св. Троицѣ, то приходится, кажется, признать, что онъ вовсе не отрицалъ церковнаго пониманія этого догмата, но только старался выразить ту мысль, что внутренняя жизнь Божества, во всей своей полнотѣ проявляющаяся въ соотношеніи между Ипостасями Св. Троицы, есть такая возвышенная и непостижимая тайна, что никакія человѣческія понятія и выраженія не въ состояніи ее изобразить и изъяснить. И въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія «De divisione naturae» Эригена прямо утверждаетъ, что не только человѣкъ, но даже чистѣйшій духъ изъ ангельскаго міра не мо-

[1]) „De substantia Abraham, i. e. de speciali ejus persona Abraham dicitur, de relatione vero ejus ad suum filium Isaac patrem vocari, nemo bene intelligentium dubitarit. Eodem modo de Isaac intelligendum... Non potes negare, talia nomina, i. e. patrem et filium, relativa esse, non substantiva (*De divisione naturae*, I, 13)“

жетъ постигнуть ее; только Отецъ и Сынъ знаютъ, въ чемъ заключается предвѣчное рожденіе Сына отъ Отца [1]). Человѣкъ можетъ находить въ глубинѣ своего собственнаго духа только слабые слѣды непостижимой тайны Св. Троицы,— своего рода троицу, какъ изображеніе Божественной Троицы, именно: бытіе или *сущность* (essentia, οὐσία), *силу* или возможность дѣйствовать (virtus, δύναμις) и самое *дѣйствіе* (operatio, ἐνέργεια). Отецъ соотвѣтствуетъ тому, что составляетъ въ насъ *сущность*, Сынъ—тому, что̀ составляетъ въ насъ *силу*, а Духъ Св.—тому, что̀ является въ насъ *дѣйствіемъ* [2]). И въ умѣ нашемъ Эригена усматриваетъ нѣкоторый символъ Св. Троицы, когда самый *умъ* уподобляетъ Отцу, его *знаніе о себѣ*—Сыну, а его *любовь къ себѣ*—Св. Духу [3]). Обращаясь къ явленіямъ внѣшней природы, нашъ философъ и здѣсь находитъ аналогію соотношенія между Лицами Св. Троицы. «Подобно тому, какъ свѣтъ просіяваетъ отъ огня чрезъ лучъ», говоритъ онъ, «потому что самъ огонь, изъ котораго чрезъ посредство луча исходитъ свѣтъ, всецѣло пребываетъ въ лучѣ, такъ, по ученію церкви, и Св. Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, такъ какъ Самъ Отецъ, Который есть первоначальная причина и единственная по отношенію исхожденія Св. Духа, весь пребываетъ во всемъ Сынѣ, подобно тому, какъ и весь Сынъ пребываетъ во всемъ Отцѣ, изъ Котораго чрезъ Сына исходитъ Св. Духъ» [4]). Изъ этихъ словъ видно, что Эригена держался въ догматѣ объ исхожденіи Св. Духа примирительнаго между Востокомъ и Западомъ направленія, по которому Сынъ есть посредствующій моментъ между Отцомъ и Духомъ. «Въ Сынѣ», говоритъ еще Эригена, какъ въ Своей Премудрости, Отецъ основалъ всю полноту творенія» [5]). „Подобно тому, какъ въ солнцѣ содержатся всѣ цвѣта и формы чувственныхъ вещей и оттуда происходятъ, а также какъ въ нѣкоторыхъ сѣменахъ заключено чудное и безчисленное разнообразіе растеній, плодовъ и животныхъ; и какъ многіе законы въ искусствѣ художника составляютъ нѣчто

---

[1]) „Nullus quippe hominum, nulla coelestium virtutum generationem Verbi a Patre potest cognoscere..., sed solus novit, quid genuit, qui genuit...; similiter quod genitum est..., novit eum, qui se genuit (II, 20)“.

[2]) Ibidem, I, 62.

[3]) Ibidem, II, 32.

[4]) „Ut enim propterea splendorem ex igne per radium procedere dicimus, quoniam ignis ipse totus in toto radio subsistit, ex quo per radium splendor emittitur; ita et Spiritum Sanctum a Patre per Filium procedere catholica fides praedicat, quoniam ipse Pater, qui principalis causa est et sola processionis Sancti Spiritus, totus in toto Filio est, sicut et totus Filius in toto Patre, ex quo per Filium Spiritus Sanctus procedit (Ibidem, II, 32)“.

[5]) „Deus in Verbo suo intelligibilem essentiarum sensibilium que universaliter causas condidit (Ibidem, V, 23)“.

единое и обитаютъ въ его духѣ; и какъ безчисленное число линій заключено въ одной точкѣ, такъ и все живетъ въ Логосѣ»[1]) Такимъ образомъ въ Сынѣ или Логосѣ заключена идея міра Что̂ касается Св. Духа, то, по ученію Эригены, Онъ есть распредѣляющее начало въ Божествѣ, источникъ тварной жизни, осуществляющій идею міра въ дѣйствительности [2]) Онъ есть и раздаятель благодатныхъ даровъ, почему и называется въ собственномъ смыслѣ благодатію [3]).

Особенно важно ученіе Эригены о мірѣ идеальномъ, заключающемъ въ себѣ первообразы всего видимаго міра. Въ 1-мъ стихѣ книги Бытія: «Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю», Эригена находитъ указаніе на вѣчное твореніе этихъ первообразовъ Богомъ въ Сынѣ, при чемъ подъ *небомъ* разумѣются здѣсь, по толкованію Эригены, идеи или первообразы духовныхъ и небесныхъ сущностей, а выраженіе *земля* указываетъ на идеи земныхъ вещей [4]). Отецъ «отъ вѣчности» основалъ въ Сынѣ Своемъ этотъ міръ идей, такъ что онѣ «совѣчны» рожденію Сына отъ Отца [5]) Впрочемъ, Эригена ясно различаетъ «вѣчность» идеальнаго міра отъ вѣчности Самого Бога,— различаетъ тѣмъ, что подчеркиваетъ *тварность* міра идей, въ силу которой Творецъ, конечно, предшествуетъ этому міру, хотя и не во времени, но въ томъ отношеніи, что Богъ есть все же начало его, а Самъ — безначаленъ [6]). Но если міръ идеальный „отъ вѣчности“ основанъ въ Сынѣ и Логосѣ, Который включаетъ въ Себѣ такимъ образомъ всю полноту творенія, то естественно является вопросъ: какое же отличіе «вѣчности» идеальнаго міра отъ вѣчности Сына?— вопросъ тѣмъ болѣе важный, что отъ его такого или иного

---

[1]) Homilia in sanctum evangelium sec. Joannem, p. 288—289.

[2]) „Spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in Filio a Patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam (Ibidem, II, 32)“.

[3]) „Caritas namque Spiritus, qui distributor et operator donationum gratiae, gratia solet appellari (*Hom. in sanct. evang. sec. Joann.*, p. 206)“.

[4]) „Mihi autem... nil verisimilius occurrit, quam ut in praedictis sacrae scripturae verbis, significatione videlicet coeli et terrae, primordiales totius creaturae causas, quas Pater in unigenito suo Filio, qui principii appellatione nominatur, ante omnia, quae condita sunt, creaverat, intelligamus, et coeli nomine rerum intelligibilium coelestiumque essentiarum, terrae vero appellatione sensibilium rerum... (*De divis naturae*, II, 15)“.

[5]) Ibidem, II, 20.

[6]) „Incunctanter siquidem intelligo, semper et creaturam et Creatorem ejus, et Dominum et servientem sibi inseparabiliter fuisse; non quod creatura Creatori vel serviens Domino coaeterna sit; Creator siquidem creaturam et Dominus servientem aeternitate praecedit, non tempore, sed ea ratione, qua Creator et Dominus principium creaturae et servientis est, Creator autem et Dominus ἄναρχος, h. e. carens principio (Ibidem, V, 24)“.

рѣшенія можетъ зависѣть то, считать ли Эригеново ученіе аріанскимъ, или нѣтъ. Самъ Эригена, къ счастію, такъ рѣшительно отличаетъ вѣчность Сына отъ «вѣчности» міра идей, что этимъ самымъ снимаетъ съ себя всякое подозрѣніе въ аріанствѣ. Такъ, онъ говоритъ: «*Существо Сына совѣчно Отцу;* а субстанція того, что̀ Имъ сотворено, начала̀ въ Немъ существовать раньше міровыхъ временъ, не во времени, но вмѣстѣ съ временами, потому что время создано вмѣстѣ съ прочимъ, что создано,—не прежде сотворено, но одновременно сотворено» [1]). Нельзя не упрекнуть здѣсь Эригену въ недостаточной ясности и мыслей, и выраженія ихъ, тѣмъ не менѣе во всякомъ случаѣ ясно одно,— что онъ, говоря о Сынѣ Божіемъ, употребляетъ о Немъ понятіе вѣчности въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, какъ объ истинномъ Богѣ; міръ же идей у него только въ несобственномъ смыслѣ называется вѣчнымъ (насколько этотъ міръ началъ существовать «раньше міровыхъ временъ», т.-е. раньше всего матеріальнаго). Различіе у Эригены между Сыномъ и идеальнымъ міромъ указывается и въ томъ, что относительно Сына нашъ философъ употребляетъ выраженіе *gignere* или *generari*, а по отношенію къ міру идей — выраженіе *facere* или *creare* [2]). Опредѣляя ближе существо и природу идеальнаго міра, Эригена прежде всего даетъ понять, что нѣтъ ни одной твари, которая не имѣла бы соотвѣтствующаго основанія въ Логосѣ. Въ Немъ все видимое и невидимое, временное и вѣчное, всѣ примордіальныя причины съ своими дѣйствіями [3])... Затѣмъ самыя идеи Эригена опредѣляетъ такъ: «*Causae primordiales* — это то̀, что греки называютъ ἰδέαι, т.-е. родовыя сущности, вѣчныя формы и неизмѣняемыя разумныя основанія, въ которыхъ и видимый, и невидимый міръ образованъ и чрезъ которыя онъ управляется. Вотъ почему мудрецы Греціи справедливо назвали ихъ πρωτότυποι, т.-е. принципіальными первообразами (exempla), которые Отецъ положилъ въ Сынѣ, и которые Онъ чрезъ Св. Духа раздѣляетъ и пріумножаетъ въ ихъ дѣйствія». Дальше Эригена называетъ ихъ еще προορίσματα или praedestinationes, т.-е. предопредѣленіями, также θεῖα θελήματα, т.-е. божественными волевыми актами, на томъ основаніи, что Богъ

[1]) „Substantia Filii Patri coaeterna est. Substantia eorum, quae per ipsum acta sunt, inchoavit in ipso esse ante tempora saecularia, non in tempora, sed cum temporibus. Tempus siquidem inter cetera, quae facta sunt, factum est; non autem procreatum, sed concreatum *(Hom. in sanct. evang. secund. Joann.*, p. 287)".

[2]) „Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita. Principium, ex quo omnia, Pater est; principium, per quod omnia, Filus est. Patre loquente Verbum suum, h. e. Patre gignente sapientiam suam, omnia fiunt (Ibidem, p. 287)".

[3]) „Cogor omnia fateri in Verbo Dei et aeterna et facta esse. Omnia dico visibilia et invisibilia, temporalia et aeterna, omnes primordiales causas cum omnibus effectibus suis *(De divisione nat.*, III, 16)".

все, что̀ хотѣлъ совершить, сотворилъ въ нихъ первоначально (primordialiter) и причинно (causaliter), и все, что̀ имѣло быть, совершилось въ нихъ домірно (ante saecula) [1]). Этихъ первобытныхъ причинъ Эригена насчитываетъ пятнадцать и обозначаетъ такими именами: благость (bonitas), существо (essentia), жизнь (vita), разумъ (ratio), интеллигенція (intelligentia), мудрость (sapientia), сила (virtus), блаженство (beatitudo), истина (veritas), вѣчность (aeternitas), величіе (magnitudo), любовь (amor), миръ (pax), единство (unitas) и совершенство (perfectio) [2]). Впрочемъ, такое перечисленіе не является у Эригены рѣшительнымъ и неизмѣннымъ; такъ, въ II, 36 сочиненія *De divisione naturae* онъ перечисляетъ идеи въ такомъ видѣ и порядкѣ: «bonitas, essentia, vita, sapientia, veritas, intellectus, ratio, virtus, justitia, salus, magnitudo, omnipotentia, aeternitas, pax et omnes virtutes et rationes, quas semel et simul Pater fecit in Filio». Приводя это мѣсто, Брилліантовъ сопоставляетъ его съ мѣстомъ изъ сочиненія Діонисія Ареопагита «De divinis nominibus», cap. IV, въ которомъ авторъ этого сочиненія разсматриваетъ «Божественныя имена», но при такомъ сопоставленіи дѣлаетъ очень важное различеніе между этими ареопагитскими *именами* и Эригеновыми *causae primordiales:* первыя — лишь *абстракціи,* а вторые — *скорѣе личности,* какъ на это указываетъ и самъ Эригена въ соч. *De divisione naturae,* II, 23 [3]).

Если міръ идей есть вѣчный прототипъ всего видимаго и невидимаго міра, то естественно возникаетъ далѣе вопросъ: какимъ же образомъ происходитъ изъ него міръ реальный, по представленію Эригены? Въ этомъ важномъ пунктѣ нашъ философъ расходится съ Платономъ въ томъ смыслѣ, что міръ реальный, по Эригенову пониманію, есть естественное и потому вполнѣ истинное развитіе міра идеальнаго,— такое развитіе, которое имѣетъ цѣлью прославленіе Творца и потому въ высшей степени цѣлесообразно въ общемъ ходѣ міровой жизни (между тѣмъ какъ у Платона міръ реальный не болѣе, какъ только *тѣнь* міра идеальнаго, и, слѣд., есть міръ какъ бы неистинный, несовершенный и, въ сущности, нереальный).

Мы видѣли, что, по ученію Эригены, въ жизни міра идеальнаго всего болѣе проявляется дѣйствіе второй Ипостаси Св. Троицы, Сына Божія. Въ происхожденіи же *нашего* (видимаго) міра изъ идеальнаго особенно дѣйствуетъ третья Ипостась — Св. Духъ, какъ мы уже упомянули объ этомъ выше. Основаніе для

---

[1]) *De divisione naturae,* II, 36; II, 2.

[2]) Ibidem, III, 1.

[3]) *Брилліантовъ,* стр. 286, подстроч. прим.

этой послѣдней истины Эригена усматриваетъ въ словахъ 1-го стиха книги Бытія: «Духъ Божій носился надъ водами». Первымъ изъ твореній являются ангелы, опредѣляя природу которыхъ, Эригена говоритъ, что они суть духовныя, вѣчныя и непрерывныя движенія вокругъ всеобщаго Начала—Бога [1]). Но они въ то же время разумныя личности [2]). Если и есть у нихъ нѣкоторая тѣлесность, то она во всякомъ случаѣ не наша матеріальная тѣлесность [3]). Впрочемъ, ученіе объ ангелахъ сравнительно мало разработано въ системѣ Эригены. Наиболѣе оригинально въ немъ то, что указаніе на ихъ сотвореніе философъ видитъ въ твореніи перваго дня (когда созданъ былъ свѣтъ), которое Эригена понимаетъ въ аллегорическомъ смыслѣ.

Крайне неопредѣленно ученіе Эригены о сущности матеріи. По его взгляду, она не что иное, какъ *ничто,* но въ томъ смыслѣ *ничто,* что она сама по себѣ совершенно невидима и безформенна [4]). Какъ таковая, она и не можетъ быть причиною существованія и усовершенія вещей. Но зато она сама получаетъ полноту жизни чрезъ то, что является обитательницей и носительницей духа, который и есть для нея всеоживляющая форма. Въ этомъ пунктѣ нельзя не видѣть нѣкотораго вліянія на Эригену Аристотеля, но въ то же время замѣтно и вліяніе Платона — въ томъ, что Эригена (со странною непослѣдовательностью) признаетъ за матеріей хотя и не вѣчность въ собственномъ смыслѣ, все же такое же почти первобытное состояніе, какое онъ приписываетъ первопричинамъ міра идеальнаго: по крайней мѣрѣ, матерія ставится Эригеной какъ бы отчасти наравнѣ съ этими *causae primordiales* міра идеальнаго, хотя прямо и не включается у него въ число этихъ первопричинъ. Въ такомъ неопредѣленномъ взглядѣ на нее и заключается въ данномъ случаѣ большая непослѣдовательность Эригены [5]). На вопросъ, какимъ образомъ

---

[1]) „Nam si coelestes essentias, quas etiam coelestes virtutes angelicasque divina nominant eloquia, nil aliud esse substantialiter a sanctis traditur Patribus, nisi intelligibiles, aeternos incessabilesque motus circa principium omnium *(De divis nat.*, II, 23)".

[2]) „In angelis (vita)... intellectualis dicitur (Ibidem, III, 37)".

[3]) „Non enim terrenis corporibus gravantur nec corporeis sensibus utuntur ad rerum sensibilium notitiam. Non enim extrinsecus phantasias accipiunt, sed intrinsecus in seipsis rationes eorum, quae vident, cognoscunt (Ibidem, V, 7; также IV, 13 и V, 13)".

[4]) „...cum ipsa materia, carens forma atque colore, omnino invisibilis sit et incorporea (Ibidem, III, 14)".

[5]) „Nisi forte quis dicat, primordiales rerum omnium causas in sapientia Patris semper esse aeterna, informem vero materiam, in qua et per quam in effectus suos per generationem proveniunt in genera et species, quibus mundus impletur, aeternam non esse. Sed quisquis hoc dixerit, cogetur fateri, materiam de nihilo

матерія, сама по себѣ безвидная и безформенная (созданная, по ученію Эригены, во второй день шестидневнаго творенія), становится субстратомъ для всего видимаго, Эригена отвѣчаетъ ученіемъ о *категоріяхъ*, число которыхъ онъ, слѣдуя Аристотелю и блаж Августину, признаетъ десять, именно: οὐσία (essentia), ποσότης (quantitas), ποιότης (qualitas), πρός τι (ad aliquid, relatio), κεῖσθαι (situs), ἕξις (habitus), τόπος (locus), χρόνος (tempus), πράττειν (agere) и πάθειν (pati); хотя самъ Эригена признаетъ, кромѣ нихъ, еще три высшихъ категоріи: всеобщую сущность (τὸ πᾶν, universalis essentia), движеніе (motus) и покой (status), причемъ двѣ послѣднія беретъ изъ категорій Платона [1]). Чрезъ посредство всѣхъ названныхъ категорій, особенно же чрезъ категоріи количества (quantitas) и качества (qualitas), матерія хотя и дѣлается субстратомъ для всего видимаго, но сама еще остается пока невидимою и лишенною формы. Переходъ ея въ разнообразіе всѣхъ видимыхъ вещей есть уже продуктъ соединенія ея съ формой [2]). А форма, насколько можно понять довольно темнаго въ этомъ пунктѣ Эригену, есть, въ сущности, то опредѣленное и цѣлесообразное сочетаніе категорій количества и качества, благодаря которому матерія проявляется въ видимыхъ вещахъ.

Особенно возвышеннымъ характеромъ отличается ученіе Эригены о человѣкѣ, котораго онъ признаетъ цѣлью и центромъ всего творенія и назначеніе котораго заключалось, по мысли Творца, въ томъ, что онъ долженъ былъ быть царемъ среди всѣхъ прочихъ тварей видимаго міра [3]) Человѣкъ—такое существо, въ которомъ Творецъ соединилъ въ удивительной гармоніи видимое и невидимое, вещественное и духовное [4]). Съ этою цѣлью онъ и

factam causaliter intra aeternas rerum causas non connumerandam. Et si hoc concesserit, necessarie concludetur et cogetur dare, non omnia sed quaedam in sapientia Patris aeterna esse. Materiam autem informem in numero omnium, quae a Deo facta sunt in sapientia sua, connumerari, nemo recte philosophantium abnegarit. Quomodo enim rerum omnium causas in Verbo Dei aeternaliter conditas esse, informem vero materiam sua causa carere quis potest dicere, omnino non reperio. Proinde, si in numero universitatis conditae materia concluditur, necessario sequitur, ut ipsius causa ex numero causarum aeternaliter in sapientia Dei creatarum non excludatur (Ibidem, III, 5)"

[1]) Ibidem, II, 29, также I, 22; I, 14.

[2]) „Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coëuntes informem efficiunt materiam, quam adjectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur (Ibidem, III, 14)".

[3]) Ibidem, IV, 10

[4]) „Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibimet oppositi (scil invisibilis sensibilisque creatura), sed humana natura medietatem eis praestat; in ea enim sibi invicem copulantur et de multis unum fiunt (Ibidem, II, 3)" — „Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso universalis creatura continetur (Ibid, III, 37)"

сотворенъ былъ съ двоякой природой: духовной и тѣлесной [1]) Человѣкъ въ томъ смыслѣ есть микрокосмъ, или малый міръ, что въ немъ идеально заключена вся совокупность мірового цѣлаго [2]) Замѣчательно, что Эригена допускаетъ сотвореніе человѣка и ангела одновременно [3]), и, конечно, дѣлаетъ это потому, что, по его мнѣнію, такому центральному во всемъ твореніи существу, какъ человѣкъ, не подобало быть сотвореннымъ не только послѣ ангеловъ, но даже и послѣ всего творенія. Странно только, какъ въ этомъ случаѣ Эригена рѣшился стать въ прямое противорѣчіе съ яснымъ ученіемъ Св. Писанія, котораго онъ, обыкновенно, довольно близко придерживается, хотя и допуская нерѣдко аллегорію при истолкованіи его текста Характерною чертою антропологіи Эригены является ученіе о сотвореніи человѣка съ небеснымъ, духовнымъ, нетлѣннымъ и безсмертнымъ тѣломъ [4]) Это тѣло еще не раздѣлено было при сотвореніи на два пола. Что касается нынѣшняго тлѣннаго и смертнаго тѣла, то оно дано Богомъ человѣку уже послѣ его паденія въ видѣ наказанія и для его исправленія [5]). Относительно природы человѣческой души Эригена говоритъ, что она носитъ въ себѣ образъ тройческаго Божества особенно въ томъ, что она есть одновременно и существо (οὐσία), и сила (δύναμις), и дѣятельная способность (ἐνέργεια) [6]). Паденіе человѣка произошло еще раньше того, чѣмъ искусилъ его діаволъ, именно произошло въ собственной его душѣ, чрезъ склонность воли ко грѣху, который состоялъ въ томъ, что Адамъ, прежде чѣмъ обратиться къ Богу, обратился къ самому себѣ [7]). Притомъ паденіе человѣка произошло немедленно же послѣ его сотворенія и состояло въ гордости [8]). Указаніе на паденіе Эригена видитъ въ книгѣ Бытія, въ тѣхъ ея мѣстахъ, гдѣ говорится

---

[1]) Ibidem, IV, 7

[2]) „Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum, quarum notio est, substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae (Ibid., IV, 7)“... „...notitiae autem earum (scil. rerum) homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt (Ibid, IV, 8)“

[3]) „Nulla igitur creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit . Hisvero, quibus condignitate naturae aequalis est, coelestibus videlicet essentiis concreata est (Ibid., IV, 9)“.

[4]) Ibidem, IV, 12; V, 13.

[5]) Ibidem, II, 8.

[6]) Ibidem, I, 48; ср II, 23; I, 63; I, 44

[7]) „ homo prius in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur (Ibid, IV, 15)“: „prius enim ad se ipsum, quam ad Deum conversus est atque ideo lapsus (Ibid, II, 25)“.

[8]) „porro si nullum spatium temporis inter conditionem ipsius et lapsum divina tradit historia, quid aliud datur intelligi Scripturae silentio, nisi hominem mox, ut conditus est, superbiisse ac per hoc corruisse (Ibid., IV, 20)“

о возникновеніи въ душѣ Адама потребности имѣть помощницу, подобную ему, а также о снѣ его [1]). Змій въ раю, который искусилъ первыхъ людей, это аллегорическое указаніе на грѣховныя похоти, охватившія душу человѣка [2]). Херувимъ, поставленный у входа въ рай, это полнота мудрости или также и слово Божіе, пламенный мечъ котораго указываетъ на Логоса, сожигающаго наши грѣхи и очищающаго насъ отъ безсловесныхъ стремленій [3]) Слѣдуя св. Григорію нисскому, Эригена видитъ въ *листвіяхъ смоковничныхъ* и въ *ризахъ кожаныхъ,* упоминаемыхъ въ книгѣ Бытія, указаніе на смертное тѣло человѣка послѣ его паденія. А высшее, духовное тѣло, со времени паденія, скрывается въ таинственныхъ глубинахъ человѣческой природы и вновь появится въ день воскресенія [4]). Въ связи съ ученіемъ Эригены о грѣхопаденіи находится его замѣчательная мысль, что весь видимый міръ сотворенъ въ нынѣшнемъ видѣ ради искупленія падшаго человѣка, и что Господь потому и помѣстилъ человѣка въ этомъ мірѣ, чтобы возбудить въ его душѣ покаяніе [5]). Что касается сущности зла, то относительно этого вопроса Эригена очень ясно утверждаетъ, что оно, конечно, не отъ Бога произошло и не насаждено въ человѣческой природѣ, но коренится въ извращенныхъ и безсловесныхъ стремленіяхъ разумной и свободной его воли [6]).

Вся система Эригены завершается величественнымъ, но своеобразнымъ ученіемъ о возвращеніи всего въ Бога. Процессъ этого возвращенія долженъ захватить весь видимый и невидимый міръ и является такою же онтологическою необходимостью, какъ и твореніе всего Богомъ есть, по смыслу воззрѣній Эригены, *нѣчто необходимое* для полнаго раскрытія Божественной жизни. Съ этой

---

[1]) Ibid., IV, 20; II, 6

[2]) Ibid., IV, 20.

[3]) Ibid., V, 2

[4]) Ibid., II, 26; ср IV, 5; II, 25

[5]) „Etenim, ut ratio edocet, mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non errumperet, si Deus casum et interitum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret, ut saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, a spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosamque corruptibilemque secundum corpus generationem .. Non enim credendum est, divinissimam Conditoris clementiam peccantem hominem in hunc mundum retrusisse quasi quadam indignatione commotam ., sed modo quodam ineffabilis doctrinae incomprehensibilisque misericordiae . (Ibidem, II, 12).

[6]) „.. . approbatur non aliunde originem ducere peccatum, nisi ex irrationabilibus motibus rationabilis naturae, abusioneque liberi arbitrii bono. (Ibid., V, 36: также IV, 16)“

стороны очень трудно защитить Эригену противъ обвиненія въ пантеизмѣ. Но если принять во вниманіе другую сторону этого ученія, именно ту любимую мысль нашего философа, что возвращеніе всего къ основному Принципу всѣхъ тварей — Богу—есть полное возстановленіе ихъ изъ состоянія паденія, и если взять эту мысль въ отдѣльности, не поставляя съ нею въ связь пантеистическаго тезиса (о необходимости такого возвращенія для полноты самой Божественной жизни), то съ *этой* стороны такое ученіе было бы вполнѣ согласнымъ съ христіанской догматикой. Что касается собственно возвращенія человѣка, то оно, по ученію Эригены, будетъ двоякаго рода: одно—въ смыслѣ возстановленія *всей* человѣческой природы во Христѣ, а другое—въ смыслѣ обожествленія въ отдѣльности тѣхъ людей, которые будутъ восходить къ Богу [1]). Притомъ возвращеніе всего творенія въ Бога будетъ имѣть три главныхъ момента или степени: во-первыхъ, превращеніе всего чувственнаго міра въ состояніе духовности [2]). во-вторыхъ, возвращеніе всей человѣческой природы, искупленной Христомъ, въ первоначальное свое состояніе [3]), и, въ-третьихъ, не только возвышеніе человѣческой природы до первоначальнаго своего состоянія, но и полное и совершенное соединеніе ея съ Богомъ, даже сліяніе ея съ Нимъ [4]).

Воплощеніе есть явленіе Логоса въ мірѣ, осуществленіе идеальнаго міра, нераздѣльнаго съ Логосомъ, въ нашемъ мірѣ. «Черезъ воплощеніе Христово и возвышеніе человѣчества во Христѣ, какъ своемъ Главѣ, мы по благодати не только возвращаемся въ ангелоподобное, райское состояніе, но и возвышаемся даже надъ самими ангелами, потому что во Христѣ намъ гораздо больше дано, чѣмъ сколько мы потеряли въ Адамѣ» [5]).

Такова въ своихъ главнѣйшихъ чертахъ философская система

---

[1]) Tota itaque humanitas in ipso, qui eam totam assumpsit, in pristinum reversura est statum, in Verbo Dei videlicet incarnato. Qui reditus duobus modis consideratur, quorum unus est, qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero, qui non solum ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem (Ibid, V, 36)".

[2]) „quorum primus quidem generaliter in transmutatione totius credibilis creaturae . (Ibid, V, 39)"

[3]) „secundus vero modus suae speculationis obtinet in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae in pristinam suae conditionis statum (Ibid., ibidem)".

[4]) „tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui non solum in sublimitatem naturae in eis substitutae ascensuri, verum etiam per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri (Ibid, ibidem)"

[5]) *Preger*, цитов. соч., S 164

Эригены. Нельзя не замѣтить, что, при всемъ его стараніи отстоять основныя истины христіанскаго теизма, у него все-таки, какъ бы невольно, высказаны мысли съ сильной пантеистической окраской, хотя бы уже одна та мысль, что Божество проходитъ какой-то эволюціонный процессъ, результатомъ котораго является бытіе міра и человѣка. Есть сильное подозрѣніе (о чемъ мы уже замѣтили выше), что и высказанное Эригеной утвержденіе о нѣкоторомъ незнаніи Богомъ Себя есть также пантеистическая черта его системы. Такого же характера, повидимому, и та мысль, что сотвореніе міра есть нѣчто необходимое для полнаго раскрытія Божественной жизни. Что касается отношенія Эригены къ ученію о св. Троицѣ, то нельзя не замѣтить, что это ученіе занимаетъ въ его системѣ далеко не важнѣйшее и не необходимое мѣсто, но скорѣе случайное. Такъ и чувствуется, что онъ только потому и коснулся этого ученія, что къ этому принудили его и Св. Писаніе, и церковное преданіе.

Но есть въ системѣ Эригены и много величественнаго и прекраснаго,—напримѣръ, его мысль о сотвореніи универса по типу небесныхъ идей и о возвращеніи всего къ Богу (конечно, если не понимать подъ этимъ возвращеніемъ индусскаго слитія міра съ Брамой)

Приступаемъ къ важнѣйшему вопросу—объ источникахъ ученія Эригены и, вмѣстѣ, о томъ, какое вліяніе на его философскую систему слѣдуетъ признать преобладающимъ,—вліяніе ли Востока, или Запада.

Мы уже высказали выше мнѣніе о полной возможности и вѣроятности путешествія любознательнаго Эригены на Востокъ и знакомства его съ философіей древнихъ индусовъ. Но, признавая такую возможность, мы, конечно, вовсе этимъ не ослабляли общепризнаннаго въ наукѣ убѣжденія въ томъ, что сильное вліяніе на систему Скота Эригены оказала неоплатоническая философія, а только хотѣли сказать, что самый неоплатонизмъ, благодаря знакомству Эригены съ индійской философіей, могъ получить у него именно тотъ оригинальный оттѣнокъ, который всей философской системѣ его сообщилъ характеръ какого-то загадочнаго явленія въ исторіи философіи. Недаромъ ученые съ удивленіемъ находятъ во многихъ частяхъ Эригеновой системы и весьма близкое сродство со многими тезисами и выводами новѣйшей философіи, которая, какъ извѣстно, во многомъ приблизилась по духу и направленію къ древне-индійской философіи. Этимъ, думаемъ, значительно объясняется и то, почему самого Эригену считаютъ опередившимъ свой вѣкъ. Впрочемъ, въ виду того, что пока эта сторона жизни и дѣятельности нашего философа еще требуетъ бо́льшаго выясненія, а оно даже у сторонни-

ковъ мнѣнія о путешествіи его на Востокъ все еще не сдѣлано за недостаткомъ пока новыхъ данныхъ,—мы, вмѣстѣ съ *Брюномъ* (см. выше указанное нами его сочиненіе, появившееся въ 1903 г.), можемъ назвать гипотезу о путешествіи Эригены на Востокъ пока не болѣе какъ *историческою проблемою*, далеко не опровергнутою и потому вполнѣ вѣроятною.

Собственно относительно неоплатонизма весьма важно установить, *какъ* именно познакомился съ его выводами Эригена,—непосредственно ли изъ сочиненій представителей этой философіи, или только изъ вторыхъ рукъ, и если вѣрно второе, то чрезъ какихъ посредствующихъ писателей.

Нѣтъ никакихъ основаній признавать, что Эригена былъ самостоятельнымъ изслѣдователемъ первоисточниковъ неоплатонизма. Это прекрасно доказываетъ Брилліантовъ въ своей книгѣ объ Эригенѣ, гдѣ, между прочимъ, мы находимъ такое замѣчаніе: «Нѣтъ необходимости и нѣтъ твердыхъ основаній ставить философію Эригены, съ цѣлью объясненія ея происхожденія, въ непосредственную зависимость отъ философіи неоплатонической, предполагая близкое знакомство философа съ первоисточниками неоплатонизма. Хотя извѣстенъ фактъ даже перевода имъ одного неоплатоническаго сочиненія [1]), но не видно, чтобы онъ имѣлъ знакомство, напримѣръ, съ произведеніями Плотина и чтобы вообще въ его воззрѣніяхъ отразилось какъ-либо непосредственнымъ образомъ вліяніе этихъ произведеній» [2]). Но, съ другой стороны, тотъ же Брилліантовъ дѣлаетъ относительно системы Эригены такое признаніе: «Фактъ близкаго, если и не непосредственнаго отношенія Эригены къ неоплатонизму и большаго или меньшаго сходства съ послѣднимъ его системы остается несомнѣннымъ» [3]).

Откуда же могъ Эригена познакомиться съ неоплатонизмомъ? Во-первыхъ, нельзя, кажется, отрицать, что во время своего (болѣе чѣмъ вѣроятнаго) путешествія на Востокъ онъ могъ довольно близко узнать эту философію. Нѣкоторое основаніе для такого предположенія можетъ дать намъ тотъ фактъ, на который и самъ Брилліантовъ, какъ мы видѣли, указываетъ,—именно, что Эригена перевелъ сочиненіе одного неоплатоника (Присціана). Для Брилліантова фактъ этого перевода является какою-то историче-

---

[1]) Именно: сочиненіе неоплатоника *Присціана:* „Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex". Самъ Присціанъ лидійскій былъ однимъ изъ тѣхъ философовъ, которые въ 529 году удалились изъ Аѳинъ искать покровительства въ Персіи (Брилліантовъ, стр. 32)

[2]) *Брилліантовъ*, стр. 467.

[3]) Ibidem, стр. XLIII

скою загадкою [1]). И дѣйствительно, если вообще признать вполнѣ вѣрною и доказанною его мысль, что Эригена никогда не бывалъ на Востокѣ, а только могъ познакомиться съ греческою философіей во Франціи, то довольно трудно объяснить, гдѣ онъ могъ найти сочиненіе Присціана, или кто и при какихъ обстоятельствахъ могъ ему его прислать съ Востока, тѣмъ болѣе, что это сочиненіе по самому своему характеру (не столько философскому, сколько естественно-историческому) едва ли могло сдѣлаться настолько общеизвѣстнымъ и распространеннымъ на Западѣ, чтобы попасть здѣсь въ одну изъ монастырскихъ библіотекъ [2]). Невольно думается, что именно на Востокѣ онъ нашелъ эту книгу и привезъ ее съ собой во Францію. Вмѣстѣ съ тѣмъ является мысль о полной возможности нѣкотораго знакомства Эригены еще на Востокѣ съ неоплатонизмомъ, хотя въ то же время вполнѣ можно согласиться и съ мнѣніемъ большинства историковъ философіи, что онъ едва ли имѣлъ случай самъ видѣть и читать подлинныя сочиненія корифеевъ неоплатонизма—Плотина и Прокла

Второй источникъ, изъ котораго Эригена могъ почерпнуть свои свѣдѣнія о системѣ неоплатониковъ, были сочиненія блаж Августина, на которыя Эригена очень часто ссылается, особенно за тотъ раннѣйшій періодъ своего пребыванія во Франціи (съ 847 по 858 г.), когда онъ еще не познакомился, повидимому, съ твореніями, извѣстными съ именемъ св. Діонисія Ареопагита, а также съ сочиненіями св. Максима Исповѣдника и другихъ восточныхъ отцовъ. Такая мысль вполнѣ подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что именно за этотъ періодъ, къ которому относится сочиненіе Эригены «De praedestinatione», авторъ его гораздо болѣе находился въ зависимости отъ Августина, чѣмъ во второмъ періодѣ (съ 858 по 871 г.), когда онъ уже познакомился со всѣми названными сочиненіями и когда его главный литературный трудъ за это время,—пространный трактатъ «De divisione naturae»,—уже во многомъ представляетъ такіе выводы и тезисы, которые часто въ существѣ дѣла расходились съ ученіемъ Августина. Восточные богословы настолько сдѣлались для

[1]) „Сочиненіе неоплатоника Присціана", говоритъ онъ, „неизвѣстно какимъ образомъ попавшее на Западъ и неизвѣстно когда и при какихъ обстоятельствахъ переведенное Эриген̀ой на латинскій языкъ, представляетъ, кажется, своего рода исключеніе" (изъ того факта, что вообще Эригена, по мнѣнію Брилліантова, не имѣлъ непосредственнаго и широкаго знакомства съ философскою литературою). *Брилліантовъ*, стр. 59—60.

[2]) Самъ Брилліантовъ (стр. 60, подстроч. прим.) признается, что мнѣніе Флосса, будто бы парижскія и др. библіотеки во Франціи „въ изобиліи" могли доставлять Эригенѣ неоплатоническія сочиненія, совсѣмъ ничѣмъ нельзя доказать.

него теперь преобладающими авторитетами, что хотя онъ и продолжаетъ еще ссылаться на Августина, но гораздо уже рѣже и даже мѣстами прямо указываетъ, въ чемъ мнѣнія Августина противорѣчатъ мнѣнію восточныхъ отцовъ Церкви, на сторону которыхъ онъ тутъ же нерѣдко самъ склоняется.

Всего болѣе замѣтно вліяніе неоплатонизма на Эригеново сочиненіе «De praedestinatione», чрезъ посредство Августина, въ слѣдующихъ пунктахъ: въ ученіи о происхожденіи зла, въ связи съ ученіемъ о свободѣ воли, затѣмъ о единствѣ Божественнаго существа и о возвращеніи тварей въ Бога. Изложеніе этихъ пунктовъ у Эригены доходитъ даже часто до буквальнаго повторенія выраженій Августина, особенно изъ его сочиненій «De civitate Dei», «De trinitate» и «De vera religione»

А что касается самого Августина, то мы уже упомянули выше о томъ, что свое знакомство съ неоплатонизмомъ онъ могъ почерпнуть изъ *Марія Викторина.* На такую свою зависимость отъ него намекаетъ и самъ Августинъ, какъ мы видѣли, въ своихъ «Confessiones». Сочиненія же Викторина, въ которыхъ собенно отразились его неоплатоническія воззрѣнія, и которыя наиболѣе могли оказать вліяніе на Августина, были слѣдующія: «De generatione Verbi Divini» и «Adversus Arium libri IV», а можетъ быть, даже (если согласиться съ мнѣніемъ *Heinzelmann*'а, изложеннымъ въ его книгѣ: «Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele», Erfurt, 1894, S. 11) и переведенныя Викториномъ на латинскій языкъ сочиненія Плотина. Сочиненія Викторина могли познакомить Августина и съ книгой Порфирія «Εἰσαγωγή», какъ это справедливо утверждаетъ *Geiger* (см. его статью: «C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph». Beilage z. Jahresb. d. Studienanstalt Metten 1888—1889) [1]).

Многіе изъ изслѣдователей и истолкователей философіи Эригены почти до послѣдняго времени держались мнѣнія, что однимъ изъ источниковъ, изъ которыхъ Эригена могъ также почерпнуть неоплатоническія воззрѣнія, были сочиненія, извѣстныя съ именемъ св. Діонисія Ареопагита. Такое мнѣніе, очевидно, основывалось на томъ предположеніи, что авторъ этихъ сочиненій признавался за рѣшительнаго неоплатоника Это предположеніе на довольно долгое время утвердилось въ исторической наукѣ съ легкой руки многихъ протестантскихъ ученыхъ, особенно богослововъ тюбингенской школы. Почти въ теченіе всеи первой половины прошлаго (XIX) столѣтія, до 60-хъ его годовъ включительно, довольно упорно держалось убѣжденіе, что эти

---

[1]) Въ такомъ же смыслѣ говоритъ и *Grandgeorge* въ своемъ сочиненіи: „St. Augustin et le néo-platonisme", Paris, 1896

сочиненія появились никакъ не ранѣе V вѣка, причемъ многіе изъ ученыхъ даже допускали мысль, что ареопагитскіе трактаты не имѣютъ въ себѣ ничего христіанскаго, но представляютъ изъ себя будто бы не что иное, какъ подлогъ, сдѣланный рукою какого-то неоплатоника, задавшагося цѣлью пересадить на христіанскую почву неоплатоническую философію. Довольно рѣшительный поворотъ во взглядахъ на происхожденіе этихъ сочиненій произвело изслѣдованіе католика *Hipler*'а «Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften», Regensburg, 1861. Во-первыхъ, онъ старался доказать, что никакого подлога въ этихъ сочиненіяхъ нѣтъ, и что, хотя авторъ ихъ и не былъ Діонисіемъ Ареопагитомъ, но все же могъ носить имя Діонисія Во-вторыхъ, онъ выводилъ далѣе и то мнѣніе, что авторъ ареопагитскихъ твореній былъ христіаниномъ, хотя могъ находиться подъ вліяніемъ неоплатонизма. Самый же важный выводъ, какой дѣлалъ Гиплеръ, былъ тотъ, что авторъ этихъ сочиненій могъ жить во второй половинѣ IV вѣка. Можно сказать, что Гиплеръ положилъ своею книгою начало для дальнѣйшаго развитія мысли о возможности появленія названныхъ сочиненій и въ еще болѣе раннюю эпоху. И дѣйствительно, даже *Гарнакъ* въ своей исторіи догмы находитъ возможнымъ признать время появленія ихъ уже во II вѣкѣ [1]). А въ 1881 году появилась въ Лейпцигѣ небольшая, но весьма содержательная брошюра *Иларіона Канáкиса*, представленная имъ въ совѣтъ философскаго факультета лейпцигскаго университета на соисканіе степени доктора философіи и озаглавленная: «Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt» Выводы, къ которымъ пришелъ авторъ этой брошюры относительно вопроса о писателѣ и времени написанія такъ назыв Діонисіевыхъ сочиненій, сводятся къ слѣдующимъ важнымъ тезисамъ:

I) Писателя ихъ слѣдуетъ признать современникомъ Филона александрійскаго, слѣд. написавшимъ свои книги еще въ первой четверти II вѣка, около 120 года.

II) Его система имѣетъ близкое сродство съ Филоновой философіей, такъ какъ представляетъ изъ себя именно тотъ же характеръ пиѳагорейскаго и эклектическаго платонизма, представителемъ коего былъ Филонъ, и который имѣлъ въ исторіи философіи значеніе *переходнаго направленія* отъ чистаго платонизма къ неоплатонизму.

III) Имѣя такое переходное значеніе, философія „Ареопагита“ принципіально отличается отъ неоплатонизма въ ученіи о *Еди-*

---

[1]) *Брилліантовъ*, стр. 143—145, подстроч. прим.

номъ, потому что ареопагитское Единое обладаетъ не одними отрицательными предикатами, подобно Единому у Плотина, но и *положительными,* именно: разумомъ, мыслію, видѣніемъ, между тѣмъ какъ Плотиново Единое безсознательно и чисто абстрактно.

IV) Авторъ ареопагитскихъ твореній былъ не апостольскимъ мужемъ, но философомъ - платоникомъ эклектическаго направленія.

V) Нѣкоторыя слова и выраженія, напоминающія христологическіе споры V и VI вѣковъ, несомнѣнно вставлены въ эти сочиненія какою-то позднѣйшею рукою [1]).

Въ этомъ воззрѣніи особенно важно то, что авторъ ареопагитскихъ сочиненій признается здѣсь еще не полнымъ неоплатоникомъ, но только скорѣе однимъ изъ предшественниковъ рѣшительнаго неоплатонизма (такъ что Канакисъ даже ставитъ его на ряду съ Плутархомъ и другими подобными ему подготовителями неоплатонизма). Опредѣляя точнѣе характеръ ареопагитской системы, Канакисъ находитъ, что она по своему метафизическому основанію есть *трансцендентальный монизмъ,* въ своемъ развитіи универсальный, строго систематическій, научный идеализмъ съ платоновско-аристотелевской окраской (in platonisch-aristotelischen Gewand), по своему направленію религіозно-теософское міросозерцаніе, сложившееся по филоновскому образцу [2]).

Если принять во вниманіе всѣ эти важные и интересные выводы одного изъ лучшихъ современныхъ изслѣдователей вопроса о Діонисіевыхъ сочиненіяхъ, то вполнѣ можно признать, что на Скота Эригену именно *эти* сочиненія и наложили главнымъ образомъ ту печать *умѣреннаго* неоплатонизма, не чуждаго платоновско-аристотелевской окраски, которая такъ ярко обнаруживается при разборѣ всей Эриген овой системы А безъ вліянія Діонисія, оставаясь только подъ воздѣйствіемъ неоплатонизма (главнымъ образомъ въ передачѣ его Августиномъ), Эригена никогда не получилъ бы той глубины и высоты богословскаго созерцанія, которыми такъ богаты Діонисіевы творенія, и которыя всегда составляли важнѣйшее преимущество именно *восточнаго* богословія. Какъ вѣрно замѣчаетъ Брилліантовъ, Эригена обязанъ былъ Августину больше тѣмъ, что заимствовалъ у него, собственно, *формальные* принципы своей системы (его ученіе о раціональномъ познаніи и весь его психологическій методъ), а самымъ содержаніемъ или *матеріальною* стороною своихъ воззрѣній онъ обязанъ именно представителямъ восточнаго бого-

---

[1]) *Kanakis,* S 33—35

[2]) *Kanakis,* S 14

словія, особенно Діонисію и его продолжателю и комментатору— св. Максиму Исповѣднику († 662 г.) [1]). Кромѣ Діонисія и Максима, Эригена ссылается еще и на св. Григорія нисскаго, св. Василія Великаго, св. Григорія Богослова, св. Іоанна Златоуста и св. Епифанія кипрскаго.

Однимъ изъ источниковъ для Эригены послужилъ и Оригенъ (185—254 г.), который одинъ изъ первыхъ учителей Церкви можетъ считаться горячимъ сторонникомъ принципа (столь любезнаго Эригенѣ) желательности и законности нѣкотораго союза между авторитетомъ и разумомъ. Постараемся, по возможности, обстоятельнѣе выяснить, въ чемъ именно замѣтно вліяніе Оригена на нашего философа: это еще лучше поможетъ намъ вѣрнѣе понять и по достоинству оцѣнить ученіе этого послѣдняго

Первый пунктъ, въ которомъ замѣтно вліяніе на Эригену знаменитаго представителя христіанской философіи III вѣка,— это ученіе, что міръ не есть нѣчто случайное, но есть нѣчто необходимое для жизни Божественной и въ этомъ смыслѣ вѣчное, хотя отъ вѣчности этотъ міръ еще не явился видимо и чувственно. Вся разница въ этомъ ученіи между Оригеномъ и Эригеной—въ томъ только, что первый называетъ міръ въ собственномъ смыслѣ *твореніемъ* (хотя въ то же время вѣчнымъ твореніемъ, поскольку міръ всегда идеально существовалъ въ Богѣ), а второй считаетъ тотъ же міръ *эманаціей* (потому что у Эригены выходитъ, что Богъ его творитъ не актомъ воли Своей, но вѣчной Силой своей вѣчной субстанціи) [2]). Нельзя не видѣть вліянія Оригена и во взглядѣ Эригены на сущность и значеніе философіи. «Нѣтъ разницы», говоритъ Эригена, «когда изучаешь философію или религію. Что значитъ заниматься философіей, какъ не то, чтобы излагать правила истинной религіи, которая указываетъ намъ средства, какъ путемъ разумнымъ понять Бога, эту высшую и первую причинувсего, и какъ смиренно служить Ему? Такимъ образомъ истинная философія есть истинная религія, и истинная религія есть истинная философія». И Оригенъ училъ, въ сущности, тому же [3]). Но только Эригена идетъ еще дальше его, когда гордо разсуждаетъ такъ: «Что такое авторитетъ? Что такое разумъ? Авторитетъ есть не что иное, какъ истина, открытая разумомъ и изложенная въ писаніяхъ отцовъ Церкви. Итакъ, разумъ предшествуетъ авторитету... Всякій авторитетъ, который не подтверждается разумомъ, страдаетъ шаткостью, между тѣмъ какъ разумъ имѣетъ самъ по себѣ силу и не нуждается въ подтвержденіи со стороны автори-

[1]) *Брилліантовъ*, стр. 256—257

[2]) „De divisione naturae", I, 78 — См *Denis*, „De la philosophie d'Origène", Paris, 1884, p 559.

[3]) *Denis*, цит. соч., p 558

тета» [1]) Впрочемъ, самъ же Эригена въ другомъ мѣстѣ какъ-бы впадаетъ въ нѣкоторое противорѣчіе съ самимъ собою, когда говоритъ, что разумъ долженъ быть предваренъ и направленъ къ истинѣ откровеніемъ и укрѣпленъ благодатію. При этомъ Эригена отличается отъ Оригена тѣмъ, что разумѣетъ подъ этимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ (согласно съ преп. Максимомъ Исповѣдникомъ) богоявленія (теофаніи), между тѣмъ какъ Оригенъ, также допуская такое воздѣйствіе, объясняетъ его въ видѣ вдохновенія отъ Св. Духа [2]).

Въ ученіи о человѣкѣ *до* его паденія и *послѣ* его паденія Эригена также совпадаетъ съ ученіемъ о томъ же Оригена. Оба они согласны въ томъ, что человѣкъ въ своемъ райскомъ состояніи былъ подобенъ ангеламъ и не имѣлъ раздѣленія на два пола; но послѣ паденія его природа получила такое раздѣленіе, причемъ и самый способъ размноженія сдѣлался грубымъ и подобнымъ животнымъ [3]). Также и въ ученіи о возстановленіи падшаго человѣка есть у Эригены черты, сильно напоминающія доктрины оригенизма. «Замѣчательно», говоритъ Эригена, «что Богъ не проклинаетъ ни Адама, ни Евы, но только змія. Это оттого, что Господь не проклинаетъ Свое твореніе. Онъ только доброе творитъ; Его твореніе прекрасно, и Онъ не только не проклинаетъ его, но, напротивъ, имѣетъ къ нему безграничную любовь. Но Онъ проклинаетъ змія, потому что проклинаетъ зло, которое не отъ Него произошло, но есть дѣло человѣческой воли, уклонившейся отъ своей цѣли» [4]). Еще замѣтнѣе сродство Эригены съ Оригеномъ въ ученіи его, что послѣ паденія своего человѣкъ ничего не теряетъ изъ того существеннаго, чѣмъ надѣлилъ его Богъ при его сотвореніи; что Господь можетъ прибавить, по Своей благодати, человѣческой природѣ то, чего ей не достаетъ, но что Онъ не уничтожаетъ Своего творенія, и что, слѣдовательно, человѣкъ не теряетъ своей свободы (т.-е. способности дѣлать и добро, и зло) [5]). Оригенистомъ является Эригена и въ своемъ аллегорическомъ пониманіи адскихъ мученій. Какъ не можетъ быть высшей радости, чѣмъ та, чтобы лицезрѣть Христа, такъ не можетъ быть иного мученія, чѣмъ то, когда человѣкъ Его не видитъ. «Если вы отнимете у меня Христа, какое большее мученіе могу я еще имѣть, чѣмъ это лишеніе? Я терплю ужаснѣйшее изъ мученій» [6]). И при этомъ онъ отрицалъ

---

[1]) „De divina Praedestinatione“, ap Manguin, t I, p 111

[2]) *Denis*, p. 558

[3]) Ibidem, p. 561.

[4]) „De divisione naturae“, IV, 23.

[5]) „De div Praedestinatione“, c. VIII, § 4

[6]) „De divisione naturae“, V, 37

въ адскихъ мукахъ все внѣшнее, которое считалъ грубымъ представленіемъ толпы,—представленіемъ полуязыческимъ.

Между Оригеномъ и Эригеной есть нѣчто сродное и въ той исторической судьбѣ, какую имѣли богословско-философскія системы того и другого въ исторіи христіанской философской мысли послѣдующихъ вѣковъ Правда, значеніе оригенизма въ этой исторіи такъ велико, что вліяніе его на послѣдующія поколѣнія не ограничивается только четырьмя столѣтіями, непосредственно слѣдовавшими за временемъ самого Оригена, но переходитъ и въ Средніе вѣка (въ теченіе которыхъ вліяніе его ученія обнаруживается не на одномъ Эригенѣ, но, какъ увидимъ ниже, и на многихъ послѣдующихъ средневѣковыхъ мыслителяхъ и основателяхъ сектъ) И, конечно, эклектическая система Эригены далеко не можетъ похвалиться подобнымъ вліяніемъ на послѣдующіе вѣка Поэтому не съ этой стороны можно находить сродство въ исторической судьбѣ обѣихъ системъ, но со стороны того неодинаковаго,—скажемъ даже, часто радикально противоположнаго,—отношенія къ нимъ, какое мы встрѣчаемъ не только среди современниковъ того и другого богослова-мыслителя, но и между представителями богословской и философской мысли послѣдующихъ столѣтій. Вспомнимъ только, какъ, съ одной стороны, восторженно и благоговѣйно относились къ Оригену такіе великіе свѣтильники православія, какъ св. Григорій Чудотворецъ, слѣпецъ Дидимъ, св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій нисскій; а съ другой—какъ строго смотрѣли на него же многіе другіе отцы Церкви, какъ, напр., св. Епифаній Кипрскій, нѣсколько позднѣе даже блаж. Іеронимъ, бывшій дотолѣ его самымъ жаркимъ сторонникомъ, и многіе другіе. Вспомнимъ, какъ нѣсколько разъ, на протяженіи четвертаго, пятаго и шестого вѣковъ, оригенистскіе споры возобновлялись съ новою силою и немало волновали Церковь, пока, наконецъ, V Вселенскій соборъ (553 г.) не положилъ имъ отчасти конецъ, осудивъ антицерковныя мнѣнія Оригена, хотя въ то же время не подвергнувъ осужденію *всего вообще* ученія этого знаменитаго александрійца. Чѣмъ объяснить такое различіе во взглядахъ на Оригена и на его ученіе, начиная еще съ его современниковъ и кончая эпохою Юстиніана I, хотя и послѣ нея различныя мнѣнія о внутреннемъ достоинствѣ Оригенова ученія не совсѣмъ примирились? Конечно, не тою только гипотезою, не вполнѣ опредѣленною и обоснованною, по которой главнѣйшее догматико-философское произведеніе Оригена *De principiis* подвергнулось позднѣйшей порчѣ, отчего многое въ немъ являлось позднѣйшими злонамѣренными вставками, не принадлежавшими, слѣдовательно, Оригену. Но болѣе объяснить это можно, несомнѣнно, тѣмъ, что самъ

Оригенъ въ своихъ сочиненіяхъ слишкомъ часто колебался между вѣрностью церковному преданію и увлеченіемъ своими личными взглядами на многіе пункты христіанскаго вѣроученія, отчего и выходило, что объ одномъ и томъ же Оригенѣ могли существовать мнѣнія самаго противоположнаго характера, начиная съ самаго высокаго уваженія, доходившаго до благоговѣйнаго почитанія, и кончая самымъ суровымъ о немъ сужденіемъ, какъ объ опасномъ еретикѣ. И та, и другая сторона была съ своей точки зрѣнія права, такъ какъ всегда могла въ свое оправданіе сослаться на Оригеновы сочиненія.

Нѣчто подобное видимъ мы и по отношенію къ Скоту Эригенѣ. И у него еще при жизни было много сторонниковъ и поклонниковъ среди его многочисленныхъ учениковъ. Но въ то же время, какъ мы вскорѣ увидимъ изъ исторіи евхаристическихъ споровъ и особенно спора о предопредѣленіи, Эригена, по своимъ самостоятельнымъ воззрѣніямъ, считался многими своими литературными противниками, не только современными ему, но и жившими послѣ него, виновникомъ появленія въ Западной церкви многихъ лжеученій и цѣлыхъ сектъ. Конечно, въ такомъ взглядѣ на него было много крайняго и односторонняго; тѣмъ не менѣе нѣкоторое основаніе для такого сужденія объ Эригенѣ давало то, что часто на него ссылались сами тѣ лица, которыя шли въ своихъ сочиненіяхъ въ разрѣзъ съ господствовавшимъ церковнымъ ученіемъ. А въ XIII вѣкѣ репутація Эригены, какъ опаснаго лжеучителя, настолько утвердилась, что на провинціальномъ соборѣ въ Сансѣ (Sens) его книга «De divisione naturae» была въ первый разъ офиціально, со стороны церковной власти, подвергнута осужденію, которое утвердилъ папа Гонорій III (1225 г.). Этотъ папскій приговоръ выразился въ такомъ крайне рѣзкомъ замѣчаніи объ этомъ сочиненіи: «scatens vermibus haereticae pravitatis».

Различіе во взглядахъ на Эригену и на его ученіе замѣтно и у ближайшихъ къ намъ по времени изслѣдователей о немъ. Философская система его послужила предметомъ многихъ ученыхъ изслѣдованій и монографій, напримѣръ: *Staudenmaier*'а («J. Sc. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit», Frankfurt am Main, 1834), *Möller*'а («J. Sc. Erigena und seine Irrthümer», Mainz, 1844), *Christlieb*'а («Leben und Lehre des J. Sc. Frigena in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspuncte mit der neueren Philosophie und Theologie», Gotha, 1860), *Kaulich*'а («Das speculative System des J. Sc. Erigena», Prag, 1860), *Huber*'а («J. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter», München 1861) и мн. др. Но нельзя сказать, чтобы взглядъ на эту систему установился вполнѣ

ясный и опредѣленный. Одни изъ изслѣдователей видѣли въ ученіи Эригены несомнѣнные признаки *пантеизма,* или, по мнѣнію, напр., Губера [1]), скорѣе *панкосмизма*, между тѣмъ какъ другіе, напр., Штауденмайеръ, всячески стараются защитить его противъ такого обвиненія. И обвиненіе Эригены въ признаніи, что міръ есть *необходимое* условіе полноты божественной жизни (каковое обвиненіе, вмѣстѣ съ обвиненіемъ его въ пантеизмѣ, едва ли можно отрицать), нѣкоторые писатели, хотя бы тотъ же Штауденмайеръ и *Гамбергеръ* («Physica sacra», Stuttgart, 1869, S. 51), стараются опровергнуть, хотя не безъ натяжекъ.

Въ исторіи богословской мысли философія Эригены произвела, можно сказать, эпоху въ томъ смыслѣ, что онъ первый послѣ Оригена серьезно коснулся вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію и сдѣлалъ очень важную попытку къ его разрѣшенію. Въ этой области онъ явился своего рода реформаторомъ, хотя результаты его реформы стали обнаруживаться уже гораздо позднѣе его времени, именно только съ XI столѣтія, когда, послѣ темнаго X вѣка, просвѣщеніе на Западѣ опять начало пробуждаться съ новою силою. «*Истинный авторитетъ не противорѣчитъ здравому разуму, а здравый разумъ не противорѣчитъ истинному авторитету, потому что оба они, безъ сомнѣнія, проистекаютъ изъ одного и того же источника Божественной премудрости*»—таковъ главный, основной тезисъ Эригены, высказанный въ его книгѣ «De divisione naturae». Такимъ образомъ нашъ философъ провозгласилъ гармонію вѣры и знанія между собою. Но при этомъ онъ *прямо* не отвѣтилъ на тотъ вопросъ, почему именно эти два начала, находящіяся другъ съ другомъ въ гармоніи, въ дѣйствительности все-таки составляютъ нѣчто двойственное, а не единое, какъ слѣдовало бы ожидать. Не отвѣтилъ онъ на этотъ вопросъ *прямо,* но *косвенно* отвѣтилъ, потому что вся его философская система есть, можно сказать, пространное доказательство мысли, что авторитетъ Откровенія и разумъ должны идти рука объ руку въ познаніи истины. Что касается опредѣленія того, въ чемъ, собственно, заключается и выражается авторитетъ Божественнаго откровенія,—въ одномъ ли только Св. Писаніи безъ Св. Преданія, или же въ ихъ совокупности, то въ этомъ важномъ вопросѣ замѣтно у Эригены мало устойчивости: то онъ ограничиваетъ Откровеніе однимъ Писаніемъ, то присоединяетъ къ нему и Преданіе, хотя видитъ его выраженіе только въ сочиненіяхъ старѣйшихъ по времени отцовъ Церкви, сравнительно ближайшихъ къ апостольскому вѣку. Относительно же разума, долженствующаго, по мысли Эригены, вступить въ союзъ съ авторитетомъ вѣры,

[1]) *Huber*, S. 181.

нашъ философъ учитъ, что онъ долженъ быть очищенъ отъ всѣхъ чувственныхъ представленій и, сверхъ того, получить просвѣщеніе и очищеніе отъ Божественной благодати. Но нельзя сказать, чтобы Эригена строго выдерживалъ этотъ взглядъ на соотношеніе между вѣрою (авторитетомъ) и разумомъ. Напримѣръ, въ другихъ мѣстахъ книги «De divisione naturae» онъ говоритъ, что *истинный авторитетъ проистекаетъ изъ разума, но никакъ не наоборотъ. И это такъ потому, что истинный авторитетъ есть не что иное, какъ истина, открытая силою разума* [1]). Во всякомъ случаѣ онъ твердо держался мысли блаженнаго Августина, что *истинная религія есть истинная философія, а истинная философія есть истинная религія* [2]). Въ силу этого послѣдняго положенія подчиненіе авторитету вполнѣ совмѣстимо у Эригены съ *изслѣдованіемъ*, а такъ какъ послѣднее непремѣнно предполагаетъ извѣстное *движеніе впередъ*, то уже изъ этого одного вытекало, что мысли Эригены не могли быть пріятны Риму, который боялся всякаго научнаго изслѣдованія,—даже такого, которое часто нисколько не противорѣчило религіи, — такъ какъ хорошо сознавалъ, что многія стороны тогдашняго церковнаго ученія и тогдашней церковной жизни непремѣнно подпадутъ подъ строгій, но справедливый приговоръ не только со стороны глубокаго богослова, но и безпристрастнаго историка.

Въ общемъ ученіе Эригены настолько своеобразно и оригинально опредѣляло отношеніе между вѣрою и разумомъ, предпочитая послѣдній первой, а первую часто слишкомъ унижая, что общее направленіе этого ученія, въ сущности, мало гармонировало съ общимъ направленіемъ послѣдующей схоластики, которая, считая своею задачею непремѣнное оправданіе и обоснованіе церковнаго ученія, добровольно включала философскую мысль въ извѣстныя опредѣленныя рамки Связь Эригены съ послѣдующей схоластикой выражалась лишь въ томъ, что онъ своимъ яркимъ увлеченіемъ философіей Платона можетъ быть названъ отчасти предшественникомъ крайняго реализма, хотя и это направленіе у него еще не ясно обозначилось (особенно если принять во вниманіе его симпатіи и къ пантеизму, отчасти же и къ Аристотелю). Да и мистическій элементъ Эригеновой философіи слишкомъ мало напоминаетъ собою ту существеннѣйшую черту средневѣковой мистики, по которой она являлась глубокимъ раскрытіемъ внутренняго процесса погруженія души въ глубины Божественной жизни. У Эригены этотъ элементъ былъ не болѣе какъ простымъ заимствованіемъ изъ такъ называемыхъ

[1]) „De divisione naturae“, I, 39

[2]) „De divina Praedestinatione“, c. I

Діонисіевыхъ твореній, безъ всякаго самостоятельнаго раскрытія и развитія.

Во всякомъ случаѣ въ оригинальной разносторонности Скота Эригены и заключается особенный интересъ, какъ его геніальной личности, такъ и его необыкновенной религіозно-философской системы, которая во всякомъ случаѣ показываетъ въ немъ реформатора.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Евхаристическій споръ въ двухъ его фазахъ—въ IX в. и въ XI в.—и проявившаяся въ немъ борьба реформаторскихъ стремленій съ церковнымъ ученіемъ.

То реформаторское стремленіе, которое зародилось на Западѣ еще при Карлѣ Великомъ и нашло себѣ такихъ яркихъ выразителей въ царствованіе его преемника въ лицѣ Клавдія туринскаго и Агобарда ліонскаго, продолжало развиваться и въ правленіе Карла Лысаго, какъ мы уже видѣли въ предыдущей главѣ, когда дѣлали характеристику личности и философской системы Скота Эригены. Въ основаніи этого стремленія лежалъ тотъ же критическій взглядъ на ученіе римской церкви, какой мы видѣли, въ сравнительно слабѣйшей формѣ, въ каролинскихъ книгахъ, а въ болѣе рѣзкомъ проявленіи—у названныхъ двухъ прелатовъ. Та же боязнь допустить слишкомъ много чудеснаго, то же желаніе всячески противодѣйствовать всему тому, въ чемъ, по мнѣнію реформаторовъ этого типа, заключалась излишняя внѣшность въ религіи, въ чемъ проявлялся нѣкоторый іудаизмъ, пережитокъ Ветхаго Завѣта, незаконнымъ образомъ перешедшій въ Новый. Однимъ словомъ, стремленіе очистить церковь отъ позднѣйшихъ чуждыхъ ей наслоеній и вернуть ее къ первоначальному, болѣе духовному, ея типу—таковъ былъ основной идеалъ всѣхъ этихъ лицъ, одушевленныхъ указаннымъ реформаторскимъ духомъ.

Вопросъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ церковныхъ таинствъ—Евхаристіи—во многихъ отношеніяхъ долженъ былъ возбудить разногласіе между приверженцами церковнаго ученія и этими ревнителями обновленія и возрожденія церкви. Въ этомъ вопросѣ неизбѣжно сталкивались они въ своихъ противоположныхъ другъ другу взглядахъ, во-первыхъ, на отношеніе дѣйствующей въ таинствахъ благодати Божіей къ дѣлу освященія человѣка; во-вторыхъ, на отношеніе этой благодати къ самому совершителю

таинствъ; въ-третьихъ,—и это всего важнѣе,—на образъ присутствія Христа въ евхаристическихъ элементахъ. Этотъ третій, самый важный, спорный пунктъ включалъ въ себѣ, въ сущности, и первые два, потому что въ ученіи римской церкви само по себѣ истинное и православное понятіе о *пресуществленіи* въ томъ смыслѣ получало неправильный оттѣнокъ, что въ одно и то же время слишкомъ ставило это таинственное дѣйствіе въ зависимость отъ лица, совершающаго таинство [1]), а по отношенію къ принимающимъ таинство слишкомъ уменьшало значеніе съ ихъ стороны вѣры, представляя самое таинство какимъ-то своего рода магическимъ актомъ, дѣйствующимъ на человѣка и помимо его участія (извѣстная теорія *operis operati).* Но, вооружаясь противъ того, что въ ученіи объ Евхаристіи (и по отношенію къ другимъ таинствамъ) было въ римской церкви неправильнымъ и потому чуждымъ православію, ревнители очищенія этой церкви отъ ея искаженій и злоупотребленій совершенно несправедливо стали нападать на дѣйствительное благодатное преложеніе хлѣба и вина въ этомъ таинствѣ въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христовы. Въ этомъ они сами очень погрѣшали противъ церковнаго преданія, оставивъ безъ вниманія, что ученіе о пресуществленіи очень ясно было изложено въ твореніяхъ святыхъ отцовъ: Кирилла іерусалимскаго († 386), Іоанна Златоуста († 407) и Амвросія медіоланскаго († 397) [3]), хотя уже и гораздо ранѣе ихъ, именно во II вѣкѣ св. Іустинъ мученикъ († 166) [4]), а еще ближе къ апостоламъ—св. Игнатій Богоносецъ († 115) [5]) довольно опредѣленно учили объ этомъ. Правда, святоотеческая литература первыхъ вѣковъ представляетъ намъ и такія мнѣнія о существѣ таинства Евхаристіи, которыя указываютъ на аллегорическое его пониманіе, или же во всякомъ случаѣ очень неопредѣленно говорятъ о немъ [къ аллегористамъ слѣдуетъ отнести: Климента александрійскаго († 220) и Оригена († 254), а къ писателямъ съ довольно неопредѣленнымъ воззрѣніемъ—Тертулліана († ок. 220) и св. Кипріана карѳагенскаго († 258)] [6]). Тѣмъ не менѣе ученіе о дѣйствительномъ пресуществленіи евхаристическихъ элементовъ въ тѣло и кровь Спасителя имѣетъ преобладающее число

---

[1]) Извѣстное римско-католическое ученіе о зависимости совершенія таинства отъ намѣренія лица совершающаго (ab intentione ministri),—ученіе, которое уже въ IX вѣкѣ начинало образовываться.

[2]) Cyr. Hier Or. myst, IV, 3.

[3]) Joh Chrys Hom. 45 in. Joh.; Ambros De mysteriis, I, 9

[4]) Justin Apologia, I.

[5]) Ignat. Ad. Rom., c 7.

[6]) Clem. Alex. Strom. I, 1; Paedag. passim.—Orig. passim по многимъ твор.; Tert passim по мног. твор.—Cypr. De lapsis

свидѣтельствъ, особенно начиная съ IV и V столѣтій. Самое же сильное доказательство того, что это ученіе было ученіемъ Церкви первыхъ вѣковъ на Востокѣ и на Западѣ, заключается во всѣхъ древнихъ чинахъ литургіи, которые до насъ дошли, и которые представляютъ, можно сказать, живое преданіе Церкви относительно этого ученія. Во всѣхъ этихъ литургіяхъ есть особая, важнѣйшая, часть—такъ называемый *евхаристическій канонъ*, во время котораго и совершается самое пресуществленіе. Усвоивъ себѣ аллегорическій взглядъ на Евхаристію, полемисты, выступившіе въ IX вѣкѣ противъ ученія о пресуществленіи, явились такимъ образомъ весьма ранними, но рѣшительными предшественниками реформаторовъ XVI вѣка и какъ бы намѣтили для нихъ заранѣе тотъ путь, по какому впослѣдствіи пошла реформація, и который далеко нельзя назвать *царскимъ путемъ*, но вѣрнѣе слѣдуетъ обозначить какъ крайне недобросовѣстное игнорированіе древняго преданія Церкви, прикрываемое ревностнымъ желаніемъ очистить ее отъ позднѣйшихъ искаженій ея ученія (которыхъ, дѣйствительно, немало было на Западѣ уже и къ IX вѣку).

Предпославъ исторіи евхаристическаго спора, возникшаго при самомъ началѣ средневѣковаго періода, эти предварительныя замѣчанія, приступимъ теперь къ изложенію самой исторіи этого спора.

Поводомъ къ его возникновенію послужило появленіе въ 831 году сочиненія объ Евхаристіи, авторомъ котораго былъ монахъ корбейскаго монастыря въ Саксоніи *Пасхазій Родбертъ* Въ этомъ сочиненіи было съ особенною ясностью раскрыто ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовыхъ въ таинствѣ причащенія. Хотя Пасхазій доказывалъ истинность того ученія, котораго издревле держалась Церковь, но, излагая его, онъ такъ сильно и наглядно—можно даже сказать, рельефно—выразилъ единство пречистой плоти и крови Христа въ Евхаристіи съ плотію Его, рожденною отъ Пресвятой Дѣвы Маріи, что возбудилъ противъ своей книги много нападокъ и возраженій.

«Должно вѣровать», писалъ Пасхазій, «что послѣ сакраментальнаго освященія хлѣбъ и вино суть не что иное, какъ плоть и кровь Христа; притомъ не иная плоть, чѣмъ та, которая рождена была отъ Маріи и страдала на крестѣ. Такъ какъ было бы невозможно вкушать Христа зубами, то Онъ восхотѣлъ, чтобы въ этомъ таинствѣ сей хлѣбъ и вино, чрезъ освященіе отъ Св. Духа, чудесною силою претворялись въ истинную плоть и кровь Его, и чтобы чрезъ это пресуществленіе ежедневно приносилась таинственная жертва; дабы, какъ отъ Дѣвы, чрезъ Св. Духа, образовалась истинная плоть безсѣменно, такъ точно чрезъ Св. Духа

изъ существа хлѣба и вина таинственно освящались то же тѣло и та же кровь Христовы» [1]).

Самое сочиненіе Пасхазія носило заглавіе «De sanguine et corpore Domini» и имѣло своею задачею богословски всесторонне обосновать церковное ученіе о пресуществленіи. И съ внутренней, и съ внѣшней стороны оно обнаруживаетъ въ авторѣ человѣка съ глубокимъ и искреннимъ благочестіемъ, который главнымъ образомъ стремится къ тому, чтобы всецѣло постигнуть великое значеніе таинства во всей его глубинѣ и силѣ. При этомъ написано оно очень просто и популярно, чему весьма способствуетъ то, что Пасхазій для подтвержденія и разъясненія своихъ словъ любитъ приводить примѣры изъ жизни святыхъ. Одинъ изъ вопросовъ, разрѣшеніе котораго очень занимаетъ автора, есть вопросъ о томъ, почему именно самое чудо пресуществленія не всегда обнаруживается видимымъ образомъ для всякаго. Съ одной стороны, по мнѣнію Пасхазія, это объясняется особымъ значеніемъ самого причащенія, которое должно быть именно *таинствомъ* (mysterium) для вѣры, а не *чудомъ* (miraculum) для невѣрія, а съ другой—тѣмъ, что Господь снисходитъ къ естественному чувству страха при видѣ плоти и крови, которое есть у всякаго человѣка, и что въ то же время не даетъ повода язычникамъ поносить самое таинство и самихъ причастниковъ его [2]). Въ подтвержденіе своего ученія объ этомъ таинствѣ Пасхазій ссылается на свидѣтельства слѣдующихъ отцовъ Церкви и церковныхъ писателей: св. Кипріана, св. Амвросія, св. Иларія, блаж. Августина, св. Іоанна Златоуста, блаж. Іеронима, св. Григорія Великаго, Исихія и Бэды.

Сначала на книгу Пасхазія обращено было мало вниманія, но когда онъ, уже сдѣлавшись настоятелемъ своего монастыря, вновь ее переработалъ и въ такомъ видѣ поднесъ императору Карлу Лысому (844 г.), то началась противъ нея полемика, послѣ того, какъ Карлъ поручилъ корбейскому монаху *Ратрамну* высказать о ней свое мнѣніе. Такой выборъ рецензента книги Пасхазія нельзя назвать удачнымъ, потому что Ратрамнъ уже

---

[1]) „Panis et vinum nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt; non alia plane (caro) quam quae nata est de Maria et passa in cruce Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sive potentialiter creari, creando vere quotidie mystice immolari: ut sicut de Virgine per Spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur“ (De sanguine et corpore Domini)

[2]) Вѣроятно, Пасхазій при этомъ вспоминаетъ, какъ въ первые вѣка христіанства, во время гоненій, язычники клеветали на христіанъ, будто бы они ѣдятъ въ ночныхъ своихъ собраніяхъ мясо младенца (Epulae Thyesteae)

раньше былъ литературнымъ противникомъ Пасхазія по вопросу объ образѣ рожденія Спасителя отъ Пресвятой Дѣвы [1]), и оба они по поводу этого спора обмѣнялись довольно страстно написанными полемическими трактатами. Это обстоятельство не могло обѣщать и теперь, по вопросу объ Евхаристіи, спокойнаго и безпристрастнаго мнѣнія со стороны Ратрамна. И дѣйствительно, онъ выступилъ съ рѣзкою критикою противъ Пасхазія въ особомъ сочиненіи, озаглавленномъ: «De corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum». Здѣсь высказанъ взглядъ на Евхаристію, радикально противоположный ученію Церкви и Пасхазія, именно: что въ этомъ таинствѣ тѣло и кровь Христовы вкушаются вѣрующими только *духовно* (spiritualiter) и по *силѣ вѣры* принимающаго ихъ (secundum potentiam). Вся книга Ратрамна дѣлится на двѣ части. Въ первой изъ нихъ дается отвѣтъ на слѣдующій вопросъ, предложенный Карломъ Лысымъ автору книги: какъ понимать евхаристическіе элементы: есть ли это на самомъ дѣлѣ только существо хлѣба и вина, или же вѣрующіе подъ видомъ послѣднихъ причащаются дѣйствительно тѣла и крови Христовыхъ? А во второй части книги рѣшается вопросъ такой, также предложенный Карломъ: есть ли тѣло Христово, соприсутствующее въ Евхаристіи, то самое тѣло, которое рождено отъ Пресв. Дѣвы Маріи, которое страдало, умерло, было погребено, воскресло и вознесено на небо? Очевидно, слѣдовательно, что противъ ученія Пасхазія направлена была собственно эта вторая часть. А первая часть сочиненія Ратрамна имѣла въ виду опроверженіе совершенно противоположнаго взгляда, котораго въ то время также многіе держались: именно, что хлѣбъ и вино въ Евхаристіи даже въ духовномъ смыслѣ не суть плоть и кровь Христа.

Особенно Ратрамнъ упрекалъ Пасхазія за то, что онъ слишкомъ грубо (по мнѣнію Ратрамна), подобно жителямъ Капернаума, объясняетъ это таинство, смѣшивая тѣло физическое, которое носилъ Спаситель, съ тѣломъ евхаристическимъ, свойства у котораго должны быть совсѣмъ иныя, чѣмъ у перваго. Евхаристическое тѣло Спасителя, прибавлялъ далѣе Ратрамнъ, по своей природѣ (naturaliter) есть нѣчто единое съ тѣмъ тѣломъ, которое родила Пресвятая Дѣва Марія, но по свойствамъ своимъ (spe-

---

[1]) Этотъ вопросъ возбудилъ довольно ожесточенный споръ между указанными лицами немного раньше возникновенія евхаристическаго между ними спора. Что этотъ споръ былъ *раньше* евхаристическаго объ этомъ см. *Abbé Fleury*, Hist. ecclésiastique, t III, l, 48, ch. 34, p. 325, хотя съ этимъ не согласенъ *Kurtz*, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, B. I, Th. I, S. 91, полагающій его *послѣ* евхаристическаго. Мы не останавливаемся на этомъ спорѣ потому, что онъ не имѣетъ для нашей основной задачи прямого отношенія.

cialiter) совсѣмъ иное. Таинство, писалъ онъ еще, имѣетъ двѣ стороны: фигуру, образъ (figuram, imaginem), и то, что подъ ними изображается (veritatem, rem sacramenti). По мнѣнію Ратрамна, Пасхазій въ томъ особенно и ошибался, что совсѣмъ не различалъ видимости или наружной стороны таинства отъ его сущности и при этомъ не допускалъ никакого внѣшняго покрова, вслѣдствіе чего совсѣмъ не оставлялъ мѣста для вѣры. Самъ же Ратрамнъ держится того взгляда, что есть различіе между внѣшнимъ покровомъ таинства и тѣмъ, что подъ нимъ духовно и таинственно сокрыто [1]). Повидимому, Ратрамнъ самъ не твердо держался одного опредѣленнаго взгляда на отношеніе евхаристическихъ элементовъ къ тѣлу и крови Христа. У него замѣтно въ этомъ вопросѣ нѣкоторое колебаніе: то онъ какъ будто допускаетъ существенное (субстанціальное) измѣненіе одного въ другое, то утверждаетъ, что Божественное слово заступаетъ мѣсто плоти и сообщается въ таинствѣ вѣрующимъ. Въ его воззрѣніи можно находить нѣчто такое, изъ чего впослѣдствіи могло выродиться извѣстное ученіе Лютера, что въ евхаристическихъ элементахъ Спаситель Своимъ пречистымъ тѣломъ какъ бы *проникаетъ* видимое вещество хлѣба (и притомъ только въ моментъ причащенія имъ вѣрующихъ), такъ что преподается причастникамъ *in pane, cum pane, sub pane*. Это особенно видно въ мнѣніи Ратрамна, по которому выходило, будто бы израильскій народъ въ пустынѣ уже вкушалъ, подъ видомъ манны, тѣло Христово.

---

[1]) Ille panis, „говоритъ Ратрамнъ“: qui per sacerdotis ministerium Christi corpus efficitur, aliud *exterius* humanis sensibus ostendit, et alius *interius*, fidelium mentibus clamat Panis ille vinumque figurate Christi corpus et sanguis existit. Ista in melius commutatio, quum non corporaliter, sed *spiritualiter* facta sit: necesse est, ut jam figurate facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini *spirituale* corpus Christi *spiritualisque* sanguis existit Christi corpus et sanguis non sunt idem, quod *cernuntur* et quod *creduntur* Secundum enim quod cernuntur, corpus pascunt corruptibile, ipsa corruptibilia; secundum vero quod creduntur, animas pascunt in aeternum victuras, ipsa immortalia. *Differunt autem a se species et veritas.* Quapropter corpus et sanguis, quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem jam glorificatum cognoscitur Et hoc corpus pignus est et veritas, illud vero ipsa veritas Videmus itaque multa differentia separari mysterium sanguinis et corporis Christi, quod nunc a fidelibus sumitur in ecclesia, et illud, quod natum est de Maria virgine quod passum, quod sepultum, quod surrexit, quod coelos ascendit, quod ad dexteram Patris sedet. Dicunt, quod nulla sub figura, nulla sub elevatione fiat, sed ipsius veritas nuda manifestatione peragatur. (Sed) si figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspicietur: nihil hic fides operatur. Nam si videres, diceres—*video*, non diceres—*credo* corpus sanguinemque esse Christi. Nunc autem quia fides totum quidquid illud est aspicit, et oculus carnis nihil apprehendit, intellige, *quod non in specie*, sed *in virtute* corpus et sanguis Christi existant quae cernuntur („*De corpore et sanguine Domini ad Carolum Calvum*“).

Очевидно, Ратрамнъ смѣшивалъ здѣсь прообразъ съ прообразуемымъ и забывалъ слова Христовы: «Не такъ, какъ отцы ваши ѣли манну и умерли: ядущій хлѣбъ сей жить будетъ во вѣкъ» (Іоан. 6, 58).

На сторону Ратрамна стали многіе тогдашніе богословы, и прежде всего Скотъ Эригена, въ чемъ опять очень ярко сказался въ немъ аллегористъ александрійской школы [1]). Онъ дошелъ однако въ своемъ аллегоризмѣ до такой даже крайности, что сталъ видѣть въ Евхаристіи не болѣе какъ благочестивый *символъ* и торжественное *воспоминаніе* Христа. Здѣсь уже видна та форма аллегорическаго изъясненія этого таинства, которая сдѣлалась впослѣдствіи отличительною особенностью ученія Кальвина и Цвингли. Сюда же примкнули и нѣкоторые другіе современники Ратрамна, изъ которыхъ слѣдуетъ указать на Сервата Лупа, Флора ліонскаго и знаменитаго ученаго того времени Рабана Мавра, сдѣлавшагося вскорѣ послѣ того архіепископомъ майнцскимъ [2]).

Но и на сторонѣ Пасхазія оказались ревностные сторонники изъ числа тогдашнихъ представителей іерархіи, и между ними извѣстный своимъ неоднократнымъ энергичнымъ протестомъ противъ папскихъ притязаній на права національной церкви Франціи Гинкмаръ реймскій, а также Гаймонъ гальберштатскій и Амальрихъ мецскій. Изъ нихъ послѣдній довелъ принципъ Пасхазія до такой крайности, что началъ учить, будто евхаристическая пища, какъ питающая не только душу, но и тѣло, подвержена тѣмъ же законамъ питанія, какъ и всякая другая пища. Нельзя не видѣть въ этомъ ученіи проявленія одной изъ странныхъ маній схоластическихъ богослововъ — заниматься совершенно праздными и ненужными вопросами и притомъ допускать часто, хотя, быть можетъ, и невольно, какое-то грубое, даже циническое отношеніе при обсужденіи самыхъ возвышенныхъ догматовъ вѣры, какъ это весьма замѣтно также и въ упомянутомъ нами выше спорѣ IX же вѣка объ образѣ рожденія Христа отъ Пресвятой Дѣвы. Названное ученіе Амальриха мец-

---

[1]) Мы уже замѣтили выше, что сочиненіе „De eucharistia“, которое часто приписывали Эригенѣ, не принадлежитъ ему. А его взгляды на Евхаристію разсѣяны у него по разнымъ его другимъ сочиненіямъ, особенно въ его стихотвореніи „De paschate“.

[2]) Рабанъ Мавръ высказываетъ даже мысль, что въ Евхаристіи хлѣбъ и и вино—не болѣе какъ только простые злаки, и самое причащеніе можетъ быть лишь духовнымъ. Такъ, онъ говоритъ: „Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia *sub tegumento corporalium rerum, virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur*“ (Rabani Mauri, De instit cleric p 574, Auctarium Bibl Patrum, I)

скаго объ Евхаристіи стало извѣстнымъ подъ именемъ *стеркоріанизма*.

Хотя вся полемика между Пасхазіемъ и Ратрамномъ и между сторонниками того и другого не лишена была нѣкоторой страстности, тѣмъ не менѣе она такъ и осталась на почвѣ литературной и не произвела среди спорящихъ сторонъ никакого раздѣленія болѣе серьезнаго. Обѣ стороны остались попрежнему въ лонѣ своей церкви. Но это не значитъ, что этотъ споръ прошелъ вполнѣ безслѣдно. Если онъ и затихъ къ X столѣтію, тѣмъ не менѣе сѣмена, посѣянныя имъ, далеко не заглохли и только ожидали благопріятныхъ условій, чтобы взойти и проявить тотъ же споръ, но въ новой, сильнѣйшей степени Это случилось, впрочемъ, только въ XI вѣкѣ

Какъ объяснить, что первая фаза евхаристическаго спора не произвела прямого раздѣленія въ Западной церкви и не имѣла своимъ ближайшимъ послѣдствіемъ образованія въ ней особаго еретическаго общества, какъ это случилось въ XI вѣкѣ, когда этотъ споръ возобновился съ новою силою? Чтобы правильно отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо принять во вниманіе то обстоятельство, что эпоха каролинговъ, при всей блистательности своей культуры, все-таки оставляла народную массу еще только на порогѣ дѣйствительнаго просвѣщенія и скорѣе являлась, въ существѣ дѣла, зарею (хотя и весьма яркою) будущаго расцвѣта научнаго образованія, чѣмъ полнымъ наступленіемъ его. Оттого и выходило, что большинство членовъ Западной церкви того времени далеко еще не доросло въ своемъ духовномъ развитіи до того, чтобы серьезно интересоваться богословскими вопросами, а тѣмъ болѣе чтобы изъ-за такого или иного богословскаго мнѣнія рѣшаться даже на отдѣленіе отъ своей церкви, обаяніе которой еще оставалось въ ту эпоху въ достаточной силѣ. Притомъ сама римская церковь, при всѣхъ своихъ несовершенствахъ и недостаткахъ, еще не дошла до той высшей степени своего униженія и нравственнаго паденія, какая обнаружилась въ ней въ теченіе мрачнаго X столѣтія, которое одно уже можетъ быть названо самымъ благопріятнымъ временемъ для воспитанія и развитія среди народной массы все большаго и большаго отчужденія отъ церкви. Вмѣстѣ съ такимъ отчужденіемъ прогрессивно развивалось въ средѣ вѣрующихъ и стремленіе къ церковной реформѣ не только въ области жизни христіанской, но и въ области церковнаго ученія. Такимъ образомъ, при наступленіи XI вѣка почва къ серьезному протесту противъ злоупотребленій церковныхъ, отчасти же и къ раціоналистическому отношенію даже ко многому истинно-церковному, была настолько подготовлена, что ничего нѣтъ удивительнаго, если

возобновившійся въ это время старый евхаристическій споръ обострился настолько, что, съ одной стороны, вызвалъ очень рѣзкія мѣры со стороны церковной власти противъ заблуждающихся, а съ другой, со стороны этихъ послѣднихъ, уже формальное отпаденіе отъ церкви.

Для того, чтобы вполнѣ правильно истолковать дѣйствительный смыслъ евхаристическаго спора въ этой его второй фазѣ, необходимо признать, что онъ имѣлъ самую тѣсную связь съ знаменитымъ философскимъ споромъ реалистовъ съ номиналистами, который продолжался въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ и уже въ XI вѣкѣ получилъ начало въ сочиненіяхъ Ансельма кантерберійскаго и Росцелина. *Hauréau* очень вѣрно и мѣтко отмѣчаетъ тѣсную связь, какая несомнѣнно существовала еще у нѣкоторыхъ древнѣйшихъ отцовъ и учителей Церкви между ихъ философскими воззрѣніями и ихъ же ученіемъ объ Евхаристіи, и отсюда выводитъ, что и средневѣковыя теоріи о сущности этого таинства также можно поставить въ связь съ философскимъ направленіемъ тѣхъ, кто ихъ излагалъ. «Первый изъ отцовъ Церкви», говоритъ онъ, «который высказывается о дѣйствительномъ соприсутствіи въ Евхаристіи тѣла и крови Христовыхъ и притомъ въ такихъ выраженіяхъ, коихъ нельзя заподозрѣть въ неправославіи, — св. Іустинъ, — есть въ то же время и первый изъ философовъ, принявшихъ христіанство. А въ какой философской школѣ приготовлялся онъ къ такому переходу? Всѣ церковные историки свидѣтельствуютъ, что онъ вышелъ изъ школы Платона. Платонъ же говоритъ: «все, что постигнуто умомъ (какъ понятіе), дѣйствительно существуетъ внѣ самого себя, и если внѣшнія чувства этого не подтверждаютъ, то только потому, что они несовершенны». Удержавъ этотъ тезисъ изъ времени своей принадлежности къ школѣ Платона, св. Іустинъ (продолжаетъ *Hauréau*) выступаетъ изъ Церкви съ ученіемъ, что всякая сакраментальная формула содержитъ въ себѣ догматическую истину, а что всякая такая истина по необходимости соотвѣтствуетъ существующей реальности, каково бы ни было объ этомъ свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ [1]). А кто (спрашиваетъ далѣе *Hauréau*) первый возсталъ противъ такого крайняго реализма? Это сдѣлалъ ученикъ Аммонія Сакка, эклектикъ Климентъ александрійскій. «Платонъ», говоритъ Климентъ, «различалъ міръ умственный отъ міра вещественнаго; будемъ осторожны, чтобы не смѣшать ихъ вмѣстѣ. Таинственное соединеніе идеальнаго и реальнаго совершается въ высшихъ сферахъ, а мы здѣсь, на землѣ, имѣемъ только образы и символы вещей истинныхъ» [2])...

---

[1]) Св. Іустинъ, II апологія.

[2]) Климентъ Алекс., *Педагогъ*, кн. I, стр. 104 (по изд. 1629 г.) и мѣстами кн. II

«Итакъ», заключаетъ *Hauréau*, «справедливо то, что можно находить безъ всякой натяжки даже въ твореніяхъ отцовъ Церкви философское основаніе для различныхъ мнѣній, которыя они высказывали объ евхаристическихъ элементахъ» [1]). Отсюда дѣлается у него далѣе такой же выводъ и по отношенію къ средневѣковымъ богословамъ.

Если признать взглядъ *Hauréau* правильнымъ (а не признать его такимъ нѣтъ основанія), то можетъ, пожалуй, показаться страннымъ, почему именно Эригена, который такъ высоко ставилъ Платона и былъ такимъ ревностнымъ сторонникомъ его ученія объ идеяхъ,— почему именно онъ выступилъ въ защиту *духовнаго* причащенія, а не сталъ на сторону Пасхазія Радберта. Но это объясняется тѣмъ, что Эригена былъ прежде всего аллегористомъ типа александрійской школы и потому, какъ мы уже замѣтили, примыкалъ болѣе къ направленію Климента александрійскаго и Оригена, чѣмъ къ св. Іустину, отчего у него самый взглядъ на Евхаристію получилъ аллегорическую окраску. И въ этомъ вопросѣ онъ показалъ себя еще разъ болѣе неоплатоникомъ, чѣмъ платоникомъ.

Вторичный споръ объ Евхаристіи возникъ по поводу того, что нѣкто *Беренгарій*, получившій около половины XI вѣка большую извѣстность въ званіи наставника или «схоластика» школы при монастырѣ св. Мартина въ Турѣ, выступилъ съ своимъ собственнымъ ученіемъ о названномъ таинствѣ и въ этомъ ученіи возобновилъ воззрѣніе Ратрамна и его сторонниковъ на сущность и значеніе евхаристическихъ элементовъ.

Этотъ Беренгарій получилъ первоначально образованіе въ своемъ родномъ городѣ Турѣ, въ упомянутомъ монастырѣ, гдѣ его дядя занималъ должность пѣвца. Еще въ молодыхъ годахъ онъ перешелъ для довершенія своего образованія въ знаменитую въ то время школу въ Шартръ, въ которой тогда славился Фульбертъ. Несмотря на то, что воззрѣніе Пасхазія Радберта успѣло въ теченіе X вѣка настолько утвердиться въ Западной церкви, что къ началу XI в. сдѣлалось своего рода оффиціальнымъ и обязательнымъ воззрѣніемъ во всѣхъ тогдашнихъ богословскихъ школахъ, Беренгарій все-таки рѣшительно выступилъ противъ него. Побужденіемъ къ такому выступленію послужило ему при этомъ не столько простое стремленіе къ одухотворенію всего внѣшняго въ религіи, сколько его философское направленіе, въ силу котораго онъ являлся глубоко убѣжденнымъ сторонникомъ номинализма, не признававшаго идеи или общія понятія за реальныя сущности и переносившаго такое воззрѣніе и на объясненіе

---

[1]) *Hauréau*, „De la philosophie scolastique", t I, p 160—161

евхаристическихъ элементовъ, которое получало у Беренгарія приблизительно такую форму аргументаціи: «нѣтъ ничего реальнаго помимо субстанціи, а субстанція (въ свою очередь) есть принадлежность только того, что доступно ощущенію внѣшнихъ чувствъ (по крайней мѣрѣ, здѣсь, въ земной жизни). А что доступно этимъ чувствамъ въ освященныхъ евхаристическихъ элементахъ? Не что другое, какъ только хлѣбъ и вино, а слѣдовательно, хлѣбъ и вино суть единственныя реальности, содержащіяся въ евхаристической чашѣ. Но въ такомъ случаѣ что же именно представляетъ намъ самое таинство Евхаристіи? Какъ опредѣлить его сущность? Это есть *sacramentum* — таинство, т.-е. Божественная эмблема, о чемъ прекрасно замѣтилъ блаженный Августинъ въ своемъ письмѣ къ Бонифацію: «si sacramenta rerum, quarum sacramenta sunt, *similitudinem* non haberent, *omnino sacramenta non essent*», т.-е. «если бы таинства не имѣли въ самихъ себѣ подобія тѣхъ вещей, которыя они собою таинственно прикрываютъ, то они ни въ какомъ случаѣ не были бы таинствами»[1]). Таковъ могъ быть общій ходъ аргументаціи Беренгарія при развитіи имъ своего ученія объ Евхаристіи, и отсюда онъ уже дѣлалъ свой главный выводъ, что, въ очахъ вѣры, въ хлѣбѣ и винѣ евхаристической жертвы *присутствуетъ* тѣло и кровь Христа, и что въ этомъ *присутствіи* и заключается сущность самаго таинства.

Въ нѣкоторомъ смыслѣ это *присутствіе* есть, по ученію Беренгарія, пожалуй, даже *превращеніе* элементовъ, но только никакъ *не субстанціальное* (какъ учили и Пасхазій Радбертъ, и церковь), но *динамическое:* это скорѣе только *обнаруженіе силы тѣла и крови Христовыхъ* въ евхаристическихъ элементахъ, и въ томъ смыслѣ здѣсь имѣетъ мѣсто превращеніе, что это обнаруженіе *дѣйствительное,* а не воображаемое. Условіемъ такого присутствія и обнаруженія силы Христовой въ этомъ таинствѣ — не одно сакраментальное благословеніе, но и *вѣра вкушающаго,* а безъ вѣры, по словамъ Беренгарія, эти хлѣбъ и вино не болѣе какъ безсодержательный и безсильный знакъ. Изъ такого взгляда Беренгарія можно, такимъ образомъ, заключить, что онъ рѣшительно отрицалъ измѣненіе земного элемента въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, а допускалъ только ту форму измѣненія, какая бываетъ въ другихъ таинствахъ, въ которыхъ, чрезъ освященіе вещества, напр., воды и елея, эти элементы становятся носителями высшей силы. Относительно же образа вкушенія Евхаристіи вѣрующими Беренгарій признаетъ, что это вкушеніе тѣла и крови Христа есть только духовное, и доказываетъ это

[1]) См. *Hauréau*, libro citato, I, p. 163.

такимъ разсужденіемъ: «какъ Христосъ *все Свое тѣло* предалъ за насъ на смерть, такъ и *все тѣло Его* прославленное вознесено на небо; а если такъ, то вкушеніе этого тѣла и можетъ быть только духовное, потому что иначе какъ допустить, что вѣрующіе могутъ вкушать все это тѣло, находящееся въ прославленномъ видѣ на небесахъ, своими устами?» [1]). Очевидно, говоря такъ, Беренгарій, можетъ быть, самъ того не замѣчая, становился на почву раціонализма, который все стремится объяснить естественными, земными условіями и отношеніями, а поэтому отрицаетъ все чудесное и сверхъестественное только потому, что оно не подчиняется этой земной мѣркѣ.— Всѣ свои воззрѣнія на таинство Евхаристіи Беренгарій изложилъ въ своемъ значительнѣйшемъ сочиненіи «De Coena» или «De sacra Coena», которое онъ написалъ противъ Ланфранка беккскаго. Это сочиненіе было случайно найдено въ рукописи Лессингомъ въ вольфенбюттельской библіотекѣ, дополнено Штейдлиномъ (Stoeudlin) въ 20-хъ годахъ прошлаго (19-го) столѣтія и издано въ первый разъ Фишеромъ (Vischer) въ Берлинѣ, въ 1834 г. [2]). Кромѣ книги «De sacra Coena», источниками для ознакомленія съ ученіемъ о таинствѣ причащенія Беренгарія могутъ служить и многія сочиненія его литературныхъ противниковъ, напр.: *Гугона*, епископа лангрскаго (Hugo, episcopus Lingonensis), «De corpore et sanguine» (Biblioth. Max. Patr., t. XVIII), *Ланфранка* (Lanfrancus) «Liber de Eucharistiae sacramento contra Berengarium», *Гвитмунда* (Guitmundus, archiepiscopus Aversanus) «De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia libri VIII (in Max. Bibl. Patrum, t. XVIII), *Адельманна* (Adelmannus) «De veritate corporis et sanguinis Domini epistola ad Berengarium (Bibl. Patrum Colon., t. XI, p. 348. Max. Bibl., t. XVIII, p. 438), *Дуранда* (Durandus, abbat. Troarnensis) «De corpore et sanguine Christi» и нѣкоторыя друг. Но, принимая во вниманіе страстность полемики, какую проявили многіе изъ этихъ писателей по отношенію къ Беренгарію, и которая такъ гармонировала съ жестокими и насильственными мѣрами, принятыми церковными властями противъ него, слѣдуетъ крайне осторожно пользоваться указаніями на ученіе его всѣхъ этихъ сочиненій. Вотъ почему мы и воспользовались, при изложеніи существенныхъ пунктовъ его ученія, его же собственнымъ сочиненіемъ «De sacra Coena» [3]).

Довольно продолжительное время, пока Беренгарій занималъ

---

[1]) См. сочиненіе Беренгарія „De sacra Coena"

[2]) Полное его заглавіе такое: *„Berengarii Turonensis de Sacra Coena adversus Lanfrancum liber posterior"*.

[3]) Это сочиненіе было написано въ концѣ 1049 года. Mansi, T. XIX, p. 768. Harduin, T VI, P I; p. 1016

должность наставника училища св. Мартина въ Турѣ, ему удавалось безпрепятственно распространять свои воззрѣнія на Евхаристію среди многочисленныхъ своихъ слушателей и учениковъ. Онъ продолжалъ это дѣлать и послѣ 1040 года, когда занялъ въ Анжерѣ должность архидіакона. Къ 1049 г. относится его переписка съ Ланфранкомъ, монахомъ монастыря Бэкъ (Вес) въ Нормандіи, которыи славился какъ знаменитый богословъ и наставникъ въ школѣ при этомъ монастырѣ. Эта именно переписка и открыла полемику между Беренгаріемъ и Ланфранкомъ относительно Евхаристіи, а также дала поводъ первому изъ нихъ написать свое сочиненіе «De sacra Coena», о которомъ мы только что упоминали. Ланфранкъ предалъ все это дѣло гласности и выступилъ открытымъ обличителемъ своего противника въ ереси. Тогда папа Левъ IX созвалъ въ Римѣ соборъ (1050 г.). Среди многочисленныхъ его членовъ находился и самъ Ланфранкъ Папа велѣлъ прочесть предъ всѣмъ соборомъ первое письмо Беренгарія къ Ланфранку, въ которомъ главнымъ образомъ и заключалось, собственно, еретическое его ученіе о таинствѣ причащенія. На основаніи этого документа соборъ осудилъ ученіе Беренгарія и отлучилъ самого его отъ церкви, хотя не выслушавъ его лично [1]). Но Беренгарій, несмотря на соборное осужденіе, продолжалъ распространять свое ученіе въ сѣверной части Франціи,—Нормандіи, хотя большого успѣха онъ здѣсь не имѣлъ [2]) Вскорѣ послѣ римскаго собора, въ томъ же 1050 году, созванъ былъ, по поводу дѣла Беренгарія, второй соборъ—въ Верчелли, и опять при отсутствіи самого обвиняемаго, который въ это время сидѣлъ въ тюрьмѣ во Франціи. На этомъ соборѣ было торжественно предано сожженію сочиненіе Ратрамна объ Евхаристіи, которое соборъ, какъ и всѣ тогдашніе богословы, ошибочно приписывалъ Скоту Эригенѣ, и еще разъ подвергнуто осужденію ученіе Беренгарія [3]). Но полемика объ Евхаристіи все не прекращалась, даже и тогда, когда выдающійся уже въ то время папскій легатъ *Гильдебрандтъ* (впослѣдствіи знаменитый папа Григорій VII) выступилъ въ этомъ дѣлѣ въ примирительной роли посредника между Беренгаріемъ и его судьями. По настоянію Гильдебрандта, слѣдующій соборъ въ Турѣ (1054 г.) удовольствовался отобраніемъ отъ обвиняемаго клятвенной подписки въ томъ, что онъ не отрицаетъ присутствія Христа въ евхаристическихъ эле-

---

[1]) Hermanni Contracti chron ann. 1050—Lanfranci „De corpore et sanguine Domini“, c. 4, ap. Migne, T. 150, p. 413; Mansi, T. XIX, p. 759

[2]) Durandi „De corpore et sanguine Christi contra Bereng.“ in T. XVIII Bibl. max. PP., p. 437.

[3]) Lanfranci, l c., c 4.—Guitmundi „De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia“ in Max Bibl PP, T XVIII, p 441

ментахъ, не входя, однако, въ подробное разсмотрѣніе мыслей Беренгарія объ образѣ этого присутствія [1]). Понятно, что такая подписка, въ сущности, нисколько не означала возвращенія лжеучителя къ ученію церкви, такъ какъ касалась ученія объ Евхаристіи въ слишкомъ общихъ выраженіяхъ. Въ то же время не могла она удовлетворить окончательно и самихъ противниковъ и судей Беренгарія, особенно когда послѣдній, по окончаніи названнаго собора, съ новою энергіей продолжалъ борьбу за свое дѣло. Онъ даже нарочно предпринялъ путешествіе въ Римъ въ 1059 году, надѣясь, что тамъ его снова поддержитъ вліяніе Гильдебрандта. Но на этотъ разъ ему пришлось горько разочароваться. При новомъ папѣ Николаѣ II (вступившемъ на папскій престолъ въ 1058 году) получилъ особое вліяніе на дѣла церковныя тотъ самый кардиналъ *Гумбертъ*, который уже при Львѣ IX былъ главнымъ виновникомъ рѣшительнаго разрыва римской церкви съ Церковію восточною въ 1054 году. Это былъ страстный поборникъ рѣшительныхъ мѣръ и поэтому противникъ всякаго компромисса. Подъ его вліяніемъ созванъ былъ въ Римѣ, въ базиликѣ латеранской, новый соборъ, на которомъ Беренгарія заставили бросить въ огонь свое сочиненіе объ Евхаристіи и подписать составленное соборомъ исповѣданіе вѣры (1059 г.). Въ этомъ исповѣданіи особенно выразительно подтверждалось ученіе Пасхазія Радберта, и вмѣстѣ осуждались всѣ противоположныя ему воззрѣнія. Этотъ документъ настолько интересенъ, что мы приведемъ его здѣсь буквально. Вотъ его подлинныя выраженія: «Я, Беренгарій, недостойный діаконъ церкви св. Маврикія въ Анжерѣ, зная истинную вѣру апостольскую, предаю анаѳемѣ всѣ ереси, а въ особенности ту ересь, въ которой я до сихъ поръ обвинялся, и которая учитъ, что хлѣбъ и вино, поставленные на св. престолъ, суть, и послѣ освященія, не болѣе, какъ *только таинство* (sacramentum) [2]), но не истинное тѣло и истинная кровь Господа нашего Іисуса Христа, и что *только въ таинствѣ* Господь можетъ быть осязаемъ и преломляемъ руками священниковъ и вкушаемъ устами вѣрующихъ. Я согласенъ съ святою римскою церковью и съ апостольскимъ престоломъ, и я сердцемъ и устами исповѣдаю, что содержу одну и ту же вѣру относительно таинства трапезы Господней, какую повелѣли мнѣ содержать Господь, папа Николай и этотъ св. соборъ, слѣдуя авторитету Евангелій и апостола, именно: *что хлѣбъ и вино, поставленные на престолъ, суть, послѣ освященія, не только таинство, но и истинное тѣло*

---

[1]) Lanfranci, l. c., c. 4.

[2]) Выраженіе *sacramentum* имѣло въ устахъ Беренгарія, какъ мы уже замѣтили выше, значеніе *таинственнаго покрова, эмблемы,* но не болѣе.

и истинная кровь Господа нашего Іисуса Христа, и что они осязаются и преломляются руками священниковъ и вкушаются зубами вѣрующихъ чувственно, не только въ таинствѣ, но и реально. Я клянусь Святою Троицею и сими святыми Евангеліями Христовыми, и объявляю достойными вѣчно анаѳемы тѣхъ, которые станутъ противорѣчить этой вѣрѣ, со всѣми ихъ ученіями и послѣдователями. Если же когда-нибудь я самъ дерзну мыслить или учить противное сему, то я буду подвергнутъ строгому суду церковныхъ правилъ. Прочтя и перечтя все это, я добровольно подъ симъ подписался» [1]). И кто могъ подумать, что послѣ такой подписи, хотя, въ сущности, и вынужденной, самъ Беренгарій вскорѣ снова объявитъ свое отреченіе отъ этого исповѣданія? А это именно и случилось, какъ только онъ возвратился, послѣ собора, во Францію. Здѣсь онъ немедленно объявилъ, что отрекается отъ того исповѣданія, которое подписалъ въ Римѣ, такъ какъ онъ это сдѣлалъ неискренно, а изъ боязни смерти. Желая оправдать себя въ такомъ отсутствіи твердыхъ убѣжденій и въ такомъ клятвопреступленіи, онъ приводилъ въ свою защиту, что нѣкогда и Ааронъ изъ боязни слилъ для народа золотого тельца, и что апостолъ Петръ изъ такой же боязни отрекся отъ Спасителя, какъ будто эти примѣры могли, дѣйствительно, его оправдать [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ началъ опять писать противъ Ланфранка и доказывать истину своего ученія. Между тѣмъ на папскій престолъ вступилъ тотъ самый кардиналъ Гильдебрандтъ, подъ именемъ Григорія VII (1073 г.), который отнесся, еще до римскаго собора 1059 года, съ такою терпимостью къ Беренгарію.

---

[1]) „Ego Berengarius, indignus diaconus ecclesiae St. Mauricii Andegaviensis, cognoscens veram catholicam et apostolicam fidem, anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum, quae astruere conatur panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem Domini nostri. J. Chr. esse, nec posse sensualiter in solo sacramento manibus sacerdotum tractari, vel frangi, aut fidelium dentibus atteri. Consentio autem sanctae Romanae et apostolicae sedi, et ore et corde profiteor de sacramentis Dominicae mensae eam fidem tenere, quam Dominus et venerabilis papa Nicolaus et haec sancta synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit, mihique firmavit: scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri J. Chr. esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, jurans per sanctam et homousion Trinitatem et per sancta Christi evangelia. Eos vero, qui contra hanc fidem venerint, cum dogmatibus et sectatoribus suis aeterno anathemate dignos esse pronuntio. Quodsi ego ipse aliquando aliquid contra haec sentire aut praedicare praesumpsero, subjaceam canonum severitati. Lecto et perlecto subscripsi". Lanfranci „Der corp. et sang. Dom.", apud Migne, T. 150, p. 410, 411.

[2]) I Alzog, „Histoire universelle de l'Église", trad. par Goschler, t. II, p. 244.

И теперь, сдѣлавшись папой, онъ вызвалъ послѣдняго на новый римскій соборъ (1079 г.), еще раньше котораго онъ потребовалъ, чтобы Беренгарій клятвенно подписалъ новую формулу исповѣданія вѣры, которая, такъ же, какъ и первая, предложенная тѣмъ же Гильдебрандтомъ, отличалась общимъ и примирительнымъ характеромъ [1]). Очевидно, что, и сдѣлавшись папой, Гильдебрандтъ не былъ расположенъ къ рѣзкимъ и крутымъ мѣрамъ по отношенію къ Беренгарію, но надѣялся скорѣе подѣйствовать на него примирительными мѣрами. Но здѣсь произошло то, что очень часто и впослѣдствіи повторялось и повторяется въ исторіи папства: папская система оказывалась настолько сильнѣе индивидуальныхъ особенностей характера отдѣльнаго папы, что послѣдній (волей-неволей) часто долженъ былъ себя пересиливать и дѣйствовать, по требованію своей куріи, въ томъ направленіи, какое въ данное время эта курія считала всего болѣе соотвѣтственнымъ интересамъ папской власти. То же случилось и съ Григоріемъ VII: какъ видно изъ его отношенія къ дѣлу Беренгарія, онъ расположенъ былъ скорѣе къ тому, чтобы прекратить весь евхаристическій споръ путемъ соглашенія въ общихъ тезисахъ, не касаясь подробностей (хотя, конечно, эта мѣра скорѣе могла только временно утишить полемику, но не прекратить ея вполнѣ). Быть можетъ, онъ при этомъ предвидѣлъ ту опасность для церкви, какую могла причинить ей ересь Беренгарія, особенно въ виду все болѣе и болѣе развивавшагося въ то время сектантскаго движенія, и хотѣлъ скорѣе примирить самого Беренгарія съ церковію. Но строго ортодоксальная партія, которая самого папу готова была обвинить въ ереси, если бы онъ дѣйствовалъ не заодно съ ней, потребовала, чтобы на соборѣ 1079 года ересь Беренгарія еще разъ подверглась самому рѣшительному осужденію, и чтобы самъ Беренгарій еще разъ подписалъ самое точное изложеніе церковнаго ученія о причащеніи. Тогда и папа измѣнилъ свою политику и рѣшительно потребовалъ отъ Беренгарія немедленнаго отреченія отъ ереси и подчиненія церкви, что онъ и исполнилъ скрѣпя сердце, послѣ чего вернулся во Францію и черезъ нѣсколько лѣтъ, проведенныхъ въ строго аскетическихъ подвигахъ и въ покаяніи, удрученный и возрастомъ, и многими униженіями, и скорбями (какія ему пришлось перенести за свои неправильныя дотолѣ мысли объ Евхаристіи), умеръ на островѣ св. Космы (St. Côme), близъ Тура, въ мирѣ съ церковью (1088 г.). Но сѣмена, имъ посѣянныя, не заглохли, а способствовали образованію во Франціи на долгое время особаго

[1]) Mansi, t XX, p 516 sq. et t XIX, p 761 sq

еретическаго общества, съ которымъ еще пришлось считаться римской церкви [1]).

Такъ окончился этотъ продолжительный споръ, который имѣетъ то значеніе въ исторіи развитія реформаціонныхъ стремленій на Западѣ, что въ немъ сдѣлана была одна изъ первыхъ попытокъ примѣнить на практикѣ высказанный Эригеной принципъ о согласованіи авторитета съ разумомъ и даже о томъ, что послѣдній есть отчасти критерій для перваго. Эта смѣлая и парадоксальная мысль, высказанная при самомъ началѣ Среднихъ вѣковъ, тогда же уже и начала приносить свои плоды, внеся въ область богословія совершенно чуждый ему раціоналистическій элементъ, который тѣмъ и опасенъ былъ для истинной вѣры, что, во-первыхъ, пріучалъ людей къ слишкомъ легкомысленному отношенію ко всему сверхъестественному и непостижимому въ религіи, настолько легкомысленному, что многое въ церковномъ ученіи только потому и отвергалось, что не подчинялось разумнымъ объясненіямъ; а во-вторыхъ, эта же мысль Эригены, конечно, подрывала и авторитетъ самаго Откровенія и мало-по-малу развивала среди не только свѣтскихъ читателей его, но даже и среди богослововъ взглядъ на Св. Писаніе, какъ на таковую книгу, которая можетъ подлежать обыкновенной критикѣ, подобно всякому другому чисто человѣческому произведенію. Этотъ опасный принципъ съ теченіемъ времени все больше и больше развивался, какъ увидимъ изъ дальнѣйшаго обозрѣнія оппозиціонныхъ движеній противъ церковнаго авторитета на Западѣ (насколько эти движенія являлись не исправленіемъ дѣйствительныхъ недостатковъ Западной церкви, хотя и такое исправленіе отрицать нельзя, но часто открытымъ покушеніемъ на самую идею Церкви). Такъ что при обозрѣніи всей борьбы этихъ двухъ началъ неоднократно придется намъ вспомнить и оцѣнить справедливость слѣдующихъ словъ, высказанныхъ Ланфранкомъ въ одномъ изъ сочиненій, которое направлено было имъ противъ Беренгарія: «Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes» [2]).

---

[1]) Такъ, еще въ XII в. послѣдователи его ученія предавались на сожженіе (см. Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, B. I, S. 188). По свидѣтельству Матвѣя парижскаго, къ концу жизни Беренгарія вся Франція заражена была его ересью: „inprimis autem afficiebatur omnis Gallia ejus doctrina“ (Matt Par ad ann 1087).

[2]) Lanfranci „De Eucharistia“, c. 7. Т.-е.: „Ты, оставивши священные авторитеты, прибѣгаешь къ діалектикѣ. Что же касается меня, то я, конечно, если бы вознамѣрился что-либо слушать относительно таинства вѣры или отвѣчать

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Споръ о предопредѣленіи и его значеніе въ исторіи реформаторскихъ стремленій въ Западной церкви.

Почти одновременно съ началомъ евхаристическаго спора, въ IX вѣкѣ, начался среди тогдашнихъ богослововъ Германіи и Франціи еще другой споръ, въ которомъ вопросъ объ отношеніи благодати Божіей къ человѣческой свободѣ въ дѣлѣ спасенія (только подразумѣваемый въ преніяхъ объ Евхаристіи) уже прямо и открыто поднимался. Поводъ къ этому спору подалъ монахъ *Готшалькъ*.

Онъ былъ германецъ по происхожденію. Отецъ его, одинъ изъ саксонскихъ графовъ, Бернонъ, насильно отдалъ его въ монастырь Фульда еще въ дѣтскомъ возрастѣ. Это обстоятельство очень повліяло на образованіе его характера и на дальнѣйшее направленіе всей его дѣятельности. Неудовлетворенный своей судьбой, безпокойный и ожесточенный молодой монахъ съ юныхъ лѣтъ развилъ въ себѣ склонность къ пытливости въ вопросахъ вѣры и критическое отношеніе къ церковнымъ догматамъ. Майнцскій соборъ 829 года разрѣшилъ ему выйти изъ монастыря, но тогдашній настоятель фульдскаго монастыря, извѣстный Рабанъ Мавръ, достигъ того, что императоръ Людовикъ Благочестивый отмѣнилъ это соборное разрѣшеніе [1]).

Какъ справедливо замѣчаетъ Альцогъ [2]), Готшалькъ во всей силѣ долженъ былъ испытать на себѣ правило IV-го толедскаго собора, гласившее, что «монахомъ дѣлаетъ человѣка или его собственное сознаніе (присутствіе призванія къ иночеству), или же отеческое благочестіе (т-е воля его отца)» [3]). Вскорѣ затѣмъ Готшалькъ переведенъ былъ въ монастырь Орбэ (Orbais), въ суассонской епархіи, во Франціи. Здѣсь онъ сталъ ревностно изучать святоотеческія творенія, особенно сочиненія блаж. Августина, и въ этихъ занятіяхъ искалъ для себя утѣшенія среди своего подневольнаго заключенія въ монашеской келліи. Сохранился разсказъ изъ этого времени его жизни, очень характерный въ томъ смыслѣ, что показываетъ, насколько любилъ онъ пытливо отно-

---

по поводу того же, предпочелъ бы лучше слушать и высказывать истины, основанныя на священныхъ авторитетахъ, чѣмъ діалектическіе тезисы".

[1]) Рабанъ Мавръ написалъ по этому поводу спеціальное сочиненіе, подъ заглавіемъ: „De iis, qui repugnant institutis B. P Benedicti", но которое извѣстно и подъ такимъ заглавіемъ: „De oblatione puerorum", apud Migne, T. 125, въ изданныхъ Минемъ сочиненіяхъ Гинкмара, T. 1, p. 419 sqq.

[2]) Alzog, l. c, t. II, p 232

[3]) „Monachum facit aut propria confessio, aut paterna devotio"—(правило 49-е).

ситься къ догматическимъ вопросамъ и проникать въ тайны религіи. Однажды предложилъ онъ аббату монастыря Ферьеръ (Ferrières), довольно извѣстному тогда богослову и писателю Сервату Лупу, такой вопросъ: «увидятъ ли послѣ воскресенія праведники Бога тѣлесными очами?» На это Серватъ Лупъ отвѣтилъ ему такъ: «совѣтую тебѣ, уважаемый собратъ мой, не утруждать своего ума подобными вопросами, изъ опасенія, какъ бы, переступивъ въ рѣшеніи такихъ вопросовъ должные предѣлы, ты оказался неспособнымъ къ изслѣдованію и наученію болѣе полезныхъ вещей. Притомъ къ чему такъ много испытывать то, о чемъ намъ, быть можетъ, еще рано знать? Будемъ лучше упражняться на этой столь обширной нивѣ Св. Писанія, станемъ прилежно углубляться въ размышленіе о немъ и присоединимъ къ этому молитву Благость Божія откроетъ себя намъ настолько, насколько намъ можно знать, если только мы не будемъ искать того, что выше насъ» [1]). Но, повидимому, это благоразумное отеческое наставленіе не измѣнило пытливаго духа Готшалька. Онъ не переставалъ подвергать критическому анализу многія стороны церковнаго ученія, но особенно его критическая мысль занялась давно интересовавшимъ его вопросомъ: какъ объяснить отношеніе благодати Божіей къ оправданію и освященію человѣка? Посвятивъ многіе часы дня и ночи, въ теченіе многихъ лѣтъ подъ рядъ, тщательному изученію твореній блаженнаго Августина, онъ очень увлекся его ученіемъ о предопредѣленіи, но понялъ это ученіе слишкомъ односторонне и сталъ дѣлать изъ него невѣрные выводы, выдавая ихъ, впрочемъ, за мысли Августина. Одновременно съ изученіемъ Августиновыхъ твореній, Готшалькъ любилъ читать и писанія о томъ же предметѣ Фульгенція, епископа руспійскаго († 533 г.), который можетъ быть названъ посмертнымъ почитателемъ Августина и продолжателемъ его полемики съ пелагіанами и особенно съ полупелагіанами. Но и этого писателя онъ понялъ такъ же невѣрно и односторонне, какъ и блаж. Августина. Въ результатѣ у него явилось ученіе о безусловномъ предопредѣленіи однихъ людей ко спасенію и другихъ къ погибели. Такимъ образомъ у него получалось *двойное* предопредѣленіе (gemina praedestinatio), въ силу котораго выходило, будто бы Богъ не хочетъ спасенія *всѣхъ людей,* но только *избранныхъ,* которые и являются предметами Его отеческаго попеченія; но зато другіе люди, какъ заранѣе предопредѣленные Богомъ къ осужденію, никакъ уже

---

[1]) 119 томъ Curs. Pat Migne, p. 491 sqq *Maugin,* „Veterum auctorum, qui IX seculo de praedestinatione et gratia scripserunt etc.“, Paris, 1650, T II, p 58 *Maugin,* янсенистъ, собралъ въ указанномъ обширномъ сочиненіи много документовъ и сочиненій, относящихся къ спору о предопредѣленіи по поводу ереси Готшалька.

спастись не могутъ, хотя бы они и прибѣгали къ таинствамъ церковнымъ, потому что для нихъ эти таинства не болѣе какъ безплодные и безсодержательные обряды. Готшалькъ въ томъ смыслѣ измѣнилъ ученіе Августина, что допустилъ предопредѣленіе не только къ блаженству, но и къ осужденію; этого послѣдняго предопредѣленія у Августина не было, а только допускалось нѣкоторое *попущеніе* Божіе къ осужденію грѣшниковъ, но не болѣе. Въ такомъ же почти смыслѣ Готшалькъ видоизмѣнилъ и ученіе Фульгенція, хотя нельзя не замѣтить, что этотъ послѣдній писатель представляетъ намъ Августиновы воззрѣнія на предопредѣленіе въ нѣсколько смягченномъ видѣ (отчего онъ еще дальше отъ Готшалька, чѣмъ самъ Августинъ).

Для того, чтобы имѣть возможность яснѣе судить, насколько Готшалькъ отступилъ и отъ Августина, и отъ Фульгенція, мы приведемъ сначала наиболѣе характерныя и выразительныя мѣста изъ сочиненій того и другого изъ этихъ двухъ свѣтилъ африканской церкви V и VI вѣка.

«Богъ», учитъ блаженный Августинъ, «не только даровалъ человѣку свободу воли (liberum arbitrium), безъ которой нельзя жить ни хорошо, ни худо; Онъ не только далъ ему заповѣди, чрезъ которыя онъ могъ бы знать, какъ ему жить; но силою Св. Духа Онъ изливаетъ Свою любовь въ сердца тѣхъ, которыхъ Онъ, *въ Своемъ предвѣдѣніи*, предопредѣлилъ,— предопредѣлилъ къ тому, чтобы ихъ избрать, чтобы оправдать,— оправдать, чтобы прославить» [1]). На предполагаемый вопросъ: «почему же Богъ помогаетъ одному, а другому не помогаетъ, или почему Онъ одному помогаетъ больше, а другому меньше, одному такъ, а другому иначе? Августинъ отвѣчаетъ: «Богъ Самъ вѣдаетъ причины Своего таинственнаго правосудія, и Его совершеннѣйшее могущество зависитъ только отъ Него Самого» [2]). Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что Богъ ничѣмъ не долженъ людямъ, и если Его милосердію угодно многихъ изъ нихъ извлечь изъ погибели, которую всѣ люди заслужили, все-таки вовсе не было бы несправедливо, если бы Онъ ни одного изъ нихъ не избавилъ отъ нея [3]). Нако-

---

[1]) „.. non tantum quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur: nec tantum quia praeceptum dedit quo doceat quemadmodum sit vivendum: sed quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit, ut justificaret, justificavit ut glorificaret" (Rom., V, 5; VIII, 29—30) (De Spiritu et Littera, ad Marcellinum, cap V).

[2]) „Cur autem illum adjuvet, illum non adjuvet: illum tantum, illum autem non tantum: istum illo, illum isto modo, penes ipsum est et aequitatis tam secretae ratio et excellentia potestatis (De peccatorum meritis et remissione, lib II, c. 5).

[3]) Non itaque simus ingrati, quod secundum placitum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae tam multos liberat misericors Deus de tam debita per-

нецъ, блаженный Августинъ уже и прямо переходитъ къ точнѣйшему опредѣленію понятія о Божественномъ предопредѣленіи, которое, по его словамъ, заранѣе опредѣлило неизмѣнное число избранныхъ [1]). *Предопредѣленіе и предвѣдѣніе составляютъ въ Богѣ одно и тоже* [2]). Предопредѣленіе есть приготовленіе благодатныхъ даровъ Божіихъ, а благодать—уже самое ихъ дарованіе [3]). Никто изъ предопредѣленныхъ не можетъ погибнуть [4]). Что же касается тѣхъ, которыхъ благодать не спасаетъ, то они остаются въ той массѣ погибающихъ, которая началась отъ грѣха Адамова; они сдѣланы сосудами гнѣва Божія и рождаются для пользы избранныхъ [5]). Въ этомъ заключается непостижимая тайна непогрѣшимаго правосудія Божія. Это правосудіе настолько выше нашего человѣческаго правосудія, насколько сила Божія выше нашей силы [6]). Не дѣло глины разсуждать, но это дѣло горшечника [7]).

Изъ всего этого у Августина получается тотъ выводъ, что «не воля человѣческая получаетъ чрезъ свободу благодать, но скорѣе благодать производитъ свободу и сообщаетъ ей непрерывность въ духовномъ наслажденіи и неопреодолимую силу» [8]). Дѣйствительно, человѣкъ — существо не такой природы, въ силу которой онъ, по сотвореніи, могъ бы, будучи оставленъ своимъ Творцомъ, сдѣлать что-нибудь доброе самъ отъ себя. Напротивъ, все доброе въ его поступкахъ состоитъ въ томъ, чтобы обращаться

---

ditione: ut si inde neminem liberaret, non esset injustus (De Dono Perseverantiae, cap VIII).

[1]) „Haec de iis loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis“ (De Corruptione et Gratia, cap. XIII).

[2]) „Sine dubio Deus praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse est „hoc praescisse quod fuerat ipse facturus“ (De Dono Perseverantiae, cap XVIII).

[3]) „Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio“ (De praedestinatione Sanctorum, cap X)

[4]) „Ex his nemo perit, quacumque aetate moriatur“ (Contra Julianum Pelagianum, lib V, cap. 4).

[5]) „Caeteri autem mortales, qui ex isto numero non sunt, ex eadem quidem massa ex qua et isti, sed vasa irae facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum“ (Ibidem, ibidem).

[6]) „Non est iniquitas apud Deum; sed inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus (Rom. XI, 33). Universae autem viae Domini misericordia et veritas (Ps. XXIV, 10). Investigabilis ergo est misericordia, qua cujus vult miseretur, sed cum eo cujus miseretur, plerumque communibus Sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, unus reliquitur “ (De Dono Perseverantiae, cap XI)

[7]) „Absit ut dicamus judicium luti esse debere, sed figuli“ (De Corruptione et Gratia, cap V).

[8]) „Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem“ (De Corruptione et Gratia, cap VIII)

къ Тому, Кѣмъ онъ сотворенъ, и постоянно, съ Его помощью становиться праведнѣе, благочестивѣе, мудрѣе, блаженнѣе. Потому что не въ томъ назначеніе человѣка, чтобы съ помощью Божіею стать праведнѣе, благочестивѣе, мудрѣе, блаженнѣе, а затѣмъ удалиться отъ Бога, какъ удаляются отъ врача тѣлеснаго, послѣ того какъ онъ вылѣчитъ. Тѣлесный врачъ — не болѣе, какъ только внѣшній работникъ, подчиненный работнику внутреннему, который есть природа, между тѣмъ, какъ природа дѣйствуетъ подъ высшимъ дѣйствіемъ Божіимъ, а Богъ подаетъ исцѣленіе этимъ двойнымъ орудіемъ Своего промысла, чрезъ врача и чрезъ природу. Итакъ, человѣкъ не долженъ обращаться къ Господу, чтобы удалиться отъ Него, лишь только онъ получитъ праведность чрезъ Его помощь, но чтобы всегда черезъ Него быть праведнымъ. Именно, черезъ то, что человѣкъ не удаляется отъ Бога, онъ оправдывается Его присутствіемъ, онъ просвѣщается, онъ получаетъ блаженство, такъ какъ Богъ дѣйствуетъ въ немъ и неусыпно бодрствуетъ надъ нимъ, въ воздаяніе за его послушаніе и его добровольное подчиненіе [1]). Ни благодать нельзя отрицать, ни уничтожать свободы воли Потому что если бы не было Божественной благодати, то какъ же Богъ могъ бы спасти міръ? И если бы не было свободы воли, то какъ могъ бы Богъ судить міръ? [2]) Поэтому вѣра не отрицаетъ свободы воли ни для худой, ни для доброй жизни; но только она, съ другой стороны, не придаетъ ей столько значенія, чтобы признать, что эта свобода могла бы что либо сдѣлать безъ благодати Божіей,— ни обратиться отъ зла къ добру, ни укрѣпляться въ добрѣ, ни достигнуть вѣчнаго блага, гдѣ душа не испытываетъ болѣе ни смущенія, ни изнеможенія» [3]).

---

[1]) „Neque enim tale aliquid est homo factus, ut deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex se ipso: sed tota ejus actio bona est converti ad eum a quo factus est, et ab eo justus, pius, sapiens beatusque semper fieri: non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire: quia medicus corporis operarius fuit, extrinsecus serviens naturae intrinsecus operanti sub Deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere Providentiae, de quo supra locuti sumus Non ergo ita se debet homo ad Dominum convertere, ut cum ab eo factus fuerit justus abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso cum ab illo non discedit, ejus ipse praesentia justificatur, et illuminatur, et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subjectoque dominatur“ (De Genesi ad Litteram, lib. VIII, cap 12).

[2]) „Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum?“ (Epistola, CCXIV, Valentino (427), 2) Изъ этихъ словъ особенно видно, насколько Августинъ старался согласовать дѣйствіе благодати Божіей съ свободой воли въ человѣкѣ.

[3]) „Quae (т.-е. fides catholica) neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid‘

Сводя всѣ приведенныя изъ твореній блаженнаго Августина мѣста къ общему выводу, можно сказать, что, если онъ и допускалъ въ довольно сильныхъ и рѣшительныхъ выраженіяхъ предопредѣленіе ко спасенію относительно только *избранныхъ* (electi), тѣмъ не менѣе у него одновременно очень часто проводится мысль, что это предопредѣленіе основывается *на предвѣдѣніи* и не имѣетъ неизбѣжнаго вліянія на свободу человѣка. Но въ то же время встрѣчаются въ его сочиненіяхъ и такія мѣста, гдѣ онъ сильно склоняется къ тому, что это предопредѣленіе *безусловное* собственно относительно избранныхъ. Эта мысль встрѣчается у него и въ первомъ сочиненіи противъ Пелагія «De remissione peccatorum», но вполнѣ раскрыта въ сочиненіяхъ «De corruptione et gratia», «De praedestinatione sanctorum» и въ нѣкоторыхъ другихъ. По всему видно, что самъ Августинъ колебался въ своемъ ученіи о предопредѣленіи, то изображая его въ извѣстномъ смыслѣ безусловнымъ, то условнымъ (основаннымъ только на предвѣдѣніи). Поэтому довольно трудно сказать положительно и опредѣленно, къ какому, собственно, окончательному взгляду на данный предметъ онъ пришелъ. Извѣстно, напримѣръ, что когда иноки Адруметскаго монастыря представили Августину, что, по его ученію, не нужна для нихъ обязанность самоумерщвленія, то Августинъ почувствовалъ справедливость замѣчанія и сталъ чаще повторять, что благодать не нарушаетъ свободы [1])

Какъ бы то ни было, но одно несомнѣнно, что мы и выше сказали, что Августинъ нигдѣ и никогда не говорилъ, будто бы Богъ проявляетъ по отношенію къ людямъ *двойное* предопредѣленіе: однихъ — къ блаженству, а другихъ — къ погибели, какъ училъ Готшалькъ, но допускалъ только, какъ мы уже сказали, нѣкоторое *попущеніе* къ осужденію грѣшниковъ, основанное на предвѣдѣніи того, что они не воспользуются Его спасительною благодатію; въ этомъ смыслѣ онъ и называлъ ихъ *сосудами гнѣва Божія* (vasa irae). Что нашъ выводъ вполнѣ правильный, это мы лучше всего можемъ подтвердить еще слѣдующимъ замѣчательнымъ мѣстомъ изъ сочиненій Августина, гдѣ онъ очень ясно показываетъ, что допускаемое имъ предопредѣленіе къ осужде-

---

sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat“ (Epistola, CCXV, Valentino (427), 4).

[1]) „Eo modo ergo jubet omnibus hominibus, ut non faciant illum peccatum, quamvis sit praesciens neminem hoc impleturum, ut quicumque impie ac damnabiliter in ejus praecepta contempserint, ipse faciat in eorum damnatione quod justum est, quicunque autem ejus praeceptis obedienter et pie proficientes, nec tamen omnia quae praecepit implentes, sicut sibi dimitti volunt, sic aliis peccata dimiserint, ipse faciat in eorum mundatione quod bonum est“ (De peccatorum merit et remiss., l. II, c. 16)

нію основано именно на предвѣдѣніи зла среди людей: «Богъ повелѣваетъ всѣмъ людямъ не совершать никакого грѣха, хотя *Онъ знаетъ заранѣе,* что никто не исполнитъ этой заповѣди. Но Онъ хочетъ, чтобы тѣ, которые нечестиво и преступно станутъ попирать Его повелѣнія, поражены были праведнымъ осужденіемъ. А тѣмъ, которые, напротивъ, станутъ исполнять Его заповѣди съ послушаніемъ и благочестіемъ, хотя бы они и не вполнѣ ихъ исполнили, тѣмъ Онъ проститъ, какъ и они сами простятъ другимъ, и сдѣлаетъ имъ то, что нужно для ихъ полнаго оправданія [1]).

Теперь постараемся показать, что напрасно Готшалькъ считалъ себя послѣдователемъ и Фульгенція въ своемъ ученіи о двойномъ предопредѣленіи: и этотъ писатель ничему подобному не училъ и даже, напротивъ, значительно смягчилъ ученіе о предопредѣленіи самого Августина. Можно привести нѣсколько очень выразительныхъ и рѣшающихъ мѣстъ въ этомъ отношеніи изъ сочиненій Фульгенція.

Вотъ, напр., что онъ говоритъ въ своемъ сочиненіи «Ad Monimum, de Praedestinatione Dei libri tres», въ которомъ онъ разрѣшаетъ разныя недоумѣнія своего друга Монима. Въ первой книгѣ дается отвѣтъ на вопросъ: двоякое ли предопредѣленіе (къ блаженству и къ мученію) допускается Св. Писаніемъ и блаж. Августиномъ? и Фульгенцій разсуждаетъ такъ: «Худые люди предопредѣлены не къ тому, чтобы они увлекались своими страстями и жили худо, но къ тому, чтобы они противъ воли своей праведно страдали. Словомъ, «*предопредѣленіе*» не выражается неизбѣжная необходимость для человѣческой воли, но благое и праведное назначеніе будущаго Божественнаго дѣйствія» [2]). Въ другомъ своемъ сочиненіи «О предопредѣленіи и благодати», въ I его книгѣ, Фульгенцій говоритъ о всеобщемъ предопредѣленіи къ блаженству и показываетъ, что предвѣдѣніе Божіе предшествуетъ опредѣленію Божію; а во II книгѣ того же сочиненія онъ учитъ, что предопредѣленіе не стѣсняетъ свободы человѣка [3]).

Впрочемъ, нельзя не сказать, что и Фульгенцій, и Августинъ не вполнѣ исчерпали и выяснили трудный вопросъ о предопредѣленіи, такъ что и на будущее время оставалась еще возмож-

---

[1]) Филарета, арх черниг., „Историч ученіе объ отцахъ Церкви", т. III, стр. 41.

[2]) „Non ergo praedestinati sunt mali ad hoc, quod male operantur, a concupiscentia sua abstracti et illecti, sed ad hoc, quod juste patiuntur inviti Praedestinationis enim nomine, non aliqua voluntatis humanae coactitiae necessitas exprimitur, sed misericors et justa futuri operis divini sempiterna dispositio praedicatur" (Ad Monimum, lib I, cap 5)

[3]) Филарета, арх. черниг., l c., стр 141

ность для многихъ богослововъ немало упражнять свои діалектическія способности надъ его дальнѣйшимъ развитіемъ и раскрытіемъ Этимъ и воспользовался Готшалькъ, когда выступилъ съ своимъ ученіемъ, возбудивъ противъ него сильныя возраженія. Прослѣдимъ теперь поподробнѣе главные моменты этого спора.

Онъ начался, собственно, въ 847 году, послѣ того, какъ Готшалькъ, во время своего путешествія въ Италію и пребыванія въ Римѣ, началъ усиленно пропагандировать свое ученіе. Въ продолженіе этого путешествія онъ былъ нѣкоторое время въ гостяхъ у графа Эбергарда, одного изъ ближайшихъ лицъ ко двору императора Лотаря Здѣсь онъ также немало разсуждалъ о предопредѣленіи, доказывая правильность своего воззрѣнія. Присутствовавшій при этихъ его разговорахъ веронскій епископъ Нотингъ очень возмутился его доктринами и вскорѣ сообщилъ о нихъ его бывшему аббату (а теперь архіепископу майнцскому) Рабану Мавру, и они оба условились, что Рабанъ не замедлитъ написать опроверженіе новаго ученія, которое было тѣмъ опаснѣе для церкви, что Готшалькъ выдавалъ его за ученіе Августина и Фульгенція и черезъ это могъ смутить и обмануть многихъ неопытныхъ и некнижныхъ членовъ церкви. Рабанъ написалъ въ обличеніе Готшалька два письма,—одно къ Нотингу, а другое къ Эбергарду [1]). Во второмъ изъ этихъ писемъ онъ, между прочимъ, указываетъ на то, что многіе приходили въ отчаяніе отъ ученія Готшалька, говоря такъ: «къ чему мнѣ и заботиться о своемъ спасеніи? вѣдь, это совершенно безполезно, если я предопредѣленъ заранѣе Богомъ или ко спасенію, или къ вѣчному осужденію?» Затѣмъ Рабанъ опровергаетъ теорію Готшалька о двойномъ предопредѣленіи авторитетомъ блаж. Августина, Проспера аквитанскаго, ученика Августинова († около 460 г.) и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ писателей. Въ своемъ полемическомъ увлеченіи онъ, однако, идетъ слишкомъ далеко и приписываетъ своему противнику такое воззрѣніе, какого онъ въ дѣйствительности не высказывалъ, именно: онъ произвольно видоизмѣняетъ Готшальково ученіе о *предопредѣленіи къ осужденію* (Praedestinatio ad damnationem) другимъ, еще болѣе крайнимъ, котораго Готшалькъ совсѣмъ не держался,—о *предопредѣленіи ко грѣху* (Praedestinatio ad peccatum). «Нѣкоторые», говоритъ Рабанъ въ письмѣ къ Нотингу, «считаютъ Бога виновникомъ своей погибели, причемъ они говорятъ: какъ тѣ, которые чрезъ божественныя предвѣдѣніе и предопредѣленіе призваны къ вѣчному блаженству, не могутъ потерять спасеніе, такъ точно и тѣ, которые, побу-

[1]) Rabani Mauri Opp ed Migne, t VI (T 112), p 1530—1553)

ждаемые божественнымъ предопредѣленіемъ, направляются къ погибели, не могутъ избѣжать ея. Они же утверждаютъ, будто божественное предопредѣленіе производитъ то, что человѣкъ *долженъ* грѣшить (invitum hominem facit peccare)». «Такое ученіе», замѣчаетъ Рабанъ, «противорѣчитъ догмату о правосудіи Божіемъ, а также и Его величію». Далѣе Рабанъ ссылается на авторитетъ двухъ сочиненій: на полемическій трактатъ Проспера аквитанскаго *Contra Gallos* (с. 3) и на сочиненіе «Hypomnestikon» (VI lib., cap. 1—3), которое въ то время ошибочно приписывалось блаж. Августину. И въ томъ, и въ другомъ дѣлается ясное различеніе между предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ [1]). А въ своемъ письмѣ къ графу Эбергарду Рабанъ Мавръ приводитъ цѣлый рядъ изреченій блаж. Августина, блаж. Іеронима и Проспера для доказательства мысли, что Богъ никого не предопредѣляетъ ко злу, и что никакъ нельзя смѣшивать *praedestinatio* и *praescitio* [2])

Эти письма заставили Готшалька немедленно покинуть Италію Посѣтивъ на обратномъ пути Далмацію, Паннонію и Норику [3]), онъ возвратился въ Майнцъ, гдѣ въ началѣ октября 848 года Рабанъ созвалъ соборъ для разсмотрѣнія его ученія. Готшалькъ представилъ на этотъ соборъ свое сочиненіе, въ которомъ подробно защищалъ свои взгляды и жарко оспаривалъ Рабана за его ученіе, что злые люди не предопредѣлены къ погибели и къ осужденію, но что это осужденіе и эта погибель только предвидятся всевѣдущимъ Богомъ [4]). Майнцскій соборъ осудилъ ученіе Готшалька, а самого его отдалъ въ распоряженіе Гинкмара, архіепископа реймскаго, въ епархіи котораго онъ былъ посвященъ въ священный санъ. При этомъ Рабанъ написалъ Гинкмару письмо, въ которомъ называетъ Готшалька бродячимъ монахомъ и еще разъ излагаетъ его ученіе, но опять въ весьма сгущен-

---

[1]) Rabani, Opp l c., p 1531—1533

[2]) Ibidem, p. 1553—1560

[3]) Гинкмаръ утверждаетъ, будто бы Готшалькъ съ позоромъ былъ изгнанъ изъ Италіи, и что онъ во время своего путешествія побывалъ даже у нѣк. языческихъ и варварскихъ народовъ, среди которыхъ распространялъ свое ученіе. Но это извѣстіе считалъ недостовѣрнымъ еще современникъ Гинкмара, Ремигій ліонскій (См. Maugin, l c., T. II, p. 52 sq).

[4]) Изъ этого трактата, благодаря Гинкмару (de praedest. c. 5 ap. Migne, l. c., p. 89), сохранился лишь слѣд. отрывокъ: „Ego Gothescalcus credo et confiteor, profiteor et testificor ex Deo Patre, per Deum Filium, in Deo Spiritu S., et affirmo atque approbo coram Deo et sanctis ejus, quod *gemina est praedestinatio*, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem; quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam"

ныхъ краскахъ. Въ концѣ письма Рабанъ проситъ реймскаго прелата не дозволять Готшальку распространять свое лжеученіе, которымъ онъ уже смутилъ многихъ [1])

Гинкмаръ, съ своей стороны, не замедлилъ созвать соборъ въ Квіерси (Quiersi-sur-Oise) въ 849 году и здѣсь снова предалъ Готшалька и его ученіе строгому осужденію. Соборъ, состоявшій изъ 13 епископовъ, призналъ его неисправимымъ еретикомъ, за что и лишилъ его священства. Но этимъ не ограничилась строгость соборнаго осужденія: несчастнаго Готшалька предали публичному бичеванію въ присутствіи самого императора Карла Лысаго, сожгли его сочиненія и заключили его самого въ тюрьму, гдѣ на него наложено было непрерывное молчаніе [2]). Но Готшалькъ и въ тюрьмѣ не унимался. Онъ составилъ здѣсь два исповѣданія вѣры,—одно краткое, а другое болѣе пространное. Въ первомъ онъ пишетъ такъ: «Я вѣрую, что Богъ, по Своему милосердію, предопредѣлилъ избранныхъ къ жизни вѣчной, и что, по Своему праведному суду, Онъ предопредѣлилъ злыхъ къ вѣчному осужденію. Ибо Господь Самъ говоритъ: «князь міра сего уже осужденъ» (Іоан. 16, 11), каковое выраженіе блаж. Августинъ объясняетъ въ томъ смыслѣ, что князь міра сего рѣшительно и неизмѣнно осужденъ для вѣчнаго огня Еще Господь сказалъ: «кто не вѣруетъ, тотъ уже осужденъ» (Іоан. 3, 18), т.-е. (по словамъ Августина) судъ уже совершился, хотя еще и не обнаружился открыто». Послѣ этихъ ссылокъ на блаж. Августина Готшалькъ въ этомъ своемъ исповѣданіи ссылается на св. Григорія Великаго, на Фульгенція и Исидора севильскаго [3]). Второе исповѣданіе вѣры Готшалька начинается съ молитвы. На основаніи свойства неизмѣняемости Божьей здѣсь дѣлается выводъ, что всѣ опредѣленія Господни вѣчны. Далѣе Готшалькъ говоритъ о предопредѣленіи такъ: хотя оно само въ себѣ едино, но по своимъ дѣйствіямъ двояко,—какъ и блаж. Августинъ замѣчаетъ, что любовь двоякая—по отношенію къ Богу и ближнему. Въ этомъ же документѣ Готшалькъ выражаетъ желаніе, чтобы правость его дѣла была провѣрена судомъ Божьимъ: чтобы ему было дозволено въ присутствіи множества народа пройти сквозь огонь и чрезъ кипящую воду и масло [4]). Но Гинкмаръ рѣзко отвергъ эту просьбу, назвавъ ее хвастовствомъ Симона волхва [5]).

---

[1]) Mansi, T. XIV, p. 914 Rabani, Opp ed Migne T VI, p 1574

[2]) Hincmari, de praedest. c 2 Opp Migne T I, p 85 Maugin, l c, T II, p 75 Mansi T. XIV, p. 919. Harduin, T. V, p 17

[3]) Migne T. 121, p 347 Maugin, l c., T I, P I, p 7

[4]) Migne, l. c., p. 350 Maugin, l. c, p. 9

[5]) Кромѣ двухъ исповѣданій вѣры, Готшалькъ написалъ еще письмо къ архіепископу ліонскому Амолону и небольшой трактатъ „Pitacium“ (т.-е. запи-

Тѣмъ не менѣе на сторонѣ Готшалька оказалось много богослововъ того времени и среди нихъ одинъ епископъ—Пруденцій—города *Troyes*. Также и Ратрамнъ, уже знакомый намъ по евхаристическому спору, выступилъ вмѣстѣ съ Серватомъ Лупомъ, аббатомъ ферьерскаго монастыря, въ защиту Готшалька. Въ своемъ сочиненіи, спеціально написанномъ о предопредѣленіи, Ратрамнъ вполнѣ соглашается съ тѣмъ, что это предопредѣленіе *двойное* (gemina): относительно избранныхъ и осужденныхъ. Такой же взглядъ проводили въ своихъ сочиненіяхъ и Пруденцій, и Серватъ Лупъ [1]).

Тогда Гинкмаръ поручилъ написать опроверженіе этого воззрѣнія тремъ лицамъ: знаменитому Скоту Эригенѣ, Амаларію мецскому и Флору ліонскому. Эригена написалъ довольно обширное сочиненіе «De praedestinatione Dei», въ 19 главахъ [2]), въ которомъ рѣшительно вооружается противъ двойного предопредѣленія и склоняется къ полупелагіанскому ученію. Существуетъ (такъ учитъ онъ) одно только истинное предопредѣленіе, которое тожественно съ Самимъ Богомъ, потому что составляетъ Его вѣчный, живой и неизмѣнный законъ. Это предопредѣленіе никого не предназначаетъ къ погибели, но только относится къ тому, что дѣйствительно существуетъ, слѣд. только къ добру, потому что зло, въ сущности, есть μὴ ὄν, т.-е. отсутствіе бытія. Отсюда у Эригены получалась мысль, которая и самого Гинкмара испугала, какъ неожиданное новое заблужденіе, именно: что осужденіе зла, какъ чего-то не реальнаго (μὴ ὄν), не есть положительное наказаніе Божіе, но что это осужденіе заключается единственно въ сознаніи неосуществившагося опредѣленія. Въ I-й главѣ этого сочиненія Эригены содержится какъ бы вступительное разсужденіе о пользѣ философіи и особенно логики, для опредѣленія сущности вещей и для защиты истины. Во II-й главѣ доказывается полная свобода Божія, при которой отсутствуетъ всякая необходимость; отсюда выводится, что вполнѣ свободно и предопредѣленіе Божіе. Тутъ же указывается соотношеніе между Божіимъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ. III-я глава посвящена раскрытію мысли, что существуетъ *одно* только предопредѣленіе, а не два, какъ училъ Готшалькъ. Въ IV-й главѣ ересь Готшалька опредѣляется какъ нѣчто среднее между пелагіан-

---

сочка), адресованный къ одному монаху; въ этомъ послѣднемъ своемъ сочиненіи Готшалькъ проводитъ еретическую мысль, что Господь не за всѣхъ людей страдалъ и умеръ.

[1]) Rabani, Opp l. c, p. 1522. S. Lupi Opp. ap. Migne T. 119, p. 606. Maugin, T. I, P. I, p. 18.

[2]) Оно впервые было издано Maugin, l. c, T. I, P. I, p. 103 seqq. Затѣмъ вторично его издалъ Floss, ap. Migne, T. 122, p. 355 seqq.

ствомъ и еще одною ересью, которую Эригена не называетъ, но которая, въ противоположность Пелагію, совершенно отрицала всякую свободу воли. Въ V-й главѣ доказывается, что предопредѣленіе Божіе никого изъ людей не стѣсняетъ въ ихъ поступкахъ. VI-я глава трактуетъ о томъ, что грѣхъ возможенъ только благодаря свободѣ воли. VII-я глава раскрываетъ мысль, что свобода воли есть, во всякомъ случаѣ, даръ Божій, несмотря на то, что человѣкъ ею злоупотребляетъ. VIII-я глава опредѣляетъ различіе между природой человѣка и его свободной волей. Въ IX-й главѣ доказывается, что выраженіе «praescientia» и «praedestinatio» прилагаются къ Богу только по аналогіи съ земными вещами, слѣд. лишь въ несобственномъ и потому крайне несовершенномъ смыслѣ. Это доказывается, въ сущности, и въ X-й главѣ. XI-я глава подробнѣе доказываетъ мысль III-й главы—о существованіи *одного* только предопредѣленія (въ противоположность ученію Готшалька о *gemina praedestinatio*). То же продолжается и въ XII-й главѣ, также и въ XIII-й, и въ XIV-й. Самая характерная глава есть XV-я, такъ какъ собственно въ ней и раскрывается та главная мысль Эриген овой системы касательно предопредѣленія, по которой (какъ мы уже замѣтили выше) предвѣдѣніе зла и предопредѣленіе къ нему есть, въ существѣ дѣла, не болѣе, какъ неточное выраженіе, такъ какъ зло есть не иное что̀, какъ только отсутствіе бытія (μὴ ὄν). Въ XVI-й главѣ доказывается, что грѣхъ самъ себя наказываетъ, и что, слѣд., адскія мученія—это только отсутствіе блаженства. XVII-я глава раскрываетъ мысль, въ какомъ смыслѣ надо понимать утвержденіе, что Богъ предопредѣляетъ наказанія. XVIII-я глава содержитъ въ себѣ доказательства мысли, что у Бога «praedestinare» и «praedefinire» равняется «praevidere». Наконецъ, послѣдняя—XIX-я—глава посвящена опредѣленію понятія о вѣчномъ адскомъ огнѣ.

Литературные противники Гинкмара начали самого его обвинять въ солидарности съ ложнымъ ученіемъ Эригены о томъ, что составляло главную, основную мысль Скота въ его трактатѣ, именно: что осужденіе зла, какъ чего-то нереальнаго (μὴ ὄν), не есть положительное наказаніе Божіе. Основаніемъ для такого обвиненія они выставляли то, что Эригена первоначально защищалъ Гинкмара противъ Готшалька. Въ опроверженіе ученія Эригены вскорѣ появился полемическій трактатъ его прежняго друга Пруденція, епископа гор. Troyes, въ которомъ его авторъ, защищая съ особенною силою двойное предопредѣленіе (gemina praedestinatio), рѣшился высказать даже такую смѣлую и несогласную съ Св. Писаніемъ мысль, что Христосъ Спаситель умеръ не за всѣхъ, но только за многихъ (причемъ Пруденцій ссылался на Мат. 20, 28). Это сочиненіе Пруденція носитъ заглавіе «De

praedestinatione contra Joannem Scotum». Въ немъ авторъ рѣзко обзываетъ Эригену послѣдователемъ лжеученій Пелагія, Оригена и коллиріанъ и считаетъ его вторымъ Юліаномъ экланскимъ (извѣстнымъ сторонникомъ Пелагія). Между прочимъ Пруденцій говоритъ, что Эригена, нападая на Готшалька, въ то же время вооружается противъ всѣхъ отцовъ и учителей Церкви,—даже противъ блаж. Августина. Въ заключеніе всего трактата епископъ труаскій сводитъ всѣ заблужденія Скота къ 77 пунктамъ, причемъ каждый изъ нихъ опровергаетъ [1]). Изъ этого видно, до какихъ крайностей доводила вся эта полемика тогдашнихъ богослововъ. Одновременно съ сочиненіемъ Пруденція появился противъ мнѣнія Эригены и другой полемическій трудъ—діакона ліонскаго Флора, который выступилъ теперь уже не какъ противникъ собственно Готшалька, котораго и самъ Эригена обличалъ, но какъ обличитель именно Эригенова ученія о нереальности осужденія зла. Флоръ еще рѣзче относится къ Эригенѣ, чѣмъ Пруденцій. Подобно послѣднему, и онъ высказывается въ пользу gemina praedestinatio. По его взгляду, Богъ предопредѣляетъ избранныхъ, какъ къ добрымъ дѣламъ, такъ и къ блаженству; напротивъ, грѣшниковъ Богъ предопредѣляетъ не ко грѣху, но къ наказанію за грѣхи ихъ, которые Онъ предвидитъ Собственно противъ Готшалька Флоръ утверждаетъ, что согласно его лжеученію выходитъ, что осужденіе грѣшниковъ есть несправедливое (по словамъ Флора, Готшалькъ отрицалъ meritum damnationis). Въ дѣйствительности, говоритъ Флоръ, злые погибаютъ не потому, что они *не могли* сдѣлаться добрыми (non ideo, quia boni esse *non potuerunt*), но потому, что они *не хотѣли* сдѣлаться добрыми (quia boni esse *noluerunt*). А по отношенію къ добрымъ Богъ предопредѣляетъ двоякое, именно: и то, что они въ своей земной жизни живутъ хорошо, и то, что они за это получаютъ блаженство въ жизни будущей [1]).

Между тѣмъ самъ Готшалькъ послалъ свои сочиненія о предопредѣленіи Амолону, архіепископу ліонскому, прося его усердно о томъ, чтобы онъ ихъ прочиталъ и далъ о нихъ свое мнѣніе Амолонъ долго сомнѣвался, долженъ ли онъ вступать въ общеніе съ человѣкомъ, отлученнымъ отъ церкви. Наконецъ, рѣшился во имя христіанской любви исполнить просьбу несчастнаго монаха, но только написалъ не прямо самому Готшальку, но черезъ его архіепископа Гинкмара. Въ этомъ письмѣ Амолонъ вполнѣ признаетъ неправильность ученія Готшалька и сводитъ всѣ его

[1]) Ap Maugin, T. I, P. I, p. 194—574. Prudentii Opp. ed. Migne (T. 115), p. 1009—1366.

[1]) Flori, sermo de praedest. въ 119 томѣ Curs Patrol. Migne, p. 95 sqq. Maugin, l. c., T. I, p. 21

заблужденія къ слѣдующимъ семи тезисамъ: а) что никто изъ тѣхъ, которые искуплены кровію Христовою, не можетъ погибнуть; б) что крещеніе, евхаристія и др. таинства преподаются погибающимъ *только формально,* ибо они не производятъ въ нихъ и на нихъ никакого спасительнаго дѣйствія; в) что, хотя бы эти погибающіе люди были и крещены, и причащались, они все-таки никогда не были членами Церкви; г) что злые люди (погибающіе) настолько предопредѣлены къ погибели, что никто изъ нихъ никогда не можетъ спастись; д) что это предопредѣленіе ихъ къ погибели такъ же непреложно, какъ неизмѣненъ и Самъ Богъ; е) что Богъ и Его святые радуются гибели осужденныхъ на погибель; ж) что Готшалькъ называетъ епископовъ и др. богослововъ, писавшихъ и говорившихъ противъ него, еретиками-рабанитами (по имени Рабана Мавра) [1]).

Гинкмаръ и Пардулъ, епископъ лаонскій, видя, что Амолонъ также не одобряетъ ученія Готшалька, написали Амолону письма, въ которыхъ подробно изложили весь ходъ процесса и соборныя рѣшенія въ Майнцѣ и Квіерси относительно Готшалька. Но эти письма получены были уже преемникомъ Амолона, архіепископомъ ліонскимъ Ремигіемъ, который отъ имени своей церкви написалъ Гинкмару и Пардулу обширное письмо, въ формѣ цѣлаго сочиненія (Liber de tribus epistolis). Содержаніе его такое. Сначала Ремигій обсуждаетъ письмо Гинкмара и сообщаетъ изъ него нѣсколько отрывковъ. При этомъ онъ высказываетъ слѣдующіе свои тезисы по поводу вопроса о предопредѣленіи: а) божественное предвѣдѣніе и предопредѣленіе по необходимости вѣчны и неизмѣнны; б) все, что Богъ дѣлаетъ, предувѣдано въ вѣчномъ Божіемъ совѣтѣ и непреложно предопредѣлено; в) въ томъ, что Богъ Самъ дѣлаетъ, нѣтъ различія между предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ, потому что все, что Богъ заранѣе знаетъ, то онъ заранѣе и опредѣляетъ; г) но по отношенію къ разумнымъ тварямъ божественное предвѣдѣніе и предопредѣленіе не тождественны; д) Богъ, правда, знаетъ, кто пребываетъ въ нечестіи, и по справедливости всѣхъ таковыхъ людей предопредѣляетъ къ погибели, однако же Онъ Своимъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ ихъ не принуждаетъ быть злыми; напротивъ, Онъ всѣхъ зоветъ къ покаянію; е) если въ Св. Писаніи иногда употребляется выраженіе «praescire», а иногда «praedestinare», то не слѣдуетъ привязываться къ буквѣ, но нужно обращать вниманіе на смыслъ сказаннаго,—есть ли здѣсь рѣчь о предопредѣленіи, или нѣтъ; ж) изъ людей избранныхъ никто не погибаетъ, изъ осужденныхъ никто не спасается, но не потому, что люди *не*

[1]) Maugin, T. II, p 175 sqq.

могутъ исправиться, но потому, что они этого *не хотятъ* Въ подтвержденіе всѣхъ этихъ тезисовъ Ремигій приводитъ затѣмъ рядъ святоотеческихъ мѣстъ. Кромѣ того, онъ порицаетъ то жестокое обращеніе, которому подвергли Готшалька на квіерсійскомъ соборѣ, и откровенно высказываетъ, что съ нимъ поступили далеко не въ духѣ христіанской любви [1]). Эта переписка относится къ 852 году, а въ слѣдующемъ (853) году императоръ Карлъ Лысый, по настоянію Гинкмара, созвалъ новый соборъ въ Квіерси, на которомъ въ 4-хъ тезисахъ (Capitula Carisiaca vel Carisiacensia) изложено было и признано правильнымъ ученіе въ духѣ смягченнаго августинизма, которымъ отвергалось двойное предопредѣленіе, хотя и допускалось при этомъ двоякое дѣйствіе Божіе—по отношенію къ праведникамъ и грѣшникамъ [2]).

Когда эти «Capitula Carisiaca» достигли ліонской церкви, то тамошній архіепископъ Ремигій очень ими возмутился и нашелъ въ нихъ ученіе, несогласное ни съ Св. Писаніемъ, ни съ блаж. Августиномъ. Онъ даже написалъ особое сочиненіе, чтобы опровергнуть эти тезисы, озаглавленное такъ: «De tenenda immobiliter scripturae veritate» [3]). Здѣсь онъ изложилъ и пытался защи-

---

[1]) Curs. Patrol. Migne, p. 985—1068. Maugin, T. 1, P. II, p. 67—118.

[2]) Вотъ подлинный текстъ этихъ тезисовъ: I) *Quod una tantum sit praedestinatio Dei.* Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis, secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae, aut ad retributionem justitiae II) *Quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanetur.* Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus. Et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia. Et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum. III) *Quod Deus omnes homines velit salvos fieri.* Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. IV) *Quod Christus pro omnibus hominibus passus sit.* Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit, vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit, vel erit homo, pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur, respicit partem; quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur". Mansi, T. XIV, p. 920 и 995. Harduin, T. V, p. 18 и 58.

[3]) Migne, T 121, p. 1083 sqq. Maugin, T. I, P. II, p. 178 sqq.

тить ученіе Готшалька о двойномъ предопредѣленіи. Но этимъ онъ не удовлетворился, а созвалъ соборъ въ Валансѣ (Valence) въ 855 году, хотя поводъ къ этому собору заключался не столько въ полемикѣ противъ «Capitula Carisiaca», сколько въ необходимости разобрать дѣло валансскаго епископа, обвинявшагося во многихъ преступленіяхъ. Этотъ соборъ издалъ 23 правила, изъ которыхъ 6 первыхъ содержатъ въ себѣ постановленія, касающіяся вѣроученія. Вотъ что говорится въ этихъ шести тезисахъ:

I) Мы избѣгаемъ новшествъ въ словахъ и горделивыхъ споровъ, которые производятъ одинъ только соблазнъ; напротивъ, мы твердо держимся Св. Писанія и тѣхъ, кто его ясно истолковалъ, именно: св. Кипріана, св. Иларія, св. Амвросія, св. Іеронима, св. Августина и другихъ каѳолическихъ Отцовъ. Относительно предвѣдѣнія и предопредѣленія Божія, а также и другихъ вопросовъ, смущающихъ нашихъ братьевъ, мы будемъ слѣдовать тому ученію, которому были научены въ лонѣ Церкви (Этотъ тезисъ составляетъ какъ бы введеніе въ остальные. Такъ какъ онъ не содержитъ еще въ себѣ самаго ученія о предопредѣленіи, то мы и не будемъ приводить его латинскаго текста.)

II) Богъ по Свему предвѣдѣнію предопредѣлилъ отъ вѣчности добрыя дѣла, которыя должны были совершить люди добрые, а также и злыя дѣла, которыя должны были совершить люди злые. Онъ предвидѣлъ, что одни будутъ добрыми по благодати Его, и что они, въ силу той же благодати, получатъ вѣчную награду; и Онъ предвидѣлъ также и то, что другіе будутъ злыми по своей собственной злобѣ и будутъ осуждены на вѣчное мученіе Его правосудіемъ. Божіе предвѣдѣніе ни на кого не налагаетъ необходимости стать дурнымъ, и никто не осужденъ по предъизбранію Божію, но по своему собственному нечестію. Люди злые не потому погибаютъ, что не могли сдѣлаться добрыми, но потому, что не хотѣли этого, почему по своей винѣ и остались въ массѣ осужденныхъ. (Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi... fideliter tenemus, et placet tenere, bonos praescisse (Deum) omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos; malos praescisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam aeterna ultione damnandos... Nec prorsus ulli modo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ...Deus... praesciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex praejudicio ejus (Dei) aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari; nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali vel etiam actuali permanserunt.)

III) *Мы рѣшительно исповѣдуемъ предопредѣленіе избранныхъ къ жизни и предопредѣленіе злыхъ къ смерти;* но въ избраніи тѣхъ, которые будутъ спасены, милосердіе Божіе предшествуетъ ихъ собственной праведности, а въ осужденіи имѣющихъ погибнуть ихъ нечестіе предшествуетъ праведному суду Божію. Богъ предопредѣленіемъ Своимъ установилъ только то, что Онъ долженъ былъ совершить или по Своему благодатному милосердію, или по Своему праведному суду. Поэтому въ злыхъ людяхъ Онъ только предвѣдалъ, но не предопредѣлилъ ихъ зло, потому что оно происходитъ отъ нихъ самихъ, а не отъ Него. Но Онъ предвѣдалъ потому, что все вѣдаетъ, а предопредѣлилъ потому, что правосуденъ,—предопредѣлилъ то наказаніе, которое должно слѣдовать за ихъ нечестіемъ. Впрочемъ, мы не только не вѣримъ тому, будто бы Божіимъ могуществомъ нѣкоторые были предопредѣлены ко грѣху,—какъ будто бы они не могли быть иными,—но если кто-нибудь это признаетъ, да будетъ анаѳема. (...Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem perniciorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quae ipse vel gratuita misericordia, vel justo judicio facturus erat. In malis vero ipsorum malitiam praesciisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo (Deo) non est. Poenam sane, malum meritum eorum sequentem, uti Deum qui omnia prospicit, praescivisse, et praedestinasse quia justus est... Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint (possent), non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausica synodus (т.-е. соборъ въ Оранжѣ, бывшій въ 529 году и осудившій полупелагіанство), illis anathema dicimus.)

IV) Что касается искупленія кровію Христовою, то тѣ заблуждаются, которые учатъ, что она пролита была даже и за злыхъ, которые, умерши въ своемъ нечестіи, были осуждены отъ начала міра до страданій Іисуса Христа. Мы же, напротивъ, утверждаемъ, что эта цѣна принесена только за тѣхъ, кто вѣруетъ въ Него. Притомъ же мы отвергаемъ, какъ безполезные вредные и противные истинѣ, тѣ 4 тезиса (здѣсь разумѣются тезисы собора въ Квіерси), которые были неосторожно приняты на соборѣ нашихъ собратьевъ. Отвергаемъ также другіе 19 тезисовъ (здѣсь разумѣются тезисы, въ которыхъ изложено было еретическое воззрѣніе на предопредѣленіе Скота Эригены), которые суть выводы изъ дерзновенныхъ силлогизмовъ (здѣсь указаніе на философскіе взгляды Эригены на сущность зла) и содержатъ

въ себѣ скорѣе тезисы діавола, чѣмъ истины вѣры. Мы осуждаемъ ихъ властью Св. Духа и желаемъ, чтобы сочинители этихъ новшествъ были наказаны. (Item de redemptione sanguinis Christi, propter nimium errorem, qui de hac causa exortus est, ita ut quidam, sicut eorum scripta indicant, etiam pro illis, impiis, qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui aeterna damnatione puniti sunt, effusum eum definiant. illud nobis simpliciter et fideliter tenendum ac docendum placet.. , quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit: *ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*, et Apostolus: *Christus*, inquit, *semel oblatus est ad* **multorum** *exhaurienda peccata*. Porro capitula quatuor, quae a concilio fratrum nostrorum (разумѣется соборъ въ Квіерси) minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati, sed et alia 19 syllogismis ineptissime conclusa (изъ сочиненія Эригены о предопредѣленіи), et, licet jactetur, nulla saeculari literatnra nitentia, in quibus commentum diaboli potius, quam argumentum aliquod fidei deprehenditur, a pio auditu fidelium penitus explodimus...)

V) Мы вѣруемъ, что всѣ вѣрующіе, получившіе св. крещеніе, дѣйствительно омыты кровію Іисуса Христа, что ничего нѣтъ въ церковныхъ таинствахъ призрачнаго, но что все въ нихъ истинно и дѣйствительно. Тѣмъ не менѣе изъ этого множества вѣрующихъ одни спасаются, потому что они усовершаются благодатію Божіею; а другіе не достигаютъ спасенія, такъ какъ они дѣлаютъ безполезною благодать искупленія своимъ злымъ ученіемъ и своею злою жизнію. (Item firmissime tenendum credimus, quod omnis multitudo fidelium ex aqua et spiritu sancto regenerata, ac per hoc veraciter ecclesiae incorporata, et juxta doctrinam apostolicam in morte Christi baptizata, in ejus sanguine sit a peccatis suis abluta; quia nec in eis potuit esse vera regeneratio, nisi fieret et vera reficatorium, sed prorsus totum verum et ipsa sua veritate ac sinceritate subnixum. Ex ipsa tamen multitudine fidelium et redemptorum alios salvari aeterna salute, quia per gratiam Dei in redemptione sua fideliter permanent... alios, quia noluerunt permanere in salute fidei, quam initio acceperunt, redemptionisque gratiam potius irritam facere parva doctrina vel vita, quam servare, elegerunt, ad plenitudinem salutis et ad perceptionem aeternae beatitudinis nullo modo pervenire.)

VI) Что касается благодати, которою спасаются тѣ, которые вѣруютъ, и безъ которой ни одно разумное твореніе Божіе никогда не жило хорошо, а также свободы воли, ослабленной въ первомъ человѣкѣ и исцѣленной благодатію Іисуса Христа,—мы вѣруемъ такъ, какъ о семъ учили, на основаніи авторитета Св.

Писанія, святые Отцы, какъ опредѣлили соборъ африканскій и соборъ въ Оранжѣ, и какъ сего ученія держались папы. Но мы съ презрѣніемъ отвергаемъ дерзновенные вопросы и басни шотландцевъ (*pultes Scotorum*, т.-е. собственно «шотландскую кашу»), причинившіе въ нынѣшнія злополучныя времена печальное раздѣленіе (очевидный намекъ на Скота Эригену). (Item de gratia, per quam salvantur credentes, et sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, et de libero arbitrio per peccatum in primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Jesu fidelibus ejus redintegrato et sanato, idipsum constantissimi et fide plena fatemur, quod sanctissimi patres auctoritate sacrarum scripturarum nobis tenendum reliquerunt, quod Africana, quod Arausica synodus professa est, quod beatissimi pontifices apostolicae sedis catholica fide tenuerunt; sed et de natura et gratia in aliam partem nullo modo declinare praesumentes. Ineptas autem quaestiunculas et aniles pene fabulas, Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes, quae usque ad scissionem caritatis miserabiliter et lacrymabiliter succreverunt... penitus respuimus... Recordetur fraternitas, malis mundi gravissimis se urgeri... haec vincere ferveat, haec corrigere laboret, et superfluis coetum pie dolentium et gementium non oneret; sed potius certa et vera fide, quod a sanctis patribus de his et similibus sufficienter prosecutum est, amplectatur.) [1])

Мы намѣренно привели полный латинскій текстъ догматическаго постановленія валансскаго собора относительно вопроса о предопредѣленіи (въ русскомъ текстѣ этого опредѣленія мы представили лишь главныя мысли каждаго изъ 6 тезисовъ), потому что это постановленіе очень характерно въ томъ отношеніи, что въ немъ сильно звучитъ примирительная нота. Епископы, сдѣлавшіе это постановленіе по иниціативѣ Ремигія ліонскаго, при всемъ своемъ яркомъ желаніи отстоять ученіе Готшалька именно о двоякомъ предопредѣленіи (gemina praedestinatio), въ то же время высказываютъ здѣсь много такого, что скорѣе напоминаетъ смягченныя августиновскія воззрѣнія Фульгенція, чѣмъ ригористическія мысли Готшалька. Такъ, напримѣръ, они говорятъ: «Божіе предвѣдѣніе ни на кого не налагаетъ необходимости стать дурнымъ, и никто не осужденъ по предъизбранію Божію, но по своему собственному нечестію». Или еще: «Люди злые не потому погибаютъ, что не могли сдѣлаться добрыми, но потому, что не хотѣли этого». Или далѣе: «Въ злыхъ людяхъ Богъ только предвѣдалъ, но не предопредѣлилъ ихъ зло, потому что оно происходитъ отъ нихъ самихъ, а не отъ Него». Но рядомъ съ этими мыслями, которыя могъ бы подписать и всякій православный (на-

[1]) Mansi T. XV, p. 1 sqq. Harduin., T. V, p. 87 sqq.

столько въ нихъ ясно разграничивается безусловное предопредѣленіе отъ условнаго, т.-е. нераздѣльнаго съ предвѣдѣніемъ того, какъ человѣкъ воспользуется своей свободой),—рядомъ съ этими мыслями мы встрѣчаемъ въ валансскомъ опредѣленіи и другія, очень рѣшительно напоминающія намъ, что составители этого опредѣленія, въ существѣ дѣла, хотятъ оставаться сторонниками Готшалька, хотя и хромаютъ на оба колѣна, желая согласить несогласимое. Къ такимъ послѣднимъ мыслямъ относится, напр., та мысль, что кровь Христова пролита только за тѣхъ, кто вѣруетъ во Христа, а не за всѣхъ. Это, очевидно, то же ученіе, котораго держался Пруденцій, епископъ города Труа, будто бы Христосъ умеръ лишь за многихъ, а не за всѣхъ. Послѣ этого тезиса можно было, казалось бы, ожидать, что валансскіе отцы, слѣдуя Готшальку и его сторонникамъ и защитникамъ, вмѣстѣ со всѣми ими, будутъ утверждать, что таинства церковныя для людей, предопредѣленныхъ къ осужденію и составляющихъ такъ называемую *massam perditionis*,—не болѣе какъ безплодные и безсодержательные обряды. А между тѣмъ далѣе и въ томъ же валансскомъ опредѣленіи совершенно неожиданно встрѣчается такая мысль: «Мы вѣруемъ, что всѣ вѣрующіе, получившіе св. крещеніе, дѣйствительно, омыты кровію Іисуса Христа, и что ничего нѣтъ въ церковныхъ таинствахъ призрачнаго, но что все въ нихъ истинно и дѣйствительно». Опять, слѣдовательно, явная непослѣдовательность и неустойчивость во взглядахъ, которую можно объяснить желаніемъ Ремигія и его сторонниковъ и выгородить, по возможности, Готшалька, и съ церковнымъ ученіемъ не вполнѣ порвать.

По поводу того же валансскаго опредѣленія интересно остановиться на томъ его пунктѣ, въ которомъ высказывается явное неодобреніе четыремъ тезисамъ квіерсійскаго собора (Capitula Carisiaca). Является интересный вопросъ: что, собственно, такъ сильно не понравилось отцамъ валансскаго собора въ этихъ тезисахъ? Если та мысль, что Богъ всѣмъ людямъ безъ исключенія хочетъ спасенія (Deus omnes homines sine exceptione vult salvos fieri), то развѣ сами отцы собора въ Валансѣ не утверждаютъ (при всей своей солидарности съ ученіемъ о *gemina praedestinatio*), что «никто не осужденъ по предъизбранію Божію, но по своему собственному нечестію»? Если та мысль, что гибель нечестивыхъ только предвидится Богомъ, но они не предопредѣляются Имъ къ этой вѣчной гибели (Caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescrivit, sed non ut perirent, praedestinavit), то, вѣдь, и опредѣленіе валансскаго собора говоритъ, что «въ злыхъ людяхъ Богъ только предвидѣлъ, но не предопредѣлилъ ихъ зло». Кажется, отчасти ключомъ къ объясненію

такого отрицательнаго отношенія валансскаго собора къ опредѣленіямъ собора квіерсійскаго можетъ служить ссылка, которая дѣлается составителями постановленія собора въ Валансѣ, на авторитетъ соборовъ африканскаго и въ Оранжѣ. Соборъ въ Оранжѣ (Arausio), бывшій въ 529 году, какъ извѣстно, осудилъ полупелагіанство. Въ виду того, что именно съ этимъ соборомъ сопоставляется упоминаемый здѣсь африканскій соборъ, можно съ полнымъ основаніемъ предположить, что подъ этимъ послѣднимъ разумѣется карѳагенскій соборъ 418 г., осудившій окончательно пелагіанство. Очевидно, ссылаясь на постановленія этихъ двухъ соборовъ, валансскіе отцы тѣмъ самымъ показали, что они всего болѣе подозрѣваютъ столь строго осуждаемыя ими «Capitula Carisiaca» въ полупелагіанствѣ и даже въ пелагіанствѣ, и оттого такъ рѣзко и вооружались противъ этихъ капитуловъ.

Прошло еще два года, и въ 857 г. Гинкмаръ реймсскій написалъ свое *первое* сочиненіе о предопредѣленіи (De praedestinatione), состоящую изъ 3-хъ частей. Къ сожалѣнію, до насъ сохранилось только предисловіе этого сочиненія. Здѣсь Гинкмаръ говоритъ, что соборъ въ Валансѣ осудилъ четыре тезиса собора Квіерси, но жалуется на то, что при этомъ осужденіи отцы валансскаго собора не выслушали его собственнаго объясненія [1]). Очевидно, обѣ враждебныя стороны все еще далеки были отъ примиренія. Наконецъ, благодаря совмѣстному вліянію императора Карла Лысаго и его двухъ племянниковъ — Лотаря и Карла, въ Савоньерѣ (Savonnières), пригородѣ г. Туль (Toul), созвано было многолюдное собраніе свѣтскихъ и духовныхъ сановниковъ, въ присутствіи самихъ коронованныхъ особъ (859 г.), на которомъ приложены были всѣ старанія къ примиренію [2]). Но это все не удавалось. Напрасно Ремигій ліонскій всячески старался отсрочить окончательное рѣшеніе дѣла Готшалька до слѣдующаго собора, а до тѣхъ поръ прекратить споры. Вскорѣ послѣ съѣзда въ Савоньерѣ Гинкмаръ написалъ свое *второе* сочиненіе *De praedestinatione*, которое спеціально направлено было противъ Ремигія Въ 860 г. созванъ былъ новый соборъ въ Туси (Toucy). Сохранились его правила и довольно обширное его посланіе, въ которомъ излагалось ученіе о предопредѣленіи въ самомъ примирительномъ смыслѣ. Составителемъ этого посланія былъ тотъ же Гинкмаръ. Хотя онъ и уступалъ своимъ противникамъ во многихъ тѣхъ пунктахъ, изъ-за которыхъ тѣ его неоднократно обвиняли въ полупелагіанствѣ, однако онъ попрежнему твердо держался слѣдующихъ четырехъ тезисовъ: а) что Богъ хочетъ,

---

[1]) Hincmari Opp., T. I, ed. Migne, T. 125, p. 49—51, 55, 67 и 297.

[2]) Mansi, T. XV, p. 527 sqq. Harduin, T. V, p. 483 sqq.

чтобы всѣ спаслись; б) что и послѣ паденія остается свобода воли, но что она должна быть освобождена и освящена благодатію Божіею; в) что божественное предопредѣленіе нѣкоторыхъ изъ общей *massa perditionis* предопредѣляетъ, по своему милосердію, къ вѣчной жизни, и г) что Христосъ за всѣхъ умеръ [1]). Постановленіемъ собора въ Туси весь споръ по поводу лжеученія Готшалька закончился. Самъ Готшалькъ умеръ въ тюрьмѣ въ 868 году.

Но самый вопросъ, изъ-за котораго поднятъ былъ споръ относительно его ереси, далеко не былъ исчерпанъ, да и не могъ быть еще долго исчерпанъ, потому-что касался того коренного различія, которое замѣчалось въ Западной церкви въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ между двумя главнѣйшими направленіями въ богословіи: направленіемъ крайне послѣдовательнаго августинизма и направленіемъ, приблизившимся къ пелагіанскому. Между ними замѣтны, на всемъ протяженіи средневѣковой исторіи Западной церкви, промежуточныя направленія различныхъ оттѣнковъ, частью напоминавшіе смягченный августинизмъ Фульгенція, частью полупелагіанскіе взгляды южно-галльскихъ богослововъ VI вѣка. Сама римская церковь мало по малу стала все болѣе и болѣе склоняться, въ лицѣ представителей своего офиціальнаго богословія, а также въ своемъ нравоученіи, къ пелагіанству, хотя въ то же время, по странной непослѣдовательности, всегда считала себя вѣрною послѣдовательницею блаженнаго Августина, котораго причисляла къ четверицѣ своихъ главнѣйшихъ *doctores ecclesiae*. Ея пелагіанство можно назвать не вполнѣ сознательнымъ, какъ-бы инстинктивнымъ, такъ-какъ, нисколько не признавая ученія Пелагія истиннымъ, она тѣмъ не менѣе до такой степени проникласъ убѣжденіемъ преимущественной важности для спасенія собственной самодѣятельности человѣка, что благодать Божія (это первое и важнѣйшее условіе въ дѣлѣ его спасенія) ставилась ею какъ-то слишкомъ въ тѣни и, если и не прямо отрицалась, то во всякомъ случаѣ лишалась своего дѣйствительнаго, подобающаго ей значенія. Но чѣмъ болѣе усиливалось на Западѣ такое одностороннее направленіе, тѣмъ сильнѣе стали раздаваться тамъ же протесты противъ него со стороны сторонниковъ тѣхъ воззрѣній, которыхъ держались еще ранѣе IX вѣка нѣкоторые крайніе приверженцы августиновскаго взгляда на предопредѣленіе, и которыя такъ фанатично отстаивалъ въ IX вѣкѣ Готшалькъ. И въ данномъ случаѣ, какъ часто и при другихъ обстоятельствахъ, повторилось столь обычное историческое явленіе, что одна крайность вызывала другую: слишкомъ большая склонность въ сторону пела-

[1]) Ibidem.

гіанства возбуждала противоположную крайность, которая приводила къ тому, что слишкомъ ослаблялось значеніе въ дѣлѣ спасенія свободной воли человѣка. Историческое значеніе Готшалька и поднятаго имъ интереснаго спора въ томъ особенно и заключается, что этотъ защитникъ крайняго августинизма какъ бы явился піонеромъ для всѣхъ послѣдующихъ борцовъ за то же направленіе, изъ котораго впослѣдствіи выродилось столь ярко выраженное ученіе о двоякомъ безусловномъ предопредѣленіи Кальвина. Если самого Готшалька можно при этомъ сопоставить съ этимъ знаменитымъ женевскимъ реформаторомъ XVI вѣка, то среди другихъ дѣятелей реформаціи можно легко найти представителей такихъ промежуточныхъ направленій разныхъ типовъ и оттѣнковъ, которые въ зародышѣ мы находимъ уже среди многихъ дѣятелей, принимавшихъ участіе въ спорѣ IX вѣка. Не даромъ въ одномъ уже реформатствѣ являются, послѣ Кальвина, самыя субтильныя видоизмѣненія его основного принципа, въ видѣ, напр., арминіанства, кокцеянства и мн. др. ученій. Крайне интересно въ вѣковомъ развитіи всего этого спора о предопредѣленіи отмѣтить, насколько различно понимался Августинъ, на котораго ссылались часто въ своей полемикѣ сторонники всѣхъ этихъ направленій и оттѣнковъ, что объясняется, конечно, тѣмъ, что у самого Августина (какъ мы уже замѣтили) ученіе о предопредѣленіи не представляетъ чего-то вполнѣ цѣльнаго, выработаннаго и законченнаго, но скорѣе колебанія, зависѣвшія отъ его постоянныхъ усиленныхъ стараній, какъ можно лучше, примирить благодатное воздѣйствіе Божіе съ дѣйствіемъ человѣческой свободы — съ одной стороны, а съ другой — отъ его энергичной полемики съ Пелагіемъ и его сторонниками. Весьма характеренъ въ этомъ отношеніи извѣстный споръ, возникшій среди богослововъ самой римской церкви въ XVII вѣкѣ,— споръ янсенистскій, поводъ къ которому далъ Янсеній своей книгой «Augustinus». Янсенисты считали себя самыми вѣрными истолкователями ученія великаго африканскаго отца Церкви V вѣка, обвиняя римскую церковь въ отступленіи отъ его ученія, между тѣмъ какъ римско-католическіе богословы находили, что янсенисты неправильно и односторонне его понимали и объясняли, и что сама римская церковь правильнѣе понимаетъ его. Думаемъ, что и та, и другая сторона была въ этомъ вопросѣ не вполнѣ права, потому что каждая изъ нихъ въ извѣстномъ смыслѣ могла найти себѣ подтвержденіе въ ученіи Августина, если останавливалась на отдѣльныхъ его пунктахъ, а не брала это ученіе въ его цѣломъ видѣ...

Во всякомъ случаѣ уже споръ о предопредѣленіи, возникшій въ IX вѣкѣ, ясно показалъ, какое значеніе получитъ Августинъ

во всей послѣдующей полемикѣ касательно условій спасенія человѣка, и до какихъ противоположныхъ крайностей въ пониманіи и истолкованіи его ученія дойдутъ обѣ спорящія стороны.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Историческія причины зарожденія и развитія сектантскаго движенія въ Италіи, во Франціи и отчасти въ Германіи къ началу XI вѣка. Двоякій характеръ этого движенія.

Если мы обратимъ вниманіе на то центральное географическое положеніе, которое занимаетъ Аппенинскій полуостровъ среди другихъ странъ Западной Европы, то мы легко поймемъ, почему Италія очень рано должна была сдѣлаться естественнымъ географическимъ путемъ для вѣкового движенія съ востока на западъ многихъ племенъ и народовъ и, слѣдовательно, преемственно подвергаться самымъ разнообразнымъ и разнороднымъ религіознымъ и культурнымъ вліяніямъ, которыя то смѣнялись взаимно, то сливались въ одно крайне оригинальное и пестрое цѣлое. Этимъ и объясняется тотъ очень важный и интересный историческій фактъ, что именно въ *этой* странѣ очень рано образовалась весьма благопріятная почва для начала и постепеннаго развитія сектантскаго движенія, которое шло параллельно со многими политическими и соціальными переворотами, которымъ такъ часто подвергалась многострадальная Италія, начиная съ эпохи великаго переселенія народовъ, въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ и даже въ періодъ Новой и новѣйшей исторіи. Къ концу X вѣка это движеніе достигло такой силы, что значительныя его волны захватили религіозную жизнь и сосѣднихъ странъ, особенно южной Франціи, гдѣ оно локализировалось, обративъ свою силу болѣе на внутреннее развитіе сектантскихъ обществъ, чѣмъ на дальнѣйшее ихъ распространеніе, хотя и отсюда оно еще сильно отражалось на многихъ мѣстностяхъ сосѣдней Германіи, также и Бельгіи. Возможно подробное обозрѣніе всего историческаго хода этого интереснаго движенія и его результатовъ къ началу XI вѣка и составитъ содержаніе настоящей главы.

Чтобы ясно себѣ представить, какіе именно элементы легли въ основу итальянскаго сектанства, необходимо вспомнить, что уже къ началу IV вѣка манихейская ересь получила сильное распространеніе на Западѣ, между прочимъ и въ Италіи. Это была эпоха, весьма благопріятная для такого успѣха пропаганды

ея, потому что именно тогда въ Западной Европѣ чувствовалась особенная склонность къ ученіямъ Востока, преимущественно къ древнимъ. Въ концѣ IV вѣка манихейство пустило въ Италіи такіе глубокіе корни, что, несмотря на многія строгія и рѣшительныя мѣры, какія принимали противъ нея не только римскіе папы, но и императоры, она все продолжала упорно держаться, то какъ будто скрываясь вслѣдствіе гоненій и получая характеръ тайной секты, то съ новою силою проявляясь опять наружу. Энергичныя мѣры противъ ереси принялъ въ V вѣкѣ папа св. Левъ Великій. Онъ созвалъ соборъ, на которомъ манихейство было осуждено, вслѣдствіе чего и сенатъ изгналъ еретиковъ изъ Рима. Кромѣ того, тотъ же папа много проповѣдывалъ противъ нихъ [1]). Разсѣявшись изъ Рима, они продолжали свою пропаганду по всей Италіи, несмотря на всѣ мѣры и гражданскія, и церковныя. Вскорѣ новое благопріятное обстоятельство еще болѣе помогло имъ усилиться въ этой странѣ. Вандальскій король Гуннерихъ воздвигъ на нихъ такое жестокое гоненіе въ сѣверной Африкѣ, что многіе изъ нихъ, уцѣлѣвшіе отъ этого гоненія, массами стали переселяться и въ Италію, и въ нѣкоторыя другія сосѣднія мѣстности, а также и на острова Сардинію и Сицилію, вслѣдствіе чего итальянскія общины ихъ собратьевъ еще болѣе увеличились числомъ и получили еще болѣе силы и значенія [2]). Изъ другихъ папъ особенно вооружались противъ манихеевъ Геласій, Симмахъ, Гормизда [3]), св. Григорій Великій [4]) и Григорій II [5]). Изъ итальянскихъ городовъ особенно Равенна сдѣла-

---

[1]) Вотъ, напримѣръ, что говорилъ св. Левъ противъ этой ереси: „Sed cum in cunctis perversitatibus multiformem teneat principatum, arcem tamen sibi in Manichaeorum struxit insania, et latissimam in eis aulam, in qua se exultantius jactaret, invenit, ubi non unius pravitatis speciem, sed omnium simul errorum impietatumque mixturam generaliter possideret“ (Sermo V de jejunio decimi mensis, et de eleemosynis ejusdem). А вотъ еще его же слова о манихеяхъ: „Huic singulari fidei, dilectissimi, et praedicatae per omnia seculis veritati diabolica Manichaeorum resistit impietas: qui sibi ad intericiendas deceptorum animas nefandi dogmatis ferale commentum de sacrilegis et fabulosis mendaciis texuerunt: et per has insanarum opinionum ruinas eousque praecipites proruunt, ut sibi falsi corporis fingerent Christum, qui nihil in se solidum, nihil verum, oculis hominum actibusque praebuerit, sed simulatae carnis vacuam imaginem demonstrarit“ (Sermo 4 de epiphania).

Еще св. Левъ говоритъ противъ манихеевъ въ *Sermo 4 de quadrages.* и въ *Epist. 8 ad episcopos per Italiam.*

[2]) Victor Vitensis, Historia persecutionis Vandalicae, p. 21.

[3]) Anastasius, Liber pontificalis, 30, 32, 34 (Muratorius, Scriptores, rerum italicarum III, I, 92—277).

[4]) S. Gregorii Magni, Ep. ad Cyprianum, lib. V, ep. 8; t. II, 733. Ep. ad Johannem, episc. Squillac., l. II, ep. 37; t. II, 600.

[5]) Ep. ad cleric. et popul. Thuring. (Mansi, Conciliarum collectio XII, 239).

лась около половины VI вѣка однимъ изъ центровъ ереси [1]). Въ 557 г. жители этого города побили камнями ея послѣдователей [2])

Послѣ VII вѣка надолго теряются историческіе слѣды итальянскихъ еретиковъ, и мы совсѣмъ не встрѣчаемъ о нихъ упоминаній цѣлыхъ три столѣтія. Но это, конечно, не значитъ, что ересь за этотъ періодъ исчезла. Предположить это никакъ нельзя уже по тому одному, что она такъ крѣпко здѣсь утвердилась и такъ долго и упорно здѣсь держалась; неужели же она могла послѣ этого сразу отсюда исчезнуть? Очевидно, сѣмя ереси, разъ посѣянное и уже давшее такіе обильные ростки, не могло заглохнуть въ Италіи и въ послѣдующіе вѣка. Молчаніе историческихъ свидѣтельствъ о сектантствѣ итальянскомъ въ теченіе трехъ вѣковъ можно частью объяснить тѣмъ, что во все это время сами папы, эти главные противники еретическаго движенія, заняты были другими, болѣе важными для нихъ дѣлами, какъ, напр., постепеннымъ закрѣпленіемъ за собой свѣтской власти, борьбою съ лонгобардами и съ внутренними неурядицами въ самомъ Римѣ; частью же тѣмъ, что во многихъ слояхъ тогдашней іерархіи многія доктрины сектантовъ могли встрѣтить нѣкоторую симпатію, особенно ихъ основное стремленіе къ одухотворенію религіознаго культа. Къ такимъ представителямъ іерархіи, какъ мы уже видѣли, принадлежалъ и Клавдій туринскій. Есть полное основаніе думать, что и послѣ его смерти долго еще держались его реформаторскія идеи среди его учениковъ и послѣдователей. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что Іона, епископъ орлеанскій, выступилъ съ своимъ полемическимъ сочиненіемъ противъ Клавдія только уже послѣ его смерти, такъ какъ, очевидно, узналъ, что заблужденія Клавдія еще держались среди его учениковъ. А во-вторыхъ, до нашего времени сохранилось много рукописей твореній Клавдія не только въ Италіи, но и во Франціи, и въ Англіи, что опять-таки свидѣтельствуютъ о томъ, какъ распространены были воззрѣнія его повсюду [3]). Во всякомъ случаѣ тѣ сектанты, которые были современны названному туринскому епископу, вѣроятно, были уже не чистые манихеи, но имѣли въ своемъ ученіи такія черты, которыя приближали ихъ къ ученію позднѣйшихъ вальденсовъ о духовномъ христіанствѣ; и конечно, ученики Клавдія также держались такого направленія.

Чтобы объяснить себѣ, почему именно ересь могла къ этому времени не только не заглохнуть, но, напротивъ, еще усилиться, слѣдуетъ вспомнить, въ какихъ отношеніяхъ находились, благо-

---

[1]) Rubeus, Historiae Ravennates., Venise 1689, p. 165.

[2]) Agnelli, Liber pontificalis, T. II, p. 98.

[3]) C Schmidt. „Histoire et doctrine de la secte des Cathares...“, t. II, p. 20.

даря многимъ историческимъ условіямъ, жители сѣверной Италіи къ римлянамъ къ началу Среднихъ вѣковъ. Отношенія эти были далеко не дружественныя. Прежде всего тѣхъ и другихъ очень долгое время раздѣляло различіе въ исповѣданіи христіанства, такъ какъ сѣверные итальянцы, или жители Ломбардіи, были въ теченіе весьма продолжительнаго времени аріанами.—Даже и тогда, когда они обратились изъ аріанства къ православію, то и послѣ этого у нихъ осталась ненависть ко всему римскому [1]). Эта ненависть нимало не ослаблялась, но еще болѣе усиливалась послѣ VII вѣка, чему немало способствовало не только то, что Римъ въ VIII вѣкѣ призвалъ противъ лонгобардовъ франкскихъ королей, но особенно и то, что ломбардскіе города, въ которыхъ тогда уже зарождались будущія республики, проникнуты были по отношенію къ Риму очень ярко выражавшимся духомъ свободы и независимости [2]). Ничего не могло быть болѣе благопріятнымъ для распространенія въ этихъ краяхъ ереси, чѣмъ всѣ эти условія.

Десятый вѣкъ очень рѣшительно повліялъ на то, чтобы еретическое движеніе пріобрѣло здѣсь вполнѣ характеръ открытой и рѣшительной оппозиціи противъ господствующей церкви. До этой эпохи ересь, по весьма мѣткому выраженію одного протестантскаго историка, походила на скрытое отъ взоровъ людскихъ скромное растеньице [3]). Но въ теченіе X вѣка, и особенно къ XI столѣтію, она настолько стала поднимать голову, что уже не только не скрывалась, но даже, напротивъ, открыто стала заявлять о своей внутренней и внѣшней силѣ и энергіи, получивъ весьма стройную организацію и двинувшись изъ итальянскихъ предѣловъ къ сѣверу, въ область Альповъ, а оттуда проторгнувшись и на территорію южной Франціи. Съ этой эпохи новые элементы привносятся въ этотъ еретическій потокъ, благодаря усилившимся къ тому времени сношеніямъ между Востокомъ и Западомъ. На этотъ разъ движеніе шло изъ Болгаріи, гдѣ тогда свили себѣ прочное гнѣздо ереси богомильская и павликіанская. Именно *болгарское* вліяніе на итальянскихъ еретиковъ лучше всего доказывается хотя бы тѣмъ фактомъ, что въ числѣ многихъ названій, какими эти еретики стали называться съ XI вѣка, мы встрѣчаемъ и наименованіе ихъ *булгарами* (Bulgari), а также и тѣмъ, что въ сѣверной Италіи уже къ началу XI столѣтія встрѣчается нѣсколько

---

[1]) Liutprandi Legatio; apud Muratori, Scriptt. rer. ital, t. II, 481.

[2]) Schmidt, libro citato, t. I, p. 19. Осокинъ. „Исторія альбигойцевъ“, т. I, 62.

[3]) Flathe, Gesch. der Vorläufer der Reformation, B. I, S. 270: „Eine stille Pflanze, verborgen den Augen der Welt, war die Protestation gegen die römische Kirche im X—ten Jahrh. (т.-е. въ его еще началѣ) vorhanden gewesen“...

географическихъ именъ, которыя очень ясно напоминаютъ болгарское вліяніе въ этой мѣстности [1]).

Пока мы не будемъ подробно останавливаться на вопросѣ о сущности богомильства и павликіанства и о степени ихъ вліянія на итальянскихъ сектантовъ. Это будетъ умѣстнѣе сдѣлать въ VIII главѣ, гдѣ мы спеціально будемъ разсматривать вопросъ о происхожденіи ереси катаровъ или альбигойцевъ. А въ настоящей главѣ мы ограничимся тѣмъ, что постараемся возможно обстоятельнѣе прослѣдить, какія историческія данныя существуютъ относительно перехода сектантскаго движенія изъ Италіи во Францію, а оттуда и въ сосѣднія страны, а также сдѣлать краткое указаніе на несомнѣнное присутствіе сектантовъ въ XI вѣкѣ и въ сѣверной Африкѣ.

Хотя болѣе точныя и опредѣленныя указанія на проникновеніе во Францію гностико-манихейскаго сектантства начинаются не ранѣе 1017 г. [2]), тѣмъ не менѣе уже изъ послѣдняго десятилѣтія X вѣка до насъ дошло очень важное указаніе на вѣроятное проявленіе уже въ это время въ окрестностяхъ Реймса нѣкоторыхъ гностическихъ заблужденій, между прочимъ докетизма. Мы разумѣемъ сохранившееся до насъ исповѣданіе вѣры Герберта, произнесенное имъ при своемъ поставленіи въ архіепископа реймскаго, въ 991 г. Гербертъ говоритъ въ немъ, что вѣруетъ въ воплощеннаго Сына Божія, Который принялъ отъ Своей Пречистой Матери истинное человѣческое тѣло, истинно этимъ тѣломъ страдалъ, умеръ и воскресъ, что онъ признаетъ, что Богъ Ветхаго и Новаго Завѣта одинъ и тотъ же, что сатана не есть первоначальное злое начало, но только существо, которое *сдѣлалось* злымъ, что воскреснетъ *это нынѣшнее* тѣло (хотя и въ иномъ видѣ), а не другое, и что бракъ и яденіе мяса дозволяется [3]). Легко усмотрѣть изъ этого интереснаго документа, что въ немъ имѣются въ виду не одни чисто гностическія заблужденія, но и такія, которыхъ держались по преимуществу восточныя секты съ манихейской окраской, напр., различеніе между Богомъ Ветхаго и Богомъ Новаго Завѣта, также признаніе вѣчности злого начала, отрицаніе воскресенія тѣлъ, запрещеніе брака и мяса. Очевидно,

---

[1]) Именно, еще ранѣе 1047 г. въ округѣ туринскомъ одно мѣсто носило названіе: „Bulgaro“ (Monum. historiae patriae (Tur., 1836),—chartarum I, 562). Замокъ того же имени существовалъ въ епархіи верчелльской (Monum. hist. patriae I, 794). Одна знатная фамилія въ Туринѣ называется „Bulgarello“ еще прежде 1116 г. (ibid. 741). Встрѣчаются фамиліи „Bulgaro“, „Bulgarini“ и въ другихъ городахъ, напр., въ Сіеннѣ, въ Болоньѣ (Осокинъ, Исторія альбигойцевъ, т. I, стр. 162).

[2]) Dollinger, Geschichte der gnostisch—manichaischen Sekten im früheren Mittelalter, B I. S. 62.

[3]) Dollinger, libro citato, B. I, S. 58.

что уже въ самомъ концѣ X вѣка во Франціи эти заблужденія встрѣчались, и даже можно не безъ основанія полагать, что они появились тамъ уже не въ качествѣ чего-нибудь совершенно новаго: по крайней мѣрѣ, это видно изъ того, что въ ритуалъ поставленія новаго епископа уже включено было особое исповѣданіе вѣры, въ которомъ новопоставляемый долженъ былъ высказать свое осужденіе этимъ заблужденіямъ. Ясное дѣло, что послѣднія уже достаточно сильно успѣли себя заявить въ той округѣ, гдѣ существовалъ подобный ритуалъ. Слѣдовательно, есть основаніе полагать, что уже во второй половинѣ X вѣка въ предѣлы Франціи вліяніе итальянскаго сектантства несомнѣнно могло проникнуть.

Впрочемъ, никакъ нельзя упускать изъ вида, что и еще раньше такого проникновенія въ предѣлахъ французскихъ уже встрѣчались свои мѣстныя гностическія заблужденія (хотя также, вѣроятно, не безъ манихейской окраски). На это можно видѣть краснорѣчивое указаніе хотя бы въ томъ, что Агобардъ, епископъ ліонскій, около 830 г. нашелъ въ своей ліонской епархіи антифонарій, въ которомъ находились очень соблазнительныя мѣста, проникнутыя духомъ гностическихъ воззрѣній. Такъ, напримѣръ, въ этой богослужебной книгѣ въ службѣ Рождества Христова стояло такое выраженіе про воплотившагося Сына Божія: «Посланный *изъ твердыни* Отца (т.-е. изъ плиромы гностиковъ) сошелъ Онъ съ небесъ. Свѣтъ и краса всего міросданія, одѣтый *въ пурпуровое одѣяніе* вошелъ онъ *чрезъ ухо Дѣвы* въ нашъ міръ и вышелъ *чрезъ золотыя врата*» [1]). Прозрачный докетизмъ, просвѣчивающій въ этихъ словахъ, а также и любимое выраженіе всѣхъ позднѣйшихъ и западныхъ, и восточныхъ гностиковъ: «вошелъ чрезъ ухо Дѣвы», лучше всего указываютъ на гностическія вставки и поправки въ названномъ антифонаріи.

Самое вѣроятное объясненіе присутствія во Франціи своего мѣстнаго гностицизма (еще до проникновенія изъ сосѣдней Италіи другихъ еретическихъ вліяній) можно всего правильнѣе искать въ томъ, что въ южной Франціи съ конца IV вѣка очень распространилась секта присцилліанистовъ, которая, какъ извѣстно, представляла сочетаніе гностическихъ началъ съ манихействомъ [2]).

---

[1]) Döllinger, libro citato, B. I, S. 57. Agobardi liber de correctione antiphonarii, въ Bibl. Patrum Lugd. XIV, 322.

[2]) Уже блаж. Августинъ характеризовалъ ученіе присцилліанистовъ, какъ смѣшеніе манихейскихъ и гностическихъ ученій: „Maxime Gnosticorum et Manichaeorum dogmata“, говоритъ онъ: „permixta sectantur (priscillianistae), quamvis et ex aliis haeresibus in eos sordes tanquam in sentinam quandam horribili confusione confluexerint“ (De haeres., c. 70). О проникновеніи присцилліанской

Кромѣ этой гностико-манихейской закваски, въ южной Франціи еще могли быть сильны воспоминанія о другого рода еретическихъ теченіяхъ, имѣвшихъ строгій характеръ крайняго спиритуализма, во имя котораго его сторонники, не прямо порывая съ церковью, тѣмъ не менѣе выступали съ реформаторскими стремленіями ее очистить отъ тѣхъ ея недостатковъ, какіе они думали находить въ церковномъ ученіи и въ церковной жизни. Къ представителямъ такого реформаторскаго направленія принадлежалъ тотъ фанатичный марсельскій епископъ *Серенъ*, который въ своей неразумной ревности разрушилъ иконы, считая иконопочитаніе, воздаваемое имъ народомъ, суевѣріемъ, за что папа Григорій Великій написалъ этому епископу особое письмо съ неодобреніемъ такого его поступка [1]).

Однимъ словомъ, Франція представляла еще болѣе, чѣмъ Италія, благопріятную почву для усиленія и распространенія ереси, которая, дѣйствительно, къ началу XI вѣка здѣсь очень утвердилась и надолго укрѣпилась, такъ что, въ лицѣ ея, Западная церковь въ теченіе многихъ вѣковъ подъ рядъ имѣла очень серьезнаго, опаснаго и весьма упорнаго противника.

Есть не многочисленныя, но очень цѣнныя указанія на то, что къ началу XI столѣтія не только на югѣ, но и въ другихъ частяхъ французской территоріи появились миссіонеры ереси именно изъ Италіи (вѣроятно, черезъ южные отроги и склоны Альповъ). Прежде всего современный той эпохѣ историкъ *Глаберъ Радульфъ* (Glaber Radulphus) прямо свидѣтельствуетъ объ этомъ фактѣ [2]), при чемъ даже сообщаетъ, что собственно въ Орлеанъ и его окрестности принесла ересь итальянская женщина [3]). Затѣмъ есть извѣстіе, что когда Герардъ, епископъ камбрейскій и аррасскій, велѣлъ схватить въ своей епархіи еретиковъ и началъ выпытывать у нихъ, каково ихъ ученіе, то они изъ упорства ничего ему не хотѣли открыть, но когда онъ сталъ допрашивать тѣхъ, кого эти еретики совратили, то они назвали своимъ главнымъ учителемъ итальянца Гундульфа [4]).

ереси изъ Испаніи на югъ Франціи см. также *Vaissette et Cl. de Vic*, Histoire générale du Languedoc, I, 148.

[1]) S. Gregorii Magni, lib. IX, ep. 105, lib. XI, ep. 13.

[2]) „Decem ex canonicis Sanctae Crucis Aurelianensis, qui videbantur aliis religiosoros, probati sunt esse Manichaei. Quos rex Rotbertus... cremari jussit“ (D'Arg. 1, 5; Bouquet, X, 159). „Tertio de vicesimo infra jam dictum millenium apud Aurelianensem urbem reperta est cruda... haeresis„ (Glaber Radulphus, Historia sui temporis, ap. Bouquet, X, 35).

[3]) „Fertur a muliere quadam ex Italia procedente haec insanissima haeresis in Gallis exorta“ (Glab. Rad., ibidem).

[4]) „At illi referunt se esse auditores Gandulphi cujusdam ab Italiae partibus viri“ (Mansi, Concilia, XIX, col. 425).

Начало XI вѣка и вся его первая половина были временемъ довольно быстрой и успѣшной пропаганды ереси въ разныхъ мѣстахъ Франціи. При этомъ легко прослѣдить, что путь ея распространенія шелъ съ юга на сѣверъ, что опять-таки подтверждаетъ, что главный толчокъ всему этому движенію данъ былъ именно съ юга и юго-востока, или съ границъ Италіи и частью Швейцаріи.

Прежде всего ересь свила себѣ прочное гнѣздо въ Аквитаніи, при чемъ Тулуза сдѣлалась на долгое время главнымъ ея центромъ въ этой области. Чтобы понять, почему именно этотъ городъ получилъ такое значеніе въ исторіи развитія сектантскаго движенія во Франціи, слѣдуетъ имѣть въ виду, что это былъ одинъ изъ тѣхъ городовъ, въ которыхъ очень рано утвердилось муниципальное самоуправленіе, чѣмъ эти южно-французскіе города напоминали отчасти республики въ городахъ сѣверной Италіи. Различіе между тѣми и другими заключалось главнымъ образомъ въ томъ, что южно-французскія муниципіи представляли изъ себя аристократическія общины, между тѣмъ какъ въ ломбардскихъ городахъ самоуправленіе имѣло характеръ вполнѣ демократическій. Вотъ почему и въ Тулузѣ, какъ и во многихъ другихъ пунктахъ тогдашней Аквитаніи, ересь нашла себѣ особенно жаркихъ сторонниковъ преимущественно среди аристократовъ: бароновъ, рыцарей и вельможъ [1]), тѣмъ болѣе, что среди нихъ до XII вѣка мы находимъ одно важное право, ставившее ихъ въ очень независимое положеніе по отношенію къ церковной іерархіи: именно, право цѣлою общиною выбирать себѣ епископовъ. Ничего нѣтъ удивительнаго, если они, широко пользуясь этимъ правомъ, рано привыкли чувствовать себя довольно независимыми относительно своихъ пастырей и архипастырей, а когда ересь начала пріобрѣтать среди нихъ все большую и большую силу, то такая независимость перешла у нихъ уже въ явное неповиновеніе. Этому немало могло способствовать и то, что къ тому времени представители и высшей іерархіи, и низшаго клира слишкомъ часто роняли свой авторитетъ въ глазахъ своихъ пасомыхъ своими пороками и слишкомъ свѣтскимъ и разсѣяннымъ образомъ жизни, и это въ особенности слѣдуетъ сказать о духовенствѣ южной Франціи.

Насколько быстро ересь распространялась къ сѣверу отъ Аквитаніи, видно изъ того, что начиная съ 1017 г. о ея послѣдователяхъ современныя историческія свидѣтельства говорятъ уже открыто, какъ о ревностныхъ ея распространителяхъ по всей

[1]) „Nihilominus apud Tolosam inventi sunt Manichaei“ (Ademari Chronicon ap. Bouquet, X, 159).

мѣстности, расположенной на югъ отъ Луары, именно въ Перигорѣ (Perigord), Лимузенѣ (Limousin) и Пуатье (Poitiers) [1]). Сохранилось извѣстіе, что Жиральдъ, епископъ лиможскій (1012—1020), еще въ 1012 г. принималъ противъ еретиковъ энергичныя мѣры въ своей епархіи [2]). Несмотря на эти мѣры, а также и на то, что вскорѣ послѣ того и въ самой Аквитаніи начались противъ еретиковъ жестокія преслѣдованія, во время которыхъ (въ 1022 г.) многіе изъ нихъ были сожжены въ Тулузѣ [3]), ересь не только не остановилась въ своемъ распространеіи къ сѣверу и сѣверо-востоку, но еще быстрѣе начала подвигаться впередъ и скоро обнаружилась въ Орлеанѣ и въ его окрестностяхъ. Интересно, что въ числѣ первыхъ и усердныхъ послѣдователей новаго ученія мы встрѣчаемъ здѣсь нѣсколькихъ членовъ мѣстнаго клира, въ числѣ которыхъ находились три лица весьма извѣстныхъ въ городѣ и во всей той округѣ строго христіанскою жизнью и своимъ милосердіемъ къ бѣднымъ. Это были духовникъ короля Роберта и королевы Констанціи—Стефанъ, схоластикъ Лизой и капелланъ одного нормандскаго дворянина Арефаста—Герибертъ. Можно думать, что эти лица стояли во главѣ сектантскаго движенія въ той мѣстности, и что еретическая община, находившаяся подъ ихъ руководствомъ, была довольно многочисленна.

По крайней мѣрѣ, есть извѣстіе, что къ этой общинѣ, уже вскорѣ послѣ ея возникновенія, принадлежали представители всѣхъ классовъ орлеанскаго общества, не только простой народъ, но и аристократы, и ученые, и духовные [4]). Они довольно долго скрывались, представляясь вѣрными сынами церкви, и совершали свои собранія тайно, по ночамъ. Но это не мѣшало имъ въ то же время вести дѣятельную пропаганду своего ученія, хотя и это они умѣли дѣлать такъ хитро и искусно, что не привлекали на себя подозрѣнія, можетъ быть, и оттого, что главными проповѣдниками ереси являлись такія всѣми уважаемыя духовныя лица, которыхъ и заподозрѣть въ ереси было трудно. Еще въ 1019 г. пѣвчій при орлеанской церкви св. Креста, Теодатъ, хотя и умеръ еретикомъ, но былъ похороненъ какъ вѣрный сынъ церкви; только по смерти его узнали о его принадлежности къ новой ереси [5]).

Совершенно неожиданно эта ересь обнаружилась, благодаря упомянутому Арефасту, капелланъ котораго Герибертъ, какъ мы

---

[1]) Ademari Chronicon, apud Bouquet, X, 159, 154, 164.

[2]) Ibidem, 154.—Gallia christiana, opera Benedictinorum, II, 513.

[3]) Ademari Chron., apud Bouquet, X, 159

[4]) Glaber Radulphus, lib. cit., 35.

[5]) Ademari Chron., ap. Bouquet, X, 159.

сказали, сдѣлался однимъ изъ главныхъ руководителей еретической общины. Этотъ Арефастъ былъ рыцаремъ при дворѣ Ричарда, герцога норманскаго, и жилъ въ его столицѣ Руанѣ. Герибертъ, временно отлучившійся изъ Руана въ Орлеанъ, послѣ довольно продолжительнаго пребыванія въ этомъ послѣднемъ городѣ, гдѣ онъ тайно отъ своего господина присоединился къ ереси, возбудилъ въ Арефастѣ сильное подозрѣніе въ отступленіи отъ церкви, когда, вернувшись обратно въ Руанъ, началъ восторженно хвалить Лизоя и Стефана за ихъ праведную жизнь Арефастъ сообщилъ герцогу Ричарду свои подозрѣнія по поводу существованія въ Орлеанѣ и въ окрестностяхъ ереси, а Ричардъ, въ свою очередь, высказалъ тѣ же подозрѣнія самому королю Роберту. Ревностный къ церкви король поручилъ архіепископу сансскому (города Sens) созвать соборъ въ Орлеанѣ въ 1022 г., на которомъ, въ присутствіи самого короля и его супруги, многочисленныхъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, еретики были представлены на судъ и, послѣ того, какъ они признались въ своихъ заблужденіяхъ, хотя и не отреклись отъ нихъ, ихъ осудили на сожженіе. При этомъ Арефастъ явился далеко не въ благородной роли предателя и доносчика, вѣроятно, руководствуясь мыслью, что ревность о церкви оправдаетъ его предательство. Дѣло въ томъ, что сначала онъ притворился предъ Герибертомъ и другими сторонниками ереси, будто бы сочувствуетъ ихъ ученію и даже готовъ къ нимъ присоединиться; тогда довѣрчивые еретики открыли ему свое ученіе, не ожидая ничего худого съ его стороны. Когда же въ Орлеанѣ собрался соборъ, то на немъ Арефастъ неожиданно снялъ съ себя личину и открыто выступилъ обвинителемъ еретиковъ, которые поневолѣ принуждены были признаться, что они дѣйствительно держатся такихъ мнѣній [1]). Таковы свѣдѣнія о появленіи и обнаруженіи ереси въ Орлеанѣ, какія сообщаютъ намъ современныя историческія свидѣтельства.

Изъ Орлеана миссіонеры новой ереси перенесли свое ученіе и въ Руанъ, гдѣ ересь была обнаружена однимъ священникомъ, который сообщилъ о ней своему герцогу Ричарду. Это сообщеніе, вмѣстѣ съ сообщеніемъ Арефаста о ереси въ Орлеанѣ, сдѣлано было одновременно, въ 1022 г., и повліяло собственно на благо-

---

[1]) „Quorum unus Lisoius in monasterio sanctae crucis clericorum clarissimus habetur, alter idem Heribertus... capitalae scholae tenebat dominium“ (Glab. Rad. ap. Bouquet, X, 159). Также у Адемара (Chron. ap. Bouquet, X, 536), также въ дѣяніяхъ орлеанскаго собора 1022 года (Gesta synodi Aurelianensis, Mansi, T. XIX, p. 373 et 376 sqq. Harduin, T. VI, P. I, p. 821 sqq.); также въ Chronicon S. Petri Sinonensis ap. Bouquet, X, 224.

честиваго короля Роберта, который, по словамъ современнаго ему историка [1]), «жестоко опечалился, опасаясь погибели государства и столькихъ душъ человѣческихъ», почему и поспѣшилъ созвать соборъ въ Орлеанѣ.

Одновременно съ появленіемъ ереси въ Орлеанѣ и Руанѣ появляется она и въ Шампани, особенно въ епархіи города Châlons-sur-Marne, гдѣ немного позднѣе, именно въ 40-хъ годахъ того же столѣтія, епископъ Рожеръ II (1043—1062 г.) обнаружилъ, что эта секта имѣла гностическое ученіе, гнушалась брака и мяса и имѣла въ числѣ своихъ послѣдователей людей необразованныхъ, но которые показывали удивительную убѣдительность и краснорѣчіе въ своихъ словахъ, когда требовалось выступить въ защиту своего ученія. О нихъ ходили въ народѣ слухи, будто бы у нихъ въ собраніяхъ совершаются разныя непотребства, за что народъ относился къ нимъ очень враждебно [2]). Хотя необыкновенные успѣхи сектантской проповѣди и казались епископу Рожеру довольно опасными для церкви, онъ тѣмъ не менѣе колебался относительно примѣненія къ еретикамъ гражданскаго суда и казней, почему даже обратился за совѣтомъ къ епископу люттихскому Вазону Этотъ прелатъ, какъ свидѣтельствуютъ о немъ нѣкоторыя достовѣрныя историческія извѣстія [3]), былъ славенъ и своею ученостью, и своимъ благочестіемъ. На просьбу епископа Рожера дать совѣтъ онъ отвѣтилъ такъ: «Богъ не хочетъ смерти грѣшника, но его раскаянія и его жизни; Онъ не спѣшитъ судить его, но ожидаетъ съ нетерпѣніемъ. Епископы должны подражать примѣру Спасителя, Который былъ кротокъ и смиренъ сердцемъ, и Который переносилъ безъ всякаго гнѣва обиды отъ Своихъ враговъ. Вмѣсто того, чтобы предавать еретиковъ смерти, слѣдуетъ ограничиться лишь тѣмъ, чтобы исключить ихъ отъ общенія съ вѣрными, а этихъ послѣднихъ охранять отъ ихъ вліянія, предоставивъ самимъ еретикамъ и время, и средства для возвращенія къ познанію истины» [4]). Есть основаніе предположить, что Рожеръ послѣдовалъ этому мудрому совѣту, вполнѣ достойному епископа, и не примѣнилъ къ еретикамъ своей епархіи никакихъ насильственныхъ мѣръ [5]).

---

[1]) Ademari Chronicon, ap. Bouquet, X, 159.

[2]) „Et tunc omnibus extinctis luminibus, quamprimum quisque poterat mulierem arripiebat: sine peccati respectu et utrum mater, aut soror, aut monacha haberetur. Ex quo spurcissimo concubitu infans generatus, octava die... in igne crematbatur. Cinis veneratione colligebatur atque custodiebatur“ (Glab. Rad., Hist., ap. Bouquet, X, 35).

[3]) Histoire littéraire de la France, VII, 388 sqq.

[4]) Gesta Episcoporum Leodiensium, ap. Martène et Durand, Amplissima collectio, t. IV, 898 sqq.

[5]) Schmidt, Hist. des albigeois, I, p. 35.

Такая истинно-христіанская кротость и любовь по отношенію къ заблуждающимся проявлена была къ нимъ еще много ранѣе того, чѣмъ Вазонъ и Рожеръ примѣняли ее въ своихъ епархіяхъ. Именно, въ 1025 г., когда ересь обнаружилась въ Аррасѣ, на границѣ между Франціей и Бельгіей, тамошній епископъ Регинальдъ велѣлъ всѣмъ представителямъ ереси въ назначенный день собраться въ церковь Богоматери (Notre-Dame) и здѣсь вступилъ съ ними въ собесѣдованіе, при чемъ старался отечески вразумить ихъ и отвратить отъ заблужденій. Это ему вполнѣ удалось, еретики подъ вліяніемъ его необыкновеннаго краснорѣчія вполнѣ вразумились и просили у него прощенія [1]).

Изъ Арраса еретическое движеніе охватило и епархію г. Люттиха въ Бельгіи, вѣроятно, также въ 20 годахъ того же XI вѣка, и здѣсь ересь настолько укрѣпилась, что ни мѣры крайней строгости, ни такое кроткое и истино-пастырское отношеніе, какое проявилъ по отношенію къ сектантамъ епископъ Вазонъ двадцатью годами позднѣе, не заглушили этого движенія, которое, напротивъ, такъ усилилось, что даже привлекло и въ этой мѣстности на свою сторону весьма сильныхъ и вліятельныхъ покровителей въ лицѣ представителей бельгійской аристократіи. Поэтому вполнѣ понятно, почему соборъ, созванный въ Реймсѣ въ 1049 году, по распоряженію папы Льва IX, не только предалъ осужденію самихъ еретиковъ, но и всѣхъ тѣхъ, кто соглашался имъ помогать и покровительствовать [2]).

Наконецъ, изъ предѣловъ Бельгіи ересь проникла и въ Германію, въ гор. Госларъ, въ Ганноверѣ, но тогдашній германскій императоръ Генрихъ III принялъ противъ нея въ 1052 г. такія суровыя и рѣшительныя мѣры, что она вскорѣ здѣсь совсѣмъ заглохла и, повидимому, больше и не проявлялась [3]).

Общее впечатлѣніе, которое получается изъ сдѣланнаго нами

---

[1]) Ibidem, p. 36—37.

[2]) Mansi, Conciliorum collectio nova, XIX, 742.

[3]) Döllinger, lib. cit., B. I, S. 72. Мы имѣемъ очень интересное свидѣтельство относительно распространенія сектантскаго движенія въ XI вѣкѣ и въ сѣверной Африкѣ, гдѣ могли еще быть остатки и древняго манихейства. Сохранилось письмо папы Николая II отъ 1060 г., въ которомъ онъ пишетъ между прочимъ слѣдующее: „Afros passim ad ecclesiasticos ordines praetendentes nulla ratione suscipias, quia aliqui eorum manichaei, aliqui rebaptizati saepius sunt probati“ (см. Brial et Bouquet, „Recueil historique des historiens des Gaules et de la France“, XI, f. 495). Въ тѣсномъ смыслѣ „Afri“,—это жители той мѣстности, гдѣ находился Карѳагенъ.

А въ слѣдующемъ столѣтіи ересь проникла и въ Кёльнъ, какъ это видно изъ письма Эвервина къ Бернарду клервосскому (см. Tocco, L'eresia nel medio evo, Firenze, 1884, p. 114). Затѣмъ около 1160 г. ересь замѣчается въ Боннѣ, гдѣ главой ея выступилъ нѣкто Арнольдъ, очень искусный діалектикъ и глубокій знатокъ Св. Писанія (ibidem).

обозрѣнія постепеннаго распространенія ереси съ конца X вѣка до половины XI, то, что населеніе и сѣверной Италіи, и всей почти Франціи въ общемъ отнеслось къ этому движенію скорѣе сочувственно, чѣмъ враждебно. По крайней мѣрѣ, мы видимъ въ числѣ сторонниковъ ереси не одинъ простой народъ, но и людей знатныхъ и сановитыхъ (особенно въ южной Франціи), и даже представителей многихъ весьма вліятельныхъ слоевъ духовенства. Это показываетъ, что развитію и распространенію ереси несомнѣнно способствовало нѣкоторое недовольство тогдашнимъ состояніемъ церкви, которое зародилось на Западѣ еще въ VIII вѣкѣ, значительно усилилось въ теченіе IX вѣка и достигло еще большей силы къ концу X столѣтія (а это послѣднее столѣтіе обнаружило въ строѣ и дѣятельности римской церкви столько новыхъ вопіющихъ золъ и недостатковъ, что могло только еще болѣе убѣдить общественное мнѣніе въ настоятельной необходимости протеста и реформы).

Мы уже отмѣтили выше тотъ интересный и важный фактъ, что протестъ противъ злоупотребленій римской церкви, поднятый Клавдіемъ туринскимъ въ IX вѣкѣ, имѣлъ самое тѣсное сродство съ сектантскимъ движеніемъ въ сѣверной Италіи, которое во дни Клавдія становилось все сильнѣе и сильнѣе и несомнѣнно проявляло въ себѣ теченіе чисто реформаторскаго характера по отношенію къ церкви, очень близкое по духу и направленію къ воззрѣніямъ и идеаламъ названнаго туринскаго прелата.

Совершенно аналогическое явленіе встрѣчаемъ мы и въ XI столѣтіи. Можно привести несомнѣнныя данныя въ доказательство того, что Беренгарій турскій далеко не былъ одинокимъ въ своемъ протестѣ противъ церковнаго ученія объ Евхаристіи, но что, напротивъ, его ученіе объ этомъ таинствѣ встрѣтило сочувствіе среди многихъ его современниковъ.

Достаточно для подтвержденія справедливости этого утвержденія вновь напомнить нашимъ читателямъ интересное свидѣтельство *Матѳѣя парижскаго* (хотя и позднѣйшее) о томъ, что «вся Франція заражена была его ересью» [1]). Если мы даже и допустимъ, что этотъ писатель нѣсколько преувеличилъ дѣйствительность, когда сказалъ, что *вся* Франція заражена была ученіемъ Беренгарія, то и въ такомъ даже случаѣ нельзя отрицать, что у Беренгарія было немало сторонниковъ. Это можно подтвердить также тѣмъ, что еще въ XII вѣкѣ его послѣдователи предавались сожженію [2]) Самъ же Беренгарій, болѣе чѣмъ вѣроятно, могъ заимствовать нѣкоторыя черты своего ученія отъ той

---

[1]) Matt Paris ad ann 1087.

[2]) Flathe, Gesch. d. Vorläufer d. Reformation, B I. S. 188

именно секты, которая къ началу XI вѣка, какъ мы видѣли, распространилась во многихъ мѣстахъ Франціи. По крайней мѣрѣ, два современника его, *Деодуинъ,* епископъ люттихскій, и архіепископъ *Гуитмундъ,* свидѣтельствуютъ о Беренгаріи, что онъ (помимо своего лжеученія объ Евхаристіи) оспаривалъ еще, подобно тѣмъ сектантамъ, и таинство брака, и крещеніе младенцевъ [1]). Впрочемъ, Деодуинъ сообщаетъ объ этомъ только въ видѣ слуха. Во всякомъ случаѣ есть полное основаніе думать, что (если Беренгарій и держался такихъ мыслей о бракѣ и о крещеніи) онъ вскорѣ оставилъ ихъ и сосредоточилъ всѣ свои нападки на церковное ученіе только на таинствѣ Евхаристіи. Но, даже и разсуждая только объ этомъ таинствѣ, онъ пользовался такимъ аргументомъ, который, какъ увидимъ ниже, еретики-катары особенно любили повторять. Именно, Беренгарій говорилъ такъ: «Если бы тѣло Христово было такимъ громаднымъ, какъ громадна башня, которая здѣсь передъ нами стоитъ, то оно все-таки давно было бы съѣдено, если бы такъ много людей его вкушало» [2]).

Хотя въ общемъ довольно трудно съ полною опредѣленностью сказать, въ какихъ отдѣльныхъ оттѣнкахъ и теченіяхъ стало проявляться сектантское движеніе какъ въ Италіи, начиная съ IX вѣка, такъ и во Франціи, съ конца X и особенно съ начала XI столѣтія, тѣмъ не менѣе одно несомнѣнно, что въ немъ очень рано начали обнаруживаться два направленія, которыя то какъ бы сливались, то отдѣлялись въ два параллельныхъ теченія, объединенныя однимъ общимъ протестомъ противъ господствующей церкви. Первое направленіе можно бы назвать въ собственномъ смыслѣ еретическимъ, такъ какъ отличительнымъ его характеромъ было увлеченіе гностико-манихейскими доктринами частью западнаго, частью восточнаго происхожденія. А второе было не столько еретическимъ, сколько именно реформаторскимъ, хотя и въ немъ постоянное стремленіе къ очищенію церкви и къ одухотворенію многихъ сторонъ ея ученія и культа слишкомъ часто получало характеръ крайняго спиритуализма, который нерѣдко велъ къ искаженію истиннаго христіанства и потому становился также еретическимъ, хотя безъ тѣхъ эксцессовъ, какими страдало направленіе гностико-манихейское. Впрочемъ, никакъ нельзя отрицать и того, что даже и въ гностико-манихейскихъ сектахъ можно было находить многое такое, что имѣло реформаторскій характеръ по отношенію къ церкви, и въ этомъ оба направленія близко сходились, одушевляемыя общею враждою къ Риму. Этимъ

[1]) Deoduini Epist. apud Mabillon, Anal., p. 446. Guitmundus de veritate Eucharistiae, in Bibl. max. Patrum XVIII, 441: „Legitima conjugia, quantum in ipso erat, destruens et parvulorum baptisma evertens". Döllinger, l. c., I, S. 71, прим. 3.

[2]) Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos, p. 1185. Döllinger, l. c., I, S. 72.

и можно, конечно, объяснить, какимъ образомъ выходило, что нѣкоторые представители іерархіи, проникнутые горячимъ стремленіемъ къ очищенію своей церкви, въ родѣ Клавдія туринскаго или Агобарда ліонскаго, какъ бы инстинктивно, не покидая этой церкви, чувствовали нѣкоторое сродство съ тѣми реформаторскими тенденціями, которыя проявлялись не только въ сектантствѣ, не зараженномъ гностико-манихейскимъ духомъ, но и въ той его формѣ, которая представляла изъ себя это послѣднее направленіе. Другіе же, болѣе крайніе реформаторы изъ рядовъ іерархіи, въ родѣ Беренгарія турскаго или королевскаго духовника Стефана и его сообщниковъ Лизоя и Гериберта, уже вполнѣ сознательно высказывали свою симпатію сектантамъ и даже доходили до открытаго отдѣленія отъ церкви, хотя притомъ все-таки иногда любили подчеркивать, что далеко не всѣмъ доктринамъ ереси сочувствуютъ, а только тѣмъ, которыя вполнѣ гармонировали, по ихъ мнѣнію, съ ихъ стремленіями къ одухотворенію христіанства [1]).

Для насъ очень важно имѣть въ виду все сказанное о взаимоотношеніяхъ, какія установились къ началу Среднихъ вѣковъ между сектантами разныхъ оттѣнковъ и отдѣльными представителями реформаціоннаго теченія въ Западной церкви. Это лучше всего выяснитъ намъ, что именно было въ указанномъ теченіи правильнымъ, или во всякомъ случаѣ близкимъ къ истинѣ, и что шло въ разрѣзъ съ истиннымъ идеаломъ церкви. Особенно же это поможетъ намъ прежде всего составить себѣ правильный взглядъ на сущность самаго средневѣковаго сектантскаго движенія, о чемъ мы спеціально будемъ вести рѣчь въ слѣдующихъ главахъ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Катары или альбигойцы. Ихъ ученіе и религіозный культъ. Внутренняя организація ихъ общинъ.

Въ предыдущей главѣ мы уже указали на то, что общее направленіе итальянскаго и французскаго сектантства конца X и первой половины XI вѣка было проникнуто несомнѣннымъ реформаторскимъ стремленіемъ къ очищенію тогдашней Западной церкви, но что это стремленіе слишкомъ часто доходило и до

[1]) Напримѣръ, Беренгарій въ своемъ отвѣтѣ епископу Адельманну очень категорически заявлялъ, что онъ далекъ отъ лжеученія манихеевъ, по которому Христосъ имѣлъ только наружное тѣло (Apud Mabillon, Praef. ad Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti Saec., VI, p. II).

еретическихъ крайностей, которыя не только искажали христіанство, но даже приводили (во многихъ пунктахъ сектантскаго ученія) къ его отрицанію, а слѣдовательно, часто и къ отрицанію самой идеи церкви. Та секта, въ которой это послѣднее направленіе, собственно, наиболѣе рельефно выразилось, была секта *катаровъ* или *альбигойцевъ*, которой суждено было въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ имѣть такое сильное вліяніе на населеніе южной Франціи и нѣкоторыхъ сосѣднихъ съ нею странъ и областей, что римской церкви пришлось долго и упорно бороться съ нею и только послѣ продолжительныхъ и всесторонихъ усилій, и духовнымъ, и мірскимъ оружіемъ (послѣднимъ по преимуществу), наконецъ, одолѣть ее, хотя корни ея надолго остались среди населенія многихъ мѣстностей Франціи и не мало впослѣдствіи содѣйствовали возникновенію и развитію позднѣйшаго реформаціоннаго движенія на Западѣ.

Нельзя не пожалѣть, что до насъ не сохранились сочиненія, написанныя самими представителями альбигойскаго ученія. Значительная часть этихъ сочиненій уничтожена была, вѣроятно, еще въ XII и особенно въ XIII столѣтіи, во время альбигойской войны, по приказанію инквизиторовъ, а другая могла погибнуть и благодаря фанатизму населенія, оставшагося вѣрнымъ церкви Во всякомъ случаѣ эта потеря, ничѣмъ невознаградимая для историка альбигойства, который поневолѣ принужденъ почерпать всѣ свѣдѣнія объ этой ереси единственно изъ сочиненій, написанныхъ католическими полемистами, и потому часто весьма пристрастныхъ, а слѣдовательно, не всегда достойныхъ полнаго довѣрія со стороны изслѣдователя. Нужна крайняя осторожность и тщательная разборчивость при пользованіи ими. Вотъ тѣ католическіе авторы, труды которыхъ являются для насъ единственными и непосредственными источниками при изученіи альбигойской ереси: 1) *Эбрардъ* (Ebrardus); его *Liber antihaeresis* есть не что иное, какъ обличеніе ереси вальденсовъ, но такъ какъ католическіе полемисты часто смѣшивали эту ересь во многомъ съ ересью альбигойцевъ, то этотъ трудъ касается и этой послѣдней. Трудъ Эбрарда помѣщенъ въ изданіи іезуита *Гретсера* (Gretserus), профессора въ Ингольштадтѣ († 1625 г.). 2) *Эрменгардъ* (Ermengardus), котораго сочиненіе «Opusculum contra haereticos, qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a diabolo» также помѣщено въ сборникѣ Гретсера. 3) *Бернардъ* (Bernardus), аббатъ монастыря Fontis-Callidi, а потомъ архіепископъ нарбонскій, который особенно хорошо могъ знать еретиковъ своей епархіи и написалъ сочиненіе «Adversus Waldensium sectam», гдѣ немало говорится и объ альбигойцахъ. Этотъ полемическій трудъ также помѣщенъ у Гретсера. 4) Монахъ *Аланъ*

(Alanus), обыкновенно извѣстный подъ именемъ Alanus ab Insulis († 1202 г.), перу котораго принадлежитъ обширный полемическій трудъ противъ еретиковъ: «Summa quadripartita contra haereticos sui temporis». 5) *Стефанъ бурбонскій* или *de Belleville*, историкъ альбигойскихъ войнъ. 6) Монахъ *Петръ донъ Изарнъ* (Petrus Isarn, Pierre de Vauxcernay), полемическій трудъ котораго противъ альбигойцевъ особенно замѣчателенъ тѣмъ, что написанъ на провансальскомъ языкѣ. 7) Нѣмецкій полемистъ *Экбертъ* (Ecbertus), написавшій сочиненіе: «Sermones adversus Catharos». 8) Испанскій монахъ *Лука тюисскій* (Lucas Tudensis), сочиненіе котораго носитъ заглавіе: «Adversus Albigensium errores». 9) Миланскій монахъ *Бонакорсо* (Bonacursus), написавшій сочиненіе о ереси катаровъ. 10) Флорентіецъ *Григорій*, написавшій, какъ можно догадываться, сочиненіе подъ заглавіемъ «Disputatio inter Catholicum et Paterinum», помѣщенное въ извѣстномъ сборникѣ Мартена и Дюрана «Thesaurus novus anecdotorum», V, 1703 sqq. Но особенно важными источниками для изученія альбигойской ереси остаются на всѣ времена: 11) *Райнерій Саккони* (Rainerius Sacconi), доминиканецъ и инквизиторъ, бывшій въ теченіе 17 лѣтъ самъ еретикомъ, написавшій около 1250 г. свой капитальный трудъ «Summa de Catharis et Leonistis» [1]); и 12) *Монета кремонскій* (Moneta Cremonensis), также доминиканецъ, бывшій другомъ и собесѣдникомъ самого св. Доминика [2]); его трудъ «Summa adversus Catharos et Valdenses, libri V» относится, вѣроятно, къ 1240 году (изданіе *Riccini* было сдѣлано въ 1743 году), отличается блистательнымъ знаніемъ Св. Писанія и богословія и сильно опровергаетъ катаровъ и вальденсовъ. Кромѣ всѣхъ названныхъ полемистовъ, современныхъ альбигойскому движенію и могущихъ служить для насъ источниками для свѣдѣній о сущности еретическаго ученія,— весьма важными источниками для изслѣдованія о томъ же слѣдуетъ считать два апокрифическихъ сочиненія, которыя высоко уважались у этихъ еретиковъ и сохранились до насъ. Это, во-первыхъ, книга «*Видѣніе Исаіи*» (Visio Isaiae) и, во-вторыхъ, «Апокрифическое сказаніе о вопросахъ Іоанновыхъ и отвѣтахъ на нихъ Христовыхъ». Первое изъ этихъ сочиненій есть, вѣроятно, отчасти переработанный апокрифъ того же имени, извѣстный еще св. Іустину и Тертулліану. Оно было любимымъ сочиненіемъ еще у гностиковъ и богомиловъ и дошло до альбигойцевъ въ итальянской редакціи [3]). А второе, въ своемъ греческомъ оригиналѣ, было занесено на Западъ изъ Болгаріи въ концѣ XII сто-

[1]) Rainer. у Martène et Durand, Thes. nov. anecdot., V; также у d'Argentré, Coll. de nov. error., I, 48.

[2]) Ant. Flaminius, Vita s. Dominici, l. III.

[3]) *Visio Isaiae* впервые напечатано по-латыни въ Венеціи въ 1522 г.

лѣтія, а затѣмъ появилось и въ латинскомъ переводѣ [1]). «Видѣніе Исаіи» содержитъ въ себѣ таинственныя откровенія о существѣ Св. Троицы и искупленіи рода человѣческаго [2]), а «Апокрифическое сказаніе», приписываемое еретиками евангелисту Іоанну, заключаетъ въ себѣ бесѣды Христа съ Его любимымъ ученикомъ о тайнахъ творенія, о концѣ міра и о страшномъ судѣ, и все это изложено въ духѣ альбигойскаго ученія [3]). Нельзя не упомянуть еще объ одномъ важномъ источникѣ, который также можетъ помочь намъ при изученіи альбигойства, хотя не столько догматовъ этой секты, сколько того ритуала, который употреблялся въ ней при принятіи новыхъ членовъ. Мы разумѣемъ чинъ этого ритуала, который былъ изданъ въ свѣтъ въ 1852 году *Куницомъ* (E. Kunitz) въ Іенѣ подъ заглавіемъ «Katharisches Rituale» [4]). Наконецъ, въ извѣстномъ капитальномъ сочиненіи «Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois» страсбургскаго профессора Шмидта впервые сдѣланы были ссылки на рукописную коллекцію Doat, въ которую вошли копіи, снятыя въ 1669 году съ инквизиціонныхъ списковъ и съ разныхъ документовъ, относящихся къ послѣдствіямъ альбигойскаго крестоваго похода и находившихся въ архивахъ Альби, Каркассона, Тулузы, Нарбонны и др. [5]). Но и этимъ источникомъ слѣдуетъ пользоваться осторожно, такъ какъ онъ чисто римскаго, инквизиціоннаго происхожденія.

На основаніи данныхъ, которыя мы находимъ во всѣхъ указанныхъ источникахъ, намъ вполнѣ возможно болѣе или менѣе систематически изложить ученіе катаровъ или альбигойцевъ [6]), къ чему мы теперь и приступаемъ.

Это ученіе было въ общемъ дуалистическаго характера, но уже къ XII вѣку среди катаровъ вполнѣ ясно обозначились два направленія: крайняго дуализма и дуализма умѣреннаго. Послѣдователи перваго, обыкновенно, назывались въ собственномъ смыслѣ дуалистами, а послѣдователи второго — монархіанами. Впрочемъ, по свидѣтельству Саккони, въ XII столѣтіи катары дѣлились на три секты, различавшіяся другъ отъ друга такимъ или инымъ оттѣнкомъ дуализма, начиная отъ самаго крайняго

---

[1]) Оно найдено въ лат. переводѣ въ архивахъ каркасонской инквизиціи, а въ марціанской библіотекѣ въ Венеціи хранится греческій оригиналъ.

[2]) Осокинъ, Исторія альбигойцевъ, т I, стр. 186.

[3]) Ibidem.

[4]) Новое его изданіе сдѣлано было въ 1887 г. L. Clédat, въ Парижѣ.

[5]) Именно въ этомъ и заключается одно изъ главныхъ достоинствъ труда Schmidt'a.

[6]) При изложеніи ученія катаровъ мы имѣли въ виду главнымъ образомъ слѣдующія сочиненія: а) Döllinger, Geschichte der gnost.-manich. Sekten im früheren Mittelalter, б) Schmidt, Histoire et doctrine des cathares и в) Осокинъ, Исторія альбигойцевъ.

и кончая наиболѣе умѣренною его формою. Въ слѣдующей главѣ, въ которой мы спеціально займемся вопросомъ о происхожденіи катаровъ, мы постараемся подробно указать, какъ именно появились въ ихъ обществѣ эти три отдѣльныхъ толка; а пока ограничимся тѣмъ, что назовемъ ихъ тѣми именами, какими обозначаетъ ихъ самъ Саккони, и покажемъ различіе между ними относительно ученія.

Одна изъ трехъ сектъ была *другурійская* или *альбанезская* съ крайнимъ дуалистическимъ направленіемъ. Первое свое названіе она получила отъ провинціи Другуріи, принадлежавшей къ филиппопольскому экзархату, во Ѳракіи, откуда она перешла въ Италію [1]); а второе, т.-е. именно то наименованіе, какое даетъ ей Саккони, она заимствовала, вѣроятно, отъ городка *Альби,* въ Пьемонтѣ. Другая секта названа у Саккони *конкореццо,* отъ города *Concoreggio* [2]); она держалась умѣреннаго дуализма или монархіанства. Наконецъ, третья представляла изъ себя примирительное, среднее направленіе и названа у Саккони сектой *баньолезской,* отъ мѣстечка *Bagnolo* въ Ломбардіи. Послѣднія двѣ секты были гораздо многочисленнѣе въ Италіи, чѣмъ крайняя дуалистическая секта *альбанезская.*

Что касается ученія этой послѣдней, то его можно представить въ слѣдующихъ чертахъ.

Отъ вѣчности пребываютъ два существа, вѣчно борющіяся другъ съ другомъ: добрый Богъ, Богъ свѣта,—Творецъ невидимыхъ вещей или высшаго міра, Отецъ всѣхъ добрыхъ существъ. Такъ какъ Онъ никогда никому непосредственно не открывался, то и называется въ Св. Писаніи, обыкновенно, *невидимымъ* (Кол. 1, 15). Совершенно противоположенъ Ему другой богъ, богъ тьмы,—творецъ всѣхъ видимыхъ вещей и злыхъ существъ, вообще принципъ всего злого. Это злое первоначало, Христомъ названое *княземъ міра сего,* а ап. Павломъ—богомъ міра сего, сотворило преходящій, видимый порядокъ вещей, элементы и низшее небо съ его свѣтилами, а также и все, что на землѣ, въ воздухѣ и въ водахъ. Поэтому видимый міръ—совершенно чуждое Богу свѣта царство, потому что въ этомъ мірѣ все преходяще и обманчиво, и онъ принадлежитъ, вслѣдствіе этого, злому богу, своему творцу [3]).

---

[1]) Döllinger, lib. cit., I, S. 117.

[2]) Что названіе *Concorezzo* произошло отъ г. *Concorreggio* или *Concorezzo,* находящагося въ Ломбардіи, см. объ этомъ у Саккони (Summa, pag. 51 b): „illi autem de Concorezzo diffusi sunt fere per totam Lombardiam..."

[3]) См. *Disputatio inter Catholicum et Patarinum* (in Martène et Durand, Thesaurus, V, 1706): „Deum creasse omnia concedo (говоритъ въ этомъ преніи сектантъ). Intelligo bona, sed mala et vana et transitoria et visibilia ipse non fecit, sed minor creator Lucifer". См. также Ebrardus ap. Gretser, XII, 11, 136. Ermengardus, ibidem, p. 223

Катары доказывали эту послѣднюю мысль ссылкою на то, что искуситель предлагалъ Христу всѣ царства міра, чего (по ихъ словамъ) онъ не могъ бы сдѣлать, если бы этотъ видимый міръ не былъ его собственностью. Еще они любили указывать на слова Спасителя, что невозможно служить двумъ господамъ, также о добромъ и зломъ древѣ и ихъ плодахъ, о садѣ, который не насажденъ Его Отцомъ, о чуждомъ Ему царствѣ міра сего, въ которомъ Онъ не имѣетъ, гдѣ главу приклонить. Если же кто-нибудь, въ опроверженіе ученія катаровъ, указывалъ имъ на то мѣсто Евангелія, гдѣ сказано, что Отецъ небесный повелѣваетъ солнцу Своему свѣтить добрымъ и злымъ и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ (Матѳ. 5, 45), то еретики, недолго думая, говорили, что въ этомъ мѣстѣ указывается на *духовное* Солнце, Солнце правды—Христа, а дождь означаетъ Его благодать [1]). Такое произвольное аллегоризированіе тѣхъ мѣстъ Писанія, которыя были имъ неблагопріятны для подтвержденія ихъ ученія, можно считать обычнымъ и любимымъ пріемомъ альбигойцевъ.— Напротивъ, продолжали они, добрый Богъ, Отецъ праведныхъ, сотворилъ для Себя Свой собственный вѣчный и неизмѣняемый міръ, который также состоитъ изъ четырехъ элементовъ, но только высшихъ, и украшенъ другимъ солнцемъ, другою луною и другими звѣздами. Въ этомъ Своемъ небесномъ мірѣ имѣлъ Онъ около Себя народъ, состоявшій изъ духовъ или ангеловъ, которыхъ Онъ сотворилъ не изъ ничего, но изъ матеріала, отъ вѣчности существовавшаго [2]). Относительно интереснаго вопроса, что именно понимали еретики подъ такимъ матеріаломъ, Монета какъ будто отчасти проливаетъ на это свѣтъ, когда говоритъ: «можетъ быть, еретикъ скажетъ, что предсуществовавшая матерія есть Сама Божественная Премудрость, которая въ книгѣ Премудрости Соломона (11, 18) называется невидимою матеріей» [3]). Но самый уже тонъ рѣчи, какой Монета употребляетъ, дѣлая такое замѣчаніе, показываетъ, что онъ въ дѣйствительности не слышалъ такого объясненія вѣчной матеріи отъ катаровъ, которые уже потому едва ли могли именно такъ понимать эту матерію, что они отрицали и единосущіе Сына Божія съ Богомъ Отцомъ, понимая (по-аріански), что Сынъ есть только высшее твореніе Отца [4]), а потому, очевидно, и о Премудрости Божіей не могли имѣть болѣе или менѣе яснаго понятія. Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ взглядъ катаровъ на происхожденіе самихъ ангеловъ изъ какого-то первобытнаго вещества, существовавшаго

[1]) Moneta, Adv. Cath. et Vald., ed. Riccini, p. 5, 7—12.
[2]) Ibidem, p. 70.
[3]) Ibidem, p. 234 sqq.
[4]) Ibidem.

рядомъ съ Богомъ отъ вѣчности, очень напоминаетъ гностическія доктрины объ эманаціи изъ божественной плиромы. Такъ думаетъ и Деллингеръ [1]). Впрочемъ, и среди катаровъ были такіе, которые считали ангеловъ прямо твореніями, но никакъ не существами въ нѣкоторомъ смыслѣ совѣчными Богу, хотя и допускали, что они, задолго до начала паденія многихъ изъ нихъ, жили съ Богомъ въ Его славѣ [2]).

Въ пользу своего любимаго и основного ученія о двухъ совѣчныхъ началахъ и о двухъ противоположныхъ мірахъ катары приводили многія мѣста Св. Писанія. Такъ, когда они утверждали, что сынъ Бога тьмы, Люциферъ, полный зависти, увлекъ за собою многихъ небожителей, захотѣлъ утвердить на небѣ престолъ свой, но былъ низвергнутъ Богомъ свѣта въ видимый міръ, то указывали на слова Христовы о возвысившемъ себя до неба, а потомъ до ада низвергнутомъ Капернаумѣ (Лук. 10, 15), затѣмъ на слова прор. Исаіи: «ты помыслилъ въ сердцѣ своемъ: я хочу взойти на небо и поставлю престолъ выше звѣздъ» (Ис. 14, 13) и многія др. мѣста. Еще катары утверждали, что неправедный домоправитель извѣстной притчи Христовой есть Люциферъ, какъ бывшій управитель неба. Добрый Богъ требовалъ у него отчета, именно по поводу молитвъ и хваленій, которыя подчиненные ему ангелы должны были совершать, но онъ позвалъ должниковъ, т.-е. ангеловъ, и научилъ ихъ обмануть вмѣстѣ съ нимъ Бога. Часть ангеловъ поддалась искушенію, но грѣхъ появился у нихъ не вслѣдствіе свободнаго съ ихъ стороны избранія такой или иной дѣятельности, потому что Богъ и не далъ имъ такой свободы. Свободу воли катары потому не признавали въ разумныхъ твореніяхъ Божіихъ, что, по ихъ пониманію, такое признаніе непремѣнно должно было бы приводить и къ признанію, что добрый Богъ есть виновникъ и зла. Отрицая свободу воли, еретики говорили, что грѣхъ ангеловъ явился слѣдствіемъ внѣшняго принужденія, которое овладѣло этими духами, несмотря на противленіе ихъ доброй воли [3]).

Когда сатана совратилъ ангеловъ, то дѣло дошло до борьбы между ними и архангеломъ Михаиломъ, описанной въ Апокалипсисѣ. Но сатана былъ побѣжденъ и вмѣстѣ съ падшими духами низринутъ съ неба.

Ангелы, по ученію катаровъ, состоятъ изъ трехъ субстанцій: небеснаго тѣла, души и духа; душа находится внутри тѣла, а духъ, какъ стражъ и руководитель души, внѣ тѣла. Отъ над-

---

[1]) Döllinger, lib. cit., I, S. 135.

[2]) Ibidem, S. 136.

[3]) Moneta, lib. cit., p. 38—44. Disputatio inter Catholicum et Paterinum, apud Martène et Durand, Novus thesaurus anecdot. V, 1719.

шихъ ангеловъ остались на небѣ только тѣла, лишенныя душъ, почему они у прор. Іезекіиля (37, 1) названы *сухими костями*. Одежды, вѣнцы и сѣдалища падшихъ духовъ еще на небѣ, и они нѣкогда снова получатъ ихъ назадъ, почему ап. Павелъ и говоритъ, что ему соблюдается *вѣнецъ правды* (2 Тим. 4, 8) Души же падшихъ ангеловъ слѣдуютъ за искусителемъ съ неба на землю [1]), гдѣ сатана заключилъ эти души въ грубыя тѣла, уже не духовныя, а матеріальныя, которыя Св. Писаніе называетъ *скудельными сосудами*, потому что о нихъ сказано въ кн. *Плачъ Іереміи* (4, 2): «благородные сыны Сіона, одѣтые первымъ золотомъ, какъ они теперь сравнены съ глиняными горшками, которые дѣлаетъ горшечникъ!» Это тѣ души, которыя въ Писаніи называются народомъ Божіимъ, овцами дома Израилева (Мат. 1, 21, 10, 6). Только ради нихъ сошелъ Христосъ на землю, и онѣ однѣ будутъ спасены. Что Христосъ, дѣйствительно, сошелъ на землю для освобожденія ихъ, это показываютъ слова Господа у Іезекіиля: «Я хочу искать погибшее и возвратить заблудшее» (34, 16). Эти падшіе сонмы ангеловъ, и только они одни, войдутъ нѣкогда на небо, ибо «никто *не взыде на небо токмо сшедый съ небесе*» (Іоан. 3, 13), и только на нихъ указываютъ тѣ притчи, которыя описываютъ милосердіе Божіе къ грѣшникамъ: они суть и пропавшая овца, которую пастухъ, оставивъ 99 другихъ (т.-е. ангеловъ, которые не согрѣшили), пошелъ искать; они же и блудный сынъ, который, вернувшись изъ далекой страны, обвиняетъ себя предъ отцомъ, что онъ согрѣшилъ на небо (т.-е. противъ своего перваго неба) и предъ нимъ. Ап. Павелъ, одна изъ небесныхъ душъ, хорошо помнилъ свое прежнее существованіе въ высшемъ мірѣ, почему и утверждаетъ о себѣ, что онъ жилъ еще до закона (Рим. 7, 9). Онъ называетъ небесный Іерусалимъ «*нашею матерію*» (Гал. 4, 26) и обѣщаетъ себѣ и сроднымъ душамъ, послѣ разрѣшенія земного тѣла, вѣчную нерукотворенную храмину на небесахъ (2 Кор. 5, 1), подъ каковою онъ разумѣетъ оставленныя на небѣ прежнія тѣла, лишенныя души [2]). Эти тѣла были сначала прекрасными на небѣ, но потомъ, послѣ того, какъ души ихъ оставили, они лежатъ на небѣ обезображенными. На это указываютъ слова апостола о преображеніи тѣла смиренія нашего, которое, однако же, первоначально было устроено подобно чудному тѣлу Христову (Фил. 3, 21).

Какъ противоположны другъ другу два творенія, такъ противоположны взаимно принадлежащія обоимъ твореніямъ два

---

[1]) Moneta, l. c., p. 105—107. Rainerius Sacchoni ap. d'Argentré, Collectio I, p. 52, 55.

[2]) Moneta, l. c., p. 45—53.

класса людей. Злой богъ имѣетъ своихъ людей, которые, подобно своему первообразу, отъ природы злы и потому не могутъ быть искуплены. Но люди добраго Бога, т.-е. тѣ падшія ангельскія души, которыя, не умножаясь чрезъ зачатіе и рожденіе, для своего очищенія переходятъ изъ одного тѣла въ другое, они погибнуть не могутъ, но всѣ рано или поздно возвратятся въ свое небесное отечество для наслажденія первоначальнымъ блаженствомъ. Надъ ними грѣхъ не имѣетъ власти, но только можетъ отсрочить ихъ возвращеніе «домой».

Что касается происхожденія самаго грѣха среди людей, то катары учили, что онъ не есть нѣчто, происшедшее изъ злоупотребленія свободою воли. Такой свободы нѣтъ и не было дано человѣку, принадлежавшему къ доброму творенію [1]). Такой человѣкъ дѣлалъ зло только противъ воли, какъ объ этомъ говоритъ и ап. Павелъ (Рим. 7, 15). Поэтому грѣхъ и не можетъ вмѣняться такому человѣку въ вину [2]). Но, при отрицаніи катарами свободы воли, не совсѣмъ ясно, какъ они все-таки объясняли себѣ возможность и дѣйствительность паденія на небѣ нѣкоторыхъ ангеловъ, которые затѣмъ сдѣлались душами, заключенными въ земныя тѣла, т.-е. людьми. Дѣллингеръ думаетъ, что, по ихъ мнѣнію, склоненіе этихъ ангеловъ ко грѣху Люциферомъ состояло въ своего рода насильственномъ всажденіи въ ихъ существо злой субстанціи, чуждой имъ,—всажденіи, которому не могла противостоять природа этихъ духовъ, менѣе совершенная, чѣмъ у другихъ [3]).

Въ виду такого признанія одновременнаго паденія этихъ духовъ и заключенія ихъ въ матеріальныя тѣла, катары вполнѣ послѣдовательно держались и теоріи предсуществованія душъ, такъ какъ, по ихъ ученію, выходило, что всѣ онѣ сотворены были обоими богами еще до начала времени. Что же касается метампсихозиса, который они, какъ мы уже сказали, также признавали, то основаніе для такого ученія они видѣли въ свидѣтельствѣ ап. Петра, который въ своемъ I посланіи (3, 19) говоритъ о духахъ, содержимыхъ въ темницѣ, т.-е. (по ихъ объясненію) въ тѣлѣ, что имъ, которые были невѣрующими во дни Ноя, Христосъ сошелъ проповѣдывать спасеніе [4]).

---

[1]) Moneta, p 63: „de libero arbitrio quod isti negant esse in populo Dei... Hujus rei causa una est quia si populus Dei haberet liberum arbitrium ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum, ab eodem fonte et eadem natura esset bonum et malum, sic ergo non esset necesse ponere duos Deos... Secunda causa quia Deus non habet liberum arbitrium; non habet flexibilitatem ad bonum et ad malum. Unde ergo haberet populus Dei liberum arbitrium?“

[2]) Moneta, p. 65.

[3]) Döllinger, l. c., I, S. 142.

[4]) Moneta, 112.

Злого бога катары объединяли съ Богомъ Ветхаго Завѣта и старались оправдать этотъ взглядъ такими примѣрно соображеніями и толкованіями. Образованная имъ земля была сначала невидима и не устроена, какъ и онъ самъ. Съ тьмы началъ онъ свое твореніе, такъ какъ онъ самъ былъ мраченъ, между тѣмъ какъ Богъ Новаго Завѣта есть чистый свѣтъ, и тьмы въ Немъ нѣтъ ни единой (1 Іоан. 1, 5). Онъ же, злой богъ, произвелъ различіе и между полами, между тѣмъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ сказано, что во Христѣ нѣтъ мужескаго пола, ни женскаго (Гал. 3, 28). На всемъ протяженіи Ветхаго Завѣта и во всѣхъ своихъ откровеніяхъ людямъ злой богъ является перемѣнчивымъ, жестокимъ и лживымъ. Между его дѣйствіями и заповѣдями и между дѣйствіями и заповѣдями Бога Новаго Завѣта существуетъ самая рѣзкая и рѣшительная противоположность [1]). Злой богъ есть виновникъ вражды и нестроенія, между тѣмъ какъ Богъ Новаго Завѣта есть Дарователь мира [2]).

Впрочемъ, и въ Ветхомъ Завѣтѣ были книги, которыя катарами считались за добрыя, именно: книги пророковъ, Іова, псал-

---

[1]) *Moneta*, 143: „Cathari Deum veteris testamenti reprobare nituntur. Objectiones haereticorum ex quatuor radicibus procedunt Prima ex contrarietate, quae videtur inter vetus testamentum et novum. Secunda ex mutabilitate ipsius Dei, quae ex ipsis scripturis apparet Tertia ex crudelitate ipsius, quae in scripturis ostenditur Quarta ex mendacio, de quo Deus ipse in scripturis arguendus videtur". Ср. *Ebrardus* in Gretser, tom. XII, pars 2, pag 127: „Ipsi vero contra conditorem suum latrant, tanquam canes, Dominum ignorantes et hinc inde de Veteri Testamento quae non intelligunt testimonia congregantes, simplicium corda decipiunt". Ср *Ermengardus* in Gretser, loc. cit., pag 224: „Dicunt haeretici Legem Moysi ab omnipotenti Deo non esse datam, sed a principe malignorum spirituum"

[2]) Вотъ еще какія противоположенія дѣлали катары между Богомъ Ветхаго и Новаго Завѣта: первый запрещаетъ людямъ вкушать отъ древа жизни, а второй обѣщаетъ дать побѣждающему вкусить плодовъ сего древа (Апок. 2, 17). Первый увѣщаваетъ къ смѣшенію половъ и къ размноженію, а второй запрещаетъ даже одно грѣховное воззрѣніе на женщину Первый обѣщаетъ въ награду землю, а второй небо. Первый предписываетъ обрѣзаніе и смертную казнь, а второй запрещаетъ то и другое. Первый проклинаетъ землю, а второй ее благословляетъ. Первый раскаивается, что создалъ человѣка, а второй не имѣетъ ни въ чемъ перемѣны. Первый предписываетъ месть, а второй всепрощеніе. Первый требуетъ жертвъ животныхъ, а второй отвращается отъ нихъ. Одинъ обѣщаетъ іудеямъ господство надъ всѣмъ міромъ, а другой запрещаетъ всякое господство надъ другими. Одинъ позволяетъ евреямъ брать въ ростъ, а другой запрещаетъ. Въ Вет. Завѣтѣ—облако темное, а въ Новомъ—неприступный свѣтъ. Въ Вет. Завѣтѣ непозволеніе касаться ковчега завѣта и даже приближенія къ нему, а въ Новомъ—призываніе къ Себѣ всѣхъ. Въ Вет. Завѣтѣ проклятіе висящаго на древѣ, а въ Новомъ—крестная смерть Христова. Въ Вет. Завѣтѣ невыносимое иго закона, а въ Новомъ—благое иго Христово. Всѣ эти противоположенія очень напоминаютъ воззрѣніе на контрастъ между обоими Завѣтами еретика Маркіона (См. Dollinger, l. c., I, S. 146—147)

тирь, книги Соломоновы и книга Премудрости Іисуса, сына Сирахова. Эта добрая часть Ветхаго Завѣта написана была по внушенію добраго Бога [1]). Но, по мнѣнію еретиковъ, многое у пророковъ надобно понимать о небесномъ Іерусалимѣ, а не о земномъ. Впрочемъ, относительно пророковъ катары долго не приходили ни къ какому твердому ученію: то признавали всѣхъ, то совсѣмъ ихъ отвергали, кромѣ Исаіи, котораго они особенно уважали за апокрифическую книгу «Восхожденіе Исаіи» (Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, Ascensio Isaiae) [2]). Вѣроятно, катары потому придавали названнымъ книгамъ Вет. Завѣта божественный авторитетъ, что эти книги во многихъ мѣстахъ, по ихъ мнѣнію, отчасти подтверждали ихъ ученіе о прежнихъ событіяхъ въ небесномъ мірѣ, о предсуществованіи душъ и т. д.

Для того, чтобы ангельскія души, заключенныя въ земныя тѣла, пришли къ познанію своего высшаго небеснаго происхожденія, освободились отъ власти зла и возвратились въ свое небесное отечество, для этого сошелъ на землю ангелъ Христосъ, совершеннѣйшее изъ твореній Божіихъ, съ эѳирнымъ небеснымъ тѣломъ [3]). И его душа, какъ и души другихъ ангеловъ, оставшихся вѣрными доброму Богу, имѣла еще надъ собою небеснаго духа, руководившаго ею, о которомъ говорилъ ап. Петръ (1 Пет 1, 11). И Марія была ангеломъ [4]), который явился лишь въ видѣ женщины, почему Св. Писаніе нигдѣ и не упоминаетъ о ея родителяхъ [5]). И св. Іоанна Евангелиста многіе катары почитали за ангела [6]).

Воплощеніе Христа катары признавали совершенно въ смыслѣ докетизма. Марія, учили они, не родила Христа, но только послужила проходомъ для Его небеснаго тѣла, для того, чтобы люди и демонъ думали, что Онъ родился отъ жены [7]). При этомъ

---

[1]) Rainerius Sacchoni, apud Martène et Durand, Thes nov. anecdot. V, 1769

[2]) Moneta, l. c., p. 218.

[3]) *Moneta*, l. c., p. 234 „In hoc autem tertio capitulo de Christo errant Cathari, qui puram creaturam eum confitentur". Ibid., p. 239: „Ad idem inducunt illud Apoc. VII, 2, ubi Ioannes ait „vidi alterum angelum" si ergo fuit angelus, et non Deus". Ibid., p. 247· „Dicunt enim quod non habuit vere corpus humanum, sed phantasticum".

[4]) *Moneta*, l. c., pag. 243· „Machinantur autem insuper illum Angelum, qui in muliebri forma appellatus est Maria, assumpsisse intra se alium Angelum, qui dictus est Jesus, et sic deceptorie mater putaretur et diceretur ipsius". Cp. ***Liber inquisitionis tholosanae***, edit. Limborch, pag. 92. „Mariam matrem Dei et Domini Jesu Christi non esse nec fuisse mulierem carnalem asseris et mentiris, sed tuum ac tuorum ecclesiam... mentiendo confingis hanc esse Mariam virginem in tenebris dogmatizas".

[5]) Alanus, 70. Benoist, Hist. des albigeois et des vaudois, I, preuves, 270.

[6]) Moneta, 223. Actes de l'inquisit. de Carcassone, 1247.

[7]) Moneta, 223, 232. „*Evang. Iohannis*", apud Benoist, I, 290.

они держались страннаго ученія, будто Христосъ вошелъ въ нее черезъ ея ухо и снова вышелъ изъ нея такъ же [1]). Господь Іисусъ Христосъ поэтому жилъ на землѣ съ призрачнымъ тѣломъ, призрачно вкушалъ пищу, призрачно и, слѣдов., безболѣзненно страдалъ и умеръ вслѣдствіе преслѣдованія злого бога. И чудеса Христа были только духовнаго характера: напр., не тѣлесныя болѣзни исцѣлялъ Онъ, но только духовныя, или, напр., хлѣбъ и рыбы, которые Онъ чудесно умножилъ, были не чѣмъ инымъ, какъ словомъ или ученіемъ Его, и т. д. [2]).

Нѣкоторые катары думали, что Христосъ, при сошествіи съ небесъ, взялъ съ собой на землю тѣхъ духовъ, которые разлучились съ своими небесными тѣлами, оставленными на небѣ, и что эти духи ожидаютъ въ воздушныхъ сферахъ того момента, когда земныя души присоединятся къ обществу катаровъ; тогда они снова соединятся съ ними и приведутъ ихъ въ небесный Іерусалимъ [3]). Въ этомъ и заключается воскресеніе тѣлъ. При этомъ не будетъ болѣе раздѣленія на два пола [4]). Что же касается душъ, созданныхъ діаволомъ, то онѣ никогда не покаются, но всегда останутся въ его власти [5]).

Толкуя въ смыслѣ докетизма воплощеніе, страданія и смерть Христовы, катары естественно не могли и самымъ этимъ страданіямъ и смерти придавать значеніе искупительнаго акта. По ихъ ученію, цѣль и сущность спасенія, совершоннаго Христомъ, сводились только къ *наученію* людей *добру*. Смерть Христова состояла въ томъ, что духъ мгновенно оставилъ эѳирное тѣло Христа, совершенно не подвергавшееся никакому измѣненію или страданію; а въ третій день духъ снова вернулся въ это же тѣло, и Онъ воскресъ. То же небесное тѣло возвратилось на небо [6]).

[1]) Ibidem, ibidem. Впрочемъ, это ученіе, вѣроятно, не сами катары измыслили. Еще задолго до возникновенія ихъ секты оно встрѣчалось въ нѣк. древнихъ церковныхъ литургіяхъ. Быть можетъ, даже и тотъ ліонскій антифонарій, въ которомъ Агобардъ ліонскій нашелъ это выраженіе (см. выше), былъ только отчасти еретическаго характера, такъ какъ данное выраженіе могло имѣть въ немъ значеніе хотя и повторенія еретической мысли всѣхъ гностиковъ, но повтореніе, при которомъ еретики воспользовались уже готовымъ выраженіемъ. Самое же это выраженіе, встрѣчавшееся даже у нѣк. отцовъ Церкви (напр., у св. Григорія Чудотворца, у св. Прокла Цареградскаго и нѣк. др.), не имѣло первоначально ничего еретическаго, но было только *образное* для обозначенія того, что Слово воплотилось отъ Пречистой Дѣвы (ср. Осокинъ, I, 196), и, можетъ быть, имѣло отношеніе къ словамъ 44 пс.: „Слыши, дщи, и виждь, и *приклони ухо твое*“.

[2]) Moneta, 5, 96, 221. Lucas Tudensis, 158. Disputatio, 1750.

[3]) Doat. XXXIV, f-os 97, 101. См. Schmidt, l. c., II, 50. Moneta, 4, 353.

[4]) S. Thomae Aquin. Summa, pars III, in Supplem, quaestio 81, art. 3.

[5]) Actes de l'inquisition de Cárcassone, 1247; Doat. XXII, f-o 101. См. Schmidt II, 51.

[6]) Peregrini Prisciani, Chronicon Ferrariense, ap. Muratori, Antiquitates ital. medii aevi, V, p. 94. Moneta, p. 256.

Одною изъ самыхъ характерныхъ особенностей ученія катаровъ была ихъ ненависть къ Предтечѣ и Крестителю Господню Іоанну Они называли его орудіемъ злого бога, хулили и его родителей, а также и того ангела, который посланъ былъ возвѣстить о его рожденіи. Хулили и его крещеніе, считая это послѣднее матеріальнымъ въ противоположность духовному крещенію Христа, и потому изобрѣтеніемъ злого бога [1]). Хулили катары и великаго Божія пророка Илію, считая и его орудіемъ злого бога [2])

Весьма оригинально также было ученіе альбигойцевъ о Св Духѣ. Они и Его считали твореніемъ, какъ и Сына, но высшимъ среди всѣхъ другихъ духовъ, и придавали ему такую неизреченную красоту, что и самимъ ангеламъ хочется постоянно на Него взирать (по 1 Пет. 1, 12) [3]). Называли Его они *высшимъ духомъ*, вѣроятно, ссылаясь на Пс. 50, 14 («и Духомъ *владычнымъ* утверди мя»). Но и низшіе духи, данные душамъ отъ добраго Бога къ охраненію и для руководства, назывались у катаровъ святыми духами. Они, утверждали еретики, составляютъ *третью*, высшую часть человѣка, именно ту, которая происходитъ изъ высшаго міра [4]). Но духъ живетъ не въ тѣлѣ человѣка, но находится внѣ его, какъ руководитель и вождь души. На такихъ именно духовъ указываютъ слова ап. Павла: «ревнуйте о духовныхъ» (1 Кор. 14, 12). Пока человѣкъ не получитъ этого, назначеннаго для него, духа, онъ мертвъ и причисляется къ злымъ, и такъ какъ до воскресенія Христова никто не могъ получить такого духа, то весь міръ былъ до явленія Христа злымъ, и сами апостолы были такими же, пока Христосъ не вознесся на небо [5]). Отъ этихъ духовъ-хранителей и руководителей катары отличали *параклитовъ*, которыхъ (на основаніи Апок. 1, 4) насчитывали *семь* и о которыхъ говорили, что они предстоятъ престолу Божію. Параклитъ, утѣшитель,— это тотъ духъ, который черезъ обрядъ *consolamentum* [6]) снова соединяется съ душою, въ соединеніи съ которой онъ находился еще въ высшемъ мірѣ. Это соединеніе

---

[1]) *Rainerii Sacconi*, Summa de Catharis et Leonistis, ap. Duplessis, Collec. judiciorum, pag. 52 a: „caeteri Patres antiqui atque beatus Johannes Baptista fuerunt inimici Dei“. Ср. *Moneta*, 278: „Dicunt etiam quod a diabolo fuit ille baptismus, et ad nihil utilis nisi ad impediendum Christi baptismum“. Ср. *Petrus Vallisarnensis*, cap. 2: „Joannem Baptistam unum esse de majoribus daemonibus asserebant“. Ср. *Ebrardus*, cap. 13: „Diffidentes etiam de Domini praecursore vitam ejus repudiant et baptismum“.

[2]) Moneta, 231; „*Evangel. Ioh.*“ ap. Benoist I, 291.

[3]) Moneta, 5. Peregrini Prisciani, p. 95.

[4]) Moneta, 4.

[5]) Dollinger, l. c., I, S. 155.

[6]) О сущности и значеніи этого обряда мы скажемъ нѣсколько ниже.

совершается уже здѣсь, въ земной жизни. А съ своимъ тѣломъ, оставленнымъ на небѣ, душа соединится только тамъ, въ небесной жизни, а это и будетъ истиннымъ воскресеніемъ, такъ какъ земное тѣло совсѣмъ истлѣетъ, превратится въ прахъ и никогда не оживетъ [1])

Смерть имѣетъ неодинаковое значеніе для всѣхъ. Для тѣхъ, кто присоединится къ обществу катаровъ, она есть конецъ покаяннаго земного подвига, а для всѣхъ другихъ она есть лишь матеріальная перемѣна, потому что души такихъ людей черезъ смерть начинаютъ свое покаянное переселеніе по другимъ тѣламъ (метампсихозисъ) [2]). Срокъ такого переселенія катары опредѣляли неодинаково: то душа проходить должна была всего семь тѣлъ, то — десять, то—тридцать два [3]). Допускали они и метампсихозисъ въ животныхъ, но только ограничивали его птицами и четвероногими, отчего и запрещали ихъ убивать [4]).

Катары отвергали молитвы за усопшихъ, такъ какъ, по ихъ понятіямъ, никакая молитва не можетъ измѣнить участи и спасаемыхъ, и осуждаемыхъ душъ: эта участь *по необходимости* должна совершиться [5]).

Таково въ главнѣйшихъ своихъ чертахъ ученіе той части катаровъ, которые держались крайняго дуализма. Теперь перейдемъ къ изложенію ученія дуалистовъ умѣренныхъ среди катаровъ, или монархіанъ.

По ихъ ученію, существуетъ единый Богъ, Существо вѣчное и абсолютное, Который былъ еще до міра и до появленія зла. Онъ сотворилъ духовъ и вызвалъ изъ небытія въ бытіе четыре стихіи самой матеріи. Но весь Его актъ творенія заключался въ томъ, что Онъ далъ творенію «матеріальный принципъ», но не устроилъ міра,— не далъ всему творенію формы и извѣстнаго порядка. Онъ — творецъ лишь хаоса, а не міра [6]). А самый міръ устроенъ изъ хаоса уже другимъ, именно ангеломъ, пожелавшимъ быть равнымъ Богу, за что и низринутъ былъ съ неба съ своими сообщниками [7]). Это паденіе произошло такъ. Семь небесъ, одно

---

[1]) Doat. XXXIV, f-os 97, 101; Actes de l'inquisition de Carcassone, 1305.

[2]) Ecbertus, 899; Moneta, 371; Disputatio, 1733.

[3]) Petrus Vallium Cernaï, Historia Albigensium, ap. Duchesne, Scriptor. hist. Franc., t. V, 556.

[4]) Caesarius Heisterbacensis, Illustria miracula, 382; Eymericus, Directorium inquisitorum, 274.

[5]) *Ermengardus*, in Gretser, XII, 2, pag. 239· nec defunctos vivorum beneficiis et orationibus relevari". *Ecbertus*, sermo IX, in Gallandi, XIV, 466: „animae defunctorum vel in aeterna beatitudine collocentur, vel aeternis supplicis tradantur, atque hac ratione nec malis prodesse nec bonis necessarium esse ut pro eis orationes fiant, aut missae celebrentur".

[6]) Moneta, 5, 109; Peregrinus Priscianus, 94.

[7]) Moneta, ibidem.

другого чище и свѣтлѣе, составляютъ царство Божіе и царство небесныхъ духовъ, хвалы которыхъ постоянно возносятся къ престолу Божію, находящемуся на седьмомъ небѣ [1]). Снизу небесной сферы находятся четыре элемента, которые сами въ себѣ еще неопредѣленны, неподвижны, безформенны, хотя и раздѣлены другъ отъ друга. Непосредственно подъ небомъ находится воздухъ (атмосфера) съ своими облаками; еще ниже — океанъ съ своими безпредѣльными водами; еще ниже — земля, а внутри земли — область огня Надъ каждымъ изъ этихъ 4-хъ элементовъ начальствуетъ особый ангелъ [2]). Во главѣ же всѣхъ небесныхъ силъ сначала стоялъ Люциферъ, самый прекрасный и славный изъ ангеловъ. Но онъ возгордился и захотѣлъ поставить свой престолъ выше небесъ и стать равнымъ Богу [3]). Онъ совратилъ четырехъ ангеловъ, управлявшихъ четырьмя элементами, а затѣмъ и многихъ другихъ,— въ общемъ треть всего ангельскаго воинства. Богъ изгналъ его отъ Себя, лишилъ Своего свѣта и превратилъ въ красноватый блескъ, похожій на раскаленное желѣзо. И ангелы его были вмѣстѣ съ нимъ сброшены съ неба. Тогда Люциферъ устроилъ свой престолъ на тверди небесной и велѣлъ своимъ ангеламъ образовать землю [4]). Но падшій архангелъ *не сотворилъ* міра (который уже существовалъ въ видѣ хаоса), но только *образовалъ* и *устроилъ* его [5]). Такимъ образомъ діаволъ являлся не вторымъ Богомъ или Творцомъ міра, но только *діміургомъ*, устроителемъ міра [6]). Его умѣренные дуалисты также считали Богомъ Ветх. Завѣта, который совершенно отвергали (поступая въ этомъ, съ своей точки зрѣнія, послѣдовательнѣе крайнихъ дуалистовъ, которые, какъ мы видѣли, нѣкоторыя книги изъ Ветх. Завѣта признавали). Только нѣкоторыя мессіанскія пророчества умѣренные дуалисты признавали за истинныя [7]).

Діаволъ сотворилъ затѣмъ человѣка, которому Богъ даровалъ душу, *одаренную свободой воли* Этою свободою человѣкъ злоупотребилъ, и оттого явился грѣхъ [8]). Признаніемъ свободы воли умѣренные дуалисты довольно ярко отличались отъ дуалистовъ крайнихъ. Но встрѣчаются у еретиковъ и такія миѳическія сказанія. Одни изъ нихъ говорили, что первый человѣкъ, Адамъ, былъ ангеломъ, посланнымъ отъ Бога для того, чтобы посмотрѣть,

---

[1]) *Visio Jesaiae*, ed. Gieseler, 11 и дал.
[2]) *Evangel. Johannis*, apud. Benoist, I, 284, 285.
[3]) *Evangel. Johannis*, ap. Benoist, I, 284.
[4]) Ibidem, 286 и далѣе. Moneta, 109.
[5]) Moneta, 109.
[6]) Moneta, 10.
[7]) Bonacursus, 208; Moneta, 6, 112.
[8]) Moneta, 6.

какъ демонъ устраиваетъ міръ. Демонъ разгнѣвался за это на Адама, овладѣлъ имъ и заключилъ его въ тѣло, созданное изъ глины [1]). Много было и другихъ миѳовъ о томъ же, съ различными варіантами. Общій ихъ смыслъ былъ тотъ, что душа создана Богомъ, а тѣло — демономъ.

Черезъ первую женщину—Еву—демонъ задумалъ прельстить человѣка. Онъ ввелъ Адама и Еву въ ложный рай, гдѣ запретилъ имъ вкушать плоды дерева познанія, сдѣлавъ это съ цѣлью еще сильнѣе возбудить въ нихъ желаніе согрѣшить; при этомъ запрещенный плодъ былъ не инымъ чѣмъ, какъ запрещенное общеніе человѣка съ женою [2]). Первые люди впали именно въ этотъ грѣхъ, который и былъ первымъ грѣхомъ (fornicatio carnalis), отъ котораго произошли и другіе грѣхи [3]).

Немного позднѣе, именно къ концу XII вѣка, нѣкоторые сторонники умѣреннаго дуализма вѣрили, что, послѣ сотворенія Евы, демонъ имѣлъ съ нею плотское соитіе, что Каинъ родился отъ этого брака. А отъ крови Каина родились собаки [4]). Еще умѣренные катары учили, что дочери Евы имѣли сношенія съ демонами, и отъ этого родились гиганты [5]).

Относительно происхожденія душъ *эти* катары не слѣдовали воззрѣнію на сей предметъ крайнихъ дуалистовъ (которые признавали предсуществованіе душъ — по-Оригеновски), но держались теоріи традуціонизма (какъ нѣкогда Тертулліанъ и мн. др. изъ западныхъ отцовъ и учителей Церкви), т.-е. мнѣнія, по которому души происходятъ одна отъ другой такъ же, какъ пламя огня зажигается отъ другого пламени [6]).

Объ искупленіи умѣренные дуалисты учили такъ. Когда періодъ, опредѣленный Богомъ для изгнанія двухъ падшихъ ангеловъ — Адама и Евы, — истекъ, Господь принялъ мѣры къ возвращенію ихъ къ Себѣ, и не только ихъ, но и ихъ потомковъ. Онъ произвелъ изъ Себя Свое Слово или Своего Сына и послалъ Его на землю въ человѣческомъ видѣ. Онъ тогда же произвелъ изъ Себя Св. Духа, Который является у катаровъ обѣихъ школъ

---

[1]) Moneta, 110, 112.

[2]) *Moneta*, 315: „Matrimonium carnale fuit semper mortale peccatum“. *Rainerius*, Summa, 48 a: „Item communis opinio omnium catharorum est quod matrimonium carnale semper fuit mortale peccatum, et quod non punietur quis gravius in futuro propter adulterium vel incestum quam propter legitimum conjugium“. Ср. *Ecbertus*, sermo V, 6 (Gallandi, XIV, 455)· „Innotuit mihi per quosdam viros, qui exierunt de societate vestra... dicitis enim quod fructus ille de quo praecepit Deus primo homini in Paradiso, ne gustaret ex eo, nihil aliud fuit nisi mulier“.

[3]) Moneta, 111.

[4]) Bonacursus, 208.

[5]) Ibidem.

[6]) *Evang. Johannis*, ap. Benoist, I, 280; Moneta, 110, 129

скорѣе *силою*, чѣмъ Божественнымъ лицомъ [1]). И Слово, и Духъ подчинены Отцу, хотя и Они— «Богъ по природѣ» [2]). Все дѣло искупленія, совершонное Христомъ, состояло въ томъ, что Христосъ показалъ падшимъ душамъ кратчайшій путь къ небу. Въ виду того, что катары этой системы признавали свободную волю, они, очевидно, не могли признать въ то же время того, что спасеніе совершается *по необходимости*. Спасеніе, по ихъ ученію, зависитъ только отъ покаянія, покаяніе же состоитъ въ присоединеніи къ обществу катаровъ [3]).

Въ своемъ представленіи о Самомъ Христѣ умѣренные дуалисты были въ общемъ также докетами, какъ и дуалисты крайніе. Хотя нѣкоторые изъ нихъ и допускали во Христѣ реальное тѣло, тѣмъ не менѣе не считали это тѣло подобнымъ тѣлу Адама (даже не падшаго), но чѣмъ-то высшимъ и болѣе тонкимъ [4]). Господь Іисусъ Христосъ, по ихъ ученію, страдалъ, умеръ и воскресъ Своимъ тѣломъ, но въ моментъ вознесенія оставилъ его въ верхнихъ сферахъ воздушнаго пространства, и при второмъ Своемъ пришествіи опять соединится съ этимъ тѣломъ [5]). Впрочемъ, у большей части катаровъ и этого направленія преобладалъ чистый докетизмъ [6]).

Въ своемъ взглядѣ на лицо св. Іоанна Крестителя умѣренные катары рѣзко расходились съ катарами крайней школы; въ то время, какъ эти послѣдніе считали его орудіемъ злого бога Ветх. Завѣта,—умѣренные катары, напротивъ, смотрѣли на него, какъ на посланника Божія, и даже настолько возвеличивали его, что признавали его зачатіе и рожденіе безсѣменными [7]).

Подобно крайнимъ дуалистамъ, и разбираемые нами умѣренные дуалисты имѣли довольно разнообразныя мнѣнія о лицѣ Пресвятой Дѣвы Маріи. Бо́льшая часть изъ нихъ считала Ее дѣйствительною женщиною, а другіе смотрѣли на Нее, какъ на такое существо, душа котораго была ангеломъ, сошедшимъ съ неба вмѣстѣ съ Господомъ Іисусомъ Христомъ, а тѣло лишь призрачнымъ [8]).

Воскресеніе тѣлъ умѣренные катары отрицали на томъ же основаніи, какъ и крайніе катары [9]). Но они расходились съ ними

---

[1]) Bonacursus, 209. Moneta, 6.
[2]) Ibidem.
[3]) Moneta, 6, 248.
[4]) Moneta, 223.
[5]) Moneta, 248.
[6]) Ecbertus, 899. Bonacursus, 209. Ermengardus, 226. Alanus, 37.
[7]) Moneta, 231.
[8]) Moneta, 223.
[9]) Moneta, 355.

въ ученіи объ окончательной судьбѣ, ожидающей души человѣческія. Такъ, они признавали, что будетъ послѣдній судъ [1]) Тогда-то ангелы Адамъ и Ева, прошедши преемственно тѣла Еноха, Ноя, Авраама и пророковъ и не нашедши въ нихъ спасенія, а затѣмъ получивъ прощеніе только въ тѣлахъ Симеона и Анны, будутъ снова допущены въ славу Божію [2]) Тогда же войдутъ туда и Дѣва Марія, и апостолы, которые до тѣхъ поръ ожидаютъ второго пришествія Христова въ эѳирныхъ сферахъ, между землей и высшими небесами [3]). Тогда же послѣдуетъ и вѣчное осужденіе грѣшниковъ, а для праведниковъ—вѣчная награда [4]). Тогда окончится и нынѣшній міръ и возвратится въ состояніе хаоса, и въ его тьмѣ заключены будутъ демоны и души осужденныхъ [5]). И три Лица Божества снова войдутъ въ единство Божіе, и такимъ образомъ кончится Троица [6]). Зло будетъ побѣждено, и его виновникъ навсегда будетъ заключенъ въ бездну. Богъ будетъ все во всемъ. Изъ этого видно, что здѣсь, въ этомъ ученіи, нѣтъ вѣчной борьбы между добромъ и зломъ, какъ въ ученіи крайнихъ дуалистовъ.

Теперь сдѣлаемъ еще нѣсколько замѣчаній по поводу одной позднѣйшей секты катаровъ, которая отдѣлилась отъ альбанезскихъ или крайнихъ дуалистовъ около 1230 года, именно о сектѣ *Іоанна де-Луджіо,* катарскаго епископа въ Бергамо, въ Италіи. Райнерій Саккони изображаетъ намъ его ученіе, какъ *нѣчто среднее* между ученіемъ крайнихъ и умѣренныхъ катаровъ [7]). Іоаннъ де-Луджіо училъ, что міръ совѣченъ и доброму, и злому Творцу, и что, слѣд., и добрыя, и злыя существа, живущія въ мірѣ, также вѣчны. Здѣсь, по его выраженію, имѣетъ мѣсто только «первенство причины», какъ въ отношеніи между солнцемъ и его лучами. Въ сущности, это ученіе — пантеистическое, напоминающее воззрѣніе на міръ Скота Эригены. Какъ добрый Богъ имѣетъ въ Своемъ распоряженіи легіоны добрыхъ духовъ, такъ и злой богъ имѣетъ въ своемъ услуженіи легіоны злыхъ демоновъ. Между тѣми и другими идетъ вѣчная борьба, какъ и между Богомъ добрымъ и богомъ злымъ. Послѣдній всячески старается испортить дѣло перваго. Луджіо отрицалъ свободу воли не только у душъ ангельскихъ и человѣческихъ, но даже и у Бога. Особенно оригинальное воззрѣніе высказывалъ Луджіо на

---

[1]) *Evang. Johannis*, ap. Benoist, I, 293 и дал.
[2]) Disputatio, 1719.
[3]) Rainerius, 1773.
[4]) Moneta, 120, 355, 383 и дал.
[5]) Moneta, 382.
[6]) Disputatio, 1705.
[7]) Rainerius, ap. Martène et Durand, Thes. nov. anecdot., V, pag. 1769—1773.

паденіе Адама и Евы. Онъ утверждалъ, что это паденіе совершилось не на землѣ, а на небѣ, послѣ чего тамъ же, на небѣ, весь народъ небесный, т.-е. небесныя души, также палъ. Повѣствованіе Ветхаго Завѣта (который Луджіо не считалъ произведеніемъ злого бога, но Бога добраго) о судьбахъ народа еврейскаго есть, въ сущности, лишь аллегорическое изображеніе того, что произошло въ мірѣ небесномъ. Послѣ грѣхопаденія Адамъ и Ева изгнаны были изъ рая, т.-е. свергнуты съ неба, въ міръ земной, который Луджіо отождествлялъ съ адомъ. Эта же система, какъ и вообще всѣ почти альбигойскія доктрины, признавала и метампсихозисъ, какъ средство для постепеннаго очищенія падшихъ душъ. Самая замѣчательная особенность системы Луджіо заключалась въ томъ, что въ ней вся историческая часть не только Ветхаго, но и Новаго Завѣта понималась, какъ изображеніе событій, совершившихся въ мірѣ высшемъ, на небѣ. Напр., по этому ученію выходило, что тамъ, именно на небѣ, добрый Богъ далъ законъ чрезъ Моисея, что тамъ же приносились жертвы за грѣхи народа и что тамъ же, а не на землѣ, Христосъ творилъ чудеса, страдалъ, умеръ и воскресъ [1]). По мнѣнію Дёллингера, это они допускали для того, чтобы 1) избѣжать тѣхъ противорѣчій, въ какія могло бы ставить ихъ всецѣлое или частичное отверженіе Ветхаго Завѣта, и 2) чтобы во всей ясности и цѣлости сохранить противоположность между сатанинскимъ царствомъ матеріи и присущаго ей зла и между высшимъ міропорядкомъ [2]).

Кромѣ ученія Іоанна де-Луджіо, была еще другая система, которую можно также считать чѣмъ-то среднимъ между крайнимъ и умѣреннымъ дуализмомъ. Это была та система, которую Саккони называетъ *Баньолезскою* (по имени ломбардскаго мѣстечка *Bagnolo*). Она появилась еще гораздо раньше, чѣмъ ученіе Луджіо, именно въ XII вѣкѣ. Если система этого послѣдняго ярко подчеркивала существованіе двухъ равныхъ божествъ и только въ томъ смыслѣ могла быть названа посредствующею, среднею системою, что признавала Ветхій Завѣтъ произведеніемъ не злого бога, а добраго, а также считала міръ совѣчнымъ обоимъ божествамъ, то ученіе баньолезовъ скорѣе примыкало къ монархіанамъ или умѣреннымъ дуалистамъ, такъ какъ отрицало дуализмъ крайній, признавая лишь единаго Бога, а рядомъ съ Нимъ ставя только диміурга (или падшаго архангела, творца видимаго міра); но въ то же время баньолезы приняли два догмата отъ

[1]) *Rainerius*, ap. Duplessis, Summa, I, 65: „quod Christus natus est secundum carnem. et vere passus est, crucifixus, mortuus et sepultus. putat quod omnia ista fuerunt in alio mundo superiori et non in isto“.

[2]) Döllinger, lib. cit, I, S 173.

альбанезскихъ или крайнихъ дуалистовъ, именно: 1) предсуществованіе человѣческихъ душъ *до* творенія видимаго міра и совершеніе ими перваго грѣха еще на небѣ; 2) ученіе, что Дѣва Марія была ангеломъ, явившимся на землѣ въ смыслѣ докетскаго воззрѣнія, т.-е. съ призрачнымъ тѣломъ, а также, что Христосъ имѣлъ такое же тѣло [1]).

Мы для того изложили ученіе альбигойцевъ съ такою подробностью, съ указаніемъ и различныхъ его оттѣнковъ, чтобы имѣть возможность далѣе, на основаніи этихъ данныхъ, составить себѣ болѣе или менѣе ясное представленіе, въ чемъ именно это ученіе имѣло сродство и съ восточными, и западными сектами и ученіями, не только современными ему, но и древнѣйшими. Этотъ выводъ мы постараемся сдѣлать въ слѣдующей главѣ, а пока, для полноты нашихъ свѣдѣній объ альбигойцахъ или катарахъ, сдѣлаемъ еще характеристику ихъ религіознаго культа, а также и организаціи ихъ общинъ, при чемъ коснемся и главнѣйшихъ ихъ обычаевъ, которыхъ они держались въ своей ежедневной жизни.

Христіанскихъ таинствъ, въ смыслѣ церковномъ, эта секта, конечно, не имѣла. Но у нея были нѣкоторые обряды, которымъ она придавала значеніе таинственныхъ, благодатныхъ дѣйствій. Самымъ важнымъ и рѣшающимъ дѣйствіемъ для полученія вѣчнаго спасенія считался у катаровъ всѣхъ оттѣнковъ такъ называемый *consolamentum* (т.-е. буквально — обрядъ утѣшенія), который они считали духовнымъ крещеніемъ, подающимъ принимающимъ его Св. Духа. Этотъ обрядъ совершался чрезъ возложеніе рукъ, съ произнесеніемъ извѣстной молитвы. Только тотъ получалъ *consolamentum*, кто выражалъ глубокое, искреннее раскаяніе въ своихъ грѣхахъ, и такому человѣку это таинственное дѣйствіе сообщало полное прощеніе грѣховъ и духовное освященіе [2]). Получить эту благодать считалось величайшимъ и самымъ вожделѣннымъ счастіемъ для всякаго члена секты, такъ какъ это вело несомнѣнно къ «спасенію души» [3]). Самое совершеніе этого обряда обставлялось необыкновенною торжественностью. Совершителями его являлись, по преимуществу, тѣ, кто занималъ въ сектантской общинѣ должность пастыря, и совершался самый этотъ обрядъ въ присутствіи нѣсколькихъ такихъ пастырей (не менѣе двухъ). Впрочемъ, эти пастыри могли быть замѣнены и простыми вѣрующими, но только непремѣнно изъ числа тѣхъ, кто уже получилъ самъ *consolamentum* и являлся чрезъ это осо-

[1]) Rainerius, ap Martène et Durand, p. 1774.

[2]) Rainerius, ibid., p. 1762, 1776.

[3]) *Liber sententiarum inquisitionis tholosanae*, ap. Limborch, Historia inquisitionis, Amsterdam, p. 85, 190, 1248 sqq.

бенно облагодатствованнымъ лицомъ; при этомъ даже женщины могли въ крайнемъ случаѣ совершить этотъ обрядъ [1]). Необходимымъ условіемъ для правильности совершенія этого акта и, слѣд, для его дѣйствительности являлось то, чтобы совершитель или совершительница не находились въ состояніи смертнаго грѣха [2]). Тотъ, кто хотѣлъ получить *consolamentum*, долженъ былъ долго къ нему готовиться молитвою и постомъ [3]). Послѣ такого приготовленія, когда наступалъ день сообщенія этого «духовнаго крещенія», желающій его получить приводился въ то помѣщеніе, гдѣ имѣло совершиться это таинственное дѣйствіе Здѣсь, среди комнаты, обильно освѣщенной множествомъ горящихъ факеловъ, поставляемъ былъ столъ, накрытый бѣлою скатертью, на которомъ лежалъ Новый Завѣтъ, и больше ничего другого не лежало [4]) Передъ началомъ совершенія самаго обряда и совершитель его, и тотъ, надъ кѣмъ его предстояло совершить, мыли руки въ знакъ чистоты помысловъ и чувствъ [5]). Затѣмъ всѣ присутствующіе становились въ той комнатѣ въ видѣ круга и пребывали въ строгомъ молчаніи [6]) Вводили, далѣе, самого неофита. Совершитель дѣйствія начиналъ съ того, что, держа въ рукахъ Новый Завѣтъ, произносилъ рѣчь, въ которой увѣщавалъ его бобѣе не считать римскую церковь истинною церковью и всѣмъ сердцемъ сдѣлаться членомъ общины катаровъ [7]). Послѣ этого, новому члену предлагался такой вопросъ: «хочешь ли принять нашу вѣру?» на что тотъ долженъ былъ отвѣтить утвердительно [8]). Очень характерно при этомъ то, что отъ женатаго, приступавшаго къ *consolamentum*, требовалось расторгнуть брачный союзъ [9]). Троекратно преклонивъ колѣна, принимающій таинственное «духовное крещеніе» давалъ торжественное обѣщаніе быть всегда вѣрнымъ Богу и Евангелію, никогда не лгать и не клясться, никогда болѣе не прикасаться къ женщинѣ, не убивать животныхъ, не вкушать ни мяса, ни яицъ, ни молока, а ѣсть только растительную пищу и рыбъ; ничего не дѣлать безъ молитвы, не путешествовать, никогда не спать непокрытымъ, особенно же никогда не отрекаться отъ своей вѣры, даже если бы стали за это угрожать смертію [10]). Затѣмъ, послѣ общей молитвы, совершающій *con-*

---

1) Ermengardus, 236. Moneta, 278 Rainerius, 1762.
2) Ibidem.
3) Moneta, 278 Arch de l'inquis de Carcassone, 1244.
4) Vaisette III, p 387
5) Ermengardus, 236.
6) Ecbertus, 911.
7) Moneta, 278
8) Rainerius, 1776.
9) Archiv. de l'inquis de Carcassone, 1243
10) Ibidem, 1244.

solamentum возлагалъ на неофита руки и съ молитвою низводилъ на него Св. Духа [1]), послѣ чего его препоясывали льняным̀ъ поясомъ [2]).

Отъ этого ритуала нѣсколько разнился порядокъ преподаванія *consolamentum*'а больнымъ. Прежде всего удостовѣрялись, въ полномъ ли они сознаніи находятся, такъ какъ это было необходимо для того, чтобы больные могли давать необходимые обѣты, принимая этотъ обрядъ. Послѣ такихъ обѣтовъ, на больного накрывали сверхъ его груди бѣлую скатерть, при чемъ два *совершенныхъ* [3]) становились около его постели, одинъ у возглавія, а другой у ногъ, и первый изъ нихъ полагалъ правую руку на голову больного, а въ лѣвой рукѣ держалъ Новый Завѣтъ, изъ котораго и читалъ громко первые стихи Евангелія отъ Іоанна [4]). Затѣмъ слѣдовала молитва, чтеніе «Отче нашъ», братское лобзаніе и препоясаніе льнянымъ поясомъ [5]).

Тѣсно съ *consolamentum* связана была такъ называемая *endura*, состоявшая въ томъ, что принявшаго *consolamentum* во время болѣзни морили голодомъ и доводили до смерти, дѣлая его какъ бы добровольнымъ мученикомъ. Это дѣлалось съ мыслью, что онъ, какъ *совершенный*, сейчасъ же по смерти получитъ спасеніе и блаженство [6]).

Рядомъ съ *consolamentum* вторымъ важнѣйшимъ религіознымъ обрядомъ катарскаго ритуала слѣдуетъ назвать *благословеніе хлѣба*. Какъ первый изъ названныхъ обрядовъ соотвѣтствовалъ христіанскому крещенію, такъ этотъ послѣдній обрядъ напоминалъ христіанское причащеніе, хотя болѣе наружно, такъ какъ совсѣмъ не имѣлъ въ себѣ ничего евхаристическаго. Благословеніе хлѣба совершалось за всякой трапезой, за которой сидѣли «совершенные» члены общины. Помолившись и получивъ благословеніе,

---

[1]) Ibidem.

[2]) Arch. de l'inquis. de Toulouse, 1273.

[3]) *Совершенными* назывались у катаровъ тѣ, кто уже получили *consolamentum* и, по катарскимъ понятіямъ, уже имѣли Св. Духа. *Petrus Vallisarnensis*, Hist. Albigensium, cap 2: „Sciendum autem quod quidam inter haereticos dicebantur Perfecti, sive Boni Homines, alii Credentes".

[4]) Liber sententiarum inquisit Tolos., 186, 190, 193, 249.

[5]) Arch. de l'inquis. de Carcassone, 1243.

[6]) *Liber inquisitionis tholosanae*, pag. 179: „Item tu (рѣчь обращена къ нѣкоему Петру Раймунду de Hugonibus) ipse vitam corporalem volontarie tibi substrahis .. quia posuisti te in illa abstinentia quam haeretici vocant *enduram*, in qua endura jam per sex dies sine cibo et potu stetisti"; *pag. 204*: „Montolina.. in ultimo fine suo posuit se in endura haereticorum, in qua endura sine infirmitate alia multis diebus perdurans fuit haereticata"; *pag. 33*: „Guilielma uxor quondam Martini de Proaudo... mortemque corporalem sibi accelerans, sanguinem minuendo, balneum frequentando, potumque letiferum . avide assumendo ad mortem festinavit".

всѣ садились за столъ, и затѣмъ, прежде чѣмъ начать вкушеніе пищи, пастырь катарской общины или одинъ изъ «совершенныхъ» благословляли хлѣбъ, преломляли его и раздавали присутствующимъ [1]). Что же касается Евхаристіи, то альбигойцы совершенно отвергали это таинство уже на томъ основаніи, что самый хлѣбъ и самое вино, какъ матеріальные элементы, считали зломъ. Есть извѣстіе, что они говорили относительно христіанской Евхаристіи такія хульныя слова, которыя мы встрѣтили еще въ сочиненіяхъ Беренгарія турскаго: «Если бы тѣло Христово было такимъ громаднымъ, какъ громадна башня, которая здѣсь, передъ нами стоитъ, то оно все-таки давно было бы съѣдено, если бы такъ много людей его вкушало» [2]).

Существовало у катаровъ нѣкоторое подобіе и христіанскаго таинства покаянія У нихъ былъ обычай публично и торжественно исповѣдывать свои грѣхи въ цѣломъ собраніи вѣрующихъ, предъ пастыремъ, который держалъ въ рукахъ Новый Завѣтъ; вслѣдъ за чѣмъ пастырь полагалъ эту священную книгу на главу кающагося, причемъ одновременно и всѣ «совершенные» полагали свои руки на него, и послѣ молитвы Господней произносилась разрѣшительная формула [3]). *Шмидтъ* не правъ, когда отождествляетъ этотъ обычай исповѣданія грѣховъ съ *apparelamentum* или особымъ торжественнымъ богослуженіемъ, которое ежемѣсячно повторялось у альбигойцевъ [4]),—не правъ потому, что это послѣднее богослуженіе, за которымъ они особенно торжественно благословляли и преломляли хлѣбъ, вовсе не всякій разъ соединялось съ такою публичною исповѣдью [5]).

Кромѣ публичной исповѣди и этого ежемѣсячнаго торжественнаго преломленія хлѣба (причемъ вино отсутствовало), у катаровъ былъ еще особый обрядъ оказанія почтенія со стороны простыхъ вѣрующихъ «совершеннымъ» членамъ секты. Онъ состоялъ въ томъ, что первые преклоняли предъ вторыми троекратно колѣна, слагая руки на груди, и дѣлали троекратные земные поклоны со словами: benedicite (благословите). Этотъ об-

---

[1]) *Alanus*, Adversus haereticos et valdenses, p. 134.„ Dicunt, quod in altari est panis post consecrationem, quia ibi prius fuit panis, et adhuc est forma panis". *Moneta*, p. 290: „Alii autem intelligunt illa verba Domini: Hoc est corpus meum: id est significat sicut illud in 1 Cor. 4 „Petra erat autem Christus" id est significat Christum". *Ibid.*, p 295: „Cujus opinionis causa prima est, quia istum materiale panem et vinum mala esse dicunt; asserunt enim quidam eorum a diabolo creata esse".

[2]) Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos, p. 1185. Ср. Ecbertus, 925.

[3]) Rainerius, 1764.

[4]) Schmidt, lib. cit., II, p 135—136

[5]) Arch de l'inquis. de Carcassone, 1243.

рядъ назывался у самихъ катаровъ *melioramentum*, а у католиковъ—*adoratio* [1]).

Здѣсь нельзя не остановиться на отрицательномъ отношеніи всѣхъ катаровъ къ браку. Къ такому отрицательному воззрѣнію на брачный союзъ логически приводилъ ихъ основной взглядъ на матерію, какъ на зло. Изъ такого взгляда выводили они и то, что смѣшеніе половъ, какъ нѣчто плотское и грубо матеріальное, есть также дѣло злого бога или сатаны и потому достойно осужденія, тѣмъ болѣе, что (какъ мы уже выше сказали) вкушеніе первыми людьми запрещеннаго плода въ томъ и состояло, по ихъ ученію, что Адамъ и Ева вступили еще въ раю въ плотское сожитіе и чрезъ это пали. Слѣдовательно, выводили они отсюда, и дальнѣйшее распространеніе человѣческаго рода есть слѣдствіе сатанинскаго искушенія и постоянно совершается чрезъ тотъ же грѣхъ, какой совершили наши прародители [2]). И самъ сатана далъ человѣку устройство тѣла, соотвѣтствующее такому грѣху плотского сожитія, и чрезъ это достигъ своей цѣли—держать человѣчество въ своемъ рабствѣ. Поэтому съ этихъ поръ всякая беременная женщина находится подъ особеннымъ вліяніемъ діавола; и именно онъ и производитъ въ утробѣ матери плоть отъ плоти, душу отъ души, такъ что каждый младенецъ рождается со своимъ демономъ. При этомъ, однако, всякая душа имѣетъ существенную, субстанціальную связь съ душой самого праотца Адама [3]). Свои воззрѣнія на плотской бракъ какъ на грѣховную скверну, совершенно не согласныя, слѣд., съ ученіемъ Христа, катары любили обыкновенно подтверждать слѣдующими новозавѣтными мѣстами. Они, напр., указывали на слова Христовы, въ которыхъ Господь противополагаетъ чадъ вѣка сего, женящихся и посягающихъ, тѣмъ, кто оказался достойнымъ высшаго міра, гдѣ ни женятся, ни посягаютъ, но пребываютъ какя ангелы (Лук. 20, 34) [4]). Поэтому и плотское зачатіе, и рожденіе ставится въ противоположность рожденію отъ Бога, какъ нѣчто Богу чуждое и противное (Іоан. 1, 12). Затѣмъ катары приводили въ подтвержденіе своего взгляда на грѣховность плотского брачнаго союза всѣ тѣ мѣста новозавѣтныя, въ

---

[1]) Act. inquis Tolos. 50, 23, 62, 63.

[2]) *Moneta*, 315: „Haeretici conjunctionem istam illegitimam dicunt, id est contra Dei legem... quia credunt corpus maris et foeminae a diabolo fuisse factum. Matrimonium carnale fuit semper mortale peccatum". *Rainerius*, Summa, 48 a: „Item communis opinio omnium catharorum est quod matrimonium carnale semper fuit mortale peccatum, et quod non punietur quis gravius in futuro propter adulterium vel incestum quam propter legitimum conjugium".

[3]) Moneta, 111, 136, 335.

[4]) Moneta, 326.

которыхъ запрещаются нецѣломудренные взгляды и мысли, напр., Мат. 5, 28; Гал. 6, 8 и мн. др.; иныя же мѣста, въ родѣ Ефес. 5, 25; I Кор. 7, 33, 29, толковали въ смыслѣ *духовнаго* брака, который они допускали. Въ виду этого, ихъ не смущали даже и такія мѣста, въ которыхъ прямо говорилось о дозволеніи вступать въ бракъ, напр., I Тим. 3, 2 или I Кор. 7, 28, 36 и др. т. п., такъ какъ и эти мѣста они, со свойственной имъ находчивостью и изворотливостью, толковали въ аллегорическомъ смыслѣ, какъ указаніе на тотъ же *духовный,* а никакъ не плотской бракъ.

Хотя постовъ, какъ спеціальныхъ установленій, катары не имѣли, тѣмъ не менѣе у нихъ очень строго предписано было, какого рода пищу можно вкушать и какой нельзя. И въ этомъ случаѣ всѣ ихъ предписанія основывались на основномъ ихъ воззрѣніи на все матеріальное, какъ на зло, а сверхъ того также и на ихъ вѣрованіи, что души умершихъ переселяются въ нѣкоторыхъ животныхъ, переходя для своего очищенія изъ однихъ въ другихъ. Вслѣдствіе этого *второго* основанія, многія животныя являлись въ ихъ глазахъ въ нѣкоторомъ смыслѣ неприкосновенными [1]), именно (какъ мы и выше указали) четвероногія и птицы. Въ доказательство того, что можно вкушать пищу растительную и рыбъ, они любили указывать на чудесное насыщеніе Христомъ народа одинъ разъ пятью хлѣбами и двумя рыбами (Мат. 14, 15—20; Мар. 6, 35—44; Лук. 9, 12—17; Іоан. 6, 5—13), а другой разъ семью хлѣбами и нѣсколькими рыбами (Мат. 15, 32—39; Мар. 8, 1—9) [2]). Вино катары позволяли употреблять и въ этомъ расходились съ древними манихеями [3]).

Что касается клятвы, то она считалась у нихъ большимъ грѣхомъ [4]). Запрещая ее, они, конечно, черезъ это вступали въ конфликтъ со свѣтскою властью. Не могло также нравиться этой власти и ихъ ученіе, что свѣтское правительство и свѣтскіе суды не должны быть среди вѣрующихъ, что это не Божіе, а чуждое Богу установленіе, и что поэтому слушаться этихъ органовъ

---

[1]) Главное основаніе для запрещенія пищи изъ мяса животныхъ и птицъ сектанты указывали на то, что мясо есть результатъ плотского соитія. *Ecbertus*, sermo IV, ap. Gallandi, XIV, 458: „Ratio vestra, quia de coitu nascitur omnis caro“. А немного далѣе тотъ же *Ecbertus* (p. 459) говоритъ, что рыбу они позволяютъ ѣсть. *Rainerius Summa*, pag. 48 b: „Credunt quod comedere carnes, et ova, vel caseum, etiam in urgenti necessitate sit peccatum mortale“. *Bonacursus*, ap. D'Achéry, pag. 209: „Quis manducaverit carnem... damnationem sibi manducat“.

[2]) Döllinger, l. c., I, S. 180.

[3]) Ibidem.

[4]) *Moneta*, 469: „Cathari vero ponunt quod semper fuit malum (jurare) sicut adulterium et homicidium“. *Rainerius*, Summa, 486: „Item quod non licet jurare in aliquo casu, et ideo hoc esse peccatum mortale“.

власти не надо. При этомъ они ссылались на Мат. 20, 26 и на Ефес. 6, 12. Когда имъ говорили, что, по ученію ап. Павла, представители власти суть слуги Божіи (Рим. 13, 4), то они на это отвѣчали, что апостолъ разумѣетъ здѣсь духовныхъ предстоятелей Церкви, а подъ мечомъ нужно понимать духовный мечъ—слово Божіе. Такъ же точно отстраняли они ученіе и ап. Петра о подчиненіи царю (I Петр. 2, 13), увѣряя, что невозможно допустить, чтобы апостолъ уговаривалъ вѣрующихъ во всемъ подчиняться тогдашнимъ властямъ, которыя были языческими [1]). Вмѣстѣ съ отрицаніемъ свѣтскихъ властей катары не почитали и всякій свѣтскій судъ и отвергали тѣлесное наказаніе и смертную казнь; также и войну осуждали [2]).

Организація ихъ общинъ имѣла характеръ іерархическій, хотя они признавали только двѣ іерархическія степени—епископство и діаконство, считая, что только на эти степени указываютъ апостольскія писанія. Епископы имѣли верховныя права въ ихъ общинахъ. Они стояли во главѣ другихъ пастырей и имѣли главную первенствующую власть и въ проповѣдываніи слова Божія, и въ возложеніи рукъ при совершеніи «духовнаго крещенія», и при благословеніи хлѣба, и при совершеніи молитвословій; они также имѣли главное руководство въ собраніяхъ и совѣщаніяхъ другихъ низшихъ пастырей и «совершенныхъ». При каждомъ епископѣ находилось два помощника, которые носили названіе *стараго сына* и *младшаго сына*, и обязанность которыхъ заключалась особенно въ томъ, чтобы помогать своему епископу въ обозрѣніи и посѣщеніи паствы и въ проповѣдываніи слова Божія. Эти двѣ должности такъ называемыхъ *сыновей* отчасти какъ бы соотвѣтствовали степени пресвитеровъ, которой, собственно, у катаровъ не было [3]). Но скорѣе и *старшій*, и *младшій сынъ* напоминали нашихъ *викарныхъ* епископовъ или, пожалуй, *хорепископовъ* (которые вообще составляли нѣчто среднее между епископами и пресвитерами, какъ справедливо считаютъ многіе ученые). Еще была у катаровъ должность *діакона* и *поддіакона* (нашъ иподіаконъ), которые поставляемы бывали для каждой отдѣльной мѣстной общины для ея управленія и руководства ею и ея дѣлами. Діаконы въ крайнихъ случаяхъ замѣ-

---

[1]) Moneta, 523—539.

[2]) *Rainerius*, Summa, p. 48 b: „Item quod potestates seculares peccant, mortaliter puniendo malefactores vel haereticos“. *Moneta*, 513: „Isti etiam haeretici omne bellum detestantur tanquam illicitum, dicentes quod non sit licitum se defendere (очевидно, въ родѣ толстовскаго „непротивленія злу“).

[3]) *Rainerius*, Summa, 50 b: „ordines Catharorum sunt quatuor. Ille qui est in primo et maximo ordine vocatur Episcopus. Ille qui in secundo filius major. Qui in tertio filius minor. Qui in quarto vocatur Diaconus“.

няли и самого епископа, когда *старшій* и *младшій сыновья* почему-либо не могли сами его замѣнить [1]). Была въ альбигойской церкви и должность *діакониссъ*, которыя также, вѣроятно, рукополагались и, по свидѣтельству Монеты [2]), имѣли право, когда не было налицо мужскихъ предстоятелей общины, даже совершать *consolamentum*.

Очень интересенъ вопросъ, была ли у катаровъ еще должность верховнаго пастыря, или *папы*. Хотя нѣтъ, повидимому, болѣе раннихъ извѣстій относительно существованія этой должности у нихъ, однако мы имѣемъ изъ нѣсколько позднѣйшаго времени, чѣмъ то, къ которому относятся первыя свѣдѣнія о разбираемой нами сектѣ,—именно изъ XII и XIII вѣка,—два довольно важныхъ и ясныхъ указанія на то, что должность «папы» существовала въ общинѣ альбигойской. Первое изъ нихъ принадлежитъ нѣмецкому монаху *Экберту*, о сочиненіи котораго «Sermo adversus Catharos» мы уже упомянули выше. Онъ замѣчаетъ, что, какъ нѣкогда Манесъ избралъ себѣ по примѣру Христа двѣнадцать учениковъ, такъ и манихеи XII столѣтія, т.-е. катары, соблюдаютъ тотъ же обычай, когда имѣютъ у себя верховнаго главу и при немъ совѣтъ изъ двѣнадцати старѣйшинъ. Эти послѣдніе, по его словамъ, посвящаютъ 72 епископовъ, которые, въ свою очередь, поставляютъ низшихъ пастырей [3]).

Другое указаніе относится уже къ слѣдующему—XIII—вѣку и принадлежитъ французскому инквизитору *Стефану де-Бельвиль* (de Belleville) или *бурбонскому*, историку альбигойскихъ войнъ, и представляетъ, въ сущности, почти буквальное повтореніе свидѣтельства Экберта [4]). Если бы у насъ были только эти два указанія на существованіе у катаровъ «папы», то мы еще могли бы, пожалуй, колебаться въ признаніи этого факта, тѣмъ болѣе (какъ замѣчаетъ Шмидтъ) что и Экбертъ, и Стефанъ бурбонскій почти слово въ слово повторяютъ слова блаж. Августина о іерархіи у манихеевъ и чрезъ это какъ будто показываютъ, что они путаютъ альбигойцевъ или манихеевъ своего времени съ манихеями, современными этому отцу Церкви [5]). Но мы имѣемъ еще четыре свидѣтельства о томъ же, изъ нихъ три изъ XII вѣка, а одно—изъ XIII-го. Первое свидѣтельство находимъ мы у нѣмца *Эвервина* [6]), второе—у извѣстнаго французскаго аббата *Іоакима де-*

---

[1]) Ibidem, ibidem.

[2]) Moneta, 293.

[3]) Ecbertus, 899.

[4]) Stephanus de Bellavilla, De septem donis Spiritus Sancti, ap. d'Argentré, Collectio judic., t. I, 20.

[5]) Schmidt, lib. cit., II, p. 145.

[6]) Evervinus, epistola ad S. Bernardum, ap. Mabillon, Vetera analecta, t. III, 457.

Флоре, о личности котораго мы много будемъ говорить въ своемъ мѣстѣ [1]). Третье имѣетъ для насъ особенное значеніе и особенную цѣну, потому что принадлежитъ самимъ катарамъ: это—повѣствованіе о сектантскомъ соборѣ въ г. Санъ-Феликсъ-де-Караманъ (St. Felix-de-Caraman), бывшемъ въ 1167 году. Въ этомъ повѣствованіи прямо говорится, что названный соборъ происходилъ подъ предсѣдательствомъ «папы» Никиты, что подтверждаетъ и одинъ послѣдующій, неизвѣстный по имени, писатель XVI вѣка [2]). Наконецъ, четвертое свидѣтельство мы встрѣчаемъ въ окружномъ посланіи, которое въ XIII вѣкѣ разослалъ французскимъ епископамъ папскій легатъ Конрадъ; въ этомъ документѣ, относящемся къ 1223 году, также очень ясно указывается на существованіе еретическаго «папы», живущаго въ Болгаріи и имѣющаго своего намѣстника въ южныхъ провинціяхъ Франціи [3]). Послѣ всего этого не можетъ, по нашему мнѣнію, быть никакого сомнѣнія въ томъ, что у альбигойцевъ или катаровъ былъ верховный глава ихъ общины, или «папа».

Въ заключеніе сдѣланной нами всесторонней характеристики альбигойцевъ считаемъ не лишнимъ указать еще на нѣкоторые замѣчательнѣйшіе обычаи ихъ ежедневнаго быта. И это поможетъ намъ далѣе, въ слѣдующей главѣ, точнѣе опредѣлить ту несомнѣнную связь, какую имѣла секта катаровъ съ другими сектами и Востока, и Запада.

Мы видѣли, какое великое значеніе имѣлъ въ обществѣ катаровъ обрядъ *consolamentum.* Они считали, что всякій членъ ихъ секты непремѣнно долженъ его принять, чтобы не погибнуть. Въ виду этого, у нихъ существовалъ особый обычай, носившій наименованіе *convenenza,* т.-е. договоръ, въ силу котораго они, еще будучи въ здоровомъ состояніи, давали своимъ пастырямъ обѣщаніе непремѣнно передъ смертью принять *consolamentum.* А кто не дѣлалъ такого договора и умиралъ безъ этого «духовнаго крещенія», того сектанты считали погибшимъ [4]).

Въ своей обыденной жизни альбигойцы всегда являлись неутомимыми тружениками, такъ какъ они считали трудъ великою добродѣтелью. Любимыми ихъ занятіями были: земледѣліе, торговля и промысловыя предпріятія. Получаемыя за всѣ эти труды деньги они не тратили только на свои собственныя нужды, но съ особенною ревностью и охотою удѣляли изъ нихъ и въ пользу

---

[1]) Joachim, Expositio in Apocalipsim, f-o 133 a.

[2]) Concilium San Felicianum, ap. Bouquet, XIV, 448. Здѣсь „папа“ Никита названъ такъ: „Papa Niquinta“.

[3]) Conradi legati epistola, apud Gervasii Praemonstratensis *Epistolae,* ep. 120 p. 116.

[4]) Lib. sentent. inquis. Tolos., 29.

всей общины вообще, и въ пользу отдѣльныхъ бѣдныхъ членовъ ея, особенно же въ пользу тѣхъ, кто изъ-за преслѣдованій со стороны инквизиціи принужденъ былъ жить въ изгнаніи или скрываться въ потаенныхъ мѣстахъ [1]).

Сектанты очень любили вступать въ религіозныя бесѣды съ лицами, еще не принадлежавшими къ ихъ обществу, и въ этихъ бесѣдахъ проявляли въ одно и то же время и всестороннее знакомство съ Св Писаніемъ (хотя при крайне неправильномъ и извращенномъ его пониманіи), и необыкновенную манію пропаганды своего ученія. Успѣху этихъ бесѣдъ часто весьма способствовало то обстоятельство, что въ ряду сектантскихъ миссіонеровъ нерѣдко находились прежніе члены католической іерархіи, перешедшіе въ секту, которые вмѣстѣ со знакомствомъ съ Писаніемъ соединяли и научное образованіе. Ревность сектантовъ къ распространенію своего ученія доходила до того, что они (притомъ не только ихъ пастыри, но и простые члены ихъ общинъ) съ необыкновенною энергіей, презирая опасности и трудности, предпринимали нарочно путешествія ради этой цѣли [2]). При этомъ они часто мѣняли свою одежду и проникали въ разные города и селенія то подъ видомъ пилигримовъ, то купцовъ, то, всего чаще, ткачей, при чемъ нанимались въ ткацкія мастерскія, какъ простые рабочіе. Они пользовались всѣми случаями, только бы получить возможность начать съ окружающими бесѣду о вѣрѣ и чрезъ это незамѣтно привлечь ихъ къ своей сектѣ [3]).

Очень помогало имъ въ этой пропагандѣ и то, что они обыкновенно вели очень строгую жизнь, которая рѣзко отличалась отъ испорченныхъ нравовъ многихъ католиковъ, въ томъ числѣ и членовъ церковной іерархіи [4]). Сильное и часто неизгладимое впечатлѣніе производило и то геройство, съ которымъ они шли на казнь, и которое не покидало ихъ даже среди пламени инквизиціонныхъ костровъ. Немудрено, что многіе почитали ихъ за мучениковъ [5]).

Отношенія катаровъ къ церкви были самыя враждебныя. Сектанты повсюду выступали строгими обличителями пороковъ духовенства и прямо выставляли главной причиной своей оппозиціи нравственное паденіе Западной церкви [6]). Они сравнивали эту церковь съ апокалиптической блудницей, а самого папу назы-

---

[1]) Ebrardus, 170; Lucas Tudensis, 163; Moneta, 396.
Peregrinus Priscianus, 95; Rainerius, 1765; Moneta, 507.
[2]) Ecbertus, 923 S. Bernardi sermo 65; I, 1495.
[3]) Schmidt, lib. cit., II, p. 160.
[4]) Liber sent. inquis. tholos., 220 sqq.
[5]) S. Bernardi sermo 66; I, 1501. Lucas Tudensis, 188.
[6]) Rainerius, Contra Waldenses, c. 3, ap. Gretser, Opp. (1738), Tom. XII.

вали антихристомъ [1]). Все богослуженіе и всю обрядность римской церкви они отвергали; отвергали и почитаніе креста, и вообще все иконопочитаніе [2]). Католическое крещеніе они сравнивали съ Іоанновымъ крещеніемъ, которое, по ихъ словамъ, мѣшало и мѣшаетъ крещенію Христову [3]).

Вообще въ отношеніяхъ альбигойцевъ къ римской церкви очень ярко проявлялся тотъ же реформаторскій духъ, который давно уже былъ присущъ, со временъ Карла Великаго и его ближайшихъ преемниковъ, многимъ недовольнымъ состояніемъ этой церкви и затѣмъ почти непрерывно проявлялся на Западѣ— то въ видѣ протестующихъ голосовъ отдѣльныхъ лицъ (даже іерархическихъ), то въ формѣ болѣе или менѣе яркихъ оппозиціонныхъ попытокъ разныхъ сектантскихъ обществъ. Иногда это стремленіе выразить свой протестъ противъ и дѣйствительныхъ, и часто мнимыхъ недостатковъ въ ученіи и жизни церкви, подъ вліяніемъ слѣпого фанатизма и крайняго, односторонняго спиритуализма, доходило до очень прискорбныхъ крайностей, которыя у нѣкоторыхъ выражались даже въ открытыхъ актахъ насилія противъ католическихъ храмовъ и пастырей. Къ такимъ изувѣрамъ принадлежала, напримѣръ, та отрасль катаровъ, которая встрѣчается во Франціи въ XII вѣкѣ и носила названіе *coterelli*. О ней Баронiй въ своихъ «Анналахъ», подъ 1180 годомъ, сообщаетъ такія характерныя подробности: «Они поджигали храмы. Также ловили священниковъ и благочестивыхъ людей, водили ихъ съ собою, мучили и при этомъ со смѣхомъ имъ говорили: «пойте, пойте, пѣвцы!» Эти слова сопровождали оплеухами и ударами толстыми палками. Тѣ же *coterelli* грабили церкви, со злобою выкидывали тѣло Господне изъ золотыхъ сосудовъ на землю и растаптывали эту святыню своими ногами» [4]). Конечно, такія насилія въ значительной степени могли усиливаться и по

---

[1]) Moneta, 390—396.

[2]) *Moneta*, 461: „Et dicit quod ignominiam Christi adoramus, et ejus ignominiam nostrae fronti imponimus". Ср. *Liber inquis. tholosanae*; pag. 348: „Item quod crux Christi non debebat adorari, quia nullus adoraret furcas in quibus pater suus fuisset suspensus". *Moneta*, 460: „Impugnant Ecclesiam etiam in picturis et imaginibus dicentes quod nos sumus idolatrae, qui imagines adoramus".

[3]) *Moneta*, 280: „In primis autem illud inducunt quod habetur Actorum VIII, 14, 17. Ecce quod dicitur hic quod receperunt Spiritum Sanctum per impositionem manuum et non per baptismum aquae materialis, ergo in baptismo non datur peccatorum remissio".

[4]) „Ecclesias incendebant. Sacerdotes autem et viros religiosos captos secum ducentes et in ipsis tormentis irrisorie dicentes: cantatores, cantate, cantate,— confestim eis alapas dabant et grossis virgis eos coedebant. Idem *coterelli* ecclesias spoliabant et corpus Domini de vasis aureis in terram viliter projicientes, pedibus conculcabant" (Baronii Annal., t. XII, ad an 1183, p 952).

винѣ самой римской церкви, которая сама, съ своей стороны, слишкомъ часто не ограничивалась чисто духовными средствами борьбы съ противниками, но прибѣгала къ мѣрамъ, совершенно несогласнымъ съ духомъ Христова ученія,—къ огню, мечу, пыткамъ и казнямъ,—почитая всѣ эти средства не только дозволенными, но и *святыми* въ борьбѣ за истину [1]). Что же удивительнаго, если и сектанты, въ отвѣтъ на такое фанатическое ослѣпленіе представителей церкви, сами доходили до многихъ крайностей изувѣрства и злобы.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Вопросъ о происхожденіи ереси альбигойцевъ или катаровъ.

Относительно происхожденія катаровъ, въ связи съ вопросомъ о сущности этой секты, наука все еще не пришла ни къ какимъ окончательнымъ выводамъ. Все различіе во мнѣніяхъ историковъ касательно названной ереси сводится, можно сказать, къ различному рѣшенію слѣдующихъ главныхъ и основныхъ вопросовъ: 1) Можно ли признать альбигойство сектою дуалистическою? 2) Если это возможно, то слѣдуетъ ли считать ересь катаровъ порожденіемъ манихейства,—притомъ только ли западнаго, или же и восточнаго? 3) Если признать, что въ происхожденіи катарства несомнѣнно вліяніе манихейства, то исключаетъ ли это гипотезу о вліяніи и другихъ гностико-дуалистическихъ сектъ? Наконецъ, 4) Какія именно изъ этихъ сектъ могли рѣшительно повліять на дальнѣйшее развитіе альбигойства, и какъ именно отразилось такое вліяніе на образованіи въ этомъ послѣднемъ различныхъ оттѣнковъ и направленій, начиная съ крайняго дуализма и кончая такъ называемымъ монархіанствомъ?

Мы нарочно намѣтили заранѣе эти вопросы, чтобы легче оріентироваться при изложеніи различныхъ мнѣній о происхожденіи интересующей насъ ереси, а также и для того, чтобы облегчить себѣ систематическое и послѣдовательное обсужденіе всѣхъ этихъ мнѣній, въ связи съ формулировкой своего собственнаго взгляда на этотъ интересный, но темный вопросъ.

Прежде всего остановимъ свое вниманіе на первомъ изъ на-

---

[1]) Мы оставляемъ въ сторонѣ исторію альбигойской войны и инквизиціи римской церкви противъ катаровъ, такъ какъ изложеніе ея не входитъ въ нашу задачу. Тѣмъ не менѣе иногда будемъ касаться нѣкоторыхъ отдѣльныхъ фактовъ этой исторіи, насколько они будутъ имѣть отношеніе къ нашей темѣ.

мѣченныхъ нами вопросовъ и постараемся его рѣшить, такъ какъ этотъ вопросъ — основной.

На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, какимъ образомъ могли зародиться у нѣкоторыхъ сомнѣнія относительно дуалистическаго характера ученія катаровъ, которое, какъ мы видѣли, во всѣхъ своихъ пунктахъ до такой степени проникнуто дуализмомъ, что только съ точки зрѣнія именно *этого* направленія и можетъ быть вполнѣ и всесторонне объяснено. Но историки, взявшіе на себя задачу, во что бы то ни стало, доказать, что катары не дуалисты, очевидно, не придаютъ значенія свидѣтельствамъ объ ученіи этихъ сектантовъ тѣхъ писателей, на которыхъ мы указывали и изъ сочиненій которыхъ заимствовали свои свѣдѣнія о катарской догматикѣ. А не придаютъ имъ значенія на томъ основаніи, что считаютъ ихъ слишкомъ пристрастными и враждебными къ еретикамъ. Съ другой стороны, отрицаніе дуализма катаровъ у многихъ историковъ есть результатъ излишней идеализаціи ими этихъ сектантовъ и желаніе изобразить ихъ не только не еретиками, но даже, напротивъ, представителями того истиннаго христіанства, которое будто бы искажено и затемнено было на Востокѣ и на Западѣ въ теченіе вѣковъ многими отцами и учителями церковными, а также соборами. При этомъ у многихъ историковъ этого типа замѣчается совершенно не научное, но узко-партійное и, слѣдовательно, очень пристрастное стремленіе доказать, что въ лицѣ альбигойцевъ или катаровъ позднѣйшіе реформаторы всѣхъ оттѣнковъ и направленій имѣли своихъ предшественниковъ и первыхъ вдохновителей и учителей. Отсюда и тенденція этихъ историковъ непремѣнно обѣлить все альбигойское движеніе и отдалить отъ этихъ сектантовъ всякое подозрѣніе въ искаженіи истиннаго христіанства. Легко понять, къ какимъ историческимъ натяжкамъ должна была привести историковъ этого типа вся ихъ quasi-научная работа, при которой изученіе историческихъ источниковъ приносилось въ жертву партійнымъ и пристрастнымъ теоріямъ и предвзятымъ мнѣніямъ. Что это именно такъ, мы постараемся сейчасъ показать.

На первомъ мѣстѣ среди тѣхъ, кто отрицалъ дуализмъ катаровъ, слѣдуетъ поставить цѣлый рядъ и старыхъ, и новыхъ протестантскихъ историковъ, которые, исходя изъ самого по себѣ вѣрнаго положенія, что и альбигойство далеко не чуждо было стремленія возродить церковь на новыхъ началахъ спиритуализма, дѣлаютъ отсюда совершенно произвольный и невѣрный выводъ, будто бы эта секта ничѣмъ не разнилась отъ секты вальденсовъ и потому такъ же чужда была дуализма, какъ и эта послѣдняя, вполнѣ ей будто бы сродная. Нѣсколько ниже, именно въ той

главѣ, гдѣ мы спеціально будемъ разсматривать вопросъ о происхожденіи и сущности секты вальденсовъ, мы постараемся подробнѣе охарактеризовать ее какъ именно такую, въ которой, хотя и отрицались многія стороны церковной догматики, тѣмъ не менѣе не искажались главныя, основныя истины христіанства, касавшіяся ученія о тріединомъ Богѣ и объ искупленіи рода человѣческаго чрезъ воплотившагося Сына Божія. Тогда мы еще болѣе поймемъ существенную разницу между вальденсами и катарами, а пока ограничимся тѣмъ, что выскажемъ общее возраженіе противъ тѣхъ историковъ, которые смѣшиваютъ эти двѣ секты. Если даже допустить, что римско-католическіе писатели, которые писали о катарахъ, и сочиненія которыхъ дошли до насъ, высказали о нихъ много пристрастныхъ мнѣній и сужденій, все-таки насъ не можетъ не поразить то краснорѣчивое согласіе, съ которымъ эти писатели утверждали о дуализмѣ катаровъ. Даже и то обстоятельство, что, по свидѣтельству многихъ католическихъ полемистовъ, какъ мы видѣли, этотъ дуализмъ имѣлъ у многихъ отраслей и развѣтвленій катаризма разные оттѣнки, начиная съ самаго крайняго дуализма до такого его вида, который почти былъ тожественъ съ обычнымъ христіанскимъ монотеизмомъ,—даже и это обстоятельство говоритъ именно въ пользу того, что мы должны безусловно довѣрять всѣмъ этимъ свидѣтельствамъ, потому что, если бы они имѣли цѣлью пристрастно обвинить катаровъ въ дуализмѣ, котораго тѣ въ дѣйствительности не имѣли, то скорѣе можно было бы ожидать со стороны этихъ писателей огульнаго обвиненія *въ* дуализмѣ рѣшительно *всѣхъ* катаровъ, безъ всякаго исключенія и безъ всякой градаціи, а никакъ не указанія на различныя степени дуализма среди представителей этой многовѣтвистой секты. Особенно не можетъ не поразить насъ въ высшей степени авторитетный голосъ папы Иннокентія III, который не безъ основанія и своими современниками, и всѣми послѣдующими учеными считался знатокомъ богословія и исторіи, который также называетъ альбигойцевъ и катаровъ манихеями,—очевидно, именно за ихъ дуализмъ [1]).

---

[1]) Registra, I. X, epist. 54.

Вотъ рядъ главнѣйшихъ протестантскихъ историковъ, которые отрицали дуализмъ катаровъ: 1) *Beausorbe* въ своей „Histoire du Manichéisme“ [см. у *Lelong*, Bibliothèque historique de la France (1769; I, 375 378), № 5737, 5764], который прямо говоритъ, что „альбигойцы были вполнѣ христіанскимъ обществомъ, которое принуждено было отдѣлиться отъ церкви вслѣдствіе насилій со стороны епископовъ“ (T. I, préface, p. 3). 2) *Chassanion* въ своемъ сочиненіи „Histoire des Albigeois, touchant leur doctrine et leur religion“, Gen., 1595, p. 29. 3) *Perrin* въ своемъ сочиненіи „Histoire des chretiens albigeois“, Gen., 1618, p. 178, 222—223 et passim. 4) *Basnage* въ своей книгѣ „Eglises réformées“, II, 164—174. 5) *Léger*, „Eglises vaudoises“, I, 17—18. 6) *Abadie*, „La vérité de la re-

Рядомъ съ наиболѣе популярнымъ у протестантскихъ писателей воззрѣніемъ на альбигойцевъ, какъ на такую секту, у которой не было ничего дуалистическаго, можно поставить и другой, сродный съ нимъ, но еще болѣе оригинальный взглядъ на альбигойство, какъ на попытку одухотворенія христіанскаго идеала, очищенія христіанства отъ всѣхъ его позднѣйшихъ наслоеній и возвращенія его къ его первоначальной чистотѣ, но притомъ въ смыслѣ какого-то *іоаннитскаго* христіанства, которое противополагается почему-то христіанству апостоловъ Петра и Павла, какъ какому-то нечистому и искаженному. Одинъ изъ наиболѣе яркихъ выразителей такого взгляда на ересь катаровъ, *Napoléon Peyrat*, въ своемъ сочиненіи «Les albigeois et l'inquisition» (Paris, 1870—1872), повторяя мысль другого сроднаго съ нимъ писателя *Ампэра* (J. J. Ampère), который именуетъ альбигойцевъ *ультра-христіанами*[1]), говоритъ, что альбигойство есть, по его собственному мнѣнію, дѣйствительно, ультра-христіанство въ томъ смыслѣ, что оно есть «еще болѣе мистическое очищеніе христіанства». (une épuration encore plus mystique), чѣмъ древніе маркіониты и манихеи (какъ будто эти послѣднія двѣ секты можно считать очищеніемъ христіанства!), или какая-то «идеализація всемірнаго гностицизма» (une idéalisation du gnosticisme universel). Выясняя далѣе эту мысль, *Peyrat* доходитъ до того, что отожествляетъ альбигойство съ истиннымъ гносисомъ Климента александрійскаго, противоположнымъ (по мнѣнію *Peyrat*) традиціонному и католическому христіанству толпы, opposé au christianisme vul-

---

ligion réformée, 1718, Rott., I, 338. 7) *Du-Tillet*, „Historia belli contra Albigenses", издана только въ 1845 г., въ Берлинѣ. 8) *De Serret*, „Histoire de France". Louis VIII, p. 96. Авторъ говоритъ, будто бы онъ видѣлъ такой древнѣйшій документъ, изъ котораго прямо можно заключить, что Виклефъ и Лютеръ только возобновили ученіе альбигойцевъ. 9) *Vignier*, „Recueil de l'histoire de l'Eglise", подъ 1206 годомъ. Авторъ также ссылается на одинъ древній документъ, въ которомъ будто бы помѣщено исповѣданіе альбигойское, гдѣ нѣтъ и тѣни манихейства. 10) *Bertrand Girard*, „Histoire de la France", l. X. 11) *Percin*, „Monumenta conventus Tolosani", 1693, p. 2 etc. Изъ др. авторовъ того же взгляда на катаровъ держались еще *Voltaire* (Oeuvres completes, ed de 1859; VII, 380), *Muston* („L'Israel des Alpes ou l'hist. des Vaudois du Piémont, 4 vol. 1851, avert, и въ нач.), *Monastier* („Eglise vaudoise", I, 71), *Julia* („Histoire de Béziers", 72). *Mary Lafon* („Midi", II, 405, 391). — (См. *Осокинъ* „Ист. альбигойцевъ", I, стр 229).

Есть и средній взглядъ у нѣкоторыхъ протестантскихъ писателей, по которому альбигойцы считались мистическою сектою съ ученіемъ, представлявшимъ смѣшеніе между христіанствомъ и манихействомъ. Такого воззрѣнія держится, напр., *Heinrich Schmidt* („Der Mysticismus des Mittelalters", 1824, S. 387). Отчасти сроднаго взгляда держится *Flathe* („Gesch. d. Vorläufer d. Reformation", I, 217 и далѣе), который видѣлъ въ альбигойствѣ слѣды гностицизма.

[1]) Въ своемъ сочиненіи „Histoire de la litterature".

gaire traditionel et catholique) [1]). Но и эта похвала не удовлетворяетъ названнаго автора; онъ идетъ еще далѣе. Альбигойство,— этотъ аквитанскій гностицизмъ,— по его мнѣнію, есть оригенизмъ, еще болѣе одухотворенный, чѣмъ александрійскій. Съ этой точки зрѣнія катаризмъ есть (по его собственному оригинальному, но крайне неясному выраженію) «мысль Христова, сожженная св. Іоанномъ на александрійскомъ жертвенникѣ Платона» («pensée du Christ, brûlée par S. Jean, sur l'autel alexandrin de Platon»») и потому представлявшая «своего рода теософію, проистекающую изъ евангелій подобно, аромату, чрезъ возвышенное, идеальное и безконечное» («une éspèce de théosophie qui s'échappait des évangiles, comme un parfum, par le haut, par l'idéal, par l'infini» [2]). Странно слышать подобныя сужденія изъ устъ писателя, претендующаго называть себя историкомъ альбигойства, тѣмъ болѣе, что всѣ эти сужденія онъ затѣмъ обосновываетъ крайне слабо, не доказывая ихъ никакими твердыми историческими данными, но увлекаясь болѣе своей фантазіей. Въ этомъ отношеніи *Peyrat* есть весьма характерный типъ писателя, для котораго исторія не является изображеніемъ дѣйствительной жизни извѣстнаго народа или извѣстнаго религіознаго общества, основаннымъ на свидѣтельствахъ современниковъ, но какая-то совершенно оторванная отъ жизни поэма, изображающая эту жизнь такъ, какъ самому автору хотѣлось бы, въ силу такого или иного его личнаго и, по большей части, тенденціознаго воззрѣнія. Для «историковъ такого типа въ основаніе ихъ трудовъ полагается не безпристрастное изученіе историческихъ матеріаловъ, но собственная отвлеченная теорія, образовавшаяся подъ вліяніемъ извѣстнаго направленія и развитія въ узкихъ рамкахъ партійности. Поэтому такого рода «историческіе» труды едва ли могутъ, дѣйствительно, способствовать вполнѣ правильному изображенію не только извѣстнаго историческаго явленія, но и цѣлой исторической эпохи. Они часто только еще болѣе запутываютъ и затемняютъ многіе, и безъ того темные и трудно разрѣшимые, историческіе вопросы.

Къ разряду писателей, поставившихъ своею задачею оспаривать дуализмъ альбигойцевъ, слѣдуетъ отнести и тѣхъ историковъ этой ереси, которые, не желая видѣть въ этихъ сектантахъ дуалистовъ, въ то же время силятся доказать, что они были, въ сущности, только аріане. Наиболѣе яркимъ выразителемъ такого взгляда явился извѣстный социніанскій писатель XVII вѣка,

---

[1]) Peyrat, lib. cit., t. II, p 9. Полное заглавіе этого сочиненія такое: „Histoire des albigeois. Les albigeois et l'inquisition".

[2]) Peyrat, lib. cit., II, p. 10.

Христофоръ Сандіусъ, перу котораго принадлежитъ капитальный историческій трудъ: «Nucleus historiae ecclesiasticae seu historia Arianorum et Socianorum», напечатанный въ Кельнѣ въ 1676 году. Для социніанина, конечно, очень дорого было доказать, что аріанство, какъ единое истинное христіанство по его убѣжденію, не только составляло оппозицію Церкви въ теченіе IV, V и VI вѣковъ, но и на всемъ протяженіи средневѣкового періода продолжало на Западѣ бороться съ нею и въ лицѣ катаровъ, и въ лицѣ всѣхъ другихъ сектантовъ этого времени. Свой взглядъ Сандіусъ старается доказать, между прочимъ, и тѣмъ, что ссылается на современнаго альбигойской войнѣ англійскаго лѣтописца *Рожера Говедена* (Roger de Hoveden), который въ своемъ сочиненіи «Annalium Anglicanorum libri duo usque ad annum 1201» изображалъ альбигойцевъ, какъ прямыхъ потомковъ аріанъ. Но взглядъ Говедена на самомъ дѣлѣ совсѣмъ не таковъ, какимъ желали бы его выставить Сандіусъ и сторонники его мнѣнія, т.-е. будто бы катары вовсе не были дуалистами, но только тотъ, что самый ихъ дуализмъ, по мнѣнію Говедена, имѣлъ своимъ источникомъ древнее аріанство южной Франціи, а не манихейство. Такого же взгляда держались и нѣкоторые позднѣйшіе, даже католическіе, писатели, напр. *Benoist* (въ своей «Histoire des albigeois», I, 4). Слѣдовательно, ссылка Сандіуса на Говедена во всякомъ случаѣ совершенно не убѣдительна, такъ какъ нимало не подтверждаетъ предположенія о томъ, что катары не были дуалистами.

Теперь перейдемъ ко *второму* изъ вышенамѣченныхъ нами вопросовъ, именно къ слѣдующему: если возможно признать альбигойство сектою дуалистическою, то слѣдуетъ ли признать ересь катаровъ порожденіемъ манихейства,— притомъ только ли западнаго, или же и восточнаго?

Такая именно постановка вопроса объясняется тѣмъ несомнѣннымъ историческимъ фактомъ, что дуализмъ самъ по себѣ еще не есть непремѣнный признакъ манихейства уже въ силу одного того, что задолго до появленія на аренѣ исторіи этой послѣдней ереси мы уже встрѣчаемъ дуалистическія воззрѣнія у многихъ еретиковъ II вѣка, особенно у Маркіона и его послѣдователей. Манихейство только придало этимъ воззрѣніямъ болѣе опредѣленный и рѣшительный характеръ, смѣшавъ христіанство съ персидскимъ маздеизмомъ.

Мы уже показали выше, какъ долго и упорно держалось манихейство въ Италіи, и какимъ образомъ остатки этой ереси, смѣшавшись съ нѣкоторыми позднѣйшими еретическими ученіями, мало-по-малу образовали изъ себя то движеніе, которое съ XI вѣка получило общее названіе катаризма, а на югѣ Франціи—

альбигойства. Итакъ, нѣтъ основанія, по нашему мнѣнію, сомнѣваться въ томъ, что главнымъ корнемъ ереси альбигойской было именно манихейство, но именно та его форма, которая свила себѣ еще въ IV вѣкѣ прочное гнѣздо на Западѣ,—сначала въ сѣверной Африкѣ и въ Италіи, а затѣмъ и въ другихъ сосѣднихъ странахъ и островахъ.

Именно такая теорія происхожденія альбигойства имѣетъ въ пользу себя уже то единодушіе, съ которымъ почти всѣ писатели, которые и предшествовали альбигойской войнѣ, и были ея современниками, даютъ катарамъ не иное названіе, какъ именно *манихеевъ*. Такъ, въ XI столѣтіи монахъ *Адемаръ* изъ Шабануа въ своей хроникѣ (*Chronicon,* apud Bouquet, Recueil des historiens de France, t. X) обозначаетъ ихъ этимъ именемъ; далѣе, епископъ шалонскій *Рожеръ* (Gesta Episcoporum Leodiensium, 899) и *Германъ* «*Contractus*» въ своей хроникѣ (*Chronicon,* ap. Pistorius, Scriptores rerum germanicarum, t. I). Въ XII вѣкѣ то же названіе даютъ имъ *Радульфъ* «*Ardens*» въ своихъ проповѣдяхъ (*Sermones,* ap. D'Argentré, Collectio judic., t. I), аббатъ *Гвибертъ ногентскій* въ своемъ сочиненіи «De vita sua», монахъ *Генрихъ* въ своихъ «Fastes de Corbie, монахъ *Экбертъ изъ Schönau* въ своихъ «Sermones adversus Catharos» (in Bibl. Patrum, t, XII, p. 1) и мн. др. То же встрѣчаемъ мы и у авторовъ слѣдующаго, XIII вѣка, именно: въ сочиненіяхъ *папы Иннокентія III* (въ его *письмахъ*, изд. Балюзія, lib. X, ep. 54), въ *хроникѣ Альберика* изъ *Trois-Fontaines,* но особенно у *Монеты кремонскаго* (Adversus Catharos et Waldenses, libri V, ed. Riccini, p. 411), у *Луки тюисскаго* (Adversus Albigensium errores, p. 94), у *Стефана de Belleville* (De septem donis Spiritus Sancti, ap. D'Argentré, Collectio judic., t. I, p. 90) и у многихъ другихъ.

Никакъ нельзя для объясненія такого единодушія ограничиться простымъ и въ сущности ничего необъясняющимъ замѣчаніемъ, что огульное обозначеніе средневѣковыми писателями всѣхъ современныхъ имъ еретиковъ именемъ *манихеевъ* было у нихъ любимымъ пріемомъ. Вѣдь, при этомъ вовсе не объясняется, почему же именно всѣ они такъ постоянно держались этого обычая; не могло же такое единодушіе быть чѣмъ-то случайнымъ.

Если мы вникнемъ въ ученіе альбигойцевъ, то легко найдемъ въ немъ цѣлый рядъ такихъ доктринъ, которыя у него общи съ манихейскими, и даже до поразительности. Таковы не только дуализмъ, отверженіе Ветхаго Завѣта, осужденіе брака, докетизмъ въ ученіи о лицѣ Господа Іисуса Христа, но и ригористическій аскетизмъ, традуціонизмъ въ ученіи о происхожденіи душъ, метампсихозисъ, котораго держались многіе изъ катаровъ, и, наконецъ, дѣленіе членовъ ихъ секты на *совершенныхъ* и на *вѣрую-*

щихъ, очень напоминающее подобное же дѣленіе у манихеевъ на *избранныхъ* и на *слушающихъ*.

Противники мнѣнія, что альбигойцы происходятъ отъ манихеевъ, обыкновенно, указываютъ на многія взаимныя различія, которыя встрѣчаются въ ученіи тѣхъ и другихъ. Такъ, напримѣръ, они очень подчеркиваютъ то, по ихъ мнѣнію, весьма важное обстоятельство, что ученіе первыхъ далеко не представляетъ намъ того характера философской системы, какой мы находимъ у вторыхъ. Указываютъ и на то, что въ ученіи катаровъ совсѣмъ не встрѣчаются тѣ астрономическія и космогоническія бредни, которыми такъ богато ученіе Манеса. Нѣтъ, замѣчаютъ тѣ же ученые, у катаровъ и такихъ характерныхъ чисто-манихейскихъ догматовъ, каковы: представленіе о *Jesus patibilis*, о пребываніи Христа въ солнцѣ, о твореніи, какъ о нѣкоторомъ смѣшеніи души міра съ матеріей, затѣмъ, ученія, общаго и гностикамъ, и манихеямъ, о борьбѣ матеріи (ὕλη) съ Богомъ, а также и о міровой душѣ (ψυχὴ ἁπάντων), какъ эманаціи Божества [1]).

Такого рода возраженія противниковъ манихейскаго происхожденія альбигойцевъ, конечно, имѣло бы силу, если бы кто-нибудь утверждалъ, что эти послѣднія были чистыми и совершенными манихеями, и что, слѣд., въ историческомъ развитіи альбигойскаго ученія съ теченіемъ времени незамѣтно рѣшительно никакихъ вліяній со стороны другихъ гностико-дуалистическихъ сектъ. Но разъ это не утверждается, а, напротивъ того, прямо говорится, что манихейство было по отношенію къ катаризму не болѣе, какъ только главный корень, и что самъ катаризмъ, какъ одна изъ позднѣйшихъ его вѣтвей, выросъ и развился въ довольно самостоятельное по отношенію къ этому своему корню дерево, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ нѣкоторыхъ ученій, или ничего общаго съ манихействомъ не имѣющихъ, или же во всякомъ случаѣ представлявшихъ смѣшеніе манихейства съ другими ересями,— разъ, говоримъ, о происхожденіи альбигойства проводится *именно такая* мысль, то вышеприведенное возраженіе, по нашему мнѣнію, само собою падаетъ.

Вполнѣ внимательное и безпристрастное сужденіе о сущности и происхожденіи альбигойской ереси непремѣнно должно, по нашему мнѣнію, привести именно къ такой теоріи, по которой эта ересь есть общее чадо и манихейства, и нѣкоторыхъ позднѣйшихъ сектъ гностическаго характера. Дѣлая такой выводъ, который мы далѣе постараемся всесторонне обосновать, мы одновременно даемъ отвѣтъ и на поставленный нами *третій* вопросъ, именно: если признать, что въ происхожденіи катарства несо-

---

[1]) См., напр., подобныя возраженія у Schmidt'a, hb. cit., II, 256.

мнѣнно вліяніе манихейства, то исключаетъ ли это гипотезу о вліяніи и другихъ гностико-дуалистическихъ сектъ?

Мы уже отмѣтили выше замѣчательныя указанія на проникновеніе въ Италію еще раньше XI вѣка и въ теченіе XI и XII вѣковъ болгарскаго вліянія. Основанная на этихъ указаніяхъ гипотеза о возможности такого вліянія становится, можно сказать, несомнѣннымъ историческимъ фактомъ, когда мы начнемъ тщательно сопоставлять системы вѣроученія тогдашнихъ итальянскихъ сектантовъ различныхъ оттѣнковъ съ ученіемъ преобладавшихъ въ то же время въ предѣлахъ Балканскаго полуострова, особенно въ Болгаріи, двухъ важнѣйшихъ ересей: павликіанской и богомильской. Но для такого сопоставленія необходимо, конечно, предварительно сдѣлать характеристику этихъ ересей.

Что касается *павликіанства,* то на основаніи тѣхъ скудныхъ свѣдѣній, какія даютъ намъ о ихъ ученіи *патріархъ Фотій* [1]) и *Петръ сицилійскій* [2]), мы можемъ изложить его въ такихъ главнѣйшихъ пунктахъ. Добрый Богъ, небесный Отецъ, есть только Творецъ и Господь высшаго міра, вышняго Іерусалима. А нижній міръ созданъ злымъ богомъ, «богомъ міра сего» (2 Кор. 4, 4); онъ и владѣетъ этимъ міромъ. Есть основаніе предположить, что павликіане, подобно древнимъ гностикамъ, признавали и существованіе вѣчной матеріи (ὕλη), включавшей въ себѣ зародышъ зла. Дѣлать такое предположеніе можно на томъ основаніи, что, по словамъ павликіанской догматики, злой богъ, или диміургъ, произошелъ изъ тьмы и огня. И человѣческое тѣло есть произведеніе злого бога, а съ этимъ тѣломъ соединилась душа, созданная добрымъ Богомъ; чрезъ это душа какъ бы заключена въ нѣкоторую темницу. Самое лучшее для нея было бы, если бы она скорѣе освободилась изъ этой темницы, а самое худшее, если бы она, послѣ освобожденія, снова приковалась къ этому врагу [3]). Потому что тѣло есть для человѣка сѣдалище и источникъ зла, и все, что способствуетъ питанію и укрѣпленію этого тѣла, есть поле, посѣянное грѣхомъ [4]). Неясно,—какъ учили павликіане о происхожденіи человѣческихъ душъ,—считали ли они ихъ прямымъ твореніемъ добраго Бога, или Его эманаціей, или же отпаденіемъ отъ Него. Во всякомъ случаѣ они не учили о полномъ омраченіи въ человѣкѣ богосознанія до явленія Христа; они говорили, ссылаясь на Іоан. 1, 9, что Богъ существа духовныя, въ томъ числѣ и души человѣческія, просвѣщаетъ, такъ какъ Онъ просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ; говорили

[1]) Въ своемъ сочиненіи „Adversus Manichaeos“, лат. переводъ.

[2]) Petrus Siculus, Historia Manichaeorum, ed. Gieseler.

[3]) Фотій, „Adv. Manichaeos“, II, 270—271.

[4]) Ibidem, II, 160.

также, что даже и тѣ, которые добровольно подпали подъ власть злого бога, еще могутъ въ своей тьмѣ обратиться къ лучу свѣта истины, такъ какъ добрый Богъ всегда былъ, всегда есть и всегда будетъ [1]) Но настоящаго откровенія люди не имѣли до явленія Христа.

Павликіане отвергали весь Ветхій Завѣтъ, какъ откровеніе диміурга. Пророковъ называли они ворами и обманщиками (вѣроятно, ссылаясь на Іоан. 10, 8).

Христосъ, по взгляду павликіанъ, сошелъ въ нижній, земной міръ изъ міра добраго Бога, чтобы освободить человѣка отъ рабства диміургу. Его Матерь была не Марія Дѣва, чрезъ которую Онъ съ Своимъ эѳирнымъ тѣломъ прошелъ какъ чрезъ каналъ, но вышній Іерусалимъ, царство добраго Бога. Этотъ именно Іерусалимъ павликіане называли святѣйшею Матерью Божіею, въ которую Господь вошелъ, и изъ которой Онъ вышелъ! О Маріи же они утверждали, что ее нельзя даже будто бы и причислять къ добрымъ людямъ, и что она имѣла отъ Іосифа другихъ дѣтей, братьевъ Христовыхъ, послѣ кажущагося рожденія Спасителя [2]).

Павликіане не признавали истинныхъ страданій Христа, частью по причинѣ своего докетизма, частью потому, что они не имѣли вовсе понятія о дѣйствительномъ существѣ искупленія, совершоннаго Христомъ. Все дѣло искупленія сводилось у нихъ къ одному только наученію людей святости и къ пробужденію въ нихъ сознанія высшаго происхожденія.

На словахъ павликіане признавали Св. Троицу, но неясно, какъ они представляли себѣ отношеніе между Лицами Божества. Самое вѣроятное, что они считали Сына и Духа за двухъ архангеловъ вышняго міра, которымъ поручено искупленіе и непрестанное озареніе человѣческихъ душъ.

Павликіане презирали ап. Петра изъ-за его отреченія, а также и за его послѣдующее іудейство, въ противность ап. Павлу. Поэтому они отвергали и оба посланія Петровы. Но зато посланіямъ ап. Павла воздавали они великое почитаніе и считали себя его истинными учениками. Есть извѣстіе и о томъ, что они (по крайней мѣрѣ, бо́льшая ихъ часть) отвергали книгу Дѣяній апостольскихъ и посланія апостоловъ Іоанна, Іакова и Іуды.

Отвергали они и таинства на томъ основаніи, что вещества сего міра: вода, елей, хлѣбъ, какъ принадлежащія царству сатаны, не могутъ быть носителями сверхъестественной благодати. По поводу крещенія они ссылались на слова Спасителя о «живой

---

[1]) Фотій, I, 147.

[2]) Петръ Сиц., стр. 18. Фотій, I, 22

водѣ» (Іоанна 4, 10) и заключали изъ нихъ, что заповѣдь о крещеніи слѣдуетъ понимать лишь въ смыслѣ евангельскаго ученія Объ Евхаристіи они говорили такъ: «то, что Христосъ далъ апостоламъ при послѣдней вечерѣ, было не хлѣбомъ и виномъ, но словами, которыя Онъ сказалъ имъ; Свои наставленія, которыя Онъ далъ имъ при этомъ, Онъ символически обозначилъ какъ хлѣбъ и вино» [1]).

Дѣленіе на два класса—*посвященныхъ* (или совершенныхъ) и *слушающихъ*—у павликіанъ совсѣмъ не имѣло мѣста. Замѣчательно, что павликіане не требовали воздержанія отъ вкушенія мяса и отъ пользованія бракомъ и даже не считали грѣхомъ вкушать мясо съ кровью, чѣмъ соблазняли православныхъ.

Если мы коснемся важнаго и интереснаго вопроса о происхожденіи секты павликіанъ, то вѣрнѣйшимъ методомъ для рѣшенія этого вопроса будетъ для насъ, конечно, внимательное сопоставленіе павликіанскаго ученія съ древними гностическими ученіями и съ манихействомъ. Такое сопоставленіе поможетъ выяснить намъ, къ которой именно изъ этихъ древнихъ еретическихъ системъ всего ближе примыкаетъ павликіанство.

На первый взглядъ, повидимому, можетъ показаться вѣроятнымъ, что оно есть не что иное, какъ возобновленное манихейство. За это какъ будто говорятъ слѣдующіе пункты ученія павликіанъ: дуализмъ, отверженіе Ветхаго Завѣта, а также и докетизмъ. Но если мы примемъ во вниманіе многія другія характерныя черты павликіанства, то мы не можемъ не придти къ совершенно иному выводу, именно: что эта ересь гораздо болѣе родственна древнимъ гностико-дуалистическимъ сектамъ, чѣмъ манихейству. Постараемся здѣсь указать именно на тѣ пункты павликіанской догматики и на тѣ стороны павликіанской церковной организаціи, которые наиболѣе расходились съ ученіемъ и съ обычаями послѣдователей Манеса. 1) У павликіанъ настоящій міръ есть всецѣло твореніе злого бога; у манихеевъ онъ созданъ добрымъ Богомъ для противодѣйствія злому. 2) У павликіанъ злой богъ есть развившаяся изъ вѣчной матеріи самосознающая личность; у манихеевъ онъ есть личность, отъ вѣчности существующая съ самосознаніемъ. 3) У павликіанъ искупленіе есть только наученіе людей добру и святости; у манихеевъ искупленіе есть вмѣстѣ и космическій процессъ, а не только наученіе. 4) У павликіанъ мы находимъ особое аллегорическое ученіе о Божіей Матери, какъ о вышнемъ Іерусалимѣ; у манихеевъ подобнаго ученія мы не находимъ. 5) У павликіанъ не было дѣленія на *совершенныхъ* и *слушающихъ*; у манихеевъ это дѣленіе было, напро-

[1]) Петръ Сицил., стр 18.

тивъ, рѣзко выражено. 6) У павликіанъ (по крайней мѣрѣ, ранѣйшихъ по времени) дозволялось вкушеніе мяса (даже съ кровью) и вступленіе въ бракъ; у манихеевъ ни то, ни другое не дозволялось. Наконецъ, 7) павликіане соглашались проклинать самого Манеса, о чемъ также сохранились достовѣрныя извѣстія [1]).

Итакъ, нѣтъ основанія считать павликіанъ отраслью манихеевъ, но гораздо болѣе основаній видѣть въ нихъ секту сродную съ *маркіонитами*, сирскими еретиками, послѣдователями извѣстнаго гностика Маркіона (жившаго во II вѣкѣ). Связь павликіанъ именно съ *его* послѣдователями тѣмъ болѣе вѣроятна, что какъ разъ въ Сиріи, думаютъ, появились первые слѣды павликіанства [2]).

Въ ученіи Маркіона есть много такого, что поразительно сходно съ ученіемъ павликіанъ. Во-первыхъ, у него и его послѣдователей былъ самый презрительный взглядъ на Ветхій Завѣтъ каковой они считали произведеніемъ особаго бога — θεὸς δίκαιος, который противополагался ими доброму Богу. Вѣроятно, въ связи съ этимъ, маркіониты сильно унижали и даже порочили ап. Петра, а также и всѣхъ другихъ апостоловъ, кромѣ Павла, который одинъ, по ихъ воззрѣнію, былъ истиннымъ апостоломъ Христовымъ; а Петръ и прочіе апостолы были, по ихъ мнѣнію, заражены духомъ ветхозавѣтнымъ или іудейскимъ. Не то же ли видимъ мы и у павликіанъ, которые такъ высоко чтили ап. Павла, что даже называли себя его учениками, Петра же апостола презирали, очевидно, также исходя изъ своего презрительнаго взгляда на Ветхій Завѣтъ? Далѣе, по изображенію нѣкоторыхъ древнихъ писателей (Ипполита, св. Епифанія, блаж. Θеодорита, особенно армянскаго полемиста *Эснига* въ его капитальномъ трудѣ «Искорененіе еретиковъ»), Маркіонъ рядомъ съ добрымъ Богомъ и съ діміургомъ (богомъ Ветх. Завѣта) признавалъ еще злое начало, матерію (ὕλη), которую считалъ совѣчною имъ. И у павликіанъ какъ мы видѣли, существовало такое же представленіе о вѣчной матеріи, какъ принципѣ зла. Во всякомъ случаѣ сходство между маркіонизмомъ и павликіанствомъ, несомнѣнно, существовало, и потому признавать между ними сродство мы имѣемъ полное право и основаніе.

Имѣя въ виду все это, никакъ не можемъ согласиться съ тѣмъ взглядомъ на сущность павликіанства, который высказалъ профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи *Чельцовъ* [3]). Онъ рѣшительно отказывается признавать въ павликіанахъ сторонниковъ не только манихейскаго, но и вообще всякаго дуализма, не-

[1]) См. объ этомъ, напр., Döllinger, lib. cit., I, S. 3

[2]) См. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, I, 1, S. 364.

[3]) См. его рѣчь о павликіанахъ на актѣ Спб. дух академіи 1877 г. *Христ. Чтеніе* этого года, № 3—4

смотря на свидѣтельство объ этомъ Петра сицилійскаго въ его «Historia Manichaeorum» (edit. M Raderus, Ingolstadt, 1604, также Gieseler, Göttingen, 1846; Patrologiae cursus compl Migne, t. 104). Единственно что онъ выставляетъ противъ дуализма павликіанъ, это-то, что объ этой чертѣ ихъ ученія говоритъ такой писатель, который слишкомъ будто бы пристрастно къ нимъ относился, и который поэтому будто бы видѣлъ манихейство тамъ, гдѣ было, въ сущности, не болѣе, какъ только отрицаніе іерархіи, церковныхъ таинствъ и обрядовъ. Но проф. Чельцовъ все же не выставилъ противъ утвержденія Петра сицилійскаго никакихъ другихъ болѣе серьезныхъ возраженій и остался поэтому на почвѣ простой гипотезы, во что бы то ни стало желая доказать, будто бы павликіане были, въ сущности, тѣмъ же, чѣмъ и наши безпоповцы и молокане. Съ мнѣніемъ Чельцова согласились и профессора *Терновскіе* [1]), конечно, потому особенно, что такой взглядъ наиболѣе соотвѣтствовалъ основному воззрѣнію ихъ самихъ на крайнюю будто бы недостовѣрность византійскихъ свидѣтельствъ о еретикахъ того времени. Во всякомъ случаѣ нельзя не сказать, что при такомъ воззрѣніи тенденція предшествовала историческимъ доказательствамъ, которыхъ, въ существѣ дѣла, почти-что не имѣлось.

Еще интереснѣе вопросъ о происхожденіи другой секты, появившейся также въ восточной Церкви, но только, вѣроятно, въ концѣ XI вѣка [2]), именно *богомильства,* связь которой съ альбигойствомъ также никакъ отрицать нельзя. Но прежде чѣмъ приступить къ рѣшенію этого вопроса, изложимъ ученіе богомиловъ по тѣмъ извѣстіямъ, какія сообщаютъ намъ объ этой сектѣ два писателя: *Евфимій Зигабенъ* (въ своемъ сочиненіи: «Παναπλία δογματικὴ της ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων» полемическаго содержанія) и *пресвитеръ Косма,* современникъ славной эпохи болгарскаго царя Самуила (въ своихъ двухъ *словахъ:* «на еретики препреніе и поученіе отъ божественныхъ книгъ» и «о церковномъ чину слово»).

По ученію богомиловъ, Божество имѣетъ человѣкообразный видъ, хотя Его тѣло не грубо-матеріальное, но болѣе тонкой субстанціи. О Св. Троицѣ они учили очень сходно съ Савелліемъ, сливая всѣ Лица вмѣстѣ. Они утверждали, что отъ вѣчности Богъ не троиченъ, но Сынъ и Духъ происходятъ отъ Отца, какъ лучи изъ Его глазъ, и появились только въ 5500-мъ году міра, а чрезъ 33 года опять возвратились въ Него. Еретики увѣряли,

---

[1]) См. ихъ книгу: „Грековосточная Церковь въ періодъ Вселенскихъ соборовъ“, Кіевъ, 1883 г., стр. 521.

[2]) Первыя историческія свидѣтельства о ней относятся лишь къ XII вѣку.

будто бы всѣ три Лица являлись имъ въ различныхъ образахъ: Отецъ—какъ старецъ съ длинной бородой, Сынъ—какъ цвѣтущій мужъ средняго возраста, а Духъ—какъ безбородый юноша. Сынъ и Духъ—не болѣе, какъ разныя временныя проявленія Отца. Сынъ вышелъ изъ Отца въ опредѣленное время, именно когда Христосъ призрачно родился отъ Маріи. Изъ Сына произошелъ Духъ, и оба воротились, по совершеніи дѣла спасенія людей, снова въ лоно Божества, какъ потоки въ океанъ Духъ духовнымъ образомъ зачалъ 12 апостоловъ, и въ этомъ смыслѣ должно понимать родословіе Христа, находящееся въ Евангеліи отъ Матѳея. Ибо когда говорится: «Авраамъ родилъ Исаака, Исаакъ родилъ Іакова, Іаковъ родилъ Іуду и братьевъ его», то подъ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ разумѣются Отецъ, Сынъ и Св Духъ, а подъ Іудой и братьями его—12 апостоловъ.

Богъ имѣлъ старшаго первороднаго сына—*Сатанаила,* который былъ подобенъ Отцу по виду и одеждѣ, сидѣлъ одесную Его и былъ поставленъ управлять всѣми твореніями. Возгордившись своею высотою и могуществомъ, онъ задумалъ отпасть отъ Отца и уговорилъ многихъ служебныхъ духовъ сдѣлать то же Онъ есть неправедный домоправитель евангельской притчи. Часть ангеловъ присоединилась къ нему, послѣ чего Богъ всѣхъ ихъ низвергъ съ неба. Будучи сброшенъ на хаотическую еще тогда землю, Сатанаилъ совѣтовался со своими ангелами, и результатомъ этого явилось то, что онъ предпринялъ новое твореніе новаго неба и преобразованной земли. Описанное въ началѣ книги Бытія твореніе—его дѣло. Высокая гора, на которую возвелъ онъ Христа, была это новое небо, имъ созданное. Послѣ того, какъ онъ украсилъ землю растеніями и животными, онъ образовалъ тѣло человѣка изъ воды и глины. При этомъ изъ большого пальца ноги вытекла на землю жидкость, которая, смѣшавшись съ землею, образовала змія. Когда Сатанаилъ хотѣлъ одухотворить своимъ дыханіемъ человѣческое тѣло, то часть этого дыханія попала и въ тѣло змія. Такъ-какъ Сатанаилъ все-таки оказался неспособнымъ одухотворить тѣло человѣка, то добрый Богъ, по просьбѣ диміурга, послалъ жизненную силу изъ плиромы, и эта сила одушевила тѣло человѣка. Слѣдовательно, этотъ послѣдній двоякаго происхожденія и двоякой природы, частью доброй, частью злой. Сатанаилъ обѣщалъ доброму Богу, что человѣкъ будетъ принадлежать обоимъ имъ сообща, и что потомство человѣка замѣнитъ собою всѣхъ спавшихъ съ неба ангеловъ. Но потомъ онъ пожалѣлъ, что связалъ себя такимъ обѣщаніемъ, и вотъ онъ сталъ завидовать человѣку и искать его погибели. Въ образѣ змія перехитрилъ онъ Еву и вступилъ съ нею въ плотскую связь для того, чтобы его сѣмя получило перевѣсъ надъ

сѣменемъ Адама Отъ этой связи своей съ Сатанаиломъ Ева имѣла двухъ дѣтей-близнецовъ, Каина и его сестру Каломену Адамъ, охваченный ревностью, также позналъ Еву, и она родила ему Авеля, котораго Каинъ убилъ. За это добрый Богъ отнялъ у Сатанаила его божественный видъ, его творческую силу и божественное имя, и онъ сталъ мрачнымъ и безобразнымъ, хотя все-таки еще остался, по Божественному попущенію, владыкой низшаго міра и повелителемъ созданныхъ имъ существъ. Тяжелое иго Сатанаила особенно тяготѣло надъ іудеями, которымъ онъ далъ законъ, принесшій имъ безконечный вредъ. Нечистое происхожденіе этого закона особенно проявлялось въ томъ, что онъ позволялъ и частью предписывалъ бракъ, яденіе мяса, клятву, жертвы животныхъ и смертную казнь. Вліяніе Сатанаила тяготѣло не надъ одними іудеями, но и надъ всѣмъ человѣческимъ родомъ, который, за весьма немногими исключеніями, ему удалось удалить отъ Бога А Богъ для избавленія людей въ 5500 году произвелъ изъ Себя Логоса, какъ Своего Сына, Который также назывался архангеломъ Михаиломъ и ангеломъ великаго совѣта, а также получилъ имена Іисусъ и Христосъ. Онъ сошелъ съ верхняго неба, вошелъ въ Дѣву чрезъ ея правое ухо и принялъ отъ нея призрачное тѣло. Подобнымъ же образомъ Онъ и вышелъ изъ Дѣвы, но она не замѣтила ни Его входа, ни Его исхода, но нашла Его неожиданно лежащимъ въ яслях Христосъ только кажущимся образомъ подчиненъ былъ аффектамъ и страданіямъ, а также такимъ же образомъ страдалъ, умеръ и воскресъ. Онъ вполнѣ побѣдилъ Сатанаила и заключилъ его въ тартаръ; даже имя его измѣнилъ, отнявъ приставку *эль*, которая указывала на его высшую натуру. Вознесшись опять къ Отцу, Христосъ возсѣлъ одесную Его, гдѣ прежде сидѣлъ Сатанаилъ. Но затѣмъ Христосъ вернулся въ существо Отца, въ Которомъ Онъ отъ вѣчности былъ заключенъ и изъ Котораго эманировалъ. Хотя Христосъ и побѣдилъ Сатанаила, однако Отецъ еще оставилъ до конца временъ злымъ духамъ власть надъ міромъ. Поэтому хорошо и полезно чтить этихъ духовъ.

Очень оригинально учили богомилы о томъ, какое значеніе имѣетъ наименованіе θεοτόκος (Богородица). Они утверждали, что всякій богомилъ по справедливости называется этимъ именемъ, потому что онъ носитъ въ себѣ Логоса и рождаетъ Его тогда, когда научаетъ богомильству другихъ.

Такъ какъ они отвергали православное крещеніе, какъ простое водное, Іоанново крещеніе, а только свое собственное крещеніе (духовное) признавали за истинное, то они всякаго приходящаго къ нимъ перекрещивали. Этому крещенію, которое они совершали безъ всякаго употребленія воды, предшествовало испо-

вѣданіе грѣховъ и непрестанная молитва въ теченіе семи дней и семи ночей. Пока этотъ срокъ продолжался, готовящійся къ крещенію духовному не могъ мѣнять одежду, а также касаться жены своей. При этомъ онъ не иначе допускался къ крещенію, если онъ предварительно дастъ торжественное обѣщаніе никому не открывать того, о чемъ ему было сдѣлано откровеніе, и если онъ вручитъ расписку въ томъ, что никогда не вернется въ православную Церковь. Самое «крещеніе», или, какъ богомилы называли его, *окончательное освященіе* (τελείωσις), совершалось у нихъ такъ. Приготовившагося къ этому обряду обращали къ востоку, полагали на главу его Евангеліе Іоанна, причемъ всѣ присутствующіе возлагали на крещаемаго свои руки и пѣли благодарственный гимнъ.

Евхаристію богомилы отвергали. По ихъ словамъ, это есть жертва, которая приносится демонамъ, живущимъ въ храмахъ православной Церкви. Хлѣбъ общенія—это молитва Господня, а прощальная бесѣда Христа съ апостолами есть чаша причащенія.

Бракъ они также отрицали и осуждали, считая его нечистымъ. При этомъ они ссылались на слова Христовы, что въ воскресеніи ни женятся, ни посягаютъ (а подъ воскресеніемъ они разумѣли обращеніе къ ихъ сектѣ).

Храмы, крестъ, иконы и всю вообще обрядность богомилы рѣшительно не признавали, считая все это идолослуженіемъ и службой демонамъ.

Соотвѣтственно своему взгляду на Сатанаила и его отношеніе къ человѣку, еретики отвергали и Ветхій Завѣтъ. Весь ихъ библейскій законъ состоялъ изъ семи писаній или «семи столповъ Премудрости» (Прит. 9, 1), именно: 1) изъ псалмовъ, 2) изъ 16 пророковъ, 3) изъ Евангелія Матѳея, 4) Евангелія Марка, 5) Евангелія Луки, 6) Евангелія Іоанна, 7) апостольскихъ писаній: посланій, книги Дѣяній и Апокалипсиса. Весь законъ Моисеевъ они считали произведеніемъ Сатанаила, направленнымъ на погибель людей.

Въ первой половинѣ XII вѣка выступилъ въ Константинополѣ сильнымъ обличителемъ обрядоваго благочестія одинъ монахъ *Константинъ Хризомалосъ*. Его сочиненіе дошло до насъ и показываетъ въ авторѣ большую склонность къ богомильству. Для нашей задачи очень интересно поэтому указать на то, какъ онъ смотрѣлъ на церковное крещеніе, и какимъ обрядомъ, по его словамъ, слѣдовало бы это крещеніе замѣнить. Обрядъ, о которомъ онъ при этомъ говоритъ, очень напоминаетъ *consolamentum* альбигойцевъ. Считая крещеніе, совершаемое въ Церкви, совершенно безсильнымъ и пустымъ обрядомъ, онъ требуетъ, чтобы

всякій вѣрующій непремѣнно прошелъ чрезъ катихизацію и чрезъ «духовное возрожденіе». Кто получалъ это «возрожденіе», тотъ, по ученію того же Хризомалоса, и грѣшить больше не можетъ, и закону болѣе не подвластенъ. Самый обрядъ «духовнаго возрожденія», вѣроятно, состоялъ въ томъ, что, послѣ того, какъ приступающій къ нему прочитаетъ вслухъ символъ вѣры, его помазывали елеемъ и возлагали на него руки. *Döllinger* справедливо замѣчаетъ, что признать въ этомъ обрядѣ именно нѣчто сектантское (а никакъ не христіанское мѵропомазаніе) даетъ намъ полное право то обстоятельство, что (по словамъ Хризомалоса) самый обрядъ «духовнаго возрожденія» могли совершать только извѣстныя лица, *которыхъ надо тщательно отыскивать*. Это выраженіе ясно намекаетъ на богомиловъ, которыхъ тогда въ Византіи сильно преслѣдовали, и которые тщательно скрывались, употребляя для этого всякія средства, до переодѣванія въ монашескую одежду включительно [1]).

Общій выводъ, который можно сдѣлать изъ всего ученія богомиловъ, тотъ, что оно во всякомъ случаѣ не представляетъ чистаго дуализма, а скорѣе ту форму дуалистическаго воззрѣнія, которую мы выше назвали монархіанствомъ. Въ этой чертѣ богомильства заключается главное его отличіе отъ павликіанства. Зато нельзя не отмѣтить въ ученіи богомиловъ такихъ элементовъ, которые несомнѣнно были заимствованы ими частью отъ *мессаліанъ* или *евхитовъ* (секты, появившейся еще въ IV вѣкѣ и очень распространенной во многихъ монастыряхъ Ѳракіи и Македоніи), частью отъ языческой религіи славянъ Балканскаго полуострова, которой они держались до принятія христіанства, но которая дала нѣкоторый особый и своеобразный отпечатокъ самымъ христіанскимъ ихъ вѣрованіямъ. Такъ, совершенно евхитскій характеръ представляетъ намъ ученіе богомиловъ объ обитаніи демоновъ внутри каждаго человѣка, не-богомила, а, съ другой стороны, и ученіе о томъ, что всякій богомилъ рождаетъ Логоса и потому есть Θεοτόκος. А языческое вліяніе замѣтно въ томъ, что богомилы учили воздавать религіозный культъ и демоническимъ силамъ. Впрочемъ, при всемъ отличіи богомильской догматики отъ ученія павликіанъ, нельзя сказать, чтобы богомильство было совершенно чуждо и гносису древне-сирійскому, въ его маркіонитской формѣ, и въ этомъ видно все-таки нѣкоторое сродство богомильскаго ученія съ павликіанствомъ. Къ таковымъ слѣдамъ маркіонизма въ богомильствѣ слѣдуетъ отнести: 1) утвержденіе, что представитель злого начала — Сатанаилъ—есть творецъ міра; 2) что онъ есть богъ Ветхаго Завѣта; 3) отверженіе закона Моисеева и, наконецъ, 4) сліяніе Лицъ Св. Троицы.

[1]) Döllinger, l. c., I, S. 50—51.

Вопросъ о томъ, почему маркіонизмъ въ богомильствѣ не сохранилъ своей рѣзко дуалистической формы, какъ въ павликіанствѣ, но проявился въ видѣ умѣреннаго дуализма или монархіанства,—этотъ вопросъ настолько трудный, что дать на него вполнѣ опредѣленный отвѣтъ едва ли можно. Приходится прибѣгать къ историческимъ гипотезамъ и догадкамъ, болѣе или менѣе вѣроятнымъ.

Если мы вспомнимъ, что монархіанскій оттѣнокъ довольно ясно выступилъ въ той формѣ маркіонизма, которую проповѣдывалъ ученикъ Маркіона *Апеллесъ* († ок. 180 г.), и если мы сопоставимъ его ученіе съ ученіемъ богомиловъ, то можемъ придти къ весьма вѣроятному предположенію, что на образованіе богомильства могла имѣть вліяніе именно *эта* форма маркіонизма, съ своимъ умѣреннымъ дуализмомъ. Основной пунктъ всего ученія Апеллеса былъ именно тотъ, что существуетъ μία ἀρχή, единое начало, единый ἀγέννητος Θεὸς. Есть у Апеллеса и ученіе о двухъ главныхъ ангелахъ, изъ которыхъ одинъ есть *знаменитый и славный* (inclytus gloriosus), а другой — *огненный* (πυρετός), съ которымъ Апеллесъ объединялъ бога Ветхаго Завѣта. Правда, это ученіе въ томъ расходится съ богомильствомъ, что по Апеллесу творцомъ міра явился *первый* изъ этихъ высшихъ ангеловъ, т.-е. ангелъ близкій къ Богу, а не второй, огненный и враждебный Богу; между тѣмъ, какъ въ богомильскомъ ученіи творцомъ міра выставляется тотъ сынъ единаго Бога, который удалился отъ Него и низвергнутъ былъ имъ съ неба. Но этотъ варіантъ въ изображеніи, въ сущности, того же ученія о диміургѣ могъ получиться благодаря совмѣстному вліянію на образованіе богомильства еще и со стороны языческой славянской миѳологіи съ ея «чернобогомъ» и «бѣлобогомъ», и со стороны евхитской ереси съ ея характернымъ утвержденіемъ, что весь низшій земной міръ находится какъ бы во власти демонской силы, которую постоянно слѣдуетъ отгонять особыми молитвенными пріемами.

Установивъ свой взглядъ на происхожденіе обѣихъ болгарскихъ сектъ, которыя несомнѣнно имѣли вліяніе на распространеніе и развитіе различныхъ оттѣнковъ и развѣтвленій ереси катаровъ на Западѣ, мы можемъ теперь уже прямо перейти къ выясненію того, на какія именно изъ этихъ развѣтвленій имѣло вліяніе павликіанство и на какія—богомильство.

Нетрудно понять, что первое должно было несомнѣнно особенно вліять на ту изъ катарскихъ сектъ, которая представляла изъ себя крайній дуализмъ, или на секту *альбанезскую*, а ересь богомильская — на ту, которая держалась умѣренно-дуалистическихъ воззрѣній или монархіанства; такая секта была, какъ мы видѣли, *конкореццо*.

Несомнѣнно, что послѣ переселенія павликіанъ изъ Арменіи и сосѣднихъ съ нею странъ въ предѣлы Болгаріи въ X вѣкѣ, при императорѣ Іоаннѣ Цимисхіи, и сильнаго, въ теченіе всего послѣдующаго столѣтія, распространенія и усиленія тамъ ихъ ереси началось взаимообщеніе между нею и другими сектами той же страны, а съ XII вѣка и съ богомильскою ересью; и это взаимообщеніе, конечно, не могло не отразиться на нѣкоторомъ измѣненіи ученія и павликіанъ, и богомиловъ. Такое измѣненіе у павликіанъ позднѣйшаго, ѳракійско-болгарскаго, періода ихъ исторіи замѣчается, напр., въ томъ, что они стали строго запрещать бракъ и яденіе мяса (не только кроваваго, но и всякаго вообще),—конечно, подъ вліяніемъ общенія съ богомилами. Съ своей стороны, и богомильство не осталось внѣ всякаго вліянія со стороны своихъ сосѣдей, павликіанъ. Произошло нѣкоторое смѣшеніе въ ученіи тѣхъ и другихъ, результатомъ чего появилось среднее направленіе, которое можно бы назвать сектою *славонскою,* потому что оно особенно распространилось близъ восточныхъ береговъ Адріатическаго моря, въ Славоніи и въ Далмаціи Въ чемъ же могло заключаться такое примиреніе между двумя основными теченіями болгарско-ѳракійскаго сектантства въ указанной мѣстности? Ключъ къ разрѣшенію этого вопроса даютъ намъ частью Саккони, частью Монета. Первый очень категорически утверждаетъ, что всѣ партіи и общины катаровъ,—не только въ Италіи, но и во Франціи,—получили свое начало отъ *другурійскихъ* [1]) или павликіанскихъ и отъ *боларскихъ* или богомильскихъ сектантовъ; а затѣмъ упоминаетъ объ особой сектѣ катарской, распространившейся въ ломбардской области *Лоди,* около мѣстечка *Bagnolo,* которая занимала по-своему ученію середину между альбанезцами и конкореццо, и которую Саккони поставляетъ въ генетическую связь съ далматинской *славонской* сектой. Самое сліяніе въ сектѣ баньолезской крайняго дуализма съ монархіанствомъ онъ представляетъ въ слѣдующемъ видѣ.

Съ одной стороны, баньолезцы, подобно богомиламъ и конкореццо, были монархіанами и почти во всемъ съ ними согласовались, а съ другой—они приняли отъ альбанезцовъ два ихъ догмата: 1) о предсуществованіи человѣческихъ душъ до творенія видимаго міра, въ связи съ ученіемъ о ихъ грѣхопаденіи еще на небѣ, и 2) ученіе о томъ, что Дѣва Марія была ангеломъ, въ связи съ ученіемъ о небесномъ тѣлѣ Христа [2]). Что касается Монеты, то онъ дѣлаетъ чрезвычайно важное для насъ разли-

---

[1]) Это названіе произошло отъ провинціи *Другуріи,* принадлежавшей къ филиппопольскому экзархату во Ѳракіи, гдѣ преимущественно жили павликіане.

[2]) См. у *Martène et Durand,* l c., V, 1774.

ченіе между «болгарскими» катарами и катарами «славонскими». О первыхъ онъ говоритъ, что часть ихъ вѣритъ, что Дѣва Марія была обыкновенная женщина, и что Христосъ получилъ отъ нея обыкновенное человѣческое тѣло [1]); а о вторыхъ онъ замѣчаетъ, что они считали Христа, Дѣву Марію и евангелиста Іоанна тремя ангелами, пришедшими на землю [2]).

И замѣчательно, что Саккони утверждаетъ буквально то же относительно *конкорецціо* и баньолезцевъ, сопоставляя съ первыми «болгарскихъ» или богомильскихъ катаровъ, а со вторыми—катаровъ «славонскихъ» [3]).

Мѣстомъ распространенія альбанезской вѣтви катаровъ должно считать особенно Ломбардію и южную Францію; также и вѣтвь *конкорецціо* имѣла свое главное мѣстопребываніе въ Ломбардіи. А секта баньолезцевъ получила особенное распространеніе въ сѣверной Франціи,—въ провинціяхъ, лежавшихъ къ сѣверу отъ Луары [4]).

Все, что мы сказали относительно несомнѣннаго вліянія павликіанства и богомильства на развитіе итальянскаго и французскаго сектантства, вполнѣ подтверждается многими историческими данными. Во-первыхъ, XI вѣкъ и слѣдующій за нимъ XII были эпохой самыхъ дѣятельныхъ сношеній между Востокомъ и Западомъ, благодаря началу крестовыхъ походовъ. Кромѣ того, очень важенъ тотъ фактъ, что въ это время греческіе императоры имѣли обычай держать наемныя войска изъ германцевъ, французовъ, англовъ и датчанъ. Объ этомъ можно находить свидѣтельства у бенедиктинца *Ордерика Виталія* (Ordericus Vitalis) [5]), у греческаго историка *Никиты Хоніата* [6]) и французскаго историка *Альберта* изъ г. Э (Aix) [7]). Эти наемные воины, живя часто подолгу въ Византійской имперіи, имѣли полную возможность вступать тамъ въ сношеніе съ павликіанами и богомилами, пропаганда которыхъ была всегда очень энергична, подпадать подъ ихъ вліяніе и тѣмъ переносить свои новыя сектантскія убѣжденія къ себѣ, въ свои родные края.

Итакъ, все приводитъ насъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что *альбигойство или катарство есть такая секта, которая, имѣя свой корень въ западномъ манихействѣ, затѣмъ, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, начиная съ XI вѣка и въ теченіе всего XII,*

---

[1]) Moneta, 248.
[2]) Ibidem, 233, 260.
[3]) Ap. Martène et Durand, l c., V, 1774.
[4]) Döllinger, l. c., I, S. 120.
[5]) Hist. eccl., p. 508, 641.
[6]) Ed. Bonn., p. 323.
[7]) *Hist. Hierosol.* у Bongars, p. 253.

находилась подъ сильнымъ вліяніемъ частью павликіанства, частью богомильства, а частью ихъ смѣшанной формы, славонской секты. Дѣлая такой окончательный выводъ относительно происхожденія альбигойства, мы, очевидно, даемъ отвѣтъ и на *четвертый* изъ памѣченныхъ нами въ началѣ настоящей главы вопросовъ, именно: какія изъ гностико-дуалистическихъ сектъ могли рѣшительно повліять на дальнѣйшее развитіе альбигойства, и какъ отразилось такое вліяніе на образованіи въ этомъ послѣднемъ различныхъ оттѣнковъ и направленій, начиная съ крайняго дуализма и кончая такъ называемымъ монархіанствомъ? [1])

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Вальденсы. Происхожденіе этой секты, ея отличительный характеръ, ученіе и внутренняя организація.

Въ исторіи возникновенія и развитія всѣхъ ересей всегда можно усматривать совмѣстное дѣйствіе двухъ причинъ, внѣшнихъ и внутреннихъ. Къ первымъ должно отнести всѣ тѣ причины появленія и распространенія извѣстной ереси, которыя заключались въ той или другой степени вліянія или со стороны другихъ, ранѣе возникшихъ лжеученій въ области христіанскаго вѣроученія, или даже нехристіанскихъ религій и философскихъ системъ. А ко вторымъ принадлежатъ тѣ причины, которыя слѣдуетъ искать въ томъ или другомъ отношеніи, какое установилось между отторгающимися и отторгнувшимися отъ Церкви на почвѣ болѣе или менѣе рѣшительнаго протеста противъ нѣкоторыхъ сторонъ ученія и жизни ея, а иногда и противъ всей церковности вообще Смотря по тому, какая именно изъ этихъ двухъ причинъ сильнѣе дѣйствовала, и самая ересь получала тотъ или иной характеръ протеста противъ Церкви. Такой протестъ направленъ былъ или къ коренному измѣненію всего ученія церковнаго, настолько

[1]) Такому взгляду на происхожденіе альбигойства, въ сущности, не противорѣчитъ и *Hefele* (Conciliengeschichte, V, Freiburg im Breisgau 1886, S. 828—829), когда говоритъ про всѣхъ вообще средневѣковыхъ дуалистовъ, слѣд., въ частности, и про альбигойцевъ, слѣдующее: „Man kann sie eher als ein *Conglomerat ähnlicher Sekten* bezeichnen, die in verschiedenen Gegenden verschiedene Namen führten, aber trotz manigfacher Verschiedenheit sich überall als Brüder betrachteten“. Затѣмъ Гефеле перечисляетъ разныя имена средневѣковыхъ дуалистическихъ сектъ. Съ своей стороны, напрасно *Lea* („Histoire de l'inquisition au Moyen-Age“, trad. de Salomon Reinach, Paris, 1901, t. I, p. 103), признавая связь альбигойства съ павликіанствомъ, совсѣмъ, повидимому, отрицаетъ связь его съ богомильствомъ.

рѣшительному и крайнему, что при немъ многіе основные догматы христіанства нерѣдко совершенно искажались и даже отрицались. Или же, возвышая свой протестующій голосъ противъ многихъ сторонъ церковнаго ученія и церковной жизни, недовольные, увлекаясь идеею очищенія Церкви въ духѣ апостольскаго времени и понимая это очищеніе слишкомъ односторонне, тѣмъ не менѣе оставались вѣрными главнымъ, кореннымъ истинамъ христіанства, хотя и истолковывали ихъ неправильно и тенденціозно, несогласно съ преданіемъ церковнымъ Первый типъ ереси мы видимъ въ альбигойствѣ, которое мы уже разсмотрѣли; второй типъ ярко и выразительно выступаетъ предъ нами въ сектѣ *вальденсовъ*, которая и по духу, и по основному своему направленію существенно отличается отъ ереси альбигойцевъ.

Итальянскій историкъ *Тоссо* въ своей книгѣ «L'eresia nel medio evo» (Firenze, 1884) напрасно пытается доказать, будто бы есть существенная связь между катаризмомъ и вальденствомъ. Съ этою цѣлью онъ, напр., ставитъ послѣднее въ соотношеніе съ извѣстнымъ еретическимъ движеніемъ *петробрусіанъ* и *генриціанъ* (первой половины XII вѣка), а, въ свою очередь, считаетъ эти послѣднія двѣ секты только потому получившими нѣкоторое воздѣйствіе со стороны катаровъ, что мѣста преимущественнаго распространенія тѣхъ двухъ сектъ были, вмѣстѣ, и довольно крупными центрами катарскаго движенія (именно: окрестности городовъ Арля и Тура для петробрусіанъ, и Кёльнъ—для генриціанъ) [1]). Затѣмъ Токко съ особенною тщательностью отыскиваетъ сходныя черты между ученіемъ катаровъ и ученіемъ вальденсовъ, причемъ указываетъ слѣдующія: а) общая ненависть тѣхъ и другихъ къ римской церкви, которую всѣ они считали неистинною церковью Божіею; б) отрицаніе всякой собственности вообще и, въ частности, права владѣть имуществами за папой, епископами и прочими членами клира; в) отрицаніе святости и необходимости храмовъ; г) запрещеніе всякой клятвы и всякаго убійства, даже на войнѣ; д) допущеніе у вальденсовъ кровосмѣшенія чрезъ дозволеніе вступать въ бракъ ближайшимъ по степени родственникамъ; въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Токко даже почему-то видитъ нѣкоторое косвенное отрицаніе брака [2]), въ чемъ, по его мнѣнію, вальденсы и приближались къ катарамъ, совершенно отрицавшимъ бракъ. Легко замѣтить, какъ шатки аргументы Токко. Во-первыхъ, одно простое территоріальное сосѣдство двухъ или трехъ сектъ и даже одновременное распространеніе ихъ въ одномъ городѣ еще далеко не могутъ служить основаніемъ

[1]) Pag. 145.
[2]) Pag. 140, 142, 147, 149

для мысли, что между ними непремѣнно существовало извѣстное внутреннее соотношеніе Во-вторыхъ, среди пунктовъ, которые приводитъ итальянскій историкъ якобы въ подтвержденіе своей мысли о сродствѣ между катарами и вальденсами, нѣтъ, въ сущности, ни одного, который могъ бы указывать на сходство между этими сектами въ коренныхъ догматахъ катарства, именно: въ дуализмѣ, въ отрицаніи Ветхаго Завѣта, въ докетизмѣ, въ отрицаніи свободы воли, въ искаженіи ученія о троичности Божественныхъ Лицъ, въ искаженіи ученія объ искупленіи; напротивъ, всѣ приводимые Токко тезисы сводятся въ общемъ къ такимъ заблужденіямъ, которыя были общи многимъ сектамъ, враждебнымъ римской церкви и не имѣвшимъ никакой катарской окраски.

Гораздо правдоподобнѣе та гипотеза, которую самъ Токко, повидимому, допускаетъ, что одними изъ раннѣйшихъ предшественниковъ вальденсовъ можно считать Клавдія туринскаго и Агобарда ліонскаго, а затѣмъ и Беренгарія турскаго, въ протестахъ которыхъ противъ злоупотребленій, появлявшихся въ римской церкви, несомнѣнно можно видѣть, какъ бы въ зародышѣ, всѣ тѣ часто справедливые, а во многомъ и несправедливые упреки, которые дѣлали этой церкви послѣдующіе сектанты типа вальденсовъ, т.-е. которые, не измѣняя въ корнѣ христіанской догматики въ смыслѣ катарскаго дуализма, въ то же время искажали ее своимъ раціонализмомъ.

Что касается извѣстнаго мнѣнія самихъ вальденскихъ историковъ, будто бы ихъ секта несравненно древнѣе XII вѣка, что она будто бы даже получила начало во времена ближайшихъ преемниковъ апостоловъ, то такое мнѣніе, конечно, есть простая басня, ни на чемъ не основанная, имѣвшая единственную цѣль придать вальденской сектѣ и ея ученію побольше авторитета. Что подобное мнѣніе существовало уже въ XIII вѣкѣ, это видно изъ слѣдующаго о нихъ свидѣтельства Давида аугсбургскаго (*Tractatus de inquisitione haereticorum*, ed. Preger, pag. 26): «Dicunt se apostolorum successores et habere apostolicam auctoritatem et claves ligandi et solvendi» Позднѣйшіе апологеты вальденства съ особенною любовью повторяли эту легенду, напр. извѣстный *Léger* въ своей «Histoire générale des Églises évangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises» (Leyden, 1669). По его словамъ, первые представители и исповѣдники этой секты получили свое ученіе отъ самого ап. Павла, который будто бы, на пути въ Испанію, проходилъ черезъ Пьемонтъ и проповѣдывалъ здѣсь Евангеліе, и что съ этихъ поръ чистое евангельское ученіе сохранилось въ пьемонтскихъ долинахъ, благодаря ихъ обособленности [1]). Другіе валь-

[1]) См Bender, Geschichte der Waldenser, S. 12—13.

денскіе писатели утверждали, что ихъ единовѣрцы происходятъ по прямой линіи отъ тѣхъ христіанъ, которые во время гоненій Нерона и Домиціана спаслись отъ преслѣдованія въ горахъ сѣверной Италіи и южной Франціи [1]). Вѣроятно, съ такими объясненіями происхожденія секты вальденсовъ связана и та этимологія названія «вальденсы», по которому это названіе происходитъ отъ словъ «val, vaux», т.-е. «долина, долины», что можетъ указывать на первоначальныя мѣста распространенія этой секты.

Всего ближе къ истинѣ происхожденіе вальденсовъ можно объяснить такъ. Еще значительно раньше того, чѣмъ у секты явился настоящій ея организаторъ и руководитель, въ лицѣ извѣстнаго Петра Вальдо или Вальдуса (который часто поэтому считается даже основателемъ этой секты, хотя на самомъ дѣлѣ не былъ таковымъ),—еще значительно раньше его это сектантское общество получило свое начало въ средѣ тѣхъ странниковъ, которые къ началу XII вѣка появились въ очень большомъ количествѣ въ Италіи и во Франціи и считали, что такое странничество, или, какъ его вѣрнѣе назвать, бродяжничество, есть принадлежность истинно-христіанской, апостольской жизни. Когда мы немного ниже будемъ описывать жизнь и дѣятельность типичнаго реформатора XII вѣка, Арнольда брешіанскаго, то при этомъ выяснимъ, какое вліяніе имѣлъ онъ на развитіе такой формы религіознаго протеста противъ римской церкви, а пока только скажемъ, что *первоначально* это странничество на самомъ дѣлѣ едва ли имѣло такой религіозный характеръ, но представляло изъ себя именно, въ сущности, настоящее бродяжничество, возникновеніе котораго слѣдуетъ объяснять скорѣе соціально-экономическими причинами той эпохи, чѣмъ религіозными побужденіями. Лишь *позднѣе* религіозные реформаторы въ родѣ Арнольда и ему подобныхъ воспользовались этою оригинальною формою современной имъ общественной жизни, чтобы придать этой формѣ тотъ чисто религіозный оттѣнокъ, какой она получила въ обществѣ вальденсовъ, арнольдистовъ и подобныхъ имъ сектантовъ, проникнутыхъ однимъ и тѣмъ же реформаторскимъ духомъ по отношенію къ Западной церкви.

Какія могли быть причины, которыя повліяли на первоначальное возникновеніе среди низшихъ и отчасти среднихъ слоевъ населенія сѣверной Италіи и южной Франціи такого стремленія къ бродяжничеству?

Первая и главная причина этого лежала, конечно, въ томъ, что значительная часть народной массы, не только сельскихъ обитателей, но и горожанъ, сильно томилась подъ непосильнымъ

---

[1]) Ibidem, S. 13.

гнетомъ отчасти феодальной системы, отчасти тѣхъ вновь слагавшихся формъ и условій промышленной и торговой жизни городовъ, которые уже къ началу XII вѣка, благодаря могучему движенію, поднятому крестовыми походами, все болѣе и болѣе начинали пріобрѣтать право гражданства въ государствахъ Западной Европы. Феодализмъ наложилъ на крестьянское сословіе тяжелыя оковы крѣпостного права, а городское законодательство сильно ограничивало свободу ремеслъ цехами и гильдіями. При такихъ условіяхъ скитаніе по свѣту являлось однимъ изъ неизбѣжныхъ выходовъ изъ тягостнаго соціальнаго положенія, и вотъ многіе и выбирали себѣ именно такой образъ жизни. Конечно, эти странники были все люди бѣдные, не имѣвшіе никакихъ вѣрныхъ средствъ для пропитанія и жившіе или подаяніемъ, или такими заработками, которые болѣе всего могли гармонировать съ ихъ образомъ жизни. Такъ, въ числѣ этихъ странниковъ встрѣчались музыканты, разносчики, народные учителя и врачи. По мѣрѣ того, какъ испорченность католическаго духовенства все усиливалась, и богатства прелатовъ и даже низшихъ клириковъ доходили до невѣроятныхъ размѣровъ, многіе искренніе христіане стали все чаще и чаще искать идеала истиннаго послѣдователя Христова въ бѣдности и въ нищетѣ, вспоминая Самого Христа, не имѣвшаго гдѣ главу приклонить, и Его апостоловъ, во всемъ послѣдовавшихъ бѣдной, трудовой и полной лишеній жизни своего Божественнаго Учителя. И вотъ, значительная часть бродячаго люда становится въ томъ же XII вѣкѣ уже не простыми бродягами и искателями приключеній, но пилигримами и богомольцами, въ рядахъ которыхъ очень скоро начинаютъ встрѣчаться и странствующіе религіозные проповѣдники, поражавшіе и глубокимъ знаніемъ Писанія, и необыкновенно убѣдительнымъ миссіонерскимъ словомъ. Всѣ эти люди и сами высоко цѣнили бѣдную скитальческую жизнь, противополагая ее возмутительнымъ проявленіямъ чисто эпикурейской роскоши представителей церкви, и другимъ внушали, что именно такая полная лишеній жизнь есть истинно-христіанская.

Другую причину необыкновеннаго развитія въ народѣ стремленія къ скитальческой жизни и къ постояннымъ путешествіямъ можно находить въ самихъ крестовыхъ походахъ, которые какъ разъ начались въ эту эпоху. Люди, не удовлетворенные у себя дома условіями быта, начали съ жаромъ искать новыхъ мѣстъ, новыхъ жизненныхъ условій и, вмѣстѣ, новыхъ заманчивыхъ приключеній. Такое ихъ стремленіе находило себѣ легкое удовлетвореніе въ томъ, что, благодаря крестовымъ походамъ, движеніе на востокъ стало, можно сказать, чѣмъ-то стихійнымъ. Если при этомъ многіе, дѣйствительно, становились въ ряды

крестоносцевъ и шли на завоеваніе и на защиту Св. Земли, то большинство въ то же время, будучи увлечено тѣмъ же потокомъ народнаго движенія, пускалось въ странствованія не столь далекія, ограничиваясь скитаніемъ по разнымъ городамъ и селеніямъ и своей собственной страны, и другихъ сосѣднихъ странъ и ища себѣ дешеваго заработка среди всѣхъ этихъ странствованій. Общій подъемъ духа въ ту эпоху былъ такъ великъ, религіозный мистицизмъ, во всѣхъ его видахъ, такъ гармонировалъ съ тогдашнимъ повышеннымъ настроеніемъ общества и особенно простого народа, что очень легко понять, почему именно и какъ именно указанное, можно сказать, эпидемическое стремленіе къ странствіямъ вскорѣ сдѣлалось одною изъ любимѣйшихъ формъ для выраженія самаго искренняго желанія осуществить въ своей жизни идеалъ истиннаго послѣдователя Христова и, вмѣстѣ, выразить протестъ не на словахъ только, но и на дѣлѣ противъ вопіющихъ нарушеній самими пастырями церкви даже основныхъ требованій этого идеала.

Такъ какъ во всякомъ случаѣ личность Петра Вальдо имѣла во всемъ этомъ религіозномъ и реформаторскомъ движеніи очень важное значеніе, на что указываетъ хотя бы уже одно то, что самое происхожденіе вальденсовъ стали впослѣдствіи ставить въ прямую зависимость отъ нея, то намъ очень интересно остановиться нѣсколько на этой интересной и симпатичной личности и сообщить о ней нѣкоторыя наиболѣе важныя біографическія свѣдѣнія. Но прежде чѣмъ это сдѣлать, необходимо замѣтить, что историческія извѣстія о Петрѣ Вальдо довольно разнорѣчивы, хотя и не настолько, чтобы нельзя было ихъ согласить въ общемъ.

Всѣ писатели, описывающіе намъ его обращеніе къ религіозной жизни, сходятся въ томъ, что онъ былъ человѣкомъ очень богатымъ и жилъ въ Ліонѣ. Но самая исторія его обращенія разсказывается различно.

До насъ сохранилась хроника одного лаонскаго каноника (изъ г Лаона), неизвѣстнаго по имени, которая сообщаетъ намъ, что этотъ богатый ростовщикъ, разбогатѣвшій далеко не правыми средствами [1]), однажды совершенно случайно увидѣлъ на одной изъ городскихъ площадей представленіе странствующихъ актеровъ (которыхъ тогда называли *joculatores*) и такъ заинтересовался имъ, что со вниманіемъ вмѣстѣ съ толпой народа дослушалъ его до конца. На этотъ разъ, впрочемъ, его вниманіе перешло на одного изъ менестрелей, который на этой же площади

---

[1]) *Chronicon anonymi laudunensis*, in Bouquet, XIII, 680. „qui per iniquitatem foenoris multas sibi pecunias coacervaverat“.

очень интересно передавалъ публикѣ разсказъ о подвигѣ извѣстнаго подвижника V вѣка, сына богатаго римскаго сенатора, св Алексія. Петра Вальдо до такой степени поразило все величіе. этого подвига, что онъ тутъ же рѣшился подражать ему [1]). Извѣстно, что св. Алексій въ брачную ночь тайно покинулъ и свою невѣсту, и своихъ родителей и долго странствовалъ по свѣту въ видѣ никому незнаемаго нищаго, а затѣмъ, послѣ многихъ лѣтъ, вернулся къ отцовскому дому, никѣмъ неузнанный, до самой смерти своей пребывалъ у воротъ этого дома, живя подаяніемъ отъ своихъ родителей, видя ихъ и свою невѣсту ежедневно, но не открываясь имъ; такъ что только послѣ смерти праведника они узнали, кто онъ былъ. *Адольфъ Гаусратъ* приводитъ очень интересный отрывокъ одной древней французской пѣсни, которая, по его мнѣнію, весьма близко стоитъ къ пѣсни ліонскаго менестреля, столь растрогавшей Вальдо. Этотъ отрывокъ начинается такъ:

«Signour et dames, entendés un sermon
D'un saintisme home qui Alessis ot nom [2]).

Другое извѣстіе о томъ, какъ обратился Петръ Вальдо къ покаянію, принадлежитъ уже упомянутому нами выше доминиканцу Стефану бурбонскому или *de-Belle-ville*. Онъ совершенно умалчиваетъ про эпизодъ о ліонскомъ менестрелѣ, но зато сообщаетъ намъ другую интересную подробность объ обращеніи Вальдо. Уже послѣ того, какъ у него явилось пламенное желаніе поближе познакомиться съ книгами Св. Писанія (а такое желаніе почувствовалъ онъ послѣ того, какъ неоднократно слышалъ въ церкви чтеніе Евангелія), обратился онъ съ просьбою къ двумъ лицамъ,—къ одному писцу изъ духовнаго званія и къ одному грамматику,—чтобы они перевели для него Писаніе на романскій народный языкъ, что они и сдѣлали [3]). Изъ этого разсказа видно, что Петръ Вальдо не былъ ученымъ, такъ какъ не понималъ латинскаго языка. Тотъ же Стефанъ сообщаетъ намъ, что по просьбѣ Вальдо тѣ же лица перевели для него на романскій языкъ и творенія четырехъ величайшихъ отцовъ Западной церкви: бл. Августина, бл. Іеронима, св. Амвросія и св. Григорія Великаго [4]).

---

[1]) *Chron. laud.*, in Bouquet, XIII, 680: „Fuit enim locus narrationis ejus (joculatoris) qualiter beatus Alexis in domo patris sui beate quievit. Facto mane.. quaesivit a magistro quae via aliis omnibus certior esset atque perfectior. Cui magister dominicam sententiam proposuit: si vis esse perfectus, vade et vende omnia quae habes".

[2]) А. Гаусратъ, Средневѣковые реформаторы, перев. Радлова, т. II, стр. 20.

[3]) De septem donis Spiritus Sancti, tit. 7, c. 31

[4]) Ibidem —См. Гаусратъ, цит. соч., II, 24.

Третье извѣстіе находимъ мы въ хроникѣ неизвѣстнаго писателя изъ Пассау (которая долгое время по ошибкѣ приписывалась Райнерію Саккони). Пассаускій анонимъ говоритъ, что на Петра Вальдо произвела рѣшительное воздѣйствіе скоропостижная смерть одного изъ извѣстнѣйшихъ жителей Ліона, случившаяся во время собранія, гдѣ присутствовалъ и самъ Петръ. Это поразительное событіе живо напомнило ему слова Божіи, сказанныя любостяжательному богачу евангельской притчи: «Безумный, въ сію ночь душу твою возьмутъ отъ тебя», и онъ тотчасъ роздалъ свое богатство бѣднымъ и началъ скитальческую, проповѣдническую жизнь, подражая апостоламъ [1]).

Если попытаться согласить всѣ приведенныя три извѣстія, то все дѣло обращенія Петра Вальдо можно, кажется, представить себѣ такъ. Первый толчокъ къ этому дала ему случайная встрѣча съ тѣмъ менестрелемъ, который на ліонской площади разсказывалъ народу подвигъ св. Алексія. Вѣроятно, послѣ этого, Вальдо началъ все чаще и чаще посѣщать церкви и тамъ внимательно слушать чтеніе Евангелія, вслѣдствіе чего у него и зародилось въ душѣ сильное желаніе имѣть возможность самому читать слово Божіе на родномъ языкѣ. Что касается случая, разсказаннаго пассаускимъ анонимомъ, то его вполнѣ возможно помѣстить въ жизни Вальдо тотчасъ вслѣдъ за его встрѣчей съ менестрелемъ и считать этотъ случай также сильнымъ побудительнымъ поводомъ къ внутренней перемѣнѣ, происшедшей съ Петромъ

Движеніе, поднятое странствующими «нищими» ліонскими и получившее, благодаря Петру Вальдо, свою опредѣленную организацію, на первыхъ порахъ еще не имѣло своею цѣлью оппозицію римской церкви на почвѣ догматической, но направлено было къ ея нравственнему возрожденію. Вотъ почему ни самъ Петръ Вальдо, ни его ученики и послѣдователи вовсе не хотѣли отдѣляться отъ церкви; они только начали съ того, что стали испрашивать себѣ у папы позволеніе проповѣдывать Евангеліе, несмотря на то, что они были мірянами и слѣд., по понятіямъ католической церкви, не обладали властью и правомъ церковнаго учительства. Въ 1179 г. Вальдо съ своими главными приверженцами отправился въ Римъ, гдѣ тогдашній папа Александръ III собралъ въ этомъ же году «вселенскій» третій латеранскій соборъ [2]). Они привезли съ собой романскій переводъ многихъ книгъ библейскихъ, просили, чтобы папа его одобрилъ,

---

[1]) *Пассаускій анонимъ*: „Dum cives majores pariter essent in Lugduno, contigit quodam ex eis mori subito coram eis. Unde quidam inter eos tantum fuit territus quod statim magnum thesaurum pauperibus erogavit“ (D'Argentré, I, 92)

[2]) *Chron. laud.*, loco cit., ap. Bouquet, XIII, 680: „anno Domini 1178 (читай 1179) Concilium lateranense a Papa Alexandro hujus nominis tertio celebratur. “

и вмѣстѣ испрашивали себѣ у него благословенія на проповѣдь Евангелія [1]) Нельзя сказать, чтобы курія и догматическая конгрегація собора отнеслись съ должнымъ вниманіемъ и съ христіанскою любовью къ этимъ просьбамъ. Англійскій прелатъ *Вальтеръ Манъ*, которому папа поручилъ вступить въ переговоры съ депутаціей ліонскихъ «нищихъ», посмотрѣлъ на нее слишкомъ презрительно и, съ высоты своего іерархическаго величія, счелъ ихъ за самыхъ простыхъ, необразованныхъ людей (homines idiotas, illiteratos). Такое непастырское отношеніе къ просителямъ не могло внушить имъ должное уваженіе и къ самому собору, и къ его членамъ. Но самъ папа отнесся къ нимъ несравненно лучше и внимательнѣе. Онъ съ любовью ихъ выслушалъ, особенно самого Вальдо, похвалилъ ихъ рѣшеніе вести бѣдную, странническую жизнь и даже обнялъ Петра [2]). Тѣмъ не менѣе онъ не далъ ни ему, ни его спутникамъ и приверженцамъ прямого позволенія проповѣдывать народу. Единственное, что онъ имъ по этому поводу сказалъ, сводилось къ тому, что они не иначе могутъ вести свою проповѣдь, какъ съ особеннаго разрѣшенія священниковъ [3]). Кто знаетъ, каково было средневѣковое духовенство Западной церкви, тотъ легко поймeтъ, что такое «дозволеніе» папы равнялось, въ сущности, отказу. Бѣдные ліонскіе депутаты слишкомъ скоро удостовѣрились въ этомъ на дѣлѣ. Дѣйствительно, вскорѣ послѣ возвращенія ихъ съ собора въ Ліонъ, тамошній епископъ Іоаннъ, подъ предлогомъ, что они по своему невѣжеству и легкомыслію во многомъ ошибаются и поэтому соблазняютъ слушателей своими проповѣдями, запретилъ имъ проповѣдывать [4]).

Когда они увидѣли, что, послѣ долгаго времени вслѣдъ за папской аудіенціей въ Римѣ, по ихъ возвращеніи къ себѣ на родину, никто изъ прелатовъ и другихъ членовъ церковной іерархіи и не думаетъ призывать ихъ къ себѣ на помощь въ

---

[1]) *Usserii, Gravissimae quaestionis de Christianarum Ecclesiarum successione et statu Historica explicatio* (Hanoviae, 1658), pag 168: „Vidimus in Concilio Romano, sub Alexandro Papa III celebrato, Valdesios, homines idiotas illiteratos qui librum Domino Papae presentaverunt lingua conscriptum gallica, in quo textus et Glossa Psalterii plurimorumque legis utriusque librorum continebatur. Hi multa petebant instantia, praedicationis auctoritatem sibi confirmari“ Ср. *Вальтера Мапа*, De nugis curialium, изд. Wright, London, 1850

[2]) *Chron. laud.*, loco cit.: „Valdesium amplexatus est Papa, approbans votum quod fecerat voluntariae paupertatis...“

[3]) Ibidem.

[4]) *Стефанъ бурбонскій, De septem donis Spiritus Sancti*, loco cit.: „Cum autem ex temeritate sua et ignorantia multos errores scandala circumquaque diffunderunt, vocati ab episcopo Lugdunensi, qui Joannes vocabatur, prohibuit eis ne intromitterent se de scripturis exponendis vel praedicandis“

дѣлѣ проповѣди, то они рѣшили снова начать свое миссіонерское странствованіе, къ которому они считали себя призванными отъ Бога [1]). Церковныя власти сочли это съ ихъ стороны уже прямымъ ослушаніемъ, такъ что въ концѣ XII вѣка, спустя два года послѣ третьяго латеранскаго собора, нарбоннскій архіепископъ Бернаръ призвалъ ихъ на судъ и подчинилъ ихъ духовному надзору, послѣ чего, когда эта мѣра оказалась безсильною и безполезною, устроилъ съ ними религіозный диспутъ. Сила убѣдительности была, конечно, на сторонѣ вальденсовъ, такъ какъ они основательно знали Св. Писаніе и во всей проповѣди своей постоянно ссылались на него. Ихъ простыя, безыскусственныя толкованія такъ ясно обнаруживали неосновательность многихъ сторонъ церковнаго ученія и такъ сильно обличили неправду многихъ сторонъ жизни духовенства, что противъ ихъ доводовъ трудно было выставить что-либо дѣйствительно основательное [2]). Оставалось только примѣнить силу власти, что вскорѣ со стороны римской церкви и послѣдовало: папа Люцій III, преемникъ Александра III, произнесъ на нихъ отлученіе на веронскомъ соборѣ 1184 года, на которомъ присутствовалъ и императоръ Фридрихъ Барбаросса. Въ папской буллѣ, изданной по этому поводу, они названы прямо еретиками *гумиліатами* (отъ *humilis*—смиренный) или *ліонскими нищими*. Основаніемъ для своего столь суроваго приговора надъ ними папа выставлялъ такія ихъ вины противъ церкви: «что нѣкоторые изъ нихъ подъ личиной благочестія, силу котораго они на самомъ дѣлѣ отвергаютъ, не будучи посланы и не имѣя ни отъ апостольскаго престола, ни отъ своего епископа никакого уполномочія, дерзаютъ проповѣдывать въ частныхъ домахъ и публично. При этомъ они берутъ на себя смѣлость учить иначе, чѣмъ учитъ святая римская церковь, о причащеніи, о крещеніи, о прощеніи грѣховъ, о бракѣ и о другихъ церковныхъ таинствахъ» [3]).

Такое формальное отдѣленіе вальденсовъ отъ церкви, совершившееся не по ихъ собственной иниціативѣ (такъ какъ сами они вовсе сначала и въ мысляхъ не имѣли разрывать связь съ церковью), конечно, должно было радикально измѣнить и ихъ отношеніе къ ней. Они тутъ только вполнѣ сознали, насколько ихъ ученіе идетъ въ разрѣзъ со многими сторонами ученія римской

---

[1]) *Давидъ аугсбургскій*, edit Preger, p 26. „Illi (Valdenses) autem contempserunt in hoc claves ecclesiae, dicentes clericos hoc facere per invidiam quia viderent eos meliores se esse et melius docere et majorem ex hoc populi favorem habere “ (Далѣе говорится, что они продолжали проповѣдывать.)

[2]) Ibidem. „Dicunt enim quod sacerdos peccator non possit aliquem solvere et ligare“ (p 27)

[3]) *Hefele*, Conciliengeschichte, V, цит. изданіе, S 726—727

церкви, и какъ мало общаго между папствомъ и словомъ Божіимъ Вмѣстѣ съ тѣмъ, число ихъ послѣдователей стало теперь быстро увеличиваться и распространяться по многимъ сосѣднимъ странамъ. Такъ, появились вальденскія общины въ мѣстностяхъ, прилегавшихъ къ теченію Рейна (въ Кёльнѣ, въ Страсбургѣ, въ окрестностяхъ Майнца и Трира и мн. др. мѣстахъ), затѣмъ въ Дофинэ, въ Провансѣ, въ Калабріи, въ Испаніи, въ Богеміи и въ другихъ странахъ

Отличительнымъ характеромъ этой секты была необыкновенная ревность къ изученію Св. Писанія; римская церковь, начиная съ IX вѣка, усвоила себѣ ту практику, по которой слово Божіе сдѣлалось достояніемъ почти только однихъ пастырей; міряне же совсѣмъ какъ бы отстранялись отъ чтенія этой Божественной книги. Всякая почти попытка перевести ее на народный языкъ той или другой страны, чтобы сдѣлать ее доступною всякому вѣрующему, подъ разными предлогами отстранялась. Римскіе богословы даже измыслили особую теорію о необходимости читать Библію только на трехъ языкахъ: еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ, на которыхъ сдѣлана была надпись на крестѣ Спасителя. Такимъ образомъ большинство вѣрующихъ совершенно лишилось возможности пользоваться словомъ Божіимъ и находить себѣ въ немъ духовную пищу. Такое искусственное и совершенно произвольное отстраненіе мірянъ отъ чтенія Библіи приводило ко многимъ весьма прискорбнымъ послѣдствіямъ. Во-первыхъ, оно способствовало религіозному невѣжеству народной массы, а слѣдовательно, и развитію многихъ суевѣрій и двоевѣрія. Во-вторыхъ, оно давало римской куріи и ея членамъ и сторонникамъ, и въ лицѣ большинства тогдашняго духовенства Западной церкви, полную возможность, въ цѣляхъ возвеличенія папской власти, искажать многія стороны истинно-церковнаго ученія и, вмѣстѣ, выдавать то за преданіе древней Церкви апостольской и святоотеческой, что на самомъ дѣлѣ было лишь позднѣйшимъ добавленіемъ церкви римской. Отсюда понятно, какъ должна была эта церковь опасаться всѣхъ тѣхъ религіозныхъ движеній среди своихъ пасомыхъ, которые одушевлялись стремленіемъ сдѣлать слово Божіе книгою, доступною всякому вѣрующему. Вмѣсто того, чтобы всячески способствовать этому стремленію и дать народу Библію на родномъ его языкѣ, средневѣковые представители іерархіи названной церкви всѣми мѣрами противодѣйствовали такому вполнѣ понятному и вполнѣ достойному христіанина желанію. Это ярко проявилось въ томъ враждебномъ отношеніи къ просьбѣ вальденсовъ, какое показали члены третьяго латеранскаго собора и самъ папа къ законной просьбѣ смиренныхъ «ліонскихъ нищихъ» и ихъ главнаго руко-

водителя Петра Вальдо. Насколько такое отношеніе шло въ разрѣзъ съ апостольскимъ завѣщаніемъ: «духа не угашайте», видно уже изъ того, что этою враждебностію Римъ рѣшительно оттолкнулъ отъ себя такихъ людей, которые шли къ нему съ истинно дѣтскимъ довѣріемъ, прося его благословить ихъ романскій переводъ слова Божія и дозволить имъ содѣйствовать своимъ миссіонерствомъ славѣ церкви, которую эти люди любили и почитали. Если бы курія отнеслась къ нимъ съ тою истинно пастырскою любовью, какой они ждали отъ высшей церковной власти, и, нисколько не запрещая имъ пользоваться Библіей на ихъ родномъ языкѣ и заниматься проповѣдью, въ то же время поставила и то, и другое подъ руководство церкви, то можно думать, что вальденсы не сдѣлались бы сектой антицерковной, тѣмъ болѣе что, какъ мы уже сказали, они сначала не поднимали никакого догматическаго протеста, но только ревновали о моральной реформѣ церкви. Обычная близорукая нетерпимость Рима и въ данномъ случаѣ только испортила дѣло.

Впрочемъ, и сама римская церковь вскорѣ увидѣла, какую прискорбную ошибку она допустила въ своихъ отношеніяхъ къ «ліонскимъ нищимъ», и стала дѣлать попытки снова привлечь ихъ въ свое лоно, но было поздно: они успѣли уже составить свое особое внѣцерковное общество и болѣе не сознавали потребности заручиться для своей проповѣди согласіемъ и благословеніемъ Рима. Къ такимъ попыткамъ римской церкви можно отнести отеческое увѣщаніе, съ какимъ папа Иннокентій III обратился къ вальденсамъ, на которыхъ мецскій епископъ принесъ ему жалобу. Это увѣщаніе такъ замѣчательно и по духу пастырской любви, которымъ оно дышитъ, и по необыкновенному безпристрастію, что мы считаемъ не лишнимъ привести его здѣсь буквально.

«Желаніе узнать Св. Писаніе и получить отъ изученія его душевную пользу—похвально», пишетъ папа. «Но такое желаніе не должно удовлетворяться тайнымъ образомъ и никоимъ образомъ не должно вырождаться въ претензію стать проповѣдниками и приводить къ отверженію авторитета духовныхъ лицъ. Богъ не хочетъ, чтобы Его слово проповѣдывалось тайно, какъ это бываетъ у еретиковъ, но чтобы оно возвѣщалось открыто въ церкви. Кто дѣлаетъ доброе, тотъ не имѣетъ нужды бѣгать свѣта. Но тайны вѣры не могутъ быть излагаемы каждымъ, а также не всякій можетъ проникать въ ихъ внутренній смыслъ. Св. Писаніе такъ глубоко, что не одни простые и необразованные, но и проницательные и ученые не въ состояніи вполнѣ изслѣдовать его смыслъ. Такъ какъ церковь назначила своихъ особыхъ учителей, то не всякій можетъ брать на себя учительство; къ тому

же всякій лжеучитель станетъ увѣрять, что имѣетъ внутреннее призваніе. Если дѣло требуетъ того, чтобы высказать порицаніе пастырю, то это можетъ сдѣлать только епископъ, которому поручено его исправленіе, но никакъ не народъ. Ибо это Божіе повелѣніе почитать отца и матерь, притомъ духовныхъ родителей еще больше, чѣмъ плотскихъ. Мы надѣемся», заключаетъ папа, «что жители Меца отрекутся отъ тѣхъ заблужденій, о которыхъ мы узнали, что они будутъ держаться католической вѣры и соблюдать учрежденный въ церкви порядокъ. Въ противномъ случаѣ за отеческимъ увѣщаніемъ послѣдуетъ церковная строгость» [1]).

Какъ дорожили вальденсы Св. Писаніемъ, и насколько они высоко ставили его значеніе для духовной жизни, видно изъ того, что они называли его *духовнымъ хлѣбомъ, свѣтомъ для души, пищею, которая слаще меда* [2]). Они читали Евангеліе ежедневно, и трудно было среди нихъ найти даже самаго бѣднаго крестьянина, который бы не зналъ наизусть не только многихъ отдѣльныхъ текстовъ Писанія, но и цѣлыхъ библейскихъ книгъ, особенно новозавѣтныхъ. Очень интересныя подробности о томъ способѣ, какимъ они пользовались для своей проповѣди слова Божія, сообщаетъ намъ тулузскій инквизиторъ XIV вѣка, доминиканецъ *Бернардо Гвидонъ,* въ своемъ сочиненіи *Practica.* Они странствуютъ въ сопровожденіи своихъ женъ, которыя помогаютъ имъ въ ихъ миссіонерской дѣятельности. Они являются повсюду, какъ бѣдные, ничего собственнаго не имѣющіе путешественники, и на вопросъ, куда они направляются, и какова цѣль ихъ странствованія, отвѣчаютъ, что идутъ въ святой городъ. Къ характернымъ особенностямъ ихъ путешествія относится то, что они, изъ опасенія попасть въ руки инквизиторовъ, часто переодѣваются. Такъ, напр., одинъ изъ ихъ проповѣдниковъ то появлялся въ шляпѣ, украшенной раковинами, съ посохомъ пилигрима, то въ видѣ кающагося аскета, иногда же подъ личиной странствующаго башмачника или брадобрея [3]). Другой писатель, анонимъ изъ Пассау, такъ изображаетъ ихъ проповѣдническія путешествія: «Они являются въ замки дворянъ въ качествѣ продавцовъ мелкаго товара. Они предлагаютъ матеріи на платье, кольца и другія украшенія. А если ихъ спросятъ, нѣтъ ли у нихъ еще чего на продажу, они отвѣчаютъ: да, у меня имѣются еще большія драгоцѣнности, и я дамъ вамъ ихъ, если вы не выдадите меня священникамъ. У меня есть драгоцѣнный камень, посредствомъ котораго можно видѣть Бога, а другой—зажигающій въ сердцѣ любовь къ Богу.

---

[1]) Innocent III, Epistolae, lib XI, ep 196

[2]) Bender, lib cit., S 27.

[3]) Practica, ap D'Argentré, ann 1180, p. 135 sqq

Затѣмъ они приводятъ слова Св. Писанія, показывающія истинно благочестивую жизнь, затѣмъ тѣ, въ которыхъ Господь изображаетъ жизнь фарисеевъ и книжниковъ» [1]).

Впрочемъ, въ самое раннее время своего существованія вальденсы далеко еще не были такими рѣшительными отрицателями многихъ церковныхъ догматовъ и обычаевъ, какими они стали позднѣе. Это видно хотя бы изъ того, что они сначала налагали на себя постъ по понедѣльникамъ, средамъ и пятницамъ, и особенно въ теченіе Великаго поста; хотя, впрочемъ, и тогда уже они свободно высказывали, что и въ эти дни не запрещено ѣсть мясо. Объ этомъ говоритъ и *Бернардо Гвидонг* [2]), и миноритъ *Давидъ аугсбургскій* (жившій и писавшій во 2-й половинѣ XIII вѣка)[3]).

Нельзя не отмѣтить, что вообще итальянскіе вальденсы (особенно ломбардскіе), сравнительно съ этими же сектантами во Франціи, представляли изъ себя ту фракцію этой секты, которая особенно рѣшительно и рѣзко возставала противъ Рима. Здѣсь опять нельзя не видѣть вліянія ученія Арнольда брешіанскаго. Къ половинѣ XIII вѣка арнольдисты были уже не болѣе какъ одна изъ вѣтвей вальденсовъ, при чемъ послѣдніе, давши имъ только свое имя, на самомъ дѣлѣ всецѣло подчинились ихъ вліянію, совсѣмъ утративъ въ Италіи свой мирный характеръ. Хотя французскіе вальденсы, сравнительно съ ними, все еще отличались и меньшимъ фанатизмомъ по отношенію къ Риму, и менѣе развитымъ и послѣдовательнымъ спиритуализмомъ, тѣмъ не менѣе есть полное основаніе допустить предположеніе, что мало-по-малу и во Францію, и въ другія страны, куда хлынула волна ереси, вліяніе арнольдистовъ стало проникать изъ Италіи и все болѣе и болѣе способствовать превращенію послѣдователей Петра Вальдо изъ мирныхъ «ліонскихъ нищихъ» въ боевыхъ предшественниковъ будущихъ реформаторовъ XVI вѣка. Впрочемъ, это станетъ для насъ яснѣе, когда мы ниже, въ особой главѣ, будемъ спеціально говорить объ Арнольдѣ и его ученикахъ и послѣдователяхъ [4]).

Для достаточной полноты историческихъ свѣдѣній о распространеніи секты вальденсовъ изъ Франціи и Италіи по другимъ

---

[1]) Гаусратъ, цит. соч., II, 46

[2]) Practica, 248, 249.

[3]) См. Dollinger, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters, II, 317, 22 сл

[4]) *Joh. v. Walter*, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Leipzig, 1906 (2-я серія его же „Studien zur Geschichte des Mönchthums“)—указываетъ въ 6-й гл. этой книги на то, что существовала интересная связь между вальденсами и извѣстными странствующими французскими проповѣдниками XI и XII в.—Бернардомъ тиронскимъ, Виталисомъ изъ Савиньи, Жиральдомъ салльскимъ, Норбертомъ ксантенскимъ и Генрихомъ лозанскимъ.

сосѣднимъ странамъ и мѣстностямъ, а также для болѣе точнаго выясненія того, какъ именно развивалось ихъ ученіе, намъ необходимо прослѣдить, хотя бы въ главныхъ чертахъ, какія существуютъ указанія и историческія данныя относительно и того, и другого вопроса.

Прежде всего есть извѣстіе, что уже въ первой половинѣ XII столѣтія въ Кёльнѣ появилась секта, которая была рѣшительно чужда гностическо-манихейской окраски катаровъ, но зато ярко проявляла свою любовь къ изученію Св. Писанія и свое ревностное стремленіе жить и учить согласно его руководству. Хотя эта община не названа по имени ни въ одномъ изъ сохранившихся о ней свидѣтельствъ, однако очень правдоподобно мнѣніе англійскаго историка *Вогана* (Vaughan), что это были вальденсы: за это говоритъ и самое время появленія этой общины, и ея ревность къ изученію Библіи [1]). Вѣрность такого взгляда на кёльнскую секту можно подтвердить свидѣтельствомъ ея современника *Эвервина*, приходскаго священника въ Штейнфельдѣ, который въ письмѣ своемъ къ Бернарду клервосскому въ слѣдующихъ чертахъ описываетъ кёльнскихъ сектантовъ: «Въ новѣйшее время появились у насъ, въ окрестностяхъ Кёльна, нѣкоторые еретики, изъ которыхъ часть охотно возвратилась въ лоно церкви. Одинъ изъ этихъ еретиковъ, который занималъ у нихъ должность епископа, открыто, вмѣстѣ со своими сообщниками, выступилъ въ защиту своей ереси въ собраніи духовенства и мірянъ, въ присутствіи самого архіепископа и многихъ представителей знати, и защищалъ ее словами Христа и Его апостоловъ. Но когда еретики увидѣли, что ихъ доводы не производятъ впечатлѣнія, то высказали желаніе, чтобы назначенъ былъ день, въ который они могли бы выставить опытныхъ въ ихъ вѣроученіи мужей. Они обѣщали вернуться въ лоно церкви, въ случаѣ если бы ихъ учители оказались не въ состояніи противостать своимъ противникамъ, а въ противномъ случаѣ они охотнѣе готовы были бы умереть, чѣмъ отречься отъ своего ученія». Нѣсколько ниже Эвервинъ продолжаетъ: «Свои воззрѣнія, въ которыхъ они воспитаны, они считаютъ за истинное апостольское ученіе. Они смотрятъ на чистилищный огонь, какъ на басню, отрицаютъ призываніе святыхъ, какъ безбожіе, и запрещаютъ всякое подчиненіе папѣ, какъ совершенно несовмѣстимое со свѣтскимъ характеромъ его современнаго главенства. Однимъ словомъ, все, чего держится церковь и что не получило своего начала прямо отъ Христа и Его апостоловъ, они почитаютъ за суевѣріе». Всѣ черты въ этомъ

---

[1]) *Robert Vaughan*, The life and opinions of John de Wycliffe, London, 1828, I, S. 126 sqq

изображеніи указываютъ, что еретики, о которыхъ идетъ рѣчь, были, всего вѣроятнѣе, именно вальденсы

Очень ясные слѣды этой же секты замѣтны около того же времени и въ Страсбургѣ. Объ этомъ сохранилось интересное свидѣтельство страсбургскаго архитектора, нѣкоего *Шпеклина* (Specklin),—свидѣтельство, правда, позднѣйшее (Шпеклинъ жилъ уже въ XVI вѣкѣ), но не заключающее въ себѣ ничего невѣроятнаго и вполнѣ согласующееся съ тѣмъ представленіемъ о вальденсахъ, которое даютъ намъ другія, болѣе ранніе, свидѣтельства о нихъ. Шпеклинъ увѣряетъ, что въ 1212 году доминиканцы-инквизиторы, вызванные въ Страсбургъ тогдашнимъ архіепископомъ этого города Генрихомъ *фонъ-Феринген*, обнаружили многочисленную сектантскую общину, которая, судя по описанію, была, безъ сомнѣнія, также вальденсскою. Къ ней принадлежали не только бѣдные, но и многіе знатные и богатые, даже немало священниковъ и монаховъ. Въ одномъ Страсбургѣ всѣхъ, принадлежавшихъ къ ней, оказалось болѣе пятисотъ членовъ. Архіепископъ Генрихъ сначала примѣнялъ относительно ихъ мягкія мѣры и, съ цѣлью привлечь ихъ къ церкви, устраивалъ нѣсколько религіозныхъ диспутовъ съ ними. Но всѣ эти пренія чаще всего оканчивались побѣдой со стороны еретиковъ, которые несравненно лучше знали Писаніе, чѣмъ ихъ противники, и потому всегда почти могли безъ затрудненія опровергнуть большую часть доводовъ этихъ послѣднихъ. Когда же Генрихъ сталъ примѣнять мѣры строгости, доходившія даже и до казни, то, по тому же свидѣтельству Шпеклина, многіе стали возвращаться въ ограду церковную. При этомъ они выдали инквизиціонному суду нѣкоторыя символическія сочиненія своей общины, среди коихъ находилось 300 тезисовъ, направленныхъ противъ ученія римской церкви, которые будто бы составлены были самимъ Петромъ Вальдо. При допросѣ этихъ отпадшихъ отъ ереси обнаружилось и весьма интересное извѣстіе о томъ, что во главѣ всѣхъ ихъ общинъ вообще въ то время стояло три лица: одно, самое важное, въ Миланѣ, другое,— нѣкто *Биркіардусъ*,— въ Богеміи, а третье,— *священникъ Іоаннъ*,— въ Страсбургѣ. То же свидѣтельство сообщаетъ, что, когда многіе изъ еретиковъ, не пожелавшихъ отречься отъ своихъ заблужденій, были присуждены къ казни чрезъ сожженіе, то передъ самою казнью имъ громогласно прочли семнадцать тезисовъ, заключавшихъ въ себѣ ихъ главнѣйшія заблужденія [1]). Вотъ тринадцать изъ нихъ, наиболѣе характерные:

1) «Нужно поклоняться только одному Богу, чрезъ Христа, въ

---

[1]) Изъ этихъ тезисовъ легко усмотрѣть, что очень многіе изъ нихъ только съ точки зрѣнія римской церкви, дѣйствительно, суть заблужденія.

духѣ и въ вѣрѣ; поэтому слѣдуетъ отвергнуть всѣ изображенія и почитаніе ихъ»

2) «Дѣва Марія и святые не нуждаются въ томъ, чтобы мы ихъ призывали, но направляютъ насъ къ Богу».

3) «Не слѣдуетъ вѣрить въ то, что папа есть глава надъ всѣмъ міромъ и надъ всѣми царствами земными, и что онъ имѣетъ власть увеличивать или уменьшать (?!) слово Божіе»

4) «Христосъ можетъ Самъ управлять Своею Церковью и не нуждается ни въ какомъ намѣстникѣ на землѣ. Онъ Самъ достаточно могущественъ, чтобы сохранять Свою Церковь».

5) «Слѣдуетъ давать причащеніе мірянамъ подъ обоими видами»

6) «Всякій, какъ духовный, такъ и мірянинъ, можетъ, вопреки своему обѣту, вступать въ бракъ, если онъ не имѣетъ въ себѣ благодатной силы жить цѣломудренно Лучше вступить въ бракъ, чѣмъ жить соблазнительно»

7) «Больные и всѣ тѣ, которые изъ бѣдности и голода не имѣютъ чѣмъ напитаться, могутъ, и безъ разрѣшенія со стороны папы, вкушать молоко, масло, яйца и даже мясо въ постные дни»

8) «Папа не имѣетъ власти принимать покаяніе, разрѣшать и отлучать, потому что люди могутъ ошибаться и лгать. Папа — человѣкъ, поэтому онъ можетъ согрѣшать. Благочестивый мірянинъ можетъ лучше разрѣшать грѣхи, чѣмъ злой священникъ, ибо Богъ говоритъ: «Я прокляну ваши благословенія» (Мал. 2, 2)».

9) «Месса священниковъ не приноситъ пользы мертвымъ потому что нельзя доказать существованіе чистилища. Это измыслила только алчность къ деньгамъ, чтобы священники могли собрать себѣ мірскія блага, ибо безъ денегъ они не молятся ни за мертвыхъ, ни за живыхъ».

10) «Нужно отвергнуть всѣ добрыя дѣла и монашескія ордена. Христосъ совершилъ за насъ самое лучшее дѣло, такъ какъ умеръ за наши грѣхи».

11) «Святыя таинства, если мы будемъ приступать къ нимъ безъ вѣры и безъ покаянія, приносятъ человѣку осужденіе, а также служатъ къ осужденію и всѣхъ тѣхъ, кто ихъ продаетъ или покупаетъ и кто ими злоупотребляетъ, будь то священники или міряне»

12) «Христосъ и ученики Его были бѣдны и презирали блага міра. А папа насильно завладѣваетъ всѣми мірскими благами, тратитъ ихъ постыднымъ образомъ, между тѣмъ какъ все это слѣдовало бы раздавать бѣднымъ».

13) «Кто ставитъ себя наравнѣ со Христомъ, есть антихристъ и будетъ осужденъ. Папа не только равняетъ себя со Христомъ, но даже ставитъ самого себя выше Него» [1]).

[1]) Обо всемъ этомъ см Schmidt, „Johann Tauler in Strassburg“, S 164 и дал.

Нельзя не замѣтить, насколько въ этихъ тезисахъ протестъ вальденсовъ противъ римской церкви сдѣлался въ XIII вѣкѣ рѣзче и опредѣленнѣе сравнительно съ тѣмъ, какъ они обличали эту церковь сто лѣтъ до этого, въ началѣ XII вѣка. Очевидно, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе отношенія между ними и Римомъ обострялись, на что вліяли, конечно, главнымъ образомъ инквизиція, а также общеніе съ крайними и радикальными реформаторами,— арнольдистами.

Между 1229 и 1231 годами въ Эльзасѣ свирѣпствовалъ жестокій инквизиторъ *Конрадъ марбургскій*. Большинство жертвъ его жестокости опять-таки принадлежало къ вальденсамъ [1]), которые называли римскую церковь *школою сатаны*, а папу и священниковъ— его слугами. А себя они считали учениками апостоловъ Есть несомнѣнныя свидѣтельства того, что вальденсы къ XIII вѣку имѣли довольно многочисленныя общины и по теченію Дуная. Райнерій Саккони насчитываетъ 41 училище этихъ сектантовъ въ епархіи Пассау [2]). Существуетъ также извѣстіе, что въ 1316 году, слѣд., уже въ XIV столѣтіи, много вальденсовъ было сожжено въ Австріи [3]); притомъ одинъ изъ сектантовъ, кончившихъ жизнь на кострѣ, передъ смертью сдѣлалъ признаніе, что къ ихъ сектѣ принадлежитъ въ Богеміи, Австріи и Тюрингіи болѣе чѣмъ 8000 человѣкъ обоего пола [4]).

Изъ Германіи ученіе ихъ съ необыкновенною быстротою распространилось въ швейцарскихъ городахъ: Цюрихѣ, Сантъ-Галленѣ, Констанцѣ и Базелѣ. Здѣсь отношенія ихъ къ церкви сдѣлались еще нетерпимѣе: они еще съ большею рѣшительностью отвергали папскую власть, индульгенціи, чистилище, призываніе святыхъ и почитаніе мощей и иконъ. Главой ихъ въ Базелѣ былъ нѣкто *Николай*, близкій другъ знаменитаго Іоанна Таулера и Рульмана въ Страсбургѣ, отчего характеръ его толкованія Св. Писанія былъ съ окраской мистической. Такое сближеніе вальденсовъ, въ лицѣ его, съ мистиками господствующей церкви есть симптомъ новой фазы, въ которую въ XIV вѣкѣ вступило ученіе извѣстной части представителей этой секты [5]).

Еще важнѣе въ историческомъ отношеніи то сближеніе, которое произошло между богемскими вальденсами и таборитами въ XIV столѣтіи. По поводу этого интереснаго факта, на который обратилъ вниманіе еще *Flacius* въ XVI вѣкѣ, хотя и далъ ему

---

[1]) Neander, „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“, T V, S. 822

[2]) *Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, p. 551.

[3]) *Du Plessis d'Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus, I, f. 284, 285.

[4]) *Hahn*, Geschichte der Ketzerei im Mittelalter, I, S 406.

[5]) *Schmidt*, Johannes Tauler; *Anhang*: „Die waldensischen Gottesfreunde“, S. 191.

свое тенденціозное освѣщеніе (доказывая, будто бы и Янъ Гусъ, и гуситы были всѣ безъ исключенія какъ бы «духовными сынами» богемскихъ вальденсовъ) [1], появилась довольно богатая литература еще въ прошломъ, XIX столѣтіи. Извѣстный историкъ чешскій *Палацкій* въ своемъ сочиненіи «Ueber die Beziehungen und das Verhältnis des Waldenser zu den ehemaligen Secten in Böhmen» (Prag., 1869) рѣшительно возсталъ противъ воззрѣнія Флація, причемъ онъ, хотя и допускалъ, что Гусъ и еще его предшественники знали ученіе вальденсовъ, но въ то же время утверждалъ, что эти послѣдніе не оказали на нихъ никакого существеннаго вліянія, и что, напротивъ, позднѣе сами гуситы сдѣлались учителями вальденсовъ [2]) А еще раньше Палацкаго эту его послѣднюю мысль отчасти проводили два нѣмецкихъ историка, какъ бы предваряя его, именно *Dieckhoff* («Die Waldenser im Mittelalter», Göttingen, 1851) и *Herzog* («Die romanischen Waldenser», Halle, 1853). Въ сравнительно ближайшее къ намъ время защитниками мысли о несомнѣнномъ общеніи между вальденсами и таборитами выступили два историка: *Preger* въ своей книгѣ «Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter» (München, 1875) и чехъ *Ярославъ Голь* («Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder», Prag, 1878 и 1882). Вполнѣ соглашаясь съ ними въ общемъ, мы все же должны сдѣлать такую необходимую оговорку: собственно на Гуса и его ближайшихъ предшественниковъ въ Богеміи вальденсы никакого вліянія оказать не могли, потому что то великое дѣло, за которое сталъ Гусъ, и за которое онъ претерпѣлъ мученическую смерть, не имѣло ничего общаго съ интересами сектантовъ его времени, отвергавшихъ Церковь съ ея апостольскимъ устройствомъ. Какъ мы ниже спеціально раскроемъ, это святое дѣло было не чѣмъ инымъ, какъ борьбой за древнее чешское православіе. Относительно же гуситовъ нельзя не согласиться, что крайняя ихъ фракція—табориты, къ сожалѣнію, мало-по-малу все болѣе и болѣе уклонились отъ идеала своего учителя именно въ сторону того идеала, какой преслѣдовали вальденсы и всѣ подобные имъ предшественники реформаторовъ XVI вѣка, т.-е. въ сторону раціоналистическаго отношенія къ церковному Преданію.

Что касается вальденсовъ, то нельзя не признаться, что въ этомъ отношеніи историкъ находится далеко не въ выгодныхъ условіяхъ. Дѣло въ томъ, что, кромѣ свидѣтельствъ о вальденсахъ, принадлежащихъ римскимъ полемистамъ, мы совсѣмъ не

---

[1]) Catalogus testium veritatis: Francof. 1666, p. 640, 726. См. также предисловіе Флація къ „Confessio Valdensium“ (Basel, 1568).

[2]) См. это его сочиненіе, S 19 ff. 33 ff.

имѣемъ собственныхъ свидѣтельствъ вальденскихъ писателей за первыя десятилѣтія существованія ихъ секты вплоть до 1218 года, т-е до времени появленія старѣйшаго историческаго документа относительно вальденсовъ изъ ихъ собственной среды. Мы разумѣемъ посланіе ломбардскихъ представителей этой секты къ своимъ нѣмецкимъ единовѣрцамъ по поводу вальденскаго собора въ Бергамо, бывшаго въ этомъ году. Это посланіе имѣетъ такое надписаніе: «къ братьямъ и сестрамъ, друзьямъ и подругамъ, живущимъ благочестиво по ту сторону Альпъ» Изъ его содержанія открывается, что всѣ эти «братья и сестры, друзья и подруги» жили въ Германіи, въ окрестностяхъ Пассау. Чтобы вполнѣ правильно понять духъ этого посланія и его основную мысль, необходимо имѣть въ виду, что ломбардская фракція вальденской секты, по свидѣтельству Саккони, держалась, какъ мы уже сказали, гораздо болѣе радикальныхъ взглядовъ на римскую церковь, чѣмъ фракція германская, и не останавливалась даже предъ тѣмъ, чтобы прямо и открыто называть ее «церковію лукавнующихъ», «звѣремъ» и «блудницею», чего германскіе вальденсы не дѣлали [1]). Изъ этого же посланія открывается и то, что взгляды ломбардскихъ вальденсовъ были гораздо нетерпимѣе по отношенію къ Риму, чѣмъ воззрѣнія и ихъ французскихъ собратьевъ; по крайней мѣрѣ, первые упрекаютъ вторыхъ въ томъ, напр., что эти послѣдніе вѣрили въ дѣйствительность совершенія евхаристическаго освященія даже недостойными священниками, чего ломбардцы рѣшительно не хотѣли признавать. Но было нѣчто такое, въ чемъ, какъ это видно изъ того же посланія, *всѣ* рѣшительно вальденсы сходились, именно: что высшій авторитетъ въ вопросахъ вѣры заключенъ въ Св. Писаніи и ни въ чемъ больше. Этимъ и объясняется, почему всѣ вальденсы такъ дорожили Св. Писаніемъ и съ такою любовью и ревностью его читали, какъ мы это выше замѣтили.

Что касается прочихъ догматическихъ особенностей вальденсовъ, то мы отчасти уже указали на нихъ, когда выше привели свидѣтельство *Specklin*'а. Впрочемъ, нельзя не согласиться съ *Tocco* въ томъ, что вальденская догматика въ первое время своего образованія находилась въ непрерывномъ процессѣ образованія (la dottrina valdese era in continuo movimento), постоянно пополняясь новыми и новыми артикулами вѣры [2]). Вотъ почему крайне трудно со всею точностію опредѣлить, въ какое именно время и въ какомъ порядкѣ эта догматика такъ или иначе, въ такомъ или иномъ направленіи, развивалась.

---

[1]) *Summa*, pag. 55: „Item dicunt quod Ecclesia Romana est Ecclesia malignantium, et bestia, et meretrix quae leguntur in Apocalypsi".

[2]) *Tocco*, L'eresia nel medio evo, Firenze, 1884, p. 182.

Въ высшей степени интересенъ вопросъ о томъ, лежало ли въ основаніи ея столь характерное для всѣхъ протестантскихъ общинъ эпохи реформаціи, равно какъ и ихъ предшественницъ— средневѣковыхъ сектъ этого типа, ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ, съ отрицаніемъ всякаго іерархическаго устройства. Конечно, никто никогда не сомнѣвался въ томъ, что собственно іерархіи въ смыслѣ церковнаго пониманія, какъ учрежденія, связаннаго съ апостольскимъ преемствомъ, у вальденсовъ никогда не было. Весь вопросъ поэтому сводится единственно къ тому, на чемъ, собственно, основывали вальденсы признаніе пастырскихъ полномочій,— на непремѣнномъ ли требованіи отъ кандидатовъ для пастырства спеціальной подготовки, въ смыслѣ особеннаго нравственнаго совершенства въ духѣ апостоловъ, или же такое ограниченіе въ этомъ дѣлѣ не существовало, и слѣд., всякій, кто принадлежалъ къ сектѣ, eo ipso получалъ право на званіе пастыря. Изъ посланія ломбардскихъ вальденсовъ къ германскимъ мы уже видѣли, что французскіе вальденсы вѣрили, что и недостойный священникъ можетъ совершать таинства, которыя все же остаются и въ этомъ случаѣ дѣйствительными, чего ломбардцы рѣшительно не хотѣли признать. Совершенно справедливо, вопреки мнѣнію *Müller*'а (въ его книгѣ: «Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14 Jahrhunderts», Gotha, 1886), *Preger* понимаетъ названное вѣрованіе французскихъ вальденсовъ вовсе не въ томъ смыслѣ, будто бы они въ извѣстномъ смыслѣ являлись сторонниками іерархіи чуть ли не въ римскомъ смыслѣ, но только въ томъ, что «для нихъ жизнь въ духѣ апостоловъ была не чѣмъ инымъ, какъ обязательствомъ, прямо вытекающимъ изъ святости пастырскаго служенія» (sondern das apostolische Leben ist ihnen nur eine aus der Heiligkeit des Amtes entspringende Verpflichtung). Такой взглядъ Preger прекрасно подтверждаетъ ссылкой на свидѣтельства Бернарда Гвидона, Монеты и пассаускаго анонима [1]).

Несомнѣнно, что еще при жизни Петра Вальдо вальденская секта еще вовсе не имѣла того внутренняго устройства, какое получила немного позднѣе. Есть основаніе предположить, что установленіе нѣкотораго внѣшняго подобія іерархіи совершилось въ ней уже по смерти Вальдо, и притомъ иниціатива этой важной перемѣны въ организаціи ихъ общества исходила, вѣроятнѣе всего, отъ итальянскихъ вальденсовъ, всецѣло находившихся въ то время подъ вліяніемъ учениковъ и послѣдователей Арнольда брешіанскаго. Организаторская дѣятельность самого Вальдо вы-

---

[1]) *Preger* „Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensiern des 14 Jahrhunderts", München, 1887, S. 61 ff.

развилась главнымъ образомъ въ томъ, что онъ раздѣлилъ всѣхъ членовъ своей секты на два главныхъ разряда: на *странствующихъ учителей* (которые вели особенно строгую жизнь, всецѣло отказавшись отъ собственности и посвятивъ себя наученію и руководству другихъ); они назывались *совершенными* (perfecti) и на такъ назыв. *вѣрующихъ* (credentes), которые являлись ихъ учениками. Въ такомъ устройствѣ можно находить какъ бы только зародышъ послѣдующей организаціи [1]). Что касается этой послѣдней, то ее, дѣйствительно, можно считать *внѣшнимъ* подобіемъ той іерархіи, какая была въ римской церкви. Высшую степень вальденской «іерархіи» составляли въ каждой общинѣ такъ называемые *majores omnium*, которые избирались низшими степенями большинствомъ голосовъ; ихъ называли еще *модераторами*. Вторую степень занимали *старѣйшины*, соотвѣтствовавшіе пресвитерамъ. Наконецъ, низшая степень была *діаконская* [2]).

Упомянутое посланіе ломбардскихъ вальденсовъ къ своимъ ультрамонтанскимъ собратьямъ въ Германіи и отчасти во Франціи отъ 1218 года даетъ намъ немало свѣдѣній не только относительно того, какіе догматическіе тезисы входили въ то время въ ученіе вальденсовъ, но и того, какого рода оттѣнки замѣчались между религіозными убѣжденіями этихъ главнѣйшихъ двухъ фракцій секты уже въ то время. Во-первыхъ, изъ 15-го пункта посланія видно, что составители его касаются того вопроса, изъ-за котораго, очевидно, и происходилъ главнымъ образомъ споръ между сектантами цисальпійскими и трансальпійскими, именно: можно ли признать Петра Вальдо достигшимъ райскаго блаженства или нѣтъ? Въ то время, какъ ліонскіе вальденсы отвѣчали на этотъ вопросъ вполнѣ утвердительно, ломбардцы склоняются лишь къ условному признанію блаженнаго состоянія Вальдо по смерти, «если Богъ проститъ ему многіе его грѣхи и ошибки». Такой же отвѣтъ дается ломбардцами и относительно вопроса трансальпійскихъ вальденсовъ о загробной судьбѣ другого ихъ учителя— *Vivet* (Vivetus) [3]). Во-вторыхъ, какъ показываетъ 6-й пунктъ посланія, разногласіе между обѣими фракціями коснулось и вопроса, необходимъ ли для членовъ секты ручной трудъ, или нѣтъ «Нищіе ліонскіе» его отрицали; а «нищіе ломбардскіе» его считали необходимымъ [4]). Третій

[1]) Bernardi Guidonis Practica, 251.

[2]) Ibidem, 245 См. также Perrin, Histoire des Vaudois, Genève, 1618, p. 233. Brez, Histoire des Vaudois, Paris, 1796, I, p. 197

[3]) „Facta enim adhuc quadam super Valdesio et Viveto mortuis questione respondimus: Valdesium et Vivetum si pro omnibus culpis et offensionibus suis satisfecerint ante obitum posse salvari“

[4]) „Valdesium dixisse quod cum de omnibus aliis esset pax et concordia inter eum et fratres Italycos, nisi separarentur laborantium congregationes“.

пунктъ, относительно котораго тѣ и другіе расходились во мнѣніяхъ, изложенныхъ въ § 4 посланія, касался уже указаннаго нами вопроса объ организаціи вальденскаго общества. Въ то время, какъ среди ліонскихъ и германскихъ сторонниковъ секты на эту сторону всего менѣе обращалось вниманія, сектанты итальянскіе, наоборотъ, придавали особенное значеніе учрежденію должности духовныхъ начальниковъ въ своихъ обществахъ [1]). Затѣмъ были еще разногласія по поводу воднаго крещенія [2]), крещенія младенцевъ [3]) и нерасторжимости брака. Напримѣръ по поводу послѣдняго вопроса «ліонскіе нищіе» легко смотрѣли на брачныя узы и позволяли ихъ расторгать при вступленіи въ свое общество; напротивъ того, «ломбардскіе нищіе» гораздо болѣе дорожили бракомъ и дозволяли брачущимся расходиться единственно изъ-за прелюбодѣянія одной изъ сторонъ [3]). Особенно важнымъ представляется намъ разнорѣчіе между той и другой фракціей, имѣвшее мѣсто относительно евхаристіи. У вальденсовъ трансальпійскихъ или болѣе умѣренныхъ встрѣчались такія воззрѣнія на условія совершенія этого таинства: а) одни изъ нихъ полагали, что чудо пресуществленія (которое они, очевидно, признавали) совершается не по заслугѣ совершителя таинства, но единственно силою мистическихъ словъ, имъ произносимыхъ [4]); б) другіе говорили, что отрицать вообще, что священникъ не всегда можетъ освятить хлѣбъ и вино, это то же, что сказать, что онъ не можетъ и крестить [5]); наконецъ, в) третьи, хотя и не отвергали вполнѣ участія самого совершителя въ совершеніи таинства, однако, по ихъ словамъ, это участіе совершенно какъ бы растворялось и исчезало въ благодатномъ воздѣйствіи на таинство Самого Богочеловѣка Христа, какъ истиннаго Виновника чуда [7]). Несмотря на эти разногласія, у всѣхъ трансальпійскихъ вальденсовъ во всякомъ случаѣ было то общее мнѣніе, по которому даже недостойный совершитель не можетъ помѣшать дѣйствительности таинства. У итальянскихъ же вальденсовъ, которые вообще гораздо нетерпимѣе смотрѣли на римскую церковь, замѣтенъ, напротивъ, тотъ взглядъ, что недостоинство совершителя есть существенное препятствіе для дѣйствительности таинства [8]).

---

[1]) „Valdesium dixisse videlicet se nolle aliquem in societate ultramontanorum aut ytalicorum fratrem fore prepositum in vita sua nec post mortem... commune nostrum eligat prepositos aeternaliter vel rectores...“

[2]) § 8 посланія.

[3]) Ibidem.

[4]) § 9 посланія.

[5]) § 16 посланія.

[6]) § 17 посланія.

[7]) § 18 посланія.

[8]) § 22 посланія

Принимая во вниманіе, что Петръ Вальдо, въ продолженіе большей части своей жизни, держался скорѣе примирительнаго направленія по отношенію къ римской церкви и особенно вначалѣ вовсе не желалъ порывать съ ней связи, вѣроятнѣе, кажется, предположить, что именно эта сторона дѣятельности ліонскаго реформатора всего болѣе и не нравилась ломбардскимъ вальденсамъ, тѣмъ болѣе что они, находясь подъ сильнымъ вліяніемъ арнольдистовъ и патаріевъ, особенно враждебно были настроены противъ римской церкви. Они считали самого Вальдо не вполнѣ вѣрнымъ ихъ сектантскимъ принципамъ и за это сильно стали противъ него вооружаться. Очень возможно, что и самое обвиненіе его въ желаніи присвоить себѣ высшее руководство надъ всѣми вальденскими общинами было не болѣе какъ клеветою, которую продиктовала имъ ненависть ихъ къ нему.

Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ иниціатива ввести въ секту новую организацію со строго іерархической системой, въ духѣ апостольскаго времени, скорѣе появилась, какъ мы уже замѣтили, у итальянскихъ сектантовъ, чѣмъ у ліонскихъ (которые дольше другихъ своихъ собратьевъ по вѣрѣ пробавлялись своими странствующими проповѣдниками, лишь къ началу XIII вѣка подчинившимися нѣкоторой дисциплинѣ).

Въ каждомъ отдѣльномъ вальденскомъ приходѣ или общинѣ съ конца XIII вѣка были свои пресвитеры и діаконы, которые вмѣстѣ съ мѣстнымъ проповѣдникомъ составляли приходскій совѣтъ, или *консисторію* [1]), и должны были строго наблюдать за нравами и поведеніемъ всѣхъ членовъ той общины. Спеціальною обязанностью діаконовъ, по примѣру первыхъ семи діаконовъ выбранныхъ апостолами, была забота о раздачѣ милости бѣднымъ. Ежегодно всѣ вальденскіе пастыри собирались на соборы, или синоды [2]). Здѣсь обсуждались всѣ дѣла отдѣльныхъ церквей, избирались и поставлялись новые пастыри и проповѣдники, а недостойные отрѣшались отъ должностей.

Но кромѣ ежегодныхъ соборовъ, у сектантовъ былъ похвальный обычай съѣзжаться вмѣстѣ на такъ называемые *коллоквіи,* которые имѣли цѣлью разбирать споры и несогласія, возникавшіе въ каждой общинѣ [3]) Обращаться же для рѣшенія этихъ споровъ къ свѣтскимъ судамъ было строго запрещено.

Церковная дисциплина поддерживалась между вальденсами очень строго, и постановленія дисциплинарныя публично читались въ церквахъ ежегодно въ послѣднее воскресенье передъ

[1]) Perrin, l. c., S. 233. Brez, l c., I, S. 197.
[2]) Brez, l. c., I, S. 102.
[3]) Ibidem, S. 198.

Пасхой [1]) *Модераторъ* обязанъ былъ каждый годъ посѣщать церкви вмѣстѣ съ своими помощниками и пресвитерами и затѣмъ давать подробный отчетъ о состояніи этихъ церквей [2]). Въ случаѣ, если между членами общины возникали какія-нибудь несогласія, то обиженный другимъ сообщалъ свою обиду своему пастырю, который начиналъ съ того, что старался примирить враждующихъ. Но если кто, уличенный въ извѣстной винѣ, оставался непреклоннымъ и упрямо отрицалъ свою виновность, особенно же если онъ съ упорствомъ не хотѣлъ подчиняться церковной дисциплинѣ, такого *отлучали* отъ причащенія и отъ проповѣди [3]). Съ этимъ отлученіемъ соединялось лишеніе нѣкоторыхъ правъ и преимуществъ. Напр., отлученный не могъ быть воспріемникомъ при крещеніи, не могъ вступать въ бракъ и являться свидѣтелемъ въ судѣ Если отлученный извѣстное, опредѣленное время проявлялъ искреннее раскаяніе, то его, по истеченіи покаяннаго срока, снова принимали въ общеніе.

Всѣмъ членамъ секты очень строго запрещалось посѣщать гостиницы и шинки, которые считались у нихъ «мастерскими діавола» [4]) Особенно сильнымъ грѣхомъ считались также и всякаго рода пляски «Танецъ есть месса діавола», говорили вальденсы [5])

Среди сектантовъ существовали правильно организованные рабочіе союзы Уставъ этихъ союзовъ обязывалъ всѣхъ, принадлежавшихъ къ нимъ, къ ручной работѣ, которая, обыкновенно, состояла въ тканьѣ шерстяныхъ матерій [6])

Вообще трудолюбіе было отличительною чертою вальденсовъ. Они никогда не позволяли себѣ оставаться праздными. Это качество тѣмъ болѣе было цѣнно у нихъ, что они трудились не для наживы, а только для дневного пропитанія, оставаясь бѣдными и дорожа этою бѣдностью, какъ величайшею христіанскою добродѣтелью Вмѣстѣ съ тѣмъ они были необыкновенно гостепріимны, вѣрны, искренни и честны. Эти качества ихъ такъ высоко цѣнились самими католиками, что эти послѣдніе часто брали себѣ въ услуженіе именно вальденсовъ, вполнѣ довѣряя имъ нерѣдко свои дома и все свое имущество [7]).

Лучшею и краснорѣчивѣйшею похвалою мирному быту вальденсовъ могутъ служить отзывы о нихъ современныхъ имъ като-

---

[1]) De la Disciplina, ap. Perrin, l. c., S 225
[2]) Brez, I, S. 92.
[3]) Perrin, S. 235 Brez, I, S. 93.
[4]) De la Taverna, ap. Perrin S 238.
[5]) Del Bal, ibidem, S. 240
[6]) Гаусратъ, цит. соч., II, стр 64—65.
[7]) Bender, l. c., S. 120.

лическихъ писателей, которыхъ, конечно, никакъ нельзя заподозрѣть въ пристрастіи къ нимъ. Такъ, инквизиторъ, Райнерій Саккони приблизительно въ такихъ чертахъ характеризуетъ ихъ бытъ. По его словамъ, секта вальденсовъ совершенно не похожа на остальныя секты, которыя своими ужасными, богохульными ученіями производятъ отвращеніе во всѣхъ, кто слушаетъ эти ученія. А эта секта, напротивъ, обманываетъ людей благодаря извѣстной личинѣ благочестія. Вальденсы проводятъ предъ людьми честную жизнь, а по отношенію къ Богу вѣрятъ во все, во что должно вѣрить. Они принимаютъ всѣ члены апостольскаго символа; только они при этомъ поносятъ римскую церковь и ея духовенство. Нравы ихъ чисты, и поведеніе ихъ скромно; одежды ихъ не украшены никакими драгоцѣнностями; большинство изъ нихъ ходятъ совсѣмъ какъ нищіе. Они довольствуются необходимымъ, не посѣщаютъ ни корчемницъ, ни общественныхъ танцевъ; у нихъ не замѣчаютъ ни гнѣва, ни ярости. Женщины ихъ отличаются скромностію, избѣгаютъ сплетенъ, легкомысленныхъ и глупыхъ разговоровъ и клятвы; вся ихъ рѣчь сводится къ словамъ «да» и «нѣтъ». Вальденсы знаютъ весь Новый Завѣтъ и большую часть Ветхаго наизусть. Они не хотятъ, чтобы имъ проповѣдывали что-нибудь иное, ибо (говорятъ они) все, что бы проповѣдники ни говорили такого, чего нельзя было бы подтвердить ссылкою на Ветхій или на Новый Завѣтъ, есть ложь [1]).

Очень долгое время однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для исторіи вальденской секты начáла XII вѣка считались три документа, именно: небольшое стихотвореніе, написанное на древне-провансальскомъ языкѣ и озаглавленное: «La nobla leyczon», затѣмъ вальденскій катехизисъ и вальденское исповѣданіе вѣры. Но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ оказалось, что время ихъ написанія несравненно позднѣйшее. Въ частности, относительно стихотворенія «La nobla leyczon» стало извѣстно, что этотъ цѣнный памятникъ вальденской письменности былъ въ одной изъ своихъ рукописей привезенъ въ 1658 году лордомъ Морлэндемъ (Morland) изъ вальденскихъ долинъ юго-восточной Франціи въ библіотеку кэмбриджскаго университета. Эта рукопись, послѣ долгаго забвенія, случайно открыта была въ 1862 году и въ ней замѣтили, что въ извѣстной фразѣ этого документа «Ben ha mil e cent ancz compli entierament» (которая по-русски означаетъ: «прошли полныя одиннадцать столѣтій») передъ словомъ «cent» была сдѣлана подчистка, которая, благодаря увеличительному стеклу, обнаружила выцарапанную цифру 4. Далѣе, въ другомъ мѣстѣ той же рукописи нашли, что указанное хронологическое

[1]) Max. Bibl. Vet. Patrum, t. XXV, pp 262 sqq.

обозначеніе уже прямо имѣло такой видъ: «mil e CCCC anz»; такимъ образомъ не оставалось болѣе ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что время написанія «La nobla leyczon» вовсе не 1100 г., но 1400 [1]).— Относительно же вальденскаго катехизиса и вальденскаго исповѣданія вѣры два нѣмецкихъ ученыхъ еще раньше, именно въ 50-хъ годахъ XIX вѣка, *Dieckhoff* и *Herzog* [2]), ясно доказали, что эти документы относятся еще къ болѣе позднему времени, т.-е. даже къ эпохѣ реформаціи, а вовсе не къ XII вѣку, какъ сначала думали.

Такого же поздняго происхожденія несомнѣнно и другіе вальденскіе трактаты, которые сначала также относились къ XII вѣку, именно: сочиненія *объ антихристѣ, о чистилищѣ, о призываніи святыхъ, о таинствахъ,* изложеніе десяти заповѣдей, молитвы Господней, апостольскаго символа и нѣк. друг., а также такъ называемый *духовный календарь*, въ которомъ содержатся статьи о разныхъ матеріяхъ, напр.: о таинствахъ, о брачномъ состояніи о постѣ, о посѣщеніи больныхъ и мн. др.

Если исключить всѣ названные историческіе документы (т.-е. вмѣстѣ съ стихотвореніемъ «La nobla leyczon», вальденскимъ катехизисомъ и исповѣданіемъ вѣры) изъ числа матеріаловъ для исторіи средневѣкового вальденства, то у насъ, въ сущности, кромѣ посланія ломбардскихъ вальденсовъ къ ліонскимъ и германскимъ отъ 1218 года, ничего не имѣется изъ литературныхъ произведеній представителей этой секты за указанный періодъ, и это обстоятельство является причиною того, почему до сихъ поръ очень многое относительно исторіи и ученія ея находится еще во мракѣ. Быть можетъ, какая-нибудь счастливая случайность (подобная той, благодаря которой выяснилась дѣйствительная дата появленія «La nobla leyczon») разсѣетъ этотъ мракъ и еще болѣе подтвердитъ то, что̀ нами было высказано въ началѣ этой главы о вальденсахъ, именно: что эта секта никакого отношенія къ катарамъ не имѣла, но скорѣе обязана своимъ происхожденіемъ тому странничеству, которое такъ сильно развилось въ Западной Европѣ въ эпоху крестовыхъ походовъ и получило еще тогда значительный религіозно-мистическій оттѣнокъ .

---

[1]) *Melia.* The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses, London, 1870, pag. 53—55. *Comba,* Storia della Riforma in Italia, Firenze, 1881, pag. 271, 550.

[2]) *Dieckhoff,* Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen, 1851.

Herzog, Die romanischen Waldenser, Halle, 1853.

См. *Montet,* Histoire littéraire des Vaudois de Piémont, Paris, 1885.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Раціоналистическій элементъ въ схоластическомъ богословіи XII вѣка. Петръ Абеляръ и его ученіе.

Мы уже видѣли, какъ еще въ концѣ VIII и въ началѣ IX вѣка среди представителей богословскаго образованія возникло особое теченіе, имѣвшее своею задачею раціонально обосновать Богооткровенныя истины христіанства. Насколько такое стремленіе направлено было къ возможно большему выясненію той мысли, что христіанскіе догматы, несмотря на всю непостижимость для ума многихъ изъ нихъ, во всякомъ случаѣ не противорѣчатъ разуму но только превышаютъ его; и насколько это стремленіе, благодаря такой своей цѣли, приводило къ приближенію Богооткровеннаго ученія къ человѣческому сознанію, настолько, конечно, оно не заключало бы въ себѣ ничего неправильнаго и опаснаго для вѣры. Но уже и при Карлѣ Великомъ, и при его ближайшихъ преемникахъ, какъ мы также видѣли, желаніе сдѣлать разумъ дѣятельнымъ факторомъ въ религіозномъ познаніи получаетъ совсѣмъ иной характеръ: оно очень ясно и недвусмысленно стремится вторгнуться съ правами разума въ ту область, которая выше его, и гдѣ самъ разумъ долженъ былъ бы подчиниться высшему авторитету непогрѣшимой Божественной истины. Уже авторъ *каролинскихъ книгъ* провозгласилъ совершенно раціоналистическій принципъ, что «достояніемъ исторіи является не самое откровеніе, какъ таковое, но только то откровеніе, которое въ состояніи выдержать работу критическаго изслѣдованія» [1]). Въ силу такого воззрѣнія на откровеніе, авторъ названныхъ книгъ не могъ отнестись и къ чудесамъ со вполнѣ правильной и безпристрастной оцѣнкой, почему совсѣмъ неудивительно, что и ихъ онъ унижаетъ, отрицая ихъ важность и необходимость.

Еще болѣе яркимъ выразителемъ того же взгляда на отношеніе разума къ вѣрѣ явился, какъ мы въ своемъ мѣстѣ также указали, свѣтило богословской и философской учености славной каролингской эпохи, Іоаннъ Скотъ Эригена. Вспомнимъ его слова: «всякій авторитетъ, который не подтверждается разумомъ, страдаетъ шаткостію, между тѣмъ какъ разумъ имѣетъ самъ по себѣ силу и не нуждается въ подтвержденіи со стороны авторитета» [2]).

Насколько та мрачная эпоха, которая смѣнила славный вѣкъ каролингской культуры и извѣстна подъ именемъ *saeculum obs-*

---

[1]) См. I главу нашего сочиненія.

[2]) См. III главу нашего сочиненія.

curum, способствовала усиленію такого раціоналистическаго отношенія къ вѣрѣ, видно уже изъ того, что въ слѣдующемъ, XI, столѣтіи мы встрѣчаемъ то же раціоналистическое направленіе, но уже въ значительно сильнѣйшей степени. Типичнымъ выразителемъ его былъ, какъ мы видѣли, *Беренгарій турскій*. А XII столѣтіе представляетъ намъ уже цѣлую философскую школу, девизомъ которой служилъ смѣлый и категорическій тезисъ: «сначала нужно знать, а потомъ можно и вѣрить». Основателемъ этой школы и ревностнымъ поборникомъ этого положенія былъ знаменитый *Петръ Абеляръ*, о которомъ мы будемъ говорить въ настоящей главѣ.

Этотъ ученѣйшій и оригинальнѣйшій мыслитель произвелъ цѣлую реформу въ схоластическомъ богословіи своего времени, которая имѣла самыя важныя послѣдствія для развитія богословской мысли на Западѣ не только въ самомъ XII вѣкѣ, но и въ теченіе многихъ послѣдующихъ столѣтій и, конечно, не осталась безъ вліянія и на реформацію XVI вѣка

Чтобы вполнѣ выяснить себѣ, почему именно въ XII вѣкѣ могла появиться такая личность, а также и то, гдѣ причина того обаятельнаго успѣха, какой имѣла его философія среди его современниковъ, мы постараемся сдѣлать возможно болѣе полную характеристику того господствующаго настроенія, какое представляло намъ западно-европейское общество къ концу XI и въ первой половинѣ XII вѣка.

Это настроеніе далеко не всегда было истинно христіанскимъ Въ лучшемъ смыслѣ можно назвать его *эклектическимъ* съ сильно раціоналистической окраской, хотя не безъ претензіи на единственно правильное пониманіе и самого христіанства, которое въ принципѣ не отвергалось, но только сильно искажалось. Это настроеніе можно бы еще назвать *модернизмомъ XII вѣка*. Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи оно привело въ слѣдующемъ, XIII, столѣтіи уже и къ прямому невѣрію, столь типичнымъ представителемъ котораго былъ императоръ Фридрихъ II. Одною изъ самыхъ характерныхъ особенностей этого часто мнимаго христіанства должно отмѣтить, во-первыхъ, низведеніе Богооткровенныхъ библейскихъ книгъ на уровень обыкновенныхъ литературныхъ памятниковъ, а во-вторыхъ, тѣсно связанное съ такимъ взглядомъ воззрѣніе на само христіанство, какъ только на одну изъ формъ того же монотеизма, который породилъ и іудейство, и магометанство, при чемъ христіанство нерѣдко считалось даже менѣе совершенною формою, чѣмъ эти двѣ религіи. Сильно должно было повліять на образованіе такого рода взглядовъ необыкновенное увлеченіе средневѣковыхъ ученыхъ, не исключая и богослововъ, еще въ теченіе X вѣка, классическою литературою древ-

ней Греціи и Рима, которая нѣкоторое время составляла даже почти единственный предметъ преподаванія въ средневѣковыхъ школахъ. Такое увлеченіе, впрочемъ, вовсе не указывало на дѣйствительно высокое состояніе культуры въ X вѣкѣ; это былъ какой-то *внѣшній только лоскъ,* одна *оболочка* культуры, подъ которою скрывалось крайнее невѣжество и варварство. Увлекались больше именами и словами, чѣмъ дѣйствительнымъ знакомствомъ съ древне-классическою древностью. Но и при всей поверхности такого мнимаго образованія оно тѣмъ не менѣе успѣло сдѣлать много вреда не только свѣтской молодежи, выходившей изъ этихъ школъ, но и тѣмъ ихъ питомцамъ, которые затѣмъ вступали въ составъ церковнаго клира. Эти служители церкви чаще всего заражались отъ своихъ свѣтскихъ наставниковъ, преподававшихъ въ этихъ школахъ, съ одной стороны, крайне преувеличеннымъ, доходящимъ до какого-то благоговѣйнаго культа, преклоненіемъ передъ всѣми классическими авторами, а съ другой — слишкомъ пренебрежительнымъ взглядомъ на Св. Писаніе, которое многіе изъ нихъ даже нерѣдко не стыдились считать чуть ли не варварскою книгою, далеко уступавшею древне-языческимъ сочиненіямъ. Самое свое священство такіе мнимые пастыри ни во что не ставили и даже стыдились его, исполняя свои пастырскія обязанности или крайне неохотно и небрежно, или (что было чаще) и прямо ими пренебрегая. Если уже тѣ, кто по самому своему сану и служенію должны были высоко держать свѣточъ вѣры и бдительно ограждать ее отъ всѣхъ нападокъ невѣрія,— если уже они такъ поддались общему теченію, то чего же можно было ожидать отъ людей свѣтскихъ?.. Такое печальное состояніе духовнаго сословія, которое въ продолженіе всего X вѣка падало все ниже и ниже въ нравственномъ отношеніи, было тѣмъ болѣе пагубно для церкви, что давало невѣрію полную возможность все сильнѣе и сильнѣе распространять свое пагубное вліяніе на общество того времени.

Когда къ концу X вѣка и въ началѣ XI начались въ римской церкви попытки къ духовному возрожденію и клира, и общества, то, какъ извѣстно, очень дѣятельное участіе въ этомъ нелегкомъ дѣлѣ приняли монашествующіе ордена, особенно клюнійскіе монахи. Ихъ неоднократно призывали въ Италію для этой цѣли, и они немало сдѣлали для поднятія религіозной жизни въ этой странѣ. Но ихъ вліяніе было чисто аскетическое; они обратили вниманіе только на одну сторону возрожденія церкви — на исправленіе нравовъ клира; что же касается того не менѣе важнаго дѣла, чтобы дать вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ на многія сомнѣнія современниковъ въ истинности христіанства и выступить противъ всѣхъ тогдашнихъ нападокъ на религію и

церковь во всеоружіи христіанской апологетики, то на эту сторону они не обратили вниманія или же взглянули слишкомъ узко и односторонне. Всякое, даже законное, участіе разума въ дѣлѣ Богопознанія почти совсѣмъ отрицалось ими; одинъ авторитетъ церкви выставлялся какъ вполнѣ самодовлѣющее средство, какъ нѣкоторая панацея противъ всѣхъ видовъ маловѣрія и невѣрія. «Такъ учитъ церковь, такъ учитъ папа, а потому покоряйся безъ малѣйшихъ сомнѣній и безъ разсужденій». Но придти въ то же время на помощь сомнѣвающимся и колеблющимся, помочь имъ тѣмъ именно средствомъ, въ которомъ они всего болѣе нуждались, — терпѣливымъ разборомъ всѣхъ ихъ сомнѣній, — этого-то клюніійскіе монахи и не давали тогдашнему сильно недуговавшему обществу

А между тѣмъ оно въ теченіе XI вѣка очутилось на опасномъ распутіи, стоя на которомъ, должно было дать себѣ рѣшительный отвѣтъ, въ чемъ истина, и гдѣ ея искать. Съ одной стороны, арабы съ своей новой для Запада блестящей культурой уже начинали завлекать многихъ тогдашнихъ колеблющихся сыновъ церкви на свою сторону, если не прямо склоняя ихъ къ религіи своего пророка, то во всякомъ случаѣ внушая имъ мысль, что и эта религія не хуже христіанской, если даже и не лучше ея, и такимъ образомъ способствуя религіозному индифферентизму. Съ другой стороны, есть историческія данныя въ пользу признанія того несомнѣннаго факта, что къ концу XI вѣка и особенно въ началѣ XII вѣка во многихъ мѣстностяхъ Западной Европы евреи начали и явно, но еще болѣе тайно, вести пропаганду іудейства среди тогдашняго общества. Этому очень способствовала сильно развивавшаяся къ тому времени международная торговля, главными дѣятелями которой и тогда, какъ и во всѣ времена, были всего болѣе евреи. Торговыя сношенія помогали имъ широко распространять свои доктрины, направленныя, конечно, прежде всего и главнымъ образомъ къ отрицанію истинности христіанства. Особенно подрывали они въ этой своей антихристіанской полемикѣ вѣру въ такіе основные догматы христіанства, какъ ученіе о троичности Лицъ Божества и о Божествѣ Христовомъ. Всего вѣроятнѣе, главная пропаганда іудейства исходила отъ испанскихъ евреевъ, которые еще съ начала Среднихъ вѣковъ терпѣли не мало гоненій со стороны тамошнихъ магометанскихъ властителей и потому часто переселялись во Францію, а отсюда и въ сосѣднія страны. Насколько въ XII вѣкѣ сильна была такая пропаганда, можно заключить изъ того, что до насъ дошло отъ этой эпохи довольно много полемическихъ трактатовъ противъ іудеевъ [1]).

[1]) Таковы, напр., слѣдующія сочиненія:
Anonymi Tractatus adversus Judaeos, Martène et Durand, Thes. V. 515;

Успѣхъ этой пропаганды, конечно, объясняется вовсе не какой-либо симпатіей къ самому іудейству, такъ какъ незадолго до этого времени крестовые походы, напротивъ, только усилили ненависть большинства христіанскаго населенія къ евреямъ; но настоящая его причина—въ томъ, что общее настроеніе тогдашняго общества (особенно образованнаго) было, какъ мы уже замѣтили выше, далеко не истинно-христіанскимъ, но скорѣе скептическимъ и индифферентнымъ въ вопросахъ религіозныхъ. Іудейская пропаганда, подрывавшая христіанство въ его основныхъ догматахъ, какъ нельзя болѣе гармонировала съ такимъ настроеніемъ, давая врагамъ христіанства изъ лагеря этихъ скептиковъ новое оружіе для нападокъ на него. Къ тому же, по странному противорѣчію съ недавней еще рѣзкой враждебностью народной массы къ евреямъ, правительство французскихъ королей Людовика VII и Филиппа Августа не только не стѣсняло ихъ, но, напротивъ, признавало за ними одинаковыя права съ христіанами [1]). Оттого евреи, вопреки постановленіямъ многихъ церковныхъ соборовъ, часто въ это время жили въ домахъ христіанъ и въ христіанскихъ семьяхъ; также и христіане нерѣдко жили въ услуженіи у евреевъ [2]). Слишкомъ часто встрѣчая за это время среди христіанъ холодность къ своей вѣрѣ и даже скептическое отношеніе къ ней, евреи искусно этимъ пользовались и при всякомъ удобномъ случаѣ старались заронить сѣмена еще большаго невѣрія въ сердца такихъ колеблющихся христіанъ.

Весьма характерной особенностью XII вѣка было и то, что любимою книгою образованныхъ людей этой эпохи была извѣстная книга сенатора *Боэція* «Объ утѣшеніи философіей» (De consolatione philosophiae). Это сочиненіе потому и могло нравиться тогдашнему обществу, что оно представляло изъ себя твореніе не столько христіанскаго мыслителя, сколько скорѣе эклектика и отчасти стоика, который имѣлъ цѣлью не защитить христіанство (о главнѣйшихъ догматахъ котораго онъ вездѣ умалчиваетъ), но просто доказать, какъ можетъ утѣшить человѣка среди его жизненныхъ испытаній занятіе философіей вообще, хотя бы и нехристіанской. Таково, по крайней мѣрѣ, то впечатлѣніе, какое

Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de fidei sacramentis, apud Gerberon, Anselmi opera 525;

Gisliberti, Disputatio Judaei cum Christiano, ib. 513; Petri Venerabilis Tractatus; Dialogus contra Judaeos in Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum opuscula sacra, Lugduni Batavorum 1692.

Изъ всѣхъ этихъ трактатовъ видно, что еврейская пропаганда касалась именно всего болѣе догматовъ о Троичности Божества и Божественной природы Христа.

[1]) Reuter, „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, T. I, S. 154.

[2]) Ibidem, ibidem.

получается отъ этого сочиненія. Немудрено, что оно могло особенно придтись по вкусу именно въ XII в., когда общее настроеніе было полуязыческимъ. Но нисколько не странно и то, что книгой Боэція могли иногда увлекаться даже и истинно вѣрующіе сыны церкви этой эпохи, потому что трактатъ «De consolatione philosophiae» прямо ни въ чемъ не шелъ въ разрѣзъ съ ихъ убѣжденіями: онъ нигдѣ не нападалъ на христіанство, хотя и проходилъ молчаніемъ его главнѣйшіе догматы. Этого рода читатели легко могли видѣть въ этой книгѣ даже отчасти возобновленіе извѣстнаго взгляда Климента александрійскаго на философію, какъ на преддверіе къ христіанству, и, слѣд., считать трудъ Боэція важнымъ для апологіи истинной Богооткровенной религіи. Такому двойственному своему характеру книга «De consolatione philosophiae» и обязана, думаемъ, своею популярностью въ Средніе вѣка вообще и, въ частности, въ XII вѣкѣ, когда, по вѣрному и мѣткому выраженію Рейтера, вполнѣ рѣзко и опредѣленно обозначились на Западѣ два направленія: съ одной стороны традиціонная церковность, центромъ которой былъ Римъ, а съ другой— стремленіе къ рациональному обоснованію всѣхъ вѣрованій и убѣжденій, нерѣдко доходившее и до отрицанія всякаго авторитета, кромѣ научнаго, и имѣвшее своимъ главнымъ центромъ Парижъ [1]).

Петръ Абеляръ въ томъ отношеніи открылъ собою въ исторіи богословской и философской мысли на Западѣ новый періодъ, что особенно рельефно выразилъ въ своей системѣ именно это послѣднее направленіе, хотя въ извѣстныхъ границахъ. Въ высшей степени важно внимательно прослѣдить по его сочиненіямъ какъ онъ всесторонне раскрываетъ и доказываетъ соотношеніе между вѣрою и знаніемъ, между авторитетомъ и разумомъ, и затѣмъ въ результатѣ всего этого изслѣдованія составить по возможности безпристрастную характеристику его богословскихъ и философскихъ воззрѣній.

Изъ многочисленныхъ его сочиненій вопросъ о вѣрѣ и знаніи раскрытъ собственно въ двухъ: въ 3-хъ книгахъ его «Введенія въ Богословіе» (Introductio ad Theologiam) и въ 5 книгахъ его «Христіанскаго Богословія» (Theologia Christiana). Изучая то и другое сочиненіе, нельзя не замѣтить, что указанный вопросъ рѣшается въ нихъ не совсѣмъ одинаково. «Theologia Christiana» еще настолько умѣренно подчеркиваетъ значеніе разума въ истинахъ вѣры, что считаетъ вѣру необходимою даже и въ томъ случаѣ, когда еще и не началось въ душѣ вѣрующаго раціональнаго обоснованія догматовъ. Между тѣмъ «Introductio» уже прямо даетъ понять, что вѣра, которая предшествуетъ уразумѣнію дог-

[1]) Reuter, lib. cit., I, S. 181

мата, есть во всякомъ случаѣ вѣра несовершенная и, такъ сказать, преждевременная. Для объясненія такого различія въ раскрытіи одного и того же вопроса важно принять во вниманіе время написанія того и другого сочиненія. Необходимо также признать, что самъ авторъ ихъ не сразу усвоилъ себѣ то убѣжденіе, что «сначала нужно знать, а потомъ можно и вѣрить» или что «не можетъ существовать истины, недоступной для разума», но постепенно подходилъ къ нему. Такая постепенность вполнѣ соотвѣтствовала тѣмъ обстоятельствамъ, которыя Абеляру пришлось пережить *до* суассонскаго собора 1121 года и *послѣ* этого собора. *До* указаннаго собора ему пришлось вести полемику собственно только съ профессорами-раціоналистами, которые совершенно подрывали авторитетъ вѣры, замѣняя ее всецѣло авторитетомъ разума. Выступая противъ нихъ, Абеляръ, конечно, болѣе всего и прежде всего доказывалъ законность и необходимость вѣры. Къ этой эпохѣ его жизни и относится, всего вѣроятнѣе, его трактатъ «Theologia Christiana», какъ справедливо признаетъ *Goldhorn* [1]). Насколько можно заключить изъ этого сочиненія, во время его написанія авторъ далеко еще не такъ рѣшительно выступаетъ за права разума въ вопросахъ вѣры, какъ послѣ суассонскаго собора. Этотъ соборъ, столь роковымъ образомъ повернувшій его судьбу, несомнѣнно оставилъ рѣшительный слѣдъ и на его воззрѣніяхъ на данный предметъ. Не только глубоко огорченный, но и озлобленный тѣмъ, что на этомъ соборѣ его признали еретикомъ и подвергли осужденію его ученіе, онъ отнынѣ главнымъ образомъ сталъ полемизировать противъ своихъ судей, богослововъ типа и направленія св. Бернарда, которые, по его мнѣнію, слишкомъ односторонне стояли за авторитетъ вѣры, совершенно унижая права разума въ религіозной области. Какъ яркое выраженіе этой, второй, фазы его полемики въ области указаннаго вопроса и явился трактатъ его «Introductio». Въ виду этого, для вполнѣ вѣрной характеристики ученія Абеляра о правахъ разума въ дѣлѣ религіи, намъ лучше всего разсмотрѣть его мысли объ этомъ предметѣ, изложенныя именно въ этомъ послѣднемъ сочиненіи.

Первый камень преткновенія, которыи находили ортодоксальные богословы въ теоріи Абеляра, касался самаго опредѣленія того, что̀ такое вѣра. Имъ сильно не нравилось, что онъ опредѣлялъ ее какъ «*existimatio* rerum non apparentium, h. e. sensibus corporis non subjacentium» [2]); выраженіе *existimatio* казалось имъ

---

[1]) „Abälards dogmatische Hauptwerke“ in der Zeitschrift für hist. Theologie, Band. 36, S. 161 ff.

[2]) *Introductio*, ap. *Cousin*, Opera Abaelardi II, p. 5

неподходящимъ для опредѣленія сущности вѣры,—неподходящимъ особенно потому, что какъ будто заключало въ себѣ нѣкоторую мысль о чемъ-то неустойчивомъ и невѣрномъ [1]). На первый взглядъ, пожалуй, могло на самомъ дѣлѣ показаться, что Абеляръ вѣру въ бытіе невидимыхъ вещей считаетъ чѣмъ-то не вполнѣ твердымъ и несомнѣннымъ, такъ какъ *existimatio rerum* означаетъ, собственно, *мнѣніе о вещахъ*. Въ дѣйствительности же это выраженіе, вѣрнѣе всего, указываетъ на любимую мысль Абеляра, что вѣра должна быть непремѣнно *мотивированною* Это значитъ, что, по мнѣнію его, было бы легкомысленнымъ только потому вѣрить, что этому такъ учатъ, хотя бы и не указывалось основанія для такой вѣры. Какія же условія, по мысли Абеляра, требуются для такой мотивировки вѣры? Во-первыхъ, мотивомъ для нея могутъ быть *чудеса*, но, конечно, только истинныя, отъ Бога исходящія (такъ какъ бываютъ и демонскія чудеса). Впрочемъ, такого рода мотивировка есть нѣкоторое исключеніе изъ общаго правила, особенно для настоящаго времени, когда чудеса слишкомъ рѣдки, по мнѣнію Абеляра. Во-вторыхъ, существуютъ условія для мотивировки вѣры не чрезвычайныя (какъ чудеса), а обычныя для нашего времени. Къ таковымъ относятся слѣдующія: а) предметъ вѣры не долженъ заключать въ себѣ ничего противнаго разуму; подъ такое условіе Абеляръ подводитъ всѣ догматы, въ томъ числѣ и догматъ о Св. Троицѣ, относительно котораго онъ старается доказать, что и онъ не противенъ разуму; б) разъ догматъ вѣры не противенъ разуму, то уже слѣдующимъ, вторымъ условіемъ является, съ одной стороны, нравственная потребность, необходимая для принятія извѣстнаго догмата, а съ другой—и авторитетъ или свидѣтельство тѣхъ лицъ, которымъ открыта была воля Божія для передачи ея другимъ. Какъ видно, Абеляръ, слѣд., не совсѣмъ отрицалъ и авторитетъ, но только ставилъ его въ нѣкоторое какъ бы подчиненное положеніе по отношенію къ принятію извѣстнаго догмата разумомъ. Такого рода точка зрѣнія все же не была чистымъ раціонализмомъ,, потому что, вопреки требованіямъ этого послѣдняго, поскольку они заявлялись невѣрующими современниками Абеляра, онъ самъ былъ всегда твердо убѣжденъ, что все и въ Св. Писаніи, и въ церковномъ ученіи не противно разуму, почему и требовалъ, чтобы нѣкоторое разумѣніе догматовъ предшествовало воспріятію ихъ вѣрою.

Впрочемъ, всякому, изучающему сочиненія Абеляра, приходится немало считаться съ однимъ большимъ ихъ недостаткомъ, весьма затрудняющимъ ихъ пониманіе. Мы разумѣемъ его не-

---

[1]) *Bernardi Claraev.* De erroribus Abaelardi IV, 9.

устойчивость и неопредѣленность во взглядахъ на религію вообще и, въ частности, на христіанство. Особенно замѣтна такая неустойчивость въ томъ его сочиненіи, въ которомъ мы всего болѣе, повидимому, могли бы ожидать ясныхъ мыслей на этотъ предметъ, именно: въ его «Діалогѣ между философомъ, евреемъ и христіаниномъ» (Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum).

Этотъ интересный трактатъ представляетъ изъ себя разговоръ между представителями трехъ религій: язычества, іудейства и христіанства, и изложенъ въ формѣ сновидѣнія самого Абеляра. Всѣ три собесѣдника выбираютъ себѣ послѣдняго своимъ третейскимъ судьею и излагаютъ предъ нимъ свои религіозныя воззрѣнія. Къ сожалѣнію, этотъ діалогъ не конченъ; или самъ авторъ его, дѣйствительно, не окончилъ, или же конецъ его до насъ не дошелъ.

Чтобы составить себѣ болѣе или менѣе правильный взглядъ на основное воззрѣніе всего этого сочиненія, постараемся прежде всего охарактеризовать взглядъ его автора на сущность языческой философіи и самого язычества.

Какъ извѣстно, церковные писатели первыхъ вѣковъ христіанства высказывали на этотъ предметъ два радикально противоположныхъ взгляда. Въ то время, какъ одни изъ нихъ (напр.: Татіанъ, Ермій, особенно Тертулліанъ и мн. др.) съ крайнею рѣзкостью и нетерпимостью осуждали язычество и языческую философію, считая ихъ безусловно лживыми и богопротивными, другіе (особенно св. Іустинъ мученикъ и Климентъ александрійскій), напротивъ, хотя и осуждали грубое народное язычество, тѣмъ не менѣе считали древне-греческую философію своего рода Божественнымъ откровеніемъ, а самихъ философовъ, въ лицѣ ихъ лучшихъ представителей, какъ бы «христіанами до Христа». По мѣткому и оригинальному выраженію св. Іустина, эти мудрецы имѣли въ душѣ своей только *сѣмена Слова* (σπέρματα Λόγου) или только *часть Слова* (μέρας Λόγου), такъ какъ Божественный разумъ обитаетъ въ родѣ человѣческомъ (по ученію св. Іустина) только какъ Λόγος σπερματικός, и только въ одномъ Господѣ Іисусѣ Христѣ этотъ разумъ живетъ всецѣло (какъ ὁ πᾶς Λόγος или τὸ Λογικὸν τὸ ὅλον), потому что Христосъ есть вочеловѣчившееся Слово (Логосъ) [1]). А Климентъ настолько придавалъ языческой философіи значеніе подготовительной ступени по отношенію къ христіанству, что считалъ ее въ нѣкоторомъ смыслѣ *даромъ Божіимъ*, и высказывалъ даже мнѣніе, что она частью произошла изъ первоначальнаго откровенія Божія, частью же многое заимствовала изъ ветхозавѣтнаго писаннаго Откровенія [2]). Есть у него, между прочимъ,

[1]) Вторая Апологія, гл. VIII.

[2]) Stromat l. c I, 19; см. 25.

такое характерное выраженіе: «Евангеліе—это храмъ, законъ Моисеевъ—его преддверіе, а философія—ступеньки, ведущія въ это преддверіе» [1]).

Абеляръ, сравнительно съ Іустиномъ и Климентомъ, сдѣлалъ въ идеализаціи язычества еще значительный шагъ впередъ. Онъ не только считаетъ древне-греческихъ философовъ, особенно Сократа и Платона, обладателями высшаго откровенія, но даже въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ склоняется къ мысли, что сами богодухновенные писатели Ветхаго и Новаго Завѣта многое заимствовали изъ твореній тѣхъ языческихъ мудрецовъ [2]). Такимъ предположеніемъ Абеляръ, очевидно, сильно ослаблялъ исключительную важность библейскихъ книгъ, какъ сверхъестественнаго Откровенія Божія, даже какъ бы ставилъ отчасти это Откровеніе наравнѣ съ древнею языческою философіей. Но рядомъ съ этимъ онъ же допускалъ, что книги Ветхаго и Новаго Завѣта написаны по внушенію Духа Божія [3]). Уже въ одномъ этомъ видна неустойчивость его воззрѣній на отношеніе язычества къ христіанству, а слѣдовательно, и на сущность этого послѣдняго. Эта же черта, какъ увидимъ ниже, проявляется у него часто и въ другихъ пунктахъ его ученія. Идеализація языческой философіи доводитъ Абеляра до того, что онъ чуть ли не всѣ догматы христіанства, даже самые высокіе и непостижимые, считаетъ небезызвѣстными древнимъ мудрецамъ языческаго міра Такъ, по его словамъ, они давно уже узнали даже ученіе о Св. Троицѣ; а если они и не знали еще тайны воплощенія Господня, какъ совершившагося въ свое время событія, тѣмъ не менѣе у нихъ была уже вѣра въ эту истину, какъ въ событіе, имѣющее совершиться. Но такъ какъ всѣ эти высокія истины не могли быть доступны каждому изъ ихъ современниковъ, то древнее язычество и заключило ихъ въ оболочку внѣшняго культа, который только снаружи могъ казаться грубымъ, на самомъ же дѣлѣ заключалъ внутри себя высокій монотеизмъ. Только простой народъ, не понимая этой внѣшней оболочки и не умѣя доискиваться до заключенной подъ ея покровомъ истины, впадалъ въ грубое идолопоклонство.

Такое воззрѣніе Абеляра на сущность языческихъ культовъ очень напоминаетъ то идеальное объясненіе ихъ, какое давали въ своихъ сочиненіяхъ неоплатоники и среди нихъ Юліанъ Отступникъ; а потому оно, на первый взглядъ, довольно странно и необычно у христіанскаго богослова, котораго нельзя упрекнуть

---

[1]) Ibidem, l. VII, c. 2.

[2]) Introductio ad Theol. Chr. Op. II, 62. Theol. Chr. 401; Introd 36, 28

[3]) Introductio, I, 1.

въ нежеланіи защитить христіанство противъ его враговъ, но который, очевидно, придавалъ этой защитѣ крайне оригинальную окраску, основывая ее не на спеціально присущей этой религіи Божественности, но скорѣе на ея глубокомъ сродствѣ съ человѣческимъ духомъ, даже въ періодъ плѣненія послѣдняго языческими суевѣріями. Примѣненіе неоплатоническаго метода объясненія язычества къ апологіи христіанства есть во всякомъ случаѣ одна изъ наиболѣе оригинальныхъ чертъ богословствованія Абеляра. Нельзя не назвать такой апологетическій методъ, пожалуй, не довольно осторожнымъ, потому что имъ очень легко могли злоупотребить и обратить во вредъ христіанства такіе современники Абеляра, которые, какъ мы выше сказали, слишкомъ склонны были вполнѣ приравнивать христіанскую догматику и нравственность къ ученію другихъ религій и даже ставить христіанство нерѣдко ниже ихъ. Но было бы ошибочно приписывать самому Абеляру тенденцію унизить христіанство и сравнять его съ другими религіями; тѣмъ болѣе не пріемлемо мнѣніе нѣкоторыхъ комментаторовъ Абеляра (напр., Reuter'a) [1]), будто бы онъ имѣлъ цѣлью поставить христіанство даже значительно ниже язычества. Скорѣе слѣдуетъ считать, что Абеляръ думалъ найти особенно сильное и краснорѣчивое доказательство истинности и величія христіанской вѣры именно въ ея удивительной сродности человѣческой душѣ, которая еще до начала Новаго Завѣта являлась по природѣ христіанкой. Такой способъ доказательства вполнѣ соотвѣтствовалъ и его любимому принципу, по которому «не можетъ существовать истины, недоступной для разума».

Въ чемъ же, однако, выразилъ Абеляръ свое признаніе сверхъестественности христіанства? Какъ ни противорѣчива во многихъ своихъ пунктахъ его аргументація, тѣмъ не менѣе есть возможность усмотрѣть признаки такого признанія въ его ученіи. Хотя онъ и сильно подчеркиваетъ ту мысль, что этика языческихъ мудрецовъ вполнѣ соотвѣтствовала ихъ философскому идеалу и потому стояла на необыкновенной высотѣ, однако въ то же время онъ неоднократно высказываетъ, что христіанство есть такое важное историческое явленіе, которое составило эпоху въ исторіи. Онъ считаетъ апостольскую проповѣдь такою великою силою, которая въ самомъ корнѣ потрясла всѣ основы языческаго общества, разрушивъ существовавшія дотолѣ преграды національности и племенной розни. А такая сила, конечно, не могла быть естественною уже по самой своей необыкновенной внутренней интенсивности, а еще болѣе по тѣмъ прямо чудеснымъ своимъ результатамъ, какіе она произвела. Очень жаль, что Абеляръ все-таки не

[1]) „Geschichte der religiösen Aufklärungim Mittelalter", B I, S. 192.

довольно категорически высказываетъ свое несомнѣнное убѣжденіе въ сверхъестественности этой возродившей человѣчество силы.

Вслѣдствіе этого, у него недостаточно ярко и выразительно указаны существенныя различія между язычествомъ, іудействомъ и христіанствомъ; такъ что нельзя не согласиться съ мнѣніемъ Reuter'a, что подобное блѣдное изображеніе взаимнаго отношенія этихъ трехъ религій весьма напоминаетъ художника, который выставилъ рядомъ три картины совершенно одного содержанія, но только по силѣ красокъ и тоновъ отличающіяся другъ отъ друга [1]). Тѣмъ не менѣе нельзя, по нашему мнѣнію, усматривать въ такомъ изображеніи религій у Абеляра той завѣдомо враждебной христіанству тенденціи, которая впослѣдствіи выражена была въ поэмѣ Лессинга «Nathan der Weise»,—въ извѣстной притчѣ о трехъ перстняхъ,—нельзя потому, что Абеляръ былъ во всякомъ случаѣ апологетомъ величія и мірового значенія христіанства, между тѣмъ какъ Лессингъ былъ не болѣе какъ деистъ, для котораго эта религія была только одно изъ преходящихъ и потому еще несовершенныхъ фазъ общей религіозной эволюціи человѣчества

Еще болѣе открывается отношеніе Абеляра къ христіанству, какъ къ религіи высшей сверхъестественной и потому исключительной, изъ его взгляда на сущность ветхозавѣтной религіи. Критикъ, выводимый имъ въ его «Діалогѣ», высказываетъ очень ясныя мысли на временность и условность правилъ и обрядовыхъ предписаній закона Моисеева. Онъ справедливо различаетъ въ этомъ законѣ два несходныхъ элемента: 1) нѣчто всеобщее, истинно нравственное, нераздѣльное достояніе человѣческой природы всѣхъ временъ и народовъ, и 2) нѣчто особенное, исключительное, временное, имѣвшее опредѣленное значеніе для извѣстной опредѣленной цѣли, но не лишенное Божественнаго авторитета. Въ «Діалогѣ» рядомъ съ критикомъ выступаетъ и іудей, который, во что бы то ни стало, старается доказать, что и обрядовый законъ Моисеевъ, какъ находящійся въ единствѣ и въ гармоніи съ нравственнымъ закономъ, имѣлъ будто бы не временное только значеніе. Впрочемъ, всѣ его доказательства этой мысли мало убѣдительны, тѣмъ болѣе что и многіе послѣдующіе послѣ времени Моисея пророки часто говорили относительно многихъ предписаній этого закона, что они имѣли только временное значеніе. Выступающій въ «Діалогѣ» критикъ іудейства (говорящій, очевидно, отъ лица самого автора) выражаетъ, кромѣ того, и ту мысль, что хотя въ законѣ Моисеевомъ и есть многое, направленное къ развитію уваженія къ нравственному закону,

---

[1]) Lib cit, B. I, S. 196

но еще болѣе есть такого, что, по мнѣнію критика, затемняетъ этотъ законъ и сводитъ нравственную жизнь іудея къ какому-то *терренизму* или къ узкому, обособленному національному чувству. Въ этой чертѣ ветхозавѣтнаго закона критикъ видитъ одно изъ сильнѣйшихъ доказательствъ его невѣчности. Эта мысль о временности закона служитъ въ «Діалогѣ» переходомъ къ выступленію христіанскаго собесѣдника-апологета, который засимъ и начинаетъ свою рѣчь.

Великій и рѣшительный прогрессъ, который принесло съ собою христіанство, по его словамъ, слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, будто бы въ міръ было принесено нѣчто совершенно новое, но въ томъ, что возстановлено было первоначальное которое было затемнено и испорчено. Христосъ былъ не столько основателемъ религіи, сколько реформаторомъ чистаго нравственнаго закона. Онъ вполнѣ очистилъ этотъ законъ отъ всѣхъ его наростовъ и искаженій; Онъ одухотворилъ его. Онъ одинъ только и могъ это сдѣлать, потому что Онъ Самъ былъ Виновникомъ и Дарователемъ этого закона. Сумма христіанства состоитъ въ томъ что оно есть обновленіе и углубленіе вѣчнаго нравственнаго закона. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ было много такого, что основывалось на принципѣ эвдемонизма, то въ Новомъ Завѣтѣ эта несовершенная сторона ветхозавѣтнаго закона замѣнена полною гармоніей между нравственною дѣятельностью на землѣ и блаженствомъ на небѣ. Поэтому Новый Завѣтъ и приводитъ къ Богу, какъ къ высшему благу. Слѣдовательно, христіанство есть по преимуществу нравственная религія, но въ такой чистой и возвышенной формѣ, какой она еще никогда не достигала въ исторіи. Его нравственное ученіе выше всѣхъ этическихъ системъ древности

Такъ говоритъ въ «Діалогѣ» защитникъ христіанства. Но представитель новѣйшей критической науки (въ лицѣ котораго едва ли можно подразумѣвать самого Абеляра) не соглашается съ тѣмъ, какъ апологетъ христіанства формулируетъ разницу между философіей и евангельскимъ ученіемъ. Онъ, напротивъ, утверждаетъ, что и философія умѣла соединять добродѣтель съ блаженствомъ, когда учила, что уже самое практикованіе добродѣтели заключаетъ въ себѣ и самое блаженство.

На такое утвержденіе съ особенною силою возражаетъ снова христіанскій апологетъ. Онъ подвергаетъ очень тщательному разбору философское понятіе о блаженствѣ и сопоставляетъ его съ евангельскимъ пониманіемъ блаженства. Въ результатѣ получается полное несходство, именно: въ то время какъ у философовъ блаженство есть болѣе субъективное состояніе, находящееся въ зависимости отъ той степени познанія, какою обладаетъ человѣкъ по отношенію къ Богу, евангельское представленіе о бла-

женствѣ указываетъ исходную точку его не въ человѣкѣ, а въ Богѣ и вполнѣ объединяетъ для человѣка это блаженство съ Самимъ Божествомъ. И это такъ потому, что самый путь къ этому высшему блаженству не есть что-либо только отъ самого человѣка зависящее, но есть главнымъ образомъ благодатное воздѣйствіе Божественной любви на душу человѣка, вслѣдствіе чего возгрѣвается въ ней любовь къ Богу. И любовь, въ свою очередь, есть нѣчто единое съ созерцаніемъ, которое обусловлено тѣмъ, что Самъ Богъ даетъ Себя созерцать человѣку. Слабая сторона всей этой аргументаціи заключается въ томъ, что христіанскій апологетъ какъ-то неясно различаетъ состояніе блаженства вѣрующей души еще въ земной жизни отъ такового же состоянія ея, и еще въ превосходящей степени, въ жизни загробной. У него то и другое какъ-то сливается, что, конечно, происходитъ отъ того, что онъ слишкомъ неясно намѣтилъ предѣлы земного, историческаго горизонта Откровенія, отчего то и дѣло смѣшиваетъ Откровеніе, доступное только на землѣ, съ тѣмъ Откровеніемъ, которое человѣкъ можетъ получить только въ будущей жизни, за предѣлами гроба [1]).

Вообще изъ мыслей «Діалога» нельзя не усмотрѣть, насколько затрудняло Абеляра точнѣйшее опредѣленіе понятія объ Откровеніи. Онъ, въ сущности, никакъ не могъ согласить неограниченность Божію въ пространствѣ и во времени съ той обычной идеей земного Откровенія Божества, которая по необходимости предполагаетъ обнаруженіе воли Божіей и даже отчасти существа Божія въ земныхъ дѣйствіяхъ и рѣчахъ. И вотъ онъ вынуждается, для объясненія всего видимаго, временнаго и человѣкообразнаго въ Откровеніи, прибѣгнуть къ теоріи *аккомодаціи*, которой, по его словамъ (вложеннымъ въ уста христіанскаго собесѣдника-апологета), и пользовались библейскіе писатели, примѣняясь къ уровню пониманія грубыхъ людей. Поэтому, по понятіямъ Абеляра, извѣстный религіозный матеріализмъ есть скорѣе достоинство Библіи, чѣмъ ея недостатокъ, и имѣетъ педагогическую цѣль. Это не есть актъ великаго снисхожденія Бога къ людямъ, но скорѣе признакъ слишкомъ значительнаго участія человѣческихъ силъ въ дѣлѣ передачи Откровенія, ибо «народная книга должна и говорить по-народному» [2]).

Несмотря на то, что въ «Діалогѣ» есть много такого, что, повидимому, унижаетъ христіанство, тѣмъ не менѣе нельзя не сказать, что, съ другой стороны, встрѣчаются въ этомъ оригинальномъ произведеніи и такія мѣста, въ которыхъ нельзя не

---

[1]) Reuter, l. c., B. I, S. 206

[2]) Ibidem, S. 210

восхититься необыкновенно возвышеннымъ ученіемъ Абеляра о Богѣ и о Его отношеніи къ міру и человѣку. Впрочемъ, собственно богословіе «философа изъ Палэ» спеціально излагается опять-таки въ тѣхъ двухъ его произведеніяхъ, въ которыхъ, какъ мы видѣли, онъ излагаетъ ученіе объ отношеніи вѣры къ разуму; мы разумѣемъ его «Theologia Christiana» и «Introductio» Общій характеръ ученія Абеляра о Богѣ и Его отношеніи къ Своимъ твореніямъ напоминаетъ собою богословіе блаж Августина, а вмѣстѣ и Боэція (въ его сочиненіи «De trinitate»).

Абеляръ придаетъ большое значеніе доказательствамъ бытія Божія, но пользуется только слѣдующими изъ нихъ: физико-теологическимъ [1]), космологическимъ, которое имѣетъ у него особый видъ, выводя мысль о бытіи Божіемъ изъ соотношенія между міромъ и человѣкомъ [2]), и нравственнымъ [3]). Но, признавая относительное значеніе этихъ доказательствъ, Абеляръ все же признаетъ, что всѣ обозначенія и имена, которыя мы прилагаемъ къ Богу, заимствуя ихъ изъ области земныхъ предметовъ и явленій, далеко не выражаютъ Его существо и потому являются чѣмъ-то несобственнымъ и неточнымъ [4]). Но мы иначе и не можемъ обозначать Божество, какъ именно подобными наименованіями *per similitudinem, verisimile aliquid* [5]). Только Богу въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ предикатъ бытія, въ полномъ значеніи этого понятія, потому что только Неизмѣнное въ собственномъ смыслѣ имѣетъ бытіе [6]). Премірность и неизмѣнность Божества обусловливаютъ въ Его бытіи и то, что Оно находится внѣ условій времени и пространства [7]). Когда говорится о Богѣ, что небо— Его престолъ, а земля—подножіе ногъ Его, то подъ *небомъ* обозначаются души праведныхъ, а *земля*—это люди плотскіе, которыхъ Господь попираетъ ногами Своими (хотя и это, конечно, образное выраженіе) [8]).

Божественная Премудрость, Νοῦς и Λόγος, включаетъ въ Себѣ вѣчный міръ идей, въ которомъ содержится прототипъ тварнаго міра. Такое воззрѣніе, по признанію самого Абеляра, заимствовано имъ у Макробія, Присціана и блаж. Августина [9]). Впрочемъ, Абеляръ не высказывается относительно того, какова сущность

---

[1]) Introductio, p. 116. Theologia Christiana, p 553 (по изд. *Cousin*)
[2]) Introductio, p 117. Theologia Christ, p. 553
[3]) Introductio, p 120 Theol Christ, p 557
[4]) Introductio, pag. 91
[5]) Ibidem, p 67, 92 Theologia Christ, p 483
[6]) Sermo I, pag 356.
[7]) Introductio, p 135
[8]) Dialogus, p. 702 sqq Sermo 14, p 469.
[9]) Introductio, p 14

идей,—суть ли онѣ не болѣе, какъ только образцы всякаго тварнаго бытія, или же онѣ суть дѣйствующія силы; хотя скорѣе онъ, кажется, склоняется къ первому объясненію.

Что касается міра, то онъ возникъ вмѣстѣ съ временемъ, слѣд. не вѣченъ. Въ Богѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ заключено необходимое основаніе для бытія міра [1]). Въ собственномъ смыслѣ сотворены, т.-е. изъ небытія въ бытіе вызваны, только четыре элемента, изъ которыхъ два легчайшіе, огонь и воздухъ, обозначаются именемъ неба, а два тяжелые, вода и земля,—именемъ земли. Все мірозданіе похоже на яйцо, въ которомъ желтку соотвѣтствуетъ наша земля, окруженная водою, подобно бѣлку, окружающему желтокъ; воздухъ—это яичная кожица, небесный сводъ—это яичная скорлупа. Выше огненнаго неба находятся вышнія воды, похожія на кристаллъ и ледъ, назначеніе которыхъ, можетъ быть состоитъ въ томъ, что онѣ умѣряютъ жаръ огненнаго неба [2]). Установленный въ мірѣ порядокъ не связываетъ всемогущества Божія, которое во всякое время можетъ воздѣйствовать на міровую жизнь и потому есть для міра высшій и безусловный законъ. Отсюда и возможность чуда, которое таковымъ является только для міра, а для Бога оно не чудо, а нѣчто натуральное [3])

Огненное небо есть, по мнѣнію Абеляра, мѣсто жилища духовъ, которые управляютъ планетами, а воздухъ—мѣстопребываніе демоновъ, которые раздѣляются на добрыхъ (calodaemones) и злыхъ (cacodaemones) [4]). Гордость была причиною паденія извѣстной части ангеловъ, которое имѣло мѣсто непосредственно послѣ ихъ созданія Богомъ [5]).

Что касается земныхъ тварей, то ближе всего къ землѣ стоятъ растенія, жизнь которыхъ несамостоятельная, но всецѣло зависящая отъ земной влаги. Животныя же имѣютъ собственныя души, которыя, однако же, не духовной природы, но только нѣкоторое утонченіе элементовъ [6]). Человѣкъ занимаетъ среднее мѣсто между чисто духовными существами (ангелами) и животными, имѣющими низшія души. А тѣло человѣка принадлежитъ элементамъ органической природы, духъ же его есть непосредственное твореніе Божіе. При этомъ Абеляръ держался по отношенію къ происхожденію души теоріи креаціанизма [7]) Отношеніе между

---

[1]) Ibidem, p 113

[2]) *Hexaemeron*, p 640 sqq

[3]) Эти двѣ послѣднія мысли всецѣло вытекаютъ изъ того, что самъ Абеляръ говоритъ въ *Hexaemeron*, p. 649—651

[4]) *Introductio*, p. 34 *Hexaemeron*, p. 669

[5]) *Hexaemeron*, p 662.

[6]) Ibidem, p 670.

[7]) Ibidem, p. 665. Ср. Sermo 28, p 534

душой и тѣломъ далеко не тѣсное, а скорѣе внѣшнее. Тѣло—не болѣе, какъ зависимое отъ души орудіе, но и безъ него жизнь души была бы полною и самодовлѣющею [1]). О происхожденіи у человѣка дара слова Абеляръ держался того мнѣнія, что это не непосредственный даръ Божій, но нѣкоторый результатъ духовной дѣятельности самого человѣка; при этомъ онъ видѣлъ подтвержденіе такому своему мнѣнію въ томъ, что Богъ привелъ въ раю къ человѣку животныхъ, чтобы онъ нарекъ имъ имена [2]).

Какъ извѣстно, противники Абеляра особенно нападали на него за ученіе его о Св. Троицѣ, которое изложено имъ въ его «Трактатѣ о единствѣ и троичности Божества» (Tractatus de unitate et trinitate divina). За это сочиненіе онъ и подвергся осужденію на суассонскомъ соборѣ 1121 года.

Чтобы вполнѣ правильно понять и изложить это его ученіе, необходимо сначала установить органическую связь послѣдняго съ тѣмъ основнымъ направленіемъ, какого держался Абеляръ въ изъясненіи взаимнаго отношенія между единичными вещами (res) и общими понятіями (universalia). Въ этомъ вопросѣ, который, какъ извѣстно, составлялъ спорный пунктъ между реалистами и номиналистами, Абеляръ выступилъ съ совершенно новымъ и оригинальнымъ воззрѣніемъ, сущность котораго сводилась къ тому, что *universalia* не суть только названія (nomina), какъ это утверждалъ номинализмъ, но выражаютъ отвлеченныя понятія (но не реальныя сущности, какъ училъ реализмъ), въ коихъ заключены реальные, сходные признаки единичныхъ вещей. Это новое, какъ бы среднее, воззрѣніе, примиряющее въ значительной степени номиналистовъ съ реалистами, обыкновенно выражается въ такой формулѣ: *universalia in rebus*.

Ко времени вступленія Абеляра съ этою новою формою реализма (примыкающею къ Аристотелю), несмотря на то, что борьба между реализмомъ и номинализмомъ еще не прекратилась, римская церковь, въ лицѣ своихъ представителей, уже рѣшительно стала на сторону реализма въ той его формѣ (платоновской), въ какой онъ выраженъ былъ еще Ансельмомъ кантерберійскимъ въ XI вѣкѣ, осудивъ въ лицѣ Росцелина номинализмъ [3]), какъ опасный для вѣры и породившій въ воззрѣніяхъ этого послѣдняго тритеизмъ въ ученіи о Св. Троицѣ. Въ началѣ XII столѣтія ревностнымъ защитникомъ реализма выступилъ извѣстный «схола-

---

[1]) *Dialogus*, p. 704 Ср. *Expos. Epist. Rom.*, p. 181.

[2]) *Introductio*, p. 92.

[3]) *Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande, II, S. 41 и дал. признаетъ, однако, что номинализмъ начался еще *до* Росцелина, именно уже въ IX вѣкѣ, отчасти у Скота Эригены, затѣмъ у Рабана Мавра, особенно же у его ученика—Эрика оксеррскаго.

стикъ» парижской соборной школы, архидіаконъ *Вильгельмъ изъ Шампò* (de Campellis). Онъ доказывалъ, что родовыя понятія составляютъ истинную сущность отдѣльныхъ предметовъ, откуда выводилъ, что эти понятія суть реальности, въ которыхъ всѣ эти предметы участвуютъ, при чемъ существенную часть послѣднихъ составляютъ только эти общія понятія, отдѣльныя же свойства предметовъ являются лишь чѣмъ-то второстепеннымъ, случайнымъ, несущественнымъ (accidentia). Изъ этого ученія логически получался тотъ выводъ, что всѣ отдѣльные предметы и индивидуумы, въ силу присущихъ имъ акциденцій, не обладаютъ дѣйствительною реальностью, но являются чѣмъ-то призрачнымъ, кажущимся Истинно же существуетъ только то единое, абсолютное, высшее и всеобъемлющее, которое, включая въ себя всѣ существующія въ мірѣ разновидности, какъ части единаго истиннаго бытія, само сообщаетъ имъ это бытіе, какъ высшую, общую форму для всѣхъ индивидуальныхъ чертъ и свойствъ [1]).

Еще будучи слушателемъ и ученикомъ Вильгельма изъ Шампò, Абеляръ уже выступилъ противъ него оппонентомъ, подвергнувъ строгой критикѣ его воззрѣніе на отношеніе универсалій къ акциденціямъ Онъ не безъ основанія находилъ, что такое воззрѣніе логически должно привести къ тому взгляду, будто бы всѣ субстанціи въ мірѣ сводятся къ одной субстанціи, что прямо вытекало изъ того тезиса Вильгельма, по которому всеобщая субстанція является сущностью всѣхъ отдѣльныхъ предметовъ. Возраженіе молодого ученика было настолько мѣтко и неотразимо, что самъ учитель долженъ былъ поневолѣ съ нимъ считаться и даже видоизмѣнить отчасти свой взглядъ на соотношеніе между общими понятіями и вещами. Видоизмѣненный тезисъ Вильгельма получилъ послѣ этого такое выраженіе: «видъ (species) есть не что иное, какъ всеобщая вещь (res universalis), которая присуща каждому изъ индивидуумовъ, принадлежащихъ одному и тому же виду» [2]).

Однако и въ такой формѣ ученіе Вильгельма не удовлетворило Абеляра. Въ числѣ его позднѣйшихъ сочиненій, дошедшихъ

[1]) Все, что мы знаемъ, относительно ученія Вильгельма, имѣетъ своимъ источникомъ единственно три мѣста изъ сочиненій Абеляра, именно изъ его „Historia calamitatum mearum“, а также изъ сочиненій его же—„Объ опредѣленіяхъ и раздѣленіяхъ“ и „О родахъ и видахъ“.

Вотъ, напр., что говоритъ Абеляръ объ ученіи Вильгельма въ первомъ изъ названныхъ своихъ сочиненій: „Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas“ (см Hauréau, „De la philosophie scolastique“, t I, p 224)

[2]) Hauréau, lib. cit., t I, p 236

до насъ, есть *комментаріи на Порфирія;* здѣсь Абеляръ выставляетъ противъ реализма въ его Платоновой формѣ, слѣдовательно, и противъ реализма Вильгельма изъ Шампò, тотъ важный упрекъ, что это направленіе непремѣнно должно привести ко всеобщему тожеству, а это, въ свою очередь, ведетъ къ опасной ереси, представляющей себѣ Божество тожественнымъ со всеобщей міровой субстанціей, являющейся сущностью всякой отдѣльной вещи или индивидуальности, т.-е. къ пантеизму [1]), гдѣ смѣшивается безконечное съ конечнымъ, личное съ безличнымъ, совершенное съ несовершеннымъ.

Неудивительно, если такая рѣзкая полемика Абеляра противъ системы, которую сама церковь взяла подъ свое покровительство, возбудила противъ него негодованіе въ лагерѣ реалистовъ и утвердила за нимъ среди нихъ репутацію опаснаго и вреднаго новатора. Его даже не прочь были назвать номиналистомъ, хотя въ дѣйствительности онъ таковымъ не былъ уже по тому одному, что его метафизика была вполнѣ платоновская, ученикомъ же Аристотеля онъ являлся только въ сферѣ логики. Да и самъ онъ подвергалъ такой же рѣзкой критикѣ Росцелина, этого наиболѣе яркаго выразителя номинализма, съ какой относился и къ реализму Вильгельма изъ Шампò. Сущность этой критики номинализма сводилась къ утвержденію, что роды и виды суть болѣе, чѣмъ слова, потому что слова—вѣдь, только знаки вещей, а роды и виды—болѣе, чѣмъ знаки [2]). Такимъ образомъ, въ лагерѣ реалистовъ Абеляръ могъ прослыть номиналистомъ, а у этихъ послѣднихъ, напротивъ, реалистомъ. Въ существѣ же дѣла онъ занялъ, какъ мы уже сказали выше, центральное положеніе между этими двумя враждующими направленіями: онъ проводилъ въ своемъ ученіи нѣчто среднее между признаніемъ за общими понятіями реальности и между взглядомъ на эти понятія, какъ только на простыя обобщенія. Именно, хотя онъ и считалъ общія понятія только продуктами мышленія (conceptus), однако въ то же время нисколько не отрицалъ, что эти же понятія обладаютъ свойствомъ реальности въ тѣхъ предметахъ, обобщеніями коихъ они служатъ. Такой примирительный характеръ его системы и былъ причиной, почему въ разное время различные комментаторы его твореній считали эту систему то особой формой номинализма, то особой формой реализма.

Во всякомъ случаѣ Абеляръ явился въ схоластической философіи своего времени довольно яркимъ реформаторомъ, и значеніе произведенной имъ реформы заключается въ томъ, что онъ

---

[1]) Ibidem, I, p 275.

[2]) Hauréau, l. c., t I, p 281

первый своимъ признаніемъ реальности общихъ понятій, какъ чего-то нераздѣльнаго отъ отдѣльныхъ вещей, положилъ начало тому методу, который легъ въ основаніе позднѣйшей философіи и послужилъ важнымъ руководительнымъ началомъ въ научныхъ изысканіяхъ позднѣйшихъ вѣковъ.

Для насъ же, конечно, важно въ особенности то, какъ отразилось философское направленіе этого оригинальнѣйшаго мыслителя на его богословствованіи,—насколько и въ этой области онъ явился реформаторомъ

Такое сродство его основного философскаго принципа съ его догматическими воззрѣніями всего виднѣе открывается изъ его ученія о Св. Троицѣ, главные пункты котораго изложены въ его трактатѣ «De unitate et trinitate divina» [1]). Если, исходя изъ своего принципа, что общія понятія—не болѣе какъ только слова и потому не имѣютъ въ себѣ никакой реальности, Росцелинъ логически пришелъ къ тому представленію, что общее понятіе «Богъ» есть только слово, а не реальность, и что только отдѣльныя божественныя свойства суть дѣйствительныя реальности, и если онъ, соотвѣтственно такому взгляду, впадалъ въ слишкомъ рѣзкое раздѣленіе Лицъ Св. Троицы, въ своего рода тритеизмъ (какъ его справедливо упрекалъ Ансельмъ), то Абеляръ, въ свою очередь, исходя изъ своего принципа, что общія понятія реальны въ отдѣльныхъ предметахъ, обобщеніемъ которыхъ они служатъ, допустилъ въ своемъ ученіи о тріединомъ Богѣ понятіе, напоминающее ересь Савеллія. Согласно его взгляду, Божество, Само по Себѣ взятое, есть только общее понятіе, имѣющее реальность въ Троицѣ, Лица Которой онъ понималъ только какъ три имени или три момента Божественнаго Существа: Отецъ — это могущество, Сынъ—премудрость, Св. Духъ—благость. При этомъ онъ не отрицалъ, что всѣмъ тремъ Лицамъ принадлежитъ творческая и промыслительная дѣятельность, но каждому изъ Лицъ въ извѣстномъ, спеціальномъ смыслѣ, какъ *proprium* этого Лица. «Когда въ кн. Бытія говорится: «Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю», и затѣмъ сказано: «Духъ Божій носился надъ водами», то въ словѣ «Богъ» обозначенъ Отецъ, могущество Котораго всему подаетъ бытіе, въ словѣ «начало» обозначенъ Сынъ, Божія Премудрость, потому что въ Немъ въ извѣстномъ смыслѣ пребываютъ всѣ вещи, прежде чѣмъ онѣ получатъ дѣйствительное бытіе; наконецъ, Духъ Божій, носившійся надъ водами,—это указаніе на благостнаго Св. Духа, раздающаго всѣмъ дары благодати и возрождающаго во св. крещеніи.

---

[1]) Этотъ трактатъ былъ въ 1891 году найденъ и изданъ *B. Stölzle*. Излагаемое нами ученіе о Св. Троицѣ Абеляра заимствовано нами не только изъ этого трактата, но и изъ *Theologia Christiana*, и изъ *Introductio*.

Самое отношеніе трехъ Лицъ между собою Абеляръ старается объяснить такимъ сравненіемъ. Восковая фигура и воскъ по существу (essentia) и по числу (numero) есть одна вещь, но по специальнымъ своимъ особенностямъ (proprietate) то и другое различается, такъ что свойства одного не могутъ быть приложимы къ другому, и наоборотъ Таково и отношеніе между Лицами Св. Троицы при единствѣ Ихъ существа [1]) Параллельное сравненіе дѣлаетъ Абеляръ и въ сочиненіи своемъ «Introductio», когда старается объяснить таинство Св. Троицы примѣромъ соотношенія между мѣдью, мѣдною печатью и тѣмъ, что печатается [2]). Въ этомъ примѣрѣ яснѣе обнаруживается основная мысль Абеляра относительно значенія догмата о Св. Троицѣ. Поэтому мы подробнѣе на немъ и остановимся. Если изъ мѣди уже сдѣлана печать, то, по словамъ нашего богослова, можно сказать, что уже имѣется налицо нѣчто, что приспособлено къ печатанію, хотя это нѣчто и не начинало еще печатать. Когда же дѣло дойдетъ до печатанія, то въ единой сущности мѣди различаются три спеціальныя особенности, именно: особенности мѣди, особенности мѣдной печати и особенности того, что печатается. Второе имѣетъ свое бытіе отъ перваго, третье—отъ перваго и второго вмѣстѣ. Такъ (заключаетъ въ концѣ этого разсужденія Абеляръ) и во Св. Троицѣ — Сынъ рождается отъ Отца, а Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына [3]). Насколько такое сравненіе и такой выводъ изъ него страдали несовершенствомъ, это прекрасно выразили противники и обличители Абеляра изъ лагеря ортодоксальныхъ богослововъ, когда они такъ охарактеризовали сущность его ученія о Св. Троицѣ: «Pater plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia» [4]).

Такой чисто савелліанскій модализмъ, какъ и слѣдовало ожидать, возбудилъ среди многихъ современниковъ Абеляра сильное смущеніе и рѣзкія обличенія. Даже люди, вполнѣ ему преданные, неодобрительно отнеслись къ его богословствованію. Такъ, одинъ изъ его поклонниковъ, *Оттонъ фрейзингенскій,* съ упрекомъ писалъ, что Абеляръ проявилъ неосторожность, когда перенесъ свое ученіе о словахъ и именахъ на богословіе, черезъ что впалъ въ излишнюю отвлеченность. При этомъ Оттонъ упрекалъ Абеляра и за то, что, по его ученію, отдѣльныя Лица Св. Троицы не надѣлены всѣми присущими Имъ свойствами, но что каждому изъ Нихъ приписывается одно какое-нибудь опредѣленное свойство.

---

[1]) *Theologia Christ.*, p 484

[2]) Theologia Christ, p 484

[3]) Introductio, p 97 sqq.

[4]) *Deutsch*, Peter Abalard, ein kritischer Theologe des zwolften Jahrhunderts, Leipzig, 1883, S. 278.

По словамъ Оттона, Абеляръ сильно чрезъ это ослаблялъ троичность Божества, потому что, между прочимъ, дерзалъ такъ разсуждать о тріединомъ Богѣ: «Подобно тому, какъ начальное предложеніе, среднее предложеніе и заключительное предложеніе, въ сущности, составляютъ *одно* предложеніе, такъ и Отецъ, Сынъ и Духъ Св.— *единое* существо» [1]). Вѣроятно, эта послѣдняя особенность Абелярова ученія о Св. Троицѣ и могла послужить поводомъ къ тому, что среди простого народа, не углублявшагося въ богословскія тонкости, стали обвинять Абеляра не въ той ереси, какая въ дѣйствительности проявлялась у него, но какъ разъ въ противоположной ей, именно въ тритеизмѣ.

Что касается христологіи Абеляра, то и въ ней замѣтны сильные слѣды такого раціоналистическаго направленія. Прежде всего это видно изъ его воззрѣнія на лицо Искупителя, а затѣмъ и изъ его пониманія сущности совершеннаго Христомъ искупленія.

Соотношеніе во Христѣ двухъ естествъ Абеляръ объяснялъ съ сильнымъ несторіанскимъ оттѣнкомъ По его словамъ, Божественная природа Спасителя относится къ Его человѣческой природѣ совершенно такъ же, какъ въ каждомъ человѣкѣ духовное относится къ тѣлесному [2]). И эту аналогію Абеляръ понималъ въ томъ смыслѣ, что совершенно почти отрицалъ догматъ о единствѣ ипостаси въ воплощенномъ Сынѣ Божіемъ (такъ наз. *communicatio idiomatum*). У него это единство только есть не болѣе, какъ *способъ выраженія*, имѣющій переносный смыслъ, а не буквальный.

Съ перваго взгляда такой еретическій характеръ христологіи Абеляру не сразу открывается, особенно когда онъ разсуждаетъ о Божествѣ Христовомъ. Защищая этотъ догматъ, онъ даже прямо и открыто вооружается противъ адопціанства, когда, напр., вмѣстѣ съ церковію утверждаетъ, что Христосъ есть Сынъ Божій въ единственномъ и существенномъ смыслѣ, не по усыновленію, а по единосущію съ Богомъ Отцомъ [3]) Но лишь только онъ начинаетъ рѣшать вопросъ о томъ, какъ относится воплощеніе Сына Божія (которое есть событіе, совершившееся во времени) къ неизмѣняемому существу Божію, то при этомъ онъ впадаетъ въ ту роковую ошибку, что, доказывая единство личности Христа, понимаетъ это единство лишь въ несобственномъ смыслѣ; «потому что», замѣчаетъ *Deutsch*, «если бы, по его словамъ, понимать

[1]) *Otto Frising*, De gestis Friderici, I, 47 Mansi, t XXI, p 265 Harduin, t VI, P. II, p. 1103.

[2]) *Introductio*, p. 110

[3]) *Expositio Epist. Rom.*, p. 164 sq., p. 281· „ inter multos qui ejusdem sunt patris filii per adoptionem, ipse qui per naturam filius est more primogenitorum excellat dignitate, non eis adaequatus similitudine, sicut et ipse patri aequalis est cujus imago est“

въ буквальномъ смыслѣ выраженія: «Богъ есть человѣкъ», «человѣкъ есть Богъ», «Христосъ есть Сынъ Божій», «Христосъ есть Богъ и человѣкъ»,— то отсюда слѣдовало бы, что вѣчное временно, что простое сложно, что Творецъ есть тварь» и т. д. На самомъ же дѣлѣ всѣ эти выраженія, по мнѣнію Абеляра, слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что цѣлое берется здѣсь вмѣсто своей части, или же часть вмѣсто цѣлаго. Такъ, напр., выраженіе «Богъ есть человѣкъ» означаетъ: «это Богъ, Который соединяетъ съ Собой человѣка», а выраженіе «человѣкъ есть Богъ», означаетъ: «это человѣкъ, который соединенъ съ Богомъ». Выраженія: «Христосъ есть человѣкъ» или «Христосъ есть Богъ» вѣрны всякій разъ, когда берутся въ отдѣльности (pro parte), по отношенію къ одной или другой природѣ Христа. Только выраженіе «Христосъ есть Богъ и человѣкъ» слѣдуетъ понимать въ собственномъ смыслѣ, т.-е. что Онъ есть Божественное Слово, Которое воспріяло въ Себя человѣка (Christus est Verbum habens hominem), и Онъ есть человѣкъ, который соединенъ съ Словомъ (homo habens Verbum)» [1]. Еще яснѣе обнаружится, въ какомъ именно смыслѣ Абеляръ понималъ такое соединеніе двухъ естествъ во Христѣ, изъ того сравненія, какое онъ дѣлаетъ для поясненія своей мысли. Въ человѣческомъ тѣлѣ (такъ говоритъ онъ) кости соединены съ мясомъ, но въ то же время онѣ не переходятъ въ сущность мяса; точно такъ же въ домѣ соединены кирпичи и балки, но въ этомъ случаѣ сущность и кирпичей, и балокъ сохраняется. Подобно этому и Божество, соединяясь съ человѣкомъ, остается тѣмъ же, чѣмъ оно было до этого [2]. Оставалось къ этимъ словамъ добавить: «а человѣчество воспринято было Сыномъ Божіимъ въ единство Его Божества», но именно этого Абеляръ и не договаривалъ (да онъ и не могъ, очевидно, въ сущности, сдѣлать такого добавленія, потому что оно прямо противорѣчило бы употребленному имъ сравненію двухъ естествъ во Христѣ съ кирпичами и бревнами въ зданіи и съ костями и мясомъ въ человѣческомъ тѣлѣ, такъ какъ въ обоихъ этихъ примѣрахъ указано только *внѣшнее* соединеніе). Ясное дѣло, что Абеляръ чисто по-несторіански понималъ способъ соединенія двухъ природъ во Христѣ.

Впрочемъ, и въ данномъ случаѣ мы встрѣчаемся съ главнымъ недостаткомъ богословствованія Абеляра—съ его неустойчивостью: несмотря на свое несторіанство, онъ все же строго держался церковнаго ученія о сверхъестественномъ рожденіи Христа отъ Пресв. Дѣвы (причемъ онъ сравниваетъ это рожденіе съ прохо-

---

[1] *Deutsch*, lib. cit, S 298—299. Ср. *Sententiarum*, cap. 24, p. 68 sq.

[2] *Theologia Christiana*, p. 515 sqq *Introductio*, p. 138

домъ Христа сквозь запертыя двери, послѣ Своего воскресенія, а также и съ проникновеніемъ свѣтового луча сквозь стекло) [1]) Но зато несторіанство снова даетъ о себѣ знать въ воззрѣніи Абеляра на безгрѣшность Христа. По Абеляру, если взять человѣчество Христа само въ себѣ, безъ отношенія къ соединенію этого человѣчества съ Логосомъ, то слѣдуетъ допустить во Христѣ возможность грѣха Но если принять при этомъ во вниманіе соединеніе природы человѣческой въ Немъ съ Логосомъ, то является уже невозможность, чтобы Христосъ когда-либо могъ согрѣшить [2]). Очевидно, и здѣсь у Абеляра полное отрицаніе догмата о единствѣ ѵпостаси въ воплощенномъ Сынѣ Божіемъ, отчего и получается чисто несторіанское раздвоеніе единой личности Христа.

Что касается ученія Абеляра о сущности и цѣли искупленія, то для того, чтобы это ученіе лучше понять, намъ необходимо сначала отмѣтить, какъ смотрѣлъ этотъ мыслитель на природу грѣха. Сущность его воззрѣнія на этотъ пунктъ лучше всего выражена въ слѣдующихъ его словахъ въ его сочиненіи «Sententiae»: «peccatum nihil est aliud quam ipsa culpa... est autem culpa nihil aliud quam contemptus Creatoris» (cap. 33). Итакъ, настоящій грѣхъ,— грѣхъ въ собственномъ смыслѣ,— это только *сознательное нарушеніе* воли Божіей; а грѣхъ, совершонный по невѣдѣнію, не есть настоящій грѣхъ. То же высказывается Абеляромъ и въ его «Этикѣ» (cap. 3, 596). Такой взглядъ послѣдовательно приводилъ его и къ отрицанію первороднаго грѣха, такъ какъ признаніе такого грѣха было бы не объяснимо съ *его* точки зрѣнія на грѣхъ вообще, какъ на сознательное отступленіе отъ воли Божіей. Этимъ вопросомъ онъ занимается въ своемъ комментаріи на посланіе къ Римлянамъ (Expositio Ep. Rom.), гдѣ мы, между прочимъ, читаемъ слѣдующее характерное мѣсто: «est ergo originale peccatum cum quo nascimur ipsum damnationis debitum quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostrae originis... In illo (т.-е. въ Адамѣ) enim... peccavimus, id est peccati ejus causa aeterna damnationi ita deputamur, ut nisi divinorum sacramentorum nobis remedia subveniant, aeternaliter damnemur». Смыслъ этихъ словъ тотъ, что и грѣховность наша, и наказаніе, которое мы за нее несемъ, только въ томъ смыслѣ могутъ быть названы слѣдствіемъ Адамова грѣха, что мы, имѣя ту же природу, какую имѣлъ Адамъ, такъ же злоупотребляемъ ею, какъ онъ ею злоупотребилъ, и такъ же наказываемся за подобное злоупотребленіе, какъ и онъ былъ наказанъ. Такимъ образомъ по

---

[1]) *Theologia Christ.*, p. 522. *Introductio*, p 84

[2]) Expos. Ep Rom., p. 193 sq.

теоріи Абеляра выходитъ, что слова Ап. Павла «согрѣшить въ Адамѣ» (Рим. 5,12) слѣдуетъ понимать только въ несобственномъ смыслѣ.

Понятно, что такой, въ сущности, пелагіанскій характеръ ученія Абеляра о грѣхѣ и его послѣдствіяхъ непремѣнно и очень ярко долженъ былъ отразиться и на его воззрѣніи на сущность искупленія, совершеннаго Спасителемъ.

Прежде всего Абеляръ не признавалъ того, что со времени грѣхопаденія первыхъ людей дьяволъ получилъ власть надъ родомъ человѣческимъ, и что поэтому необходимо было, чтобы добровольная смерть воплощеннаго Сына Божія искупила послѣдній изъ-подъ этой власти. Вмѣстѣ съ тѣмъ Абеляръ, повидимому, не допускалъ того, что смерть Христа должна была послужить удовлетвореніемъ правосудію Божію, оскорбленному грѣхомъ [1]). Сущность искупленія сводилась, по его воззрѣнію, къ тому, что Христосъ зажегъ Своими страданіями и смертью въ сердцахъ людей любовь Божію, которая дѣлаетъ насъ чадами Божіими. Хотя было бы крайностью, вмѣстѣ съ нѣкоторыми противниками Абеляра (особенно съ Бернардомъ клервосскимъ), отрицать въ такомъ его воззрѣніи на искупленіе признаніе всякаго объективнаго значенія послѣдняго (такъ какъ, по этому ученію, смерть Христа не есть только *примѣръ* любви, но и *дѣйствительная сила*, побуждающая людей любить Бога), тѣмъ не менѣе нельзя не признать въ изъясненіи Абеляромъ сущности и цѣли искупленія того большого недостатка, что у него гораздо сильнѣе оттѣнена субъективная, чѣмъ объективная сторона искупленія, и это оттого, что, по Абеляру, весь центръ тяжести этого акта Божественной любви къ падшему роду человѣческому заключается гораздо болѣе въ той перемѣнѣ настроенія людей по отношенію къ Богу, чѣмъ въ примиреніи правосудія Божія съ людьми. «Сынъ Божій», училъ Абеляръ, «пришелъ въ міръ не для того, чтобы искупить людей изъ власти сатаны (сатана и не взялъ бы за нихъ никакого выкупа, если имѣлъ бы власть надъ ними, и не пустилъ бы ихъ изъ этой власти), но для того, чтобы освободить ихъ изъ-подъ рабства грѣху,— освободить тѣмъ, чтобы излить на нихъ Свою любовь, и чтобы Самого Себя принести Отцу какъ чистую жертву. Это освобожденіе отъ грѣха Богъ могъ, конечно, произвести многими способами, но во всякомъ случаѣ лучшій способъ состоялъ въ томъ, что Сынъ Божій воплотился. Потому что, въ виду того, что человѣка нужно было освободить отъ грѣха, для человѣка необходимо было *ученіе* и словомъ, и примѣромъ. А такое ученіе лучше всего могъ преподать людямъ воплотившійся Сынъ Божій ... Христосъ такъ много страдалъ, чтобы показать величіе

[1]) Expos. epist. ad Rom., p. 150, 356.

Своей любви къ людямъ, и чтобы зажечь и въ нихъ тѣмъ большую любовь къ Нему» [1]). А въ своемъ комментаріи на посланіе къ Римлянамъ Абеляръ говоритъ такъ: «Сынъ Божій принялъ на Себя нашу природу и тѣмъ, что Онъ, уча и словомъ, и дѣломъ, запечатлѣлъ это ученіе смертію, Онъ связалъ насъ съ Собою любовію, дабы мы вполнѣ прониклись великимъ даромъ Божественной благодати, и чтобы наша любовь къ Нему все съ радостію переносила ради Него» [2]). Во всякомъ случаѣ можно сказать, что основной смыслъ взгляда Абеляра на совершонное Христомъ спасеніе сводился къ слѣдующему: вмѣсто Совершителя искупленія выступалъ *только Возвѣститель уже примиреннаго съ людьми Бога;* вмѣсто страданій Сына Божія, имѣвшихъ значеніе примирительной жертвы, являлось, по весьма удачному выраженію одного истолкователя ученія Абеляра, «какое-то мученичество съ психологическимъ воздѣйствіемъ на людей» [3]). Такъ и слышится доктрина Пелагія въ этомъ раціоналистическомъ объясненіи искупленія.

Наше разсмотрѣніе ученія Абеляра было бы неполнымъ, если бы мы не остановили своего вниманія еще на его пониманіи богодухновенности Св Писанія. Онъ совершенно расходился въ рѣшеніи этого вопроса съ большинствомъ и прежнихъ, и современныхъ ему богослововъ, которые, обыкновенно, настолько отрицали значеніе личности священныхъ писателей, что считали ихъ не болѣе, какъ только слѣпыми орудіями Духа Святаго. Еще св. Григорій Великій высказывалъ на этотъ предметъ тотъ взглядъ, что эти писатели занимали по отношенію къ вдохновлявшему ихъ Св. Духу такое же положеніе, какъ перья или грифеля (стили) въ рукахъ пишущаго [4]). Этому мнѣнію слѣдовали почти всѣ средневѣковые богословы. Но Абеляръ иначе понималъ богодухновенность Библіи и ея писателей. Рѣзко различая истинное, божественное вдохновеніе отъ ложнаго, демоническаго, онъ въ томъ особенно и видѣлъ главный признакъ такого различія, что при перваго рода вдохновеніи никогда не прекращалась и не прекращается дѣятельность человѣческой личности, между тѣмъ какъ при обманчивыхъ явленіяхъ ложнаго вдохновенія, какія, обыкновенно, имѣли мѣсто при содѣйствіи злыхъ духовъ, субъекты, яко бы вдохновляемые свыше, произносили безсмысленныя слова, ясно показывавшія, что у нихъ весь этотъ процессъ происходилъ при полномъ отсутствіи сознанія [5]). Правда, въ Св.

---

[1]) Abaelardi Opp edit. Rheinw., p. 64 sq.
[2]) *Exposit. ep. Rom.*, p 207, edit. Cousin
[3]) *Reuter*, lib. cit., I, S 243
[4]) S. Gregorii Magni, Moralium praefatio I, 2
[5]) Sermo 19, pag. 493

Писаніи указаны случаи, когда нѣкоторые люди, получая внушеніе отъ Бога, сами не разумѣли того, что говорили. Но такъ бывало только съ людьми неблагочестивыми, какъ, напр., у Валаама и у Каіафы,— во всякомъ случаѣ въ видѣ исключенія, но не въ видѣ постояннаго правила [1]; иначе мы впали бы въ монтанизмъ [2]. Во всякомъ случаѣ можно сказать, что Абеляръ, нисколько не отрицая сверхъестественнаго внушенія священнымъ писателямъ со стороны Бога, въ то же время утверждалъ, что эти писатели воспринимали такія внушенія не иначе, какъ въ зависимости отъ личныхъ особенностей своего характера, темперамента, склада ума и др. условій своей индивидуальности. Если бы такой взглядъ Абеляра сводился къ тому, чтобы доказать этимъ не болѣе, какъ проявленіе той гармоніи благодати Божіей и человѣческой свободы, которая, по непреложному Божественному закону, всегда дѣйствуетъ во всѣхъ взаимныхъ отношеніяхъ Бога и людей, то взглядъ его былъ бы вполнѣ правильнымъ Но въ томъ-то и дѣло, что у Абеляра взглядъ на этотъ вопросъ также имѣетъ сильно раціоналистическій характеръ. Онъ допускаетъ въ своемъ сочиненіи «Sic et non» довольно смѣлую мысль, что священные писатели не всегда обладали богодухновенностью, когда писали книги Св. Писанія, и что даже пророки иногда высказывали въ своихъ пророческихъ книгахъ невѣрныя положенія на основаніи своихъ личныхъ мыслей, также и апостолы. А въ своемъ толкованіи посланія къ Римлянамъ Абеляръ намѣренно особенно подчеркиваетъ то обстоятельство, что въ концѣ этого посланія упоминается нѣкто Тертій, бывшій, очевидно, писцомъ у ап. Павла, которому апостолъ, вѣроятно, диктовалъ свое посланіе. Абеляръ строитъ, на основаніи такого упоминанія, цѣлую теорію о нѣкоторомъ *третьемъ* факторѣ при написаніи книгъ Св. Писанія (рядомъ съ двумя важнѣйшими факторами— Св Духомъ и священнымъ писателемъ, Имъ вдохновляемымъ). Этимъ третьимъ факторомъ онъ считаетъ частью писцовъ, которымъ пророки и апостолы поручали записывать ихъ слова, частью же разныя случайности, зависящія отъ людей, напр.: плохая передача, ошибки перевода, пропуски и ошибки въ рукописяхъ и противорѣчія въ разсказѣ. Абеляръ даже въ самомъ имени «Тертій» видитъ указаніе на то, что этотъ ученикъ ап Павла былъ именно такимъ *третьимъ* факторомъ при написаніи посланія къ Римлянамъ [3].

---

[1]) Introductio, p 30 sq

[2]) Ibidem, p 79

[3]) *Expos ep. Rom.*, p 353. „Spiritus quippe Sanctus inspirabat quae apostolus dictabat seu proferebat, quae iste qui Tertius dicitur ut dictum est sua manu scribebat“

Хотя было бы, пожалуй, не вполнѣ справедливо за такое объясненіе взаимныхъ условій написанія книгъ Св. Писанія считать самого Абеляра скептикомъ и отрицателемъ всего сверхъестественнаго въ этомъ дѣлѣ, тѣмъ не менѣе его методъ при своемъ дальнѣйшемъ развитіи и примѣненіи къ разнымъ отдѣльнымъ случаямъ, по необходимости, могъ привести къ совершенно раціоналистическому взгляду на библейскія книги, какъ на чисто человѣческія литературныя произведенія, которыя по тому самому подлежатъ такимъ же критическимъ пріемамъ, какъ и всякая другая книга Думаемъ, что поэтому вполнѣ можно считать Абеляра предшественникомъ реформаторовъ XVI вѣка въ дѣлѣ толкованія Св. Писанія не на основаніи церковнаго преданія, но съ точки зрѣнія разума. Когда, напримѣръ, впослѣдствіи Лютеръ (исходя изъ своего односторонняго взгляда на значеніе въ дѣлѣ спасенія одной вѣры) дошелъ до того, что началъ чуть ли не отрицать богодухновенный характеръ соборнаго посланія ап. Іакова, назвавъ, со свойственной ему рѣзкостью въ выраженіяхъ, это посланіе «соломеннымъ» (Strohepistel), то онъ, въ сущности, только довелъ до крайности тотъ самый методъ, какой примѣнилъ впервые къ исагогикѣ и экзегезису Св. Писанія въ XII вѣкѣ знаменитый «перипатетикъ изъ Палэ»

Этотъ смѣлый методъ, какъ нельзя болѣе отвѣчавшій, какъ мы уже видѣли, общему направленію полувѣрующихъ, индифферентныхъ къ религіи или часто и совсѣмъ невѣрующихъ современниковъ Абеляра, а также и блестящая форма изложенія имъ своего ученія, соединенная съ основательнымъ и, можно сказать, феноменальнымъ знаніемъ древней классической литературы и писаній свв. отцовъ, и были, конечно, главными причинами того, что имя этого оригинальнаго и единственнаго въ своемъ родѣ философа и богослова сдѣлалось такимъ популярнымъ не только среди его соотечественниковъ, но и за предѣлами Франціи, и что направленіе всего его богословствованія отразилось въ ученіи и дѣятельности нѣкоторыхъ ближайшихъ по времени его учениковъ и подражателей, какъ мы увидимъ ниже.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Арнольдъ брешіанскій и поднятое имъ движеніе къ реформѣ церкви.

То сильное обаяніе, которое производилъ Абеляръ на современниковъ и своею личностью; и своимъ ученіемъ, было причиною того, что къ нему во множествѣ стекались слушатели не

только изъ предѣловъ Франціи, но и изъ сосѣднихъ съ нею странъ. Вокругъ талантливаго учителя мы видимъ любознательную молодежь и изъ Англіи, и изъ Италіи, и изъ Испаніи, и изъ многихъ частей Германіи. Всѣхъ ихъ привлекала къ нему не одна только новая постановка имъ животрепещущаго вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, авторитета къ разуму, но и та искренность, съ какою онъ шелъ навстрѣчу глубокимъ запросамъ ихъ ума. Вмѣстѣ съ тѣмъ, популярность его, конечно, немало поддерживалась и тѣмъ, что многіе видѣли въ немъ сильнаго и талантливаго выразителя того реформаторскаго теченія въ Западной церкви, которое имѣло своею задачею не одно только очищеніе нравовъ клира и мірянъ посредствомъ проповѣди аскетизма, но и освобожденіе этой церкви отъ тяжелаго іерархическаго гнета римской куріи. Эта послѣдняя тенденція невольно заставляла объединяться вокругъ его ученой каѳедры и всѣхъ тѣхъ, кто, хотя и искренно желалъ блага своей церкви, однако ошибочно думалъ найти панацею для ея духовнаго обновленія въ постепенномъ освобожденіи мысли отъ всякаго авторитета даже въ вопросахъ богословія. А такое именно неправильное пониманіе задачи, метода и цѣли церковной реформы и у самого Абеляра, и у многихъ его слушателей и учениковъ и повело къ тому прискорбному факту, что уже въ XII столѣтіи само по себѣ вполнѣ законное и похвальное стремленіе очистить церковь, и въ ея главѣ, и въ членахъ, отъ всѣхъ позднѣйшихъ, чуждыхъ ея идеалу, прибавленій и наслоеній получило у многихъ реформаторовъ характеръ усиленной борьбы не съ однѣми только тими послѣдними язвами современной имъ церковной жизни, но даже и съ самимъ истинно-церковнымъ принципомъ Преданія, что подготовило, конечно, и самую реформацію XVI вѣка, которая потому и уклонилась отъ истинно-церковнаго идеала древней апостольской Церкви, что, подобно Абеляру, провозгласила разумъ единственнымъ критеріемъ въ вопросахъ вѣры.

Въ числѣ почитателей Абеляра мы встрѣчаемъ даже нѣкоторыхъ лицъ изъ церковной іерархіи, притомъ и такихъ, которыя занимали очень высокое положеніе на іерархической лѣстницѣ; одинъ даже былъ кардиналомъ, какъ увидимъ ниже. На первый взглядъ это можетъ показаться не совсѣмъ понятнымъ. Но если принять во вниманіе, что въ числѣ представителей іерархіи, даже близко стоявшихъ къ римской куріи, находилось въ то время много такихъ людей, которые крайне недоброжелательно относились къ той опекѣ, въ какой держалъ тогда римскую церковь мощный и энергичный аббатъ клервосскій Бернардъ, вмѣстѣ съ своими монахами, то симпатія многихъ прелатовъ къ главному противнику Бернарда станетъ понятною, тѣмъ болѣе что и

среди нихъ находилось немало сторонниковъ реформъ въ церкви, притомъ нерѣдко съ направленіемъ если и не Клавдія туринскаго, а все же далеко не мирившихся съ тогдашнею испорченностью нравовъ клира и сильно желавшихъ коренныхъ преобразованій въ церкви.

Нельзя, наконецъ, не отмѣтить того интереснаго факта, что изъ школы Абеляря вышло немало и такихъ дѣятелей, которые не ограничились ролью чисто-церковныхъ реформаторовъ, но, быть-можетъ, даже вопреки нѣкоторымъ сторонамъ своей основной реформаціонной программы, выступали въ качествѣ политическихъ дѣятелей, даже демагоговъ, и тѣмъ заранѣе намѣтили тотъ путь, какимъ впослѣдствіи пошли дѣятели реформаціи типа Ѳомы Мюнцера и ему подобныхъ религіозно-политическихъ мечтателей и энтузіастовъ. Такого рода теченіе очень естественно могло появиться въ XII вѣкѣ потому, что это была эпоха самой страстной и ожесточенной борьбы императорской и папской власти, въ которую втянуты были и итальянскія республики, стоявшія по большей части на сторонѣ гибелиновъ (императорской партіи), по крайней мѣрѣ, тѣ изъ этихъ республикъ (хотя далеко не всегда), правленіе которыхъ носило демократическій характеръ. Стать во главѣ черни и съ помощью этой грозной силы сломить свѣтское могущество римскихъ первосвященниковъ, образовать римскую республику по ея древнему типу, сдѣлать эту республику распорядительницей и устроительницей церкви, избрать затѣмъ императора и вручить ему управленіе «вѣчнымъ городомъ» на мѣсто узурпатора-папы—таковъ тотъ рядъ отдѣльныхъ задачъ, которыя всѣ въ своей совокупности могли войти въ общій реформаторскій идеалъ не одного, а многихъ изъ учениковъ Абеляра. И такимъ демократическимъ храктеромъ этого идеала реформаторы церкви изъ этой плеяды вовсе не шли въ разрѣзъ съ основнымъ направленіемъ своего учителя, хотя, какъ извѣстно, самъ Абеляръ всегда былъ чуждъ политическихъ тенденцій, ограничиваясь обновленіемъ церкви лишь въ области богословской науки и церковной жизни (въ тѣсномъ смыслѣ); но только они значительно расширяли основной принципъ реформаторской проповѣди своего наставника о верховныхъ правахъ разума, примѣняя его и къ своимъ политическимъ стремленіямъ, составлявшимъ у нихъ нѣчто нераздѣльное съ ихъ чаяніями обновленія церкви, хотя нѣчто, во всякомъ случаѣ лишь искусственно соединенное съ этими послѣдними.

Къ такимъ-то именно реформаторамъ-демагогамъ и принадлежалъ тотъ замѣчательный ученикъ и другъ Абеляра, о которомъ мы намѣрены вести рѣчь въ настоящей главѣ, — *Арнольдъ брешіанскій*.

Очень жаль, что объ этомъ замѣчательномъ дѣятелѣ, котораго можно считать однимъ изъ наиболѣе яркихъ выразителей глубокаго сознанія лучшихъ сыновъ Западной церкви необходимости коренной ея реформы,—очень жаль, что о немъ и его дѣятельности въ распоряженіи историка имѣются сравнительно немногія данныя Среди нихъ на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить свидѣтельство очень извѣстнаго богослова, церковнаго дѣятеля и хроникера XII вѣка—*Іоанна салисбёрійскаго*, автора капитальнаго труда «Historia pontificalis», написаннаго имъ, вѣроятно, около 1164 г [1]). Его свидѣтельства объ Арнольдѣ важны для насъ не потому, что самъ онъ, какъ и Арнольдъ, былъ ученикомъ Абеляра (такъ какъ, несмотря на такое ученое сродство свое съ Арнольдомъ, онъ далеко не былъ его сторонникомъ, а скорѣе недоброжелателемъ); но они важны для насъ по той причинѣ, что Іоаннъ былъ близкимъ свидѣтелемъ римскаго періода реформаторской дѣятельности Арнольда. Но какъ свидѣтелемъ далеко не безпристрастнымъ (что объясняется его близкими дружескими отношеніями къ тогдашнему папѣ Адріану IV), имъ слѣдуетъ пользоваться съ нѣкоторою осторожностью. Далѣе, важный матеріалъ для исторіи жизни и дѣятельности Арнольда находимъ мы у другого хроникера XII столѣтія—*Оттона фрейзингенскаго*, которому принадлежитъ сочиненіе «De gestis Friderici», не оконченное по причинѣ его смерти. Къ сожалѣнію, и этого писателя нельзя считать безпристрастнымъ по отношенію къ Арнольду, во-первыхъ, потому, что онъ принадлежалъ къ тому монашескому ордену цистерціанцевъ, который, слѣдуя своему аббату Бернарду клервосскому, далеко не былъ расположенъ къ реформатору изъ Брешіи; а во-вторыхъ, потому, что онъ приходился дядей императору Фридриху Барбароссѣ и, естественно, всячески стремился оправдать дѣйствія этого государя по отношенію къ Арнольду, что весьма замѣтно въ самомъ его сочиненіи. Третьимъ по сравнительной важности источникомъ для жизни Арнольда можно считать *анонимнаго поэта изъ Бергамо*, перу котораго принадлежитъ поэтическое описаніе осады Милана въ 1158 году, озаглавленное «gesta di Federico I in Italia» и написанное, повидимому, вскорѣ послѣ этого событія, котораго онъ былъ очевидцемъ [2]) И этого

---

[1]) Что это сочиненіе принадлежитъ именно Іоанну салисберійскому, это впервые вполнѣ доказалъ *Giesebrecht* въ своей статьѣ. „Arnold von Brescia" (Sitzungsberichte der Konigl Akademie der Wissenschaften zu München, 1873, 1) p. 139 и дал

[2]) Эта поэма была впервые открыта среди ватиканскихъ рукописей итальянскимъ историкомъ *Моначи* (Monaci), который посвятилъ ей особое сочиненіе: „Il Barbarossa e Arnaldo da Brescia secondo un antico poema inedito esistente nella Vaticana". Roma, 1878

автора никакъ нельзя назвать сторонникомъ Арнольда, тѣмъ не менѣе онъ даетъ намъ много цѣнныхъ подробностей о мученической кончинѣ этого реформатора. Очень важный матеріалъ для исторіка жизни и дѣятельности Арнольда представляютъ намъ также письма *св. Бернарда клервосскаго*, но только здѣсь, конечно, еще гораздо меньше безпристрастія, чѣмъ у трехъ выше указанныхъ писателей. Бернардъ крайне рѣзко и слишкомъ строго судитъ своего противника и не находитъ въ немъ рѣшительно ничего хорошаго, но только одно дурное.

Кромѣ перечисленныхъ главнѣйшихъ источниковъ для характеристики Арнольда, какъ человѣка и какъ реформатора, есть еще и нѣкоторые другіе, которые имѣютъ, сравнительно съ первыми, скорѣе уже второстепенное значеніе. Къ таковымъ относятся слѣдующіе: 1) Книга «De nugis curialium» англичанина *Вальтера Мапа* (того самаго, о которомъ мы уже упоминали, когда говорили о вальденсахъ). Это—своего рода меморіалъ, включающій въ себѣ разные воспоминанія, анекдоты, размышленія Здѣсь встрѣчаются мѣстами отрывочныя свѣдѣнія объ Арнольдѣ, по всей вѣроятности, изъ вторыхъ или даже третьихъ рукъ. Мапъ, какъ человѣкъ съ крайне папистическими взглядами, другъ извѣстнаго архіепископа кантерберійскаго Ѳомы Бекета, конечно, не могъ сочувствовать Арнольду, какъ онъ не сочувствовалъ и «ліонскимъ нищимъ». Поэтому и его свидѣтельство объ Арнольдѣ для насъ также только отчасти цѣнно. 2) Поэма «Ligurinus» какого-то *Гюнтера*, жившаго, вѣроятно, въ концѣ XII вѣка, есть не что иное, какъ переложенный въ стихи Оттонъ фрейзингенскій съ нѣкоторыми небольшими дополненіями. 3) Удостовѣрительная грамота цюрихскаго *епископа Германа*, закрѣпляющая богатое пожертвованіе одного лица цюрихскому монастырю св Мартина и относящаяся, вѣроятно, ко времени отъ 1153 г до 1155 г. Здѣсь есть несомнѣнный очень прозрачный намекъ на пребываніе Арнольда въ Цюрихѣ и на характеръ его проповѣди въ этомъ городѣ. 4) Письмо одного изъ приверженцевъ Арнольда, нѣкоего *Вецило* или *Вецеля* (должно быть, нѣмца), изъ Рима къ императору Фридриху Барбароссѣ въ Констанцѣ. Въ этомъ интересномъ документѣ Вецель совѣтуетъ Фридриху послать въ Римъ своего представителя, чтобы повліять на созданіе въ этомъ городѣ независимой отъ папы римской имперіи, въ союзѣ съ римской народной партіей. Здѣсь есть цѣнный для насъ намекъ на то, что въ числѣ лицъ, искренно расположенныхъ къ Арнольду со времени его цюрихскаго пребыванія, было и такое вліятельное лицо, какъ цюрихскій фогтъ *Удальрихъ фонъ-Ленцбургъ*. Среди историческихъ документовъ, имѣющихъ отношеніе къ Арнольду, это письмо имѣетъ для насъ то значеніе, что принадлежитъ не врагу реформатора, но его послѣдователю,

хотя все-таки это не мѣшаетъ относить этотъ документъ къ второстепеннымъ по своему значенію источникамъ для біографіи Арнольда, такъ какъ оно освѣщаетъ намъ лишь одинъ моментъ жизни послѣдняго, вовсе не давая указаній на другіе періоды его дѣятельности. 5) Сочиненія *Герхо рейхерсбергскаго*, проникнутыя тѣмъ же реформаторскимъ духомъ, какимъ отличался и Арнольдъ, цѣнны для насъ въ томъ отношеніи, что принадлежатъ современнику послѣдняго. Къ этимъ сочиненіямъ относятся: «De corrupto ecclesiae statu», посвященное папѣ Евгенію III, и «De investigatione Antichristi». Хотя Герхо не даетъ свѣдѣній о самомъ Арнольдѣ, однако много даетъ намъ ясныхъ намековъ на характеръ его ученія.

Какъ видно изъ сдѣланнаго нами перечисленія источниковъ, для всякаго изслѣдователя жизни и дѣятельности Арнольда брешіанскаго ясно то, что онъ, изслѣдователь, лишенъ во всякомъ случаѣ самыхъ важныхъ и существенныхъ данныхъ для составленія полной и всесторонней характеристики этого замѣчательнаго дѣятеля XII столѣтія. А главный пробѣлъ въ нашихъ свѣдѣніяхъ объ Арнольдѣ въ томъ, что мы не имѣемъ въ своемъ распоряженіи ни одного сочиненія ни самого Арнольда, ни кого-либо изъ его учениковъ и сторонниковъ, изъ которыхъ мы могли бы составить себѣ ясное и вѣрное понятіе о его ученіи; пробавляться же для этого крайне пристрастными свидѣтельствами св. Бернарда или часто слишкомъ отрывочными намеками другихъ современниковъ Арнольда и только на основаніи всего этого строить предполагаемую систему его ученія было бы, конечно, крайне легкомысленно.

Постараемся на основаніи всего, имѣющагося у насъ подъ рукой, изобразить личность Арнольда и сдѣлать характеристику всей его жизни и дѣятельности, держась по возможности середины между слишкомъ восторженными похвалами, какія расточаютъ ему протестантскіе историки, и черезчуръ рѣзкими нападками на него писателей римско-католическихъ.

На основаніи извѣстій Мапа мы можемъ заключить, что Арнольдъ происходилъ изъ знатнаго семейства города Брешіи [1]), гдѣ онъ очень скоро, хотя уже послѣ своего пребыванія во Франціи, будучи еще весьма молодымъ, получилъ званіе аббата-каноника св. Августина [2]). Немного позднѣе этого происходила въ Италіи ожесточенная борьба между папою Иннокентіемъ II и

---

[1]) См. его сочиненіе „De nugis curialium“

[2]) *Historia pontificalis*, cap 21, in Pertz (Mon. Script), XX, 537 „Erat hic dignitate sacerdos, habitu canonicus regularis, et qui carnem suam indumentorum asperitate et inedia macerabat“ См также *Bonghi*, „Arnaldo da Brescia“, въ *Antologia* отъ 15 авг 1882 года

антипапою Анаклетомъ II, и одновременно съ этимъ боролись другъ съ другомъ изъ-за короны священной римской имперіи два нѣмецкихъ короля. Конрадъ III и Лотарь III. Итальянскіе города раздѣлились на нѣсколько партій и приняли дѣятельное участіе въ той и другой борьбѣ Для насъ интересно отмѣтить, что Брешія стала на сторону Лотаря и даже заперла свои ворота предъ Конрадомъ. Въ борьбѣ же папъ этотъ городъ въ теченіе цѣлыхъ двухъ лѣтъ (со времени начала появленія одновременно двухъ папъ), именно съ 1130 по 1132 годъ, былъ сторонникомъ Анаклета и управлялся епископомъ Виллаломъ, приверженцемъ этого папы. Все это показываетъ, что Брешія вообще отличалась независимымъ характеромъ своихъ жителей. Эта любовь къ независимости и къ протесту особенно выразилась также и въ томъ, что этотъ городъ былъ въ то же время главнымъ центромъ того интереснаго и важнаго по своимъ послѣдствіямъ движенія, которое извѣстно въ исторіи подъ именемъ *Патаріи* [1]). Это послѣднее обстоятельство можетъ потому имѣть для біографа Арнольда далеко не второстепенное значеніе, что оно какъ нельзя больше служитъ подтвержденіемъ того важнаго факта, что существовала несомнѣнная связь между воззрѣніями сторонниковъ Патаріи, или *патареновъ*, и самого Арнольда, а это, въ свою очередь, можетъ многое выяснить намъ въ ученіи и дѣятельности этого реформатора. Вотъ почему мы считаемъ необходимымъ подробнѣе остановиться на выясненіи того, въ чемъ именно состояло движеніе патареновъ, и какъ оно возникло.

Оно началось еще въ XI вѣкѣ, по поводу той коренной реформы, которую произвелъ среди іерархіи и клира папа Григорій VII. Извѣстно, что эта реформа главнымъ образомъ была направлена противъ двухъ язвъ тогдашняго духовенства Западной церкви— противъ симоніи и конкубината, а также противъ брака духовныхъ лицъ Въ то время, какъ реформаторскія распоряженія названнаго папы мало-по-малу, хотя не безъ борьбы, измѣняли жизнь духовенства на новый ладъ почти во всей Италіи и въ другихъ странахъ Западной Европы, сѣверная Италія, или Ломбардія, гдѣ всегда особенно сильна была симонія, и гдѣ члены клира по преимуществу дорожили семейною жизнью, проявила противъ папскихъ распоряженій наиболѣе сильный протестъ [2]).

---

[1]) Bonitho, Jaffé Monum Greg., p. 644. (Этотъ *Bonitho* или *Bonizo* былъ епископомъ въ Сутри (Sutriensis) Его историческій трактатъ озаглавляется: „Liber ad amicum“)

[2]) Ломбардская церковь издавна занимала по отношенію къ римской церкви положеніе въ нѣк смыслѣ церкви схизматической. Она, напр., имѣла свою литургію (амвросіанскаго чина) Уже давно миланскій епископъ имѣлъ вліяніе и на политику Италіи. См. *Жебгардъ*, *Мистическая Италія* (Gebhardt, L'Italie mystique), перев. съ франц., С.-Пет., 1900, стр 29—30.

Душою этого протеста явился миланскій архіепископъ *Видо*, или *Гвидо*, котораго возвелъ на миланскую каѳедру императоръ Генрихъ III въ 1046 году. Оппозиція Гвидо противъ папы дошла даже до того, что миланскій прелатъ началъ съ особенною силою отстаивать древнія притязанія своей церкви касательно автокефалии. Къ оппозиціоннымъ элементамъ примкнули по преимуществу представители аристократіи и клира. Но діаконъ *Аріальдъ* и *Ландульфъ* [1]) основали въ 1057 году среди простого народа особое общество, поставившее себѣ цѣлью всячески содѣйствовать проведенію въ Ломбардіи реформъ, направленныхъ къ искорененію симоніи, конкубината и брака среди духовенства. Этотъ кружокъ ревнителей очищенія церкви вступилъ съ оппозиціонною партіею архіепископа Гвидо въ упорную борьбу и рѣзко называлъ всѣхъ, стоявшихъ за семейную жизнь духовенства, «еретиками николаитами». Въ свою очередь, и сторонники оппозиціи насмѣшливо обозвали этихъ ревнителей именами «Pataria, Paterini» [2]). Эти имена такъ и укрѣпились за новой партіей, которая ихъ не только не стыдилась, но, напротивъ, гордилась ими. Вскорѣ братъ Ландульфа, *Эрлембальдъ*, организовалъ среди патареновъ сильно вооруженную дружину, съ помощью которой сторонники Патаріи начали кровопролитную войну противъ брачныхъ священниковъ и ихъ сторонниковъ, которая раздирала сѣверную Италію цѣлыхъ тридцать лѣтъ [3]).

Когда въ половинѣ XII вѣка, и безъ того раздираемая междоусобной борьбой разныхъ партій, несчастная Италія сдѣлалась ареной новой борьбы папства и императорской власти изъ-за инвеституры, то союзъ Патарія и въ этомъ спорѣ выступилъ за интересы папскаго престола, а слѣдовательно, и противъ итальянскаго епископата, который былъ въ своемъ значительномъ большинствѣ сторонникомъ императора. Патарены особенно стали вооружаться противъ свѣтскихъ правъ епископовъ, которыми эти послѣдніе обладали какъ еще недавніе феодальные властители, зависѣвшіе отъ императора. Споръ объ инвеституръ еще болѣе способствовалъ тому, что члены Патаріи, и безъ того ревниво оберегавшіе церковь отъ всего, что извращало въ ней высокую идею *царства не отъ міра сего*, начали еще рѣзче и точнѣе разграничивать церковное и свѣтское. Но именно въ этомъ обстоя-

---

[1]) *Ландульфъ* б. субдіакономъ и происходилъ изъ знатнаго рода (см *Arnulphi Mediolans.* Gesta Mediolanensium, III, 10 (Pertz, p 19), а также *Landulphi senioris*, Historia Mediolan., III, 5 (Pertz, p 76).

[2]) Эти прозвища объясняютъ двояко Одни производятъ ихъ отъ итал. слова *patata* (оборванцы, нищіе), а другіе—отъ слова *Pattarea* (такъ назывался отдаленный миланскій кварталъ, гдѣ собирался кружокъ Аріальда)

[3]) Muratori, Antiquitates ital., t V, Dissert 60

тельствѣ и нужно искать истинную причину того, почему вожаки Патаріи, вполнѣ послѣдовательно проводя свою идею церковной реформы, очутились—быть можетъ, и неожиданно для себя—обличителями не однихъ женатыхъ священниковъ и епископовъ, но и самой римской куріи, а отсюда недалеко уже было и до папы Такимъ образомъ та же Патарія, которая сначала являлась въ рукахъ папъ такимъ выгоднымъ союзникомъ въ дѣлѣ проведенія аскетической реформы Григорія VII, и съ помощью которой римская курія надѣялась достигнуть и осуществленія своего теократическаго идеала по программѣ того же папы,—она же очень скоро оказалась весьма опасною для папства силою, грозившею ему стать поперекъ дороги въ осуществленіи его теократическихъ стремленій. Дѣло осложнилось для куріи еще тѣмъ, что около того же времени Патарія нашла себѣ новыхъ союзниковъ въ лицѣ магистратовъ бывшихъ епископскихъ городовъ Италіи, представители которыхъ стали гордо величать себя «консулами и сенаторами» [1]), очевидно, мечтая переустроить свои общины по образцу древне-римской республики Сообща съ ними патарены стали энергично отстаивать идею государственности, независимой отъ церкви, въ противовѣсъ теократіи, и въ осуществленіи этой идеи они видѣли одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ очищенію и къ реформѣ самой церкви.

Вотъ въ какой фазѣ находились взаимныя отношенія между Патаріей и римской куріей въ то время, когда Арнольдъ брешіанскій начинаетъ открыто выступать съ своими реформаторскими стремленіями и планами. Понятно, что и на его дѣятельности, направленной къ очищенію церкви, непремѣнно должно было отразиться вліяніе той охватившей тогда почти всю Италію борьбы, которую съ такою страстностью стали вести противъ свѣтской власти папы городскія общины въ союзѣ съ Патаріей. Этимъ, конечно, и объясняется, почему очень скоро реформаторская дѣятельность Арнольда получила совершенно политическую окраску, и настолько сильную, что ближе къ концу этой дѣятельности народный трибунъ и демагогъ почти совсѣмъ заслонилъ въ его личности чисто-церковнаго реформатора.

Но не на политическую только сторону дѣятельности Арнольда могла имѣть вліяніе Патарія, а также и на нѣкоторыя его убѣжденія догматическаго характера: несомнѣнно, напр., что его воззрѣніе, по которому таинства, совершаемыя недостойными священнослужителями, не дѣйствительны, находится въ самомъ тѣсномъ сродствѣ съ подобнымъ же ученіемъ патареновъ. Впрочемъ, нельзя не признать въ то же время, что эта же теорія, ставившая

---

[1]) Hegel, Geschichte der Stadteverfassung von Italien, II, S 286

силу таинствъ въ полную зависимость отъ личности совершителя, могла вполнѣ логически вытекать и изъ мысли Абеляра, высказанной имъ въ его «Этикѣ», что истиннымъ послѣдователемъ ап Петра, а слѣд. и обладателемъ его ключей, можетъ быть только тотъ, кто ведетъ истинно апостольскую жизнь Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что Арнольдъ былъ ученикомъ Абеляра, два раза въ теченіе своей жизни былъ во Франціи и имѣлъ съ своимъ учителемъ самое близкое общеніе, какъ мы далѣе увидимъ

Первое пребываніе Арнольда во Франціи слѣдуетъ отнести къ 20-мъ годамъ XII столѣтія, но уже къ тому періоду жизни Абеляра, когда философъ изъ Палэ, отбывъ свое подневольное пребываніе въ монастырѣ Сенъ-Дени, послѣ своего осужденія на суассонскомъ соборѣ 1121 года, началъ свою отшельническую жизнь въ одной изъ долинъ рѣки Сены, въ Шампани Относитъ первое пребываніе Арнольда въ сообществѣ своего учителя именно къ этому періоду жизни послѣдняго даетъ намъ право свидѣтельство Оттона фрейзингенскаго, который замѣчаетъ, что Арнольдъ былъ ученикомъ Абеляра въ аскетическій періодъ его жизни [1]). Если же признать этотъ послѣдній фактъ, то ничто не препятствуетъ намъ согласиться со многими французскими біографами Абеляра [2]) во мнѣніи, что тотъ товарищъ, который дѣлилъ съ Абеляромъ его и аскетическіе, и ученые труды въ шампанской долинѣ, и котораго самъ Абеляръ называетъ «quidam clericus noster» [3]), былъ не кто другой, какъ именно Арнольдъ.

Недолго пробылъ онъ на этотъ разъ во Франціи. Вѣроятно, уже къ началу 30-хъ годовъ вернулся онъ въ Брешію. Къ этому времени и относятся первые его шаги на поприщѣ борьбы съ церковными соблазнами Онъ выступилъ на это поприще во всеоружіи знанія Св. Писанія, чѣмъ онъ былъ обязанъ Абеляру Другой ученикъ этого послѣдняго, Іоаннъ салисбёрійскій, который сохранилъ намъ нѣкоторыя біографическія свѣдѣнія объ Арнольдѣ, называетъ брешіанскаго реформатора «проницательнымъ и упорнымъ въ изученіи Писанія» [4]). Изъ такого глубокаго знакомства со словомъ Божіимъ Арнольдъ вывелъ ту мысль, которая сдѣлалась основнымъ пунктомъ его ученія, краеугольнымъ камнемъ всей его реформаціонной системы,—что слѣдованіе за Христомъ обязываетъ жить въ бѣдности, трудами рукъ своихъ, почему ничего нѣтъ болѣе неугоднаго Христу, какъ такая церковь, пастыри которой живутъ въ богатствѣ и въ роскоши, и которая сама обла-

---

[1]) Otto Frising., De gestis Friderici, II, 20

[2]) Напр., Bonet-Maury. Leçon d'ouverture. Paris, Fischbacher, 1881 г

[3]) Historia calamitatum mearum. cap X.

[4]) Гаусратъ, цит. соч., I, 263

даетъ домами, имѣніями и другими богатствами [1]). Только одна *бѣдная* церковь согласна съ идеаломъ евангельскимъ [2]).

Легко понять, какъ должны были встрѣтить такую проповѣдь Высшіе іерархи, низшее духовенство (особенно т. н. нерегулированное) и монахи съ негодованіемъ начали говорить, что Арнольдъ—опасный лжеучитель и дерзкій новаторъ Св. Бернардъ доходилъ даже до того, что сравнивалъ его учителя Абеляра съ Голіаѳомъ, а самого Арнольда съ оруженосцемъ этого древняго филистимскаго великана [3]). А не менѣе враждебный Арнольду Оттонъ фрейзингенскій выражается о немъ такъ: «Онъ надѣлъ священническую одежду только для того, чтобы тѣмъ легче обманывать мірянъ»; и еще: «нигдѣ онъ не оставался въ покоѣ, все терзая, все грызя, никого не щадя. Хулитель духовныхъ лицъ и епископовъ, гонитель монаховъ, онъ льстилъ однимъ мірянамъ»... [4]). Но совсѣмъ иначе отзывались объ Арнольдѣ и его проповѣди представители городскихъ сословій и простой народъ не только въ Италіи, но и въ сосѣднихъ странахъ, особенно потому, что пора, въ которую выступилъ этотъ защитникъ бѣдныхъ и обличитель богатыхъ, была тяжелою во многихъ отношеніяхъ, а всего болѣе тяжелою вслѣдствіе тогдашнихъ непрерывныхъ войнъ и междоусобій, которыя страшно разоряли городское и сельское населеніе Италіи. Вся эта часть населенія съ восторгомъ и энтузіазмомъ внимала вдохновенной проповѣди брешіанскаго пророка, которая тѣмъ болѣе увлекала ихъ, что отличалась необыкновеннымъ краснорѣчіемъ и получала особенную силу и убѣдительность благодаря истинно-аскетической жизни самого про-

---

[1]) Поэтъ изъ Бергамо, Gesta di Federico, 803.

[2]) Otto Frising, De gestis Friderici, II, 20, Mon Germ., XX, 366

[3]) „Procedit Golias procero corpore nobili illo suo bellico apparatu circumnitus, antecedente quoque ejus armigero Arnoldo de Brixia“ Epist 189, ad Dominum Papam Innocentium de Abelardi Petri erroribus.

[4]) Otto Frisingensis, De gestis Friderici imp. Mon. Germ., XX, 366 et 403—404. „Dicebat enim nec clericos proprietatem, nec episcopos regalia, nec monachos possessiones habentes, aliqua ratione salvari possent. Cuncta haec principis esse ab ejusque beneficentia in usum tantum laicorum cadere oportere“

Впрочемъ, взглядъ на лжеучительство Арнольда у самого папы Евгенія III, т.-е. даже уже въ ту эпоху жизни и дѣятельности Арнольда, когда его доктрина вполнѣ могла опредѣлиться, — все еще замѣтно колебался. Такъ, напр., въ своемъ *бреве* отъ 1148 года этотъ папа говоритъ объ Арнольдѣ такъ: „Arnoldum tanquam *schismaticum* modis omnibus devitetis“. А въ письмѣ къ Гвибальду тотъ же Евгеній выражается такъ: „Arnoldo *haeretico* (Названное *бреве* см у Баронія, Annales, ad an. 1148; а письмо къ Гвибальду см. Martène, Ampl. coll II, 553). Припомнимъ, что очень незадолго до появленія проповѣди Арнольда самъ папа Пасхалій II прямо писалъ императору Генриху V, что владѣніе свѣтскими имуществами не совмѣстимо съ званіемъ пастырей Церкви (см. *Paschalis* Papae II Epistolae—Mansi, XXII, 1007).

новѣдника. Притомъ толпа инстинктивно чувствовала, сколько жизненной правды и внутренней чистоты заключается во всѣхъ этихъ смѣлыхъ рѣчахъ Арнольда.

Для насъ особенно интересно отмѣтить, что уже въ этотъ сравнительно ранній періодъ своей дѣятельности Арнольдъ начинаетъ выступать съ своими обличительными рѣчами и противъ самого папы (въ то время Иннокентія II) за то все усиливавшееся корыстолюбіе, съ какимъ римская курія, во главѣ съ нимъ, торговала привилегіями и охранными грамотами для церквей и монастырей. Къ тому же необыкновенная пышность и роскошь папскаго двора настолько сильно и рѣзко расходились съ тѣмъ величественнымъ идеаломъ бѣдности и простоты евангельской, о которой проповѣдывалъ Арнольдъ, что уже одно это не могло не привлечь на папскій Римъ обличительныхъ рѣчей смѣлаго реформатора.

Мы не имѣемъ никакихъ данныхъ для утвержденія того, что Арнольдъ допускалъ въ своей проповѣди какіе-нибудь догматическіе эксцессы [1]). Единственно, въ чемъ онъ погрѣшалъ противъ истиннаго церковнаго ученія о таинствахъ, было то, уже упомянутое нами, его воззрѣніе, будто бы недостойный совершитель лишаетъ и самое таинство его благодатной силы. А это была ошибка, въ которую не разъ впадали и многіе послѣдующіе реформаторы (напр., Виклефъ и мн. др.) [2]). Не видно также, чтобы онъ раздѣлялъ еретическія доктрины Абеляра о Св. Троицѣ и объ искупленіи, хотя есть основаніе предполагать, что свое воззрѣніе на зависимость силы таинствъ отъ личности ихъ совершителя Арнольдъ могъ нѣкоторымъ образомъ обосновать на Абеляровой теоріи о сущности грѣха: не даромъ мы уже указали на то, что упомянутое воззрѣніе Арнольда несомнѣнно стояло въ связи съ «Этикой» Абеляра.

Но, констатируя нѣкоторые довольно ясные слѣды вліянія перипатетика изъ Палэ на ученіе Арнольда, мы тѣмъ не менѣе, конечно, не можемъ со всею силою не подчеркнуть того различія въ реформаторскихъ тенденціяхъ того и другого, какое проистекало изъ индивидуальныхъ особенностей характера учителя и

---

[1]) На второмъ латеранскомъ соборѣ (1139 г.), собранномъ, между прочимъ, и противъ Арнольда брешіанскаго, въ 23-мъ правилѣ, подверглось осужденію ученіе тѣхъ, кто отвергалъ причащеніе, крещеніе дѣтей, священство и бракъ *Паджи* (Pagi) въ своей *Critica historico-chronologica in Annal. Baronii* (Paris, 1698), 1139, 9,—напрасно предполагаетъ, что это 23-е правило имѣло въ виду ученіе Арнольда. Правда, Оттонъ фрейзингенскій приписываетъ Арнольду подобныя ложныя мнѣнія, но въ видѣ простого предположенія (dicitur non sane sensisse) и безъ основанія (см. De gestis Friderici, lib. II, 20).

[2]) Впрочемъ, Арнольдъ прямо говоритъ и то, что римскій епископъ не апостольскій преемникъ, и что ему можно и не повиноваться. См. объ этомъ *Historia pontificalis* Іоанна салисберійскаго *cap. 21.*

ученика. Въ то время какъ первый, несмотря на многія свои отступленія отъ ученія церкви, все-таки никогда не рѣшался доводить своего протеста противъ этого ученія, а также и противъ разныхъ ненормальностей церковной жизни, до открытаго отдѣленія отъ церковнаго единства [1]), второй, напротивъ, простеръ свою ревность о реформѣ церкви до того, что не задумался даже прямо порвать съ нею связь [2]), положивъ еще при жизни своей начало особому, внѣцерковному обществу своихъ послѣдователей. Думаемъ, что такое различіе между двумя реформаторами, столь близко стоявшими другъ къ другу, можно отчасти объяснить тѣмъ, что Абеляръ былъ болѣе теоретикомъ и кабинетнымъ ученымъ, а его ученикъ Арнольдъ—самымъ типичнымъ практикомъ. Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ, можетъ быть, и объясняется то, что до насъ не дошли сочиненія Арнольда, которыхъ, всего вѣроятнѣе, совсѣмъ и не было, если судить по его кипучей, неутомимой и непрерывной дѣятельности; такая дѣятельность едва ли даже и давала ему время много писать, кромѣ развѣ только писемъ и небольшихъ записей произносимыхъ рѣчей. Отчасти же указанное различіе между Абеляромъ и Арнольдомъ объясняется и тѣмъ, что первый вообще былъ противъ всякой схизмы и хотѣлъ жить въ мирѣ съ епископами, только бы они уважали свободу его преподавательской дѣятельности [3]); Арнольдъ же болѣе всего дорожилъ скорѣйшимъ и рѣшительнымъ примѣненіемъ къ дѣлу своихъ реформаторскихъ идей и до такой степени къ этому стремился, что готовъ былъ даже быть отлученнымъ отъ своей церкви, только бы такая реформа дѣйствительно очистила ее отъ всѣхъ ея недостатковъ и злоупотребленій.

Осужденіе, которому подвергся Арнольдъ на первомъ латеранскомъ соборѣ (1139 г.), вполнѣ, повидимому, подтверждаетъ высказанное нами предположеніе, что въ общемъ ученіе Арнольда не заключало въ себѣ никакихъ особенныхъ еретическихъ мнѣній (кромѣ развѣ неправильнаго ученія о совершеніи таинствъ). Зная, какъ строго наказывались проповѣдники ересей на папскихъ соборахъ, мы невольно поражаемся тѣмъ, какъ сравнительно легко отдѣлался Арнольдъ послѣ своего осужденія на соборѣ 1139 года: все наказаніе, которому онъ подвергся, сводилось къ тому, что его выслали изъ предѣловъ Италіи, вслѣдствіе чего онъ вторично въ своей жизни направился во Францію, къ своему любимому

---

[1]) Это видно, напр., изъ того, что Абеляръ въ концѣ своей жизни отрекся отъ своихъ заблужденій и умеръ въ мирѣ съ своею церковію.

[2]) Это видно изъ той твердости, съ какой Арнольдъ не согласился отречься отъ своей реформаторской дѣятельности и послѣ латеранскаго собора 1139 года.

[3]) Гаусратъ, цит. соч., I, 175.

другу и учителю [1]). Очевидно, соборъ не уличилъ его въ ереси, а скорѣе призналъ его схизматикомъ [2]). Это послѣднее обстоятельство подтверждается и свидѣтельствомъ Іоанна салисбёрійскаго, который замѣчаетъ, что отцы собора судили Арнольда, собственно, за то, что онъ возмущалъ гражданъ своего родного города противъ ихъ законнаго епископа [3]). Еще сильнѣе доказываетъ это отзывъ о соборномъ осужденіи Арнольда, принадлежащій такому непримиримому врагу его, какимъ былъ Бернардъ клервосскій. Онъ прямо говоритъ, что Иннокентій II осудилъ Арнольда именно «какъ злостнаго схизматика» [4]).

Вторичное, на этотъ разъ трехлѣтнее (до 1142 г.), пребываніе Арнольда во Франціи еще болѣе обострило вопросъ о его неповиновеніи церкви и окончилось гораздо болѣе суровымъ соборнымъ приговоромъ надъ нимъ, чѣмъ на латеранскомъ соборѣ 1139 года, хотя, по благопріятному для Арнольда стеченію обстоятельствъ, этотъ приговоръ не былъ приведенъ въ исполненіе, и все дѣло брешіанскаго изгнанника окончилось и на этотъ разъ его изгнаніемъ въ другую страну. Главнымъ обвинителемъ Арнольда выступилъ и теперь Бернардъ, стараніями котораго созванъ былъ сенскій соборъ въ 1141 году, осудившій вмѣстѣ и Абеляра, и Арнольда [5]). Изъ всего хода этого дѣла еще разъ вполнѣ подтверждается то, что мы выше уже сказали, именно: что, несмотря на свою вражду противъ Арнольда, обвинители его не могли найти въ его ученіи никакой особенной догматической погрѣшности; все же обвиненіе противъ него сводилось, очевидно, къ тому, что онъ былъ защитникомъ и ревностнымъ сторонникомъ опаснаго еретика Абеляра, каковое обстоятельство и наводило, собственно, на подозрѣніе, не раздѣляетъ ли и онъ ерети-

---

[1]) *Historia pontificalis*, cap. 21 (Pertz, XX, 537): „Ob quam causam a domino Innocentio papa depositus et extrusus ab Italia, descendit in Franciam, et adhaesit Petro Abelardo partesque ejus cum domino Jacinto, qui nunc cardinalis est, adversus abbatem Clarevallensem studiosius fovit". См. также *Giesebrecht*, Arnold von Brescia (in den Sitzungsberichten der kön. Akademie) München, 1873, S 122 ff.

[2]) Это подтверждаетъ и *De Castro* въ своей книгѣ „Arnaldo da Brescia" (Livorno, 1875), когда на стр. 261 и 262 этой книги указываетъ на то, что ни въ 23-мъ, ни въ 24-мъ правилахъ этого собора, въ которыхъ осуждаются современныя собору ереси, имя Арнольда не упоминается.

[3]) Относительно того, запретилъ ли соборъ Арнольду даже проповѣдывать, Оттонъ фрейзингенскій думаетъ, что запретилъ (De gestis Friderici, II, 31), но св. Бернардъ ничего по поводу этого не знаетъ (см. *Tocco*, L'eresia nel medio evo, Firenze, 1884, p. 234).

[4]) „Accusatus apud dominum Papam schismate pessimo..." (Epist. 195,—къ епископу констанцскому.)

[5]) *S. Bernardi epist. 156*: „Execratus quippe a Petro Apostolo, adhaeserat Petro Abaelardo, cujus omnes errores, ab Ecclesia jam deprehensos atque damnatos, cum illo defendere acriter et pertinaciter conabatur".

ческихъ мыслей своего друга и учителя. Какъ бы то ни было, но приговоръ сенскаго собора, по которому оба подсудимыхъ, и учитель, и ученикъ, должны были подвергнуться пожизненному заключенію въ монастырѣ, такъ и не приведенъ былъ въ исполненіе, частью потому, что Абеляръ покорился собору и отрекся отъ своихъ заблужденій, частью же по причинѣ того конфликта, который въ это время возникъ между папой и правительствомъ французскаго короля Людовика VII по поводу назначенія на каѳедру г. Буржа новаго архіепископа. При этомъ свѣтская власть совсѣмъ не расположена была преслѣдовать Арнольда въ угоду куріи, тѣмъ болѣе, что его правдивое слово о необходимости *бѣдной* церкви особенно благопріятствовало взглядамъ самого правительства, всегда смотрѣвшаго на церковныя богатства неодобрительно. Благодаря этому, положеніе Арнольда, даже и послѣ собора, несмотря на то, что онъ не подчинился ему и не оставилъ своей обличительной проповѣди противъ богатства іерархіи, оставалось настолько самостоятельнымъ и независимымъ, что онъ вполнѣ спокойно могъ остаться въ Парижѣ и заниматься на холмѣ св. Женевьевы, у церкви св. Иларія, гдѣ раньше жилъ Абеляръ, толкованіемъ Св. Писанія [1]). Очевидно, и Бернардъ не могъ теперь помѣшать ему въ этомъ Но тѣмъ сильнѣе возгорѣлась между ними прежняя борьба, которая была тѣмъ ожесточеннѣе, что каждый изъ нихъ, съ своей точки зрѣнія, считалъ себя призваннымъ преобразовать церковь. Клервосскій аббатъ всячески старался склонить французскихъ епископовъ осуществить приговоръ сенскаго собора надъ Арнольдомъ, но ни одинъ изъ нихъ не рѣшался этого сдѣлать послѣ того, какъ самъ же Бернардъ не привелъ въ исполненіе этого приговора надъ своимъ главнымъ врагомъ Абеляромъ. Тогда Бернардъ воспользовался тѣмъ, что къ тому времени конфликтъ между Иннокентіемъ II и Людовикомъ VII вступилъ въ примирительную фазу, и, выступивъ въ роли посредника между спорящими сторонами, предложилъ королю, въ угоду куріи и въ цѣляхъ примиренія съ нею, распорядиться объ изгнаніи Арнольда изъ французскихъ предѣловъ [2]). Король согласился, и брешіанскій пріоръ снова долженъ былъ промѣнять свою осѣдлую жизнь на посохъ странника [3])

На этотъ разъ бѣдный скиталецъ направился въ городъ Цюрихъ, принадлежавшій въ то время Швабіи [4]) Выборъ имъ этого

[1]) *Historia pontificalis*, ap Pertz, XX, 537, cap. 21· „Postquam Petrus Cluniacum profectus est, Parisiis manens in monte S Genovefae, divinas litteras scolaribus exponebat apud S Hilarium ..“

[2]) См. спеціальное *breve* по этому поводу Иннокентія II (Tocco, lib. cit., p. 236).

[3]) *Historia pontificalis* cap 21.

[4]) Этотъ городъ находился въ то время въ епархіи констанцскаго епископа. См. *Giesebrecht*, Arnold von Brescia, S. 135.

мѣстопребыванія объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что отсюда онъ надѣялся чаще и удобнѣе сноситься съ своей родной Брешіей, такъ какъ сношенія между Цюрихомъ и Ломбардіей издавна были очень оживленными. Свѣдѣнія о дѣятельности Арнольда въ Цюрихѣ даетъ намъ главнымъ образомъ Оттонъ фрейзингенскій, хотя эти свѣдѣнія весьма кратки и скудны. Изъ нихъ очевидно одно: именно, что и здѣсь Арнольдъ продолжалъ свою преподавательскую дѣятельность («officium doctoris assumens», замѣчаетъ Оттонъ), а это, въ свою очередь, даетъ намъ право предположить, что въ томъ монастырѣ, гдѣ Арнольдъ поселился въ Цюрихѣ, находилась, вѣроятно, и школа. Легко понять, какъ долженъ былъ быть недоволенъ Бернардъ, когда до него дошли извѣстія о возобновленной учительской дѣтельности его врага, котораго онъ только что удалилъ изъ Франціи. Онъ началъ всячески вліять на тогдашняго констанцскаго епископа Германа въ смыслѣ своихъ нетерпимыхъ воззрѣній на Арнольда и, наконецъ, достигъ того, что этотъ епископъ удалилъ итальянскаго пришельца изъ своей епархіи [1]). Является интересный вопросъ: какъ объяснить то, что до этого удаленія Арнольдъ все же успѣлъ нѣкоторое время пожить въ цюрихскомъ монастырѣ св. Мартина и здѣсь пріобрѣсти славу краснорѣчиваго учителя и проповѣдника? Не значитъ ли это, что епископъ Германъ былъ его покровителемъ до тѣхъ поръ, пока авторитетный и настойчивый голосъ Бернарда не побудилъ его стать на сторону гонителей Арнольда? [2]) Но такому предположенію противорѣчитъ то обстоятельство, что названный прелатъ въ 1153 г. въ своей удостовѣрительной грамотѣ, которою онъ закрѣплялъ за монастыремъ, гдѣ жилъ незадолго до этого Арнольдъ, одно богатое пожертвованіе, очень прозрачно намекаетъ на какого-то «предателя Іуду», за коимъ одно время слѣдовала монастырская братія. При этомъ Германъ присовокупляетъ, что, въ случаѣ, если бы монахи вздумали опять увлечься этимъ «предателемъ», они подпадутъ подъ его епископское отлученіе. Не трудно понять, что здѣсь идетъ рѣчь именно объ Арнольдѣ, которому удалось своимъ увлекательнымъ и талантливымъ преподаваніемъ, дѣйствительно, подчинить своему вліянію не только братію монастыря св. Мартина, но и многихъ жителей города. Это предположеніе о тожествѣ Арнольда съ тѣмъ, кого Германъ называетъ «предателемъ Іудою», становится, можно

[1]) *S. Bernardi epist. 195*: „Melius auferre malum ex vobis. Quamquam amicus sponsi ligare potius, quam fugare curabit, ne jam discurreret.. Hoc enim et dominus Papa fieri scribendo mandavit... sed non fuit qui faceret bonum".

[2]) Изъ письма 195 св. Бернарда видно, впрочемъ, что констанцскій епископъ не сразу послушался клервосскаго аббата и держалъ нѣкоторое время Арнольда въ своей епархіи, какъ дальше мы и сами указываемъ

сказать, дѣйствительнымъ фактомъ, если принять во вниманіе, что впослѣдствіи тотъ же самый епископъ Германъ находился въ числѣ членовъ совѣта императора Фридриха Барбароссы, когда этотъ государь выдалъ Арнольда папѣ Адріану IV [1]).

Но если епископъ констанцскій не былъ никогда на сторонѣ Арнольда, то какъ же, однако, объяснить ту свободу преподаванія, какою пользовался нѣкоторое время брешіанскій реформаторъ въ цюрихскомъ монастырѣ? На кого же онъ могъ опираться? Кто являлся здѣсь его защитникомъ? А дѣйствовать такъ, безъ покровителей и защитниковъ, притомъ вліятельныхъ, онъ, конечно, не могъ. Отвѣтъ на этотъ новый вопросъ даетъ намъ уже упомянутое нами выше письмо Вецеля къ императору Фридриху. Мы уже сказали, о какомъ вліятельномъ сторонникѣ Арнольда упоминаетъ этотъ Вецель: онъ говоритъ о цюрихскомъ фогтѣ Удальрихѣ фонъ-Ленцбургѣ. А фогтъ былъ такимъ лицомъ, которое вполнѣ могло на первыхъ порахъ пребыванія Арнольда въ Цюрихѣ энергично защищать его даже противъ епископа Германа. Впрочемъ, Вецель въ своемъ письмѣ упоминаетъ въ числѣ покровителей и друзей брешіанскаго пріора не одного фонъ-Ленцбурга, но и графа Рудольфа фонъ-Раммисберга, и Эбергарда фонъ-Бодмана, и нѣк. другихъ Слѣдовательно, кружокъ лицъ, расположенныхъ къ Арнольду, былъ въ Цюрихѣ не малый. Если бы энергичный и властный Бернардъ [2]), авторитету котораго подчинялись въ то время и духовные, и свѣтскіе люди, не возвысилъ своего негодующаго голоса противъ цюрихской проповѣднической и учительской дѣятельности Арнольда, то эта дѣятельность, пожалуй, и не прекратилась бы такъ скоро. А разъ этотъ голосъ раздался, и, какъ видно, не безъ угрозъ папскаго отлученія, то и самые защитники Арнольда тутъ уже невольно принуждены были уступить.

Недолго продолжалось пребываніе Арнольда въ Цюрихѣ,— всего годъ (съ 1142 г. по 1143 г.), но память о немъ, какъ учителѣ и проповѣдникѣ, долго жила здѣсь и послѣ его удаленія отсюда. Это видно хотя бы изъ того, что епископъ Германъ еще въ 1158 г, какъ мы видѣли, считаетъ нужнымъ очень строго обличать среди братіи монастыря св. Мартина нѣкоторое оппозиціонное направленіе, которое было (что въ высшей степени вѣроятно) результатомъ проповѣди брешіанскаго пріора. Вовсе также не лишено основанія мнѣніе нѣкоторыхъ писателей, напр., Vierordt'a [3]), что слѣды вліянія Арнольда среди цюрихскаго населе-

---

[1]) Гаусратъ, цит. соч., I, стр. 304.

[2]) См. опять *epist. 195* св. Бернарда.

[3]) Vierordt, Badische Geschichte, 258.

нія можно усматривать также и въ томъ обстоятельствѣ, что когда св. Бернардъ началъ проповѣдывать въ 1144 г. второй крестовый походъ, то именно цюрихцы и отнеслись къ этой проповѣди особенно холодно и безучастно.

Послѣ удаленія Арнольда изъ Цюриха, вслѣдствіе настояній Бернарда, наступаетъ въ жизни брешіанскаго реформатора сравнительно болѣе спокойный періодъ, но, къ сожалѣнію, снова очень непродолжительный (съ 1143 и до 1145 г.). Арнольдъ неожиданно пріобрѣтаетъ себѣ новаго покровителя и (что особенно было для него благопріятно) на этотъ разъ среди высшихъ князей церкви. Такимъ покровителемъ оказался кардиналъ Гвидо, который какъ разъ къ тому времени назначенъ былъ легатомъ въ Богемію и Моравію [1]). Свидѣтельство объ этомъ мы находимъ въ нѣкоторыхъ письмахъ Бернарда къ этому легату, въ которыхъ онъ старается отвратить этого послѣдняго отъ благосклонности его къ бѣглому схизматику [2]). Насколько Гвидо любилъ и уважалъ Арнольда, видно хотя бы изъ того, что Бернардъ жалуется на ту слишкомъ большую довѣрчивость кардинала къ брешіанцу, которая являла послѣдняго, по мнѣнію Бернарда, въ глазахъ Гвидо совсѣмъ не такимъ, какимъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ. Такъ, въ своемъ письмѣ—196-мъ—Бернардъ, между прочимъ, намекаетъ на то, что Арнольдъ искусно умѣлъ обворожить Гвидо своимъ обращеніемъ и своими рѣчами [3]).

Дружественное отношеніе кардинала-легата къ Арнольду можно объяснить, конечно, не одною обаятельностью личности брешіанскаго пріора, но особенно тѣмъ, что самъ Гвидо былъ большимъ почитателемъ Абеляра и вообще отличался безпристрастіемъ въ оцѣнкѣ дѣйствительныхъ талантовъ и достоинствъ, не руководствуясь предвзятыми мнѣніями и заранѣе усвоенными антипатіями къ тому или другому лицу и направленію. Такая черта характера Гвидо открывается и изъ того, что онъ имѣлъ среди своихъ приближенныхъ и Герхо рейхерсбергскаго, который проникнутъ былъ такими же реформаціонными тенденціями, какъ и Арнольдъ [4]).

Въ 1145 году мы видимъ Арнольда снова въ Италіи [5]), откуда онъ былъ изгнанъ еще въ 1139 году. Мы не имѣемъ точнаго

---

[1]) *Этотъ* Гвидо отличенъ отъ кардинала *Гвидо ди Castello*, который былъ потомъ папой Целестиномъ II (1143—1144).

[2]) См., напр., письмо 192-е, особенно же 196-е св. Бернарда.

[3]) „Cujus conversatio mel, cui caput colombae“ (epist. 196).

[4]) Гаусратъ, цит. соч., I, стр. 321.

[5]) *Historia pontificalis*, cap. 21: „Exinde post mortem domni Innocentii reversus est in Italiam, et promissa satisfactione et obedientia Romanae ecclesiae a domino Eugenio receptus est apud Viterbum“.

указанія на то, что именно дало ему возможность вернуться опять на родину. Но ничто не мѣшаетъ предположить, что онъ въ это время еще находился въ свитѣ кардинала Гвидо, тѣмъ болѣе, что этотъ послѣдній именно въ томъ же году пріѣхалъ въ Италію. Слѣдовательно, весьма вѣроятно и то, что самъ Гвидо содѣйствовалъ его примиренію съ Римомъ [1]).

Въ то время на папскомъ престолѣ находился человѣкъ, на котораго особенно сильное вліяніе имѣлъ Бернардъ клервосскій уже въ силу одного того, что этотъ новый папа (Евгеній III) былъ изъ цистерціанскихъ монаховъ. Вѣроятно, благодаря вліянію Гвидо, Арнольдъ не только получилъ возможность появиться въ предѣлахъ Италіи, но и получилъ даже аудіенцію у папы. Іоаннъ салисберійскій сообщаетъ, что при этомъ Арнольдъ смиренно просилъ папу снова принять его въ лоно церкви, обѣщая съ своей стороны полное подчиненіе ея опредѣленіямъ, и что, въ отвѣтъ на его просьбу, Евгеній III наложилъ на него подвиги поста, покаянія и усердной молитвы по святынямъ Рима [2]). Кающійся пріоръ всему этому вполнѣ подчинился и даже далъ торжественную клятву въ томъ, что съ этихъ поръ онъ во всемъ будетъ покоренъ церкви [3]). Папа даже снялъ съ него отлученіе.

Какъ объяснить такую поразительную перемѣну въ Арнольдѣ? Заподозрѣть въ немъ неискренность и притворство, въ цѣляхъ полученія возможности снова жить въ предѣлахъ отечества, потому никакъ нельзя, что такому предположенію противорѣчитъ все то, что мы знаемъ о прямомъ и благородномъ характерѣ брешіанскаго пріора. Допустить, что онъ дѣйствовалъ въ данномъ случаѣ подъ вліяніемъ боязни новаго, еще болѣе строгаго соборнаго приговора надъ собою и надъ своимъ ученіемъ, также едва ли возможно, особенно въ виду той твердости, какую онъ проявилъ послѣ своего двукратнаго осужденія—и на латеранскомъ, и на сенскомъ соборѣ. Остается объяснить его покаяніе и подчиненіе папскому рѣшенію вліяніемъ на него кардинала Гвидо, который, хотя и сочувствовалъ общему направленію его реформаторскихъ стремленій и былъ вообще, какъ видно, жаркимъ сторонникомъ реформы церковной, тѣмъ не менѣе, вѣроятно, держался болѣе умѣренныхъ взглядовъ на способъ осуществленія

---

[1]) *Giesebrecht*, Arnold von Brescia, S. 17.

[2]) *Historia pontificalis*, cap. 21.

[3]) *Жебаръ*, Мистическая Италія (Gebhardt, L'Italie mystique). Переводъ съ французскаго. С.-Петербургъ, 1900, стр. 44. Жебаръ объясняетъ такое временное примиреніе Арнольда съ папой тѣмъ, что нѣкоторые пункты ученія Арнольда о евангельской простотѣ и бѣдности совпали съ ученіемъ св. Бернарда въ его соч. „De consideratione“ объ апостольской бѣдности церкви и о желательности возвращенія ея къ этой бѣдности.

этой реформы, чѣмъ какихъ держался Арнольдъ. Лучшимъ доказательствомъ искренности самого Арнольда при его возвращеніи въ лоно церкви можетъ, по нашему мнѣнію, служить то обстоятельство, что, когда его чистое, идеальное понятіе о характерѣ и свойствахъ истинной церкви вскорѣ снова жестоко оскорблено было всѣми вопіющими злоупотребленіями, какія онъ увидалъ въ томъ самомъ священномъ городѣ, гдѣ онъ только что каялся и молился, то его прямая и честная натура не могла примириться съ тѣмъ, будто бы его миръ съ церковью обусловленъ его собственнымъ молчаніемъ при видѣ всѣхъ этихъ злоупотребленій, и онъ счелъ себя обязаннымъ снова возвысить противъ нихъ свой правдивый и обличительный голосъ.

Внутреннія и внѣшнія смуты и междоусобія, которыми ознаменовалось послѣдовательное правленіе трехъ папъ: Иннокентія II, Целестина II и Луція II, и которыя продолжались и при Евгеніи III, были причиною того, что за это тревожное время римскіе первосвященники часто принуждены были оставлять Римъ и жить въ другихъ городахъ своей области. Благодаря этому, населеніе «вѣчнаго города» стало чувствовать себя болѣе самостоятельнымъ и все чаще и чаще начало проявлять эту самостоятельность въ мятежахъ и въ партійной борьбѣ. При этомъ рѣзко обозначились среди этого населенія двѣ главныя партіи: *аристократическая* и *народная;* первая называлась также *консульскою* (такъ какъ изъ ея рядовъ вышли тѣ представители знати, которые, подъ именемъ консуловъ, захватили часть власти въ Римѣ), а вторая образовала *сенаторскую народную общину*, которая тоже завладѣла частью города и засѣдала въ Капитоліи. Такова была политическая физіономія Рима въ то время, когда Арнольдъ проходилъ здѣсь свой подвигъ покаянія. Это необходимо принять во вниманіе для того, чтобы лучше понять дальнѣйшія дѣйствія брешіанскаго пріора.

Мистически настроенная чернь съ особеннымъ уваженіемъ и даже благоговѣніемъ смотрѣла на аскетическіе и молитвенные подвиги его, которые тѣмъ болѣе сильно дѣйствовали на толпу, что сопровождались краснорѣчивою и убѣжденною проповѣдью этого неутомимаго проповѣдника; а самъ онъ теперь долженъ былъ потому пріобрѣсти въ глазахъ своихъ слушателей и почитателей еще большій авторитетъ, что снова находился въ общеніи съ церковью. Вотъ именно къ этому времени и слѣдуетъ отнести начало образованія вокругъ Арнольда того же кружка, который вскорѣ получилъ имя *арнольдистовъ* и явился, спустя нѣкоторое время, грознымъ бичомъ для римской куріи. Пока еще самъ Арнольдъ опять не разошелся съ папой, этотъ кружокъ не имѣлъ въ себѣ ничего сектантскаго, хотя уже и теперь носилъ

въ себѣ, какъ бы въ зародышѣ, ту склонность къ подражанію *бѣдной* жизни Христа и Его апостоловъ, которая всегда являлась главнымъ одушевляющимъ началомъ всей реформаторской проповѣди Арнольда. Относительно образованія этого кружка при Арнольдѣ еще во время прохожденія самимъ Арнольдомъ покаяннаго подвига ясно свидѣтельствуетъ Іоаннъ салисберійскій [1]). А что члены этого кружка въ то время не имѣли въ себѣ ничего такого, что могло бы дать поводъ къ обвиненію ихъ въ сепаратизмѣ, на это яснѣе всего указываетъ то, что изъ писемъ Бернарда, относящихся къ этому времени, напр., изъ письма его къ Конраду III, совсѣмъ не видно даже и того, что пребываніе Арнольда въ Римѣ было ему извѣстно: по крайней мѣрѣ, онъ о немъ ничего въ этихъ письмахъ не говоритъ. Тѣмъ важнѣе для насъ указаніе Мапа на то, какой былъ поводъ къ новому выступленію Арнольда противъ римской церкви въ качествѣ ея обличителя. Его глубоко возмутила, сообщаетъ Мапъ, совершенно свѣтская и крайне роскошная жизнь кардиналовъ, а еще болѣе ихъ корыстолюбіе, которое проявлялось въ ихъ симоніи и возмутительной продажности [2]) И вотъ онъ еще съ большей силой, чѣмъ прежде, начинаетъ въ своихъ рѣчахъ громить эти язвы іерархіи, которыми заражена была не одна курія, но и самъ папа. Капитолій и общественныя народныя собранія огласились этими громовыми его рѣчами, которыя ясно свидѣтельствовали, что, несмотря на клятву, данную имъ папѣ, ревность пророка-обличителя попрежнему была въ немъ жива [3]). Но эти же рѣчи теперь обнаруживали въ Арнольдѣ и нѣчто новое, чего не было въ его прежнихъ обличительныхъ рѣчахъ противъ папства: въ нихъ уже не столько слышится голосъ церковнаго реформатора, сколько политическаго дѣятеля. Вращаясь среди свободолюбивыхъ римскихъ гражданъ, составлявшихъ рѣзкую оппозицію свѣтской власти папы, Арнольдъ увидалъ въ нихъ въ нѣкоторомъ смыслѣ союзниковъ для своей собственной борьбы противъ той же власти, и это незамѣтно увлекло его въ ту область, которая прежде ему была чужда, какъ проповѣднику чисто духовнаго возрожденія церкви и общества. Чѣмъ далѣе онъ шелъ по этому пути, тѣмъ болѣе и болѣе становился онъ народнымъ трибуномъ. Этому способствовала, во-первыхъ, та необыкновенная популярность, которая росла тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе его проповѣдь начала льстить политическимъ стремленіямъ римлянъ, мечтавшихъ создать римскую республику съ сенатомъ во главѣ, по античному

---

[1]) Historia pontificalis, cap. 21.

[2]) См. сочиненіе Мапа „De nugis curialium“.

[3]) См. Historia pontificalis, l. c.

ея типу; а извѣстно, что ничто такъ не увлекаетъ и не опьяняетъ талантливаго общественнаго дѣятеля, какъ именно такая быстро растущая популярность. Во-вторыхъ, въ его геніальной личности несомнѣнно присутствовали свойства глубоко поэтической натуры. Онъ былъ въ душѣ мечтателемъ и энтузіастомъ, почему одинъ уже видъ величественныхъ остатковъ сѣдой древности, которыми такъ богатъ «вѣчный городъ» даже и въ наше время, и которые еще болѣе должны были производить сильное впечатлѣніе въ XII вѣкѣ,— одинъ ихъ видъ (особенно форума и Капитолія), производилъ на него тѣмъ болѣе сильное впечатлѣніе, что могъ воскрешать въ его душѣ живыя историческія воспоминанія о быломъ величіи Рима и, вмѣстѣ, возбуждать пламенное желаніе о возстановленіи этого величія, но только на новыхъ, христіанскихъ, началахъ. Невольно напрашивается при характеристикѣ Арнольда въ эту фазу его дѣятельности мысль, что онъ былъ въ нѣкоторомъ смыслѣ предшественникомъ великаго флорентійскаго реформатора XV вѣка — *Савонаролы*, и эта параллель между ними тѣмъ поразительнѣе, что самая судьба того и другого дѣятеля была равно трагична, и даже смерть одинакова: и тотъ, и другой окончили свою жизнь на кострѣ, какъ мученики своихъ глубокихъ и стойкихъ убѣжденій.

Какъ ни блестящи были мечтанія Арнольда о возстановленіи древне-римскаго государства въ союзѣ съ возрожденною церковью однако они были крайне утопичны и далеки отъ дѣйствительности. Притомъ самъ Арнольдъ, какъ типичный идеалистъ, не видѣлъ или не хотѣлъ видѣть, насколько современные ему римляне мало проникнуты были тѣмъ аскетическимъ идеаломъ, который лежалъ въ основаніи всѣхъ его реформаціонныхъ стремленій. Ихъ идеалы были совсѣмъ иными и такъ же, въ существѣ дѣла, чужды были мысли о возрожденіи истиннаго христіанства, какъ и враждебные имъ представители іерархіи далеки были отъ желанія разстаться со своею свѣтскою властью и со своими богатствами. Вотъ почему вполнѣ правы тѣ біографы Арнольда, которые находятъ, что «для него, какъ для церковнаго реформатора, было несчастьемъ то, что онъ былъ вовлеченъ въ политическій круговоротъ» [1]). Дѣйствительно, это его уклоненіе съ прямого своего пути чисто духовнаго возрожденія церкви на путь политики и было главною причиною того, что онъ сдѣлалъ гораздо меньше того, чѣмъ первоначально предполагалъ. Къ тому же такое отступленіе его отъ первоначальнаго реформаціоннаго идеала наложило и на самую его секту печать чего-то не вполнѣ евангельскаго, недостаточно проникнутаго духомъ христіанской

[1]) См. Гаусратъ, цит. соч., I. стр. 335.

любви, но скорѣе чего-то нетерпимаго и фанатическаго, притомъ съ сильной политической окраской. Не даромъ, какъ мы уже выше замѣтили, всякій разъ, когда арнольдисты соприкасались съ другими болѣе умѣренными реформаторскими сектами, напр., съ вальденсами,— такое ихъ сближеніе крайне невыгодно отражалось на этихъ послѣднихъ, лишая ихъ того обаянія евангельской простоты, какое многіе изъ нихъ первоначально могли имѣть въ глазахъ людей, искренно воздыхавшихъ объ очищеніи церкви и возстановленіи истиннаго христіанства. Въ этомъ слабая сторона дѣла Арнольда. Но есть зато и другая, весьма свѣтлая и хорошая сторона произведенной имъ реформы. Онъ урегулировалъ и возвелъ въ опредѣленный принципъ то стремленіе къ бѣдности, которое у многихъ тогдашнихъ ревнителей очищеннаго христіанства являлось какимъ-то неяснымъ и недостаточно опредѣленнымъ стремленіемъ. Но что еще болѣе важно,— Арнольдъ и его послѣдователи и въ самой римской церкви произвели постепенно ту важную перемѣну, что и среди лучшихъ ея сыновъ, наиболѣе искренно понимавшихъ идеалъ христіанства, мало-помалу сталъ назрѣвать планъ внутренней реформаціи клира и мірянъ путемъ учрежденія въ этой церкви особыхъ нищенствующихъ монашескихъ, а иногда полумонашескихъ орденовъ, появленіе которыхъ въ ея нѣдрахъ имѣло для нея самыя важныя послѣдствія, о чемъ мы будемъ говорить подробно ниже

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Нѣкоторые другіе ученики и продолжатели направленія Абеляра; ихъ характеристика и отношеніе къ нимъ богословъ ортодоксальнаго направленія.

Хотя незадолго до своей смерти Абеляръ и подчинился рѣшенію вторично созваннаго противъ него собора и даже отрекся отъ своихъ догматическихъ воззрѣній, почему и умеръ въ мирѣ съ церковью, тѣмъ не менѣе основной принципъ всей его богословской и философской системы о первенствующемъ значеніи разума въ дѣлѣ религіи и до послѣдней минуты его жизни несомнѣнно остался въ глубинѣ его души попрежнему твердымъ и непоколебимымъ его убѣжденіемъ. Такой человѣкъ, какъ «перипатетикъ изъ Палэ», для котораго выше и дороже всего была мысль, что всякая истина можетъ быть доступна для разумнаго объясненія, и что даже, благодаря такому только раціональному обоснованію, она и получаетъ всю силу своей убѣдительности,—

такой человѣкъ, конечно, не могъ никогда вполнѣ искренно согласиться съ исключительнымъ значеніемъ въ религіи авторитета, какъ это утверждали представители тогдашняго офиціальнаго, узко-церковнаго богословія на Западѣ. Мы можемъ смѣло предположить, что, даже и послѣ своего вынужденнаго отреченія отъ своихъ заблужденій, Абеляръ все же не вполнѣ прерывалъ дружеское общеніе съ многочисленными своими учениками, единомышленниками и почитателями, которыхъ было очень немало не только во Франціи, но и въ другихъ странахъ Западной Европы Обаяніе его личности и ученія было такъ велико, что не только при его жизни, но и по смерти его, представители его направленія, составившіе цѣлую школу, продолжали вести энергичную борьбу съ богословами той школы, для которой основнымъ принципомъ богопознанія являлся, съ одной стороны, авторитетъ, а съ другой— созерцательная мистика, между тѣмъ, какъ всякое раціональное обоснованіе догматическихъ истинъ совершенно исключалось. Эта борьба между діалектикой и мистикой, длившаяся въ теченіе всего XII вѣка и получившая новый характеръ въ слѣдующемъ, XIII-мъ, столѣтіи, въ томъ отношеніи особенно замѣчательна, что имѣла своимъ послѣдствіемъ все большее и большее выясненіе вопроса, насколько участіе разума въ богопознаніи законно, и гдѣ границы для такого участія, переступая которыя мыслитель рискуетъ поколебать принципъ религіозной вѣры. Такое выясненіе въ то же время способствовало тому, что постепенно подготовляло реформаціонное движеніе на Западѣ хотя бы уже чрезъ одно то, что пріучало многихъ богослововъ слишкомъ односторонне освѣщать ту или другую догматическую истину, не придерживаясь авторитета церковнаго преданія.

Въ числѣ наиболѣе выдающихся представителей раціоналистическаго направленія въ богословіи, жившихъ въ XII вѣкѣ, можно назвать слѣдующихъ лицъ: *Бернарда Сильвестра, Вильгельма изъ Конш* (Conches), *Гильберта de la Porrée, Фольмара фонъ-Трифенштейнъ* и *Эбергарда, епископа бамберскаго*. Хотя они и не были непосредственными учениками Абеляра, тѣмъ не менѣе вліяніе на ихъ воззрѣнія этого послѣдняго несомнѣнно: всѣ они въ своемъ богословствованіи строго держались его любимаго принципа, по которому, «nihil credendum, nisi prius intellectum».

Постараемся сдѣлать характеристику ихъ философскихъ и богословскихъ взглядовъ, послѣ чего укажемъ, кто и въ какой формѣ велъ съ нѣкоторыми изъ нихъ полемику изъ лагеря ортодоксальныхъ богослововъ школы св. Бернарда.

Насъ могутъ, пожалуй, упрекнуть за то, что мы, повидимому, безъ достаточныхъ основаній причисляемъ къ послѣдователямъ Абеляра такого человѣка, какъ Бернардъ Сильвестръ, который въ

своемъ воззрѣніи на отношеніе общихъ понятій (universalia) къ единичнымъ вещамъ (res) держался совсѣмъ не того взгляда, какой проводилъ Абеляръ (что «universalia in rebus»), а представлялъ очень опредѣленный типъ послѣдователя платоновскаго реализма, держась его основного лозунга, что «universalia ante res». Могутъ также поставить намъ на видъ и то, что основное направленіе того и другого мыслителя рѣзко отличалось другъ отъ друга: въ то время какъ Абеляръ былъ прежде всего и болѣе всего богословомъ и своею задачею считалъ доказать законное участіе разума въ вопросахъ вѣры, Бернардъ Сильвестръ, напротивъ, всего менѣе можетъ быть названъ богословомъ, представляя изъ себя мыслителя скорѣе типа Боэція, т.-е. чуждаго спеціальнаго христіанскаго характера философствованія, чѣмъ обычнаго типа схоластическаго богослова. Но, несмотря на эти два важныя различія между личностью и ученіемъ Абеляра и Бернарда Сильвестра, мы не думаемъ однако, чтобы между этими двумя мыслителями нельзя было установить рѣшительно никакой связи. Напротивъ, мы даже считаемъ, что между философскимъ методомъ того и другого несомнѣнно можетъ быть установлена тѣсная внутренняя связь, доказывающая, что они были оба не только не чужды другъ другу въ общемъ (хотя и расходились въ развитіи этого общаго), но даже замѣчательно сходились въ своемъ взглядѣ на отношеніе христіанства къ язычеству, при чемъ, впрочемъ, Бернардъ Сильвестръ только рѣзче выразилъ ту идеализацію язычества, которую высказалъ въ своихъ сочиненіяхъ и Абеляръ,—настолько рѣзче, что даже какъ бы приравнялъ языческую философію къ христіанству (чего Абеляръ не дѣлалъ).

Тѣсная генетическая связь между обоими мыслителями-современниками можетъ быть подтверждена и весьма важнымъ для насъ свидѣтельствомъ Вальтера Мапа, который прямо называетъ Бернарда Сильвестра *ученикомъ* Абеляра [1]). Что ученикъ вполнѣ могъ въ развитіи своей философской системы въ нѣкоторыхъ своихъ тезисахъ разойтись съ своимъ учителемъ, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго и невозможнаго, особенно если принять во вниманіе то, что самъ Абеляръ въ своемъ воззрѣніи на отношеніе общихъ понятій къ единичнымъ вещамъ сталъ на нѣкоторую среднюю почву между чистымъ реализмомъ и чистымъ номинализмомъ, что давало полную возможность его ученикамъ проявлять въ своихъ системахъ тяготѣніе въ сторону или рѣшительнаго реализма, или же рѣшительнаго номинализма (не даромъ и самого Абеляра еще до сихъ поръ причисляютъ то къ одной, то къ другой изъ этихъ философскихъ школъ,—очевидно, потому,

[1]) См. *Ch. de Rémusat*, „Abélard“, t. I, p 272.

что его собственное воззрѣніе представляетъ изъ себя нѣчто общее съ тѣмъ и съ другимъ направленіемъ).

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ почти никакихъ біографическихъ данныхъ о личности Бернарда Сильвестра, которыя могли бы пролить болѣе свѣта на его отношенія къ Абеляру. Одно только несомнѣнно,—что онъ еще при жизни послѣдняго очень высоко поставилъ школу въ Шартрѣ, гдѣ сдѣлался учителемъ, и что характеръ его преподаванія былъ болѣе грамматическій и риторическій, чѣмъ строго философскій, хотя онъ въ популярномъ, общедоступномъ изложеніи съ большимъ увлеченіемъ преподавалъ въ названной школѣ ученіе Платона, къ которому имѣлъ самъ особенную любовь. Онъ написалъ замѣчательное сочиненіе, полное заглавіе котораго такое: *Libri duo de mundi universitate seu Megacosmus et Microcosmus* [1]), и которое можно бы назвать поэтическимъ комментаріемъ на «Тимея» Платона.

Трудно было бы найти сочиненіе, которое могло бы болѣе этой книги подойти подъ вкусы большинства читателей того времени, когда, какъ мы выше сказали, въ обществѣ господствовалъ религіозный индифферентизмъ, и когда, въ силу этого, самое христіанство настолько обезцѣнивалось, что часто ставилось даже ниже язычества,—въ лучшемъ же случаѣ наравнѣ съ нимъ. Авторъ «Мегакосма и Микрокосма» тѣмъ особенно и нравился своимъ современникамъ, что весьма ясно доказывалъ въ своей книгѣ, насколько Платонова философія можетъ, въ сущности, замѣнить собою для человѣка христіанство, доставляя всякому такое же, если даже не большее, утѣшеніе своими возвышенными ученіями, какъ и религія Христа. Правда, Бернардъ Сильвестръ прямо нигдѣ въ своей книгѣ этого не высказываетъ, но такая именно тенденція тѣмъ не менѣе очень ярко сквозитъ на всѣхъ страницахъ этого сочиненія, которое по тому самому весьма близко подходитъ къ направленію извѣстнаго сочиненія Боэція: «De consolatione philosophiae», столь популярнаго въ Средніе вѣка. Уже одно то выдаетъ въ авторѣ «Мегакосма и Микрокосма» именно такое направленіе, что онъ съ начала до конца своей книги какъ бы систематически игнорируетъ христіанскіе догматы, краснорѣчиво умалчивая о нихъ, каковое молчаніе, рядомъ съ восторженнымъ и краснорѣчивымъ изложеніемъ системы Платона, пожалуй, еще болѣе вредитъ христіанству, чѣмъ даже открытая полемика противъ него. Читая его сочиненіе, все время чувствуешь, что, сравнительно съ Абеляромъ, онъ далеко ушелъ впередъ въ

---

[1]) Это сочиненіе открыто было въ рукописи, хранившейся въ парижской національной библіотекѣ (Bibliothèque Nationale), извѣстнымъ ученымъ *Cousin* Лучшее его изданіе *Barach*'а и *Wrobel*'я, въ Иннсбрукѣ, въ 1876 году.

своей идеализаціи язычества. Для него языческая философія уже не только одна изъ фазъ откровенія Божества людямъ, но даже такое откровеніе, которое нисколько не ниже христіанства. Насколько велико было обаяніе ея автора въ эту эпоху, можно заключить хотя бы изъ слѣдующаго восторженнаго отзыва о немъ Іоанна салисбёрійскаго: «Bernardus Carnotensis, exundantissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia, in auctorum lectione quid simplex esset et ad imaginem regulae positum ostendebat: figuras grammaticae, colores rhetoricos, cavillationes sophismatum, et qua parte sui propositae lectiones articulus respiciebat, alias disciplinas proponebat in medio» [1])

Для полной характеристики Бернарда Сильвестра какъ писателя очень важно, конечно, опредѣлить, въ какомъ отношеніи стоялъ его реализмъ къ другимъ мыслителямъ этого же направленія и ближе всего къ Вильгельму изъ Шампо. Какъ этотъ послѣдній, такъ и другіе писатели реалисты слишкомъ мало обратили вниманіе на опредѣленіе того, что такое по своему существу *universalia* сами въ себѣ (in se, secundum se), ограничиваясь тѣмъ, что указывали только на ихъ отношеніе къ единичнымъ вещамъ и на характеръ этого отношенія. Бернардъ Сильвестръ, напротивъ, остановилъ свое спеціальное вниманіе именно на опредѣленіи самой природы этихъ универсаліи. Прекрасную характеристику его философской системы дѣлаетъ *Cousin*. «Согласно ученію Бернарда шартрскаго,—говоритъ этотъ ученый,—существуютъ два первоначальныхъ и вѣчныхъ элемента—матерія и идея, причемъ матерія одушевляется и принимаетъ форму... Въ Божественномъ умѣ изначала пребывали образцы жизни (les exemplaires de la vie), вѣчныя понятія, міръ идей и предвѣдѣніе вещей, долженствовавшихъ нѣкогда появиться. Такимъ образомъ то, что находится въ высочайшемъ умѣ, сообразно его природѣ, и поэтому по своей сущности идея имѣетъ божественное свойство При образованіи вещей Провидѣніе шло постепенно отъ родовъ къ видамъ, отъ видовъ къ индивидуумамъ, а затѣмъ отъ индивидуумовъ оно возвращается къ ихъ принципамъ, въ непрестанномъ круговращеніи Міръ вѣченъ и не знаетъ ни старости, ни разрушенія. Изъ міра идей вышелъ міръ чувственный, совершенное произведеніе совершеннаго принципа. Тотъ, кто произвелъ его, былъ полонъ, и его полнота должна была произвести также полноту. Міръ—совершенъ (complet), потому что Богъ совершенъ; онъ—прекрасенъ, потому что Богъ прекрасенъ; онъ—вѣченъ въ своемъ вѣчномъ образцѣ (exemplaire). Время имѣетъ свой корень въ вѣчности и возвращается въ лоно вѣчности. Время извлекаетъ изъ единства чис-

[1]) *Metalogicus* I, cap. XXIV.

ленность (le nombre) и изъ неподвижности—движеніе Время есть самое движеніе вѣчности. Міръ управляется временемъ, время же управляется порядкомъ. Все, что появляется, есть порожденіе Божественной воли и тѣхъ вѣчныхъ образцовъ, которые она носитъ въ своемъ лонѣ» [1]). Легко заключить изъ этой характеристики ученія Бернарда Сильвестра, что оно было вольнымъ воспроизведеніемъ ученія Платона объ идеяхъ. Весьма характерно при этомъ то, что Бернардъ въ своемъ увлеченіи платоновской идеологіей пошелъ такъ далеко, что заимствовалъ изъ философіи Платона даже такія мысли, которыя прямо противорѣчатъ многимъ основнымъ догматамъ христіанскимъ; чрезъ это онъ особенно ясно проявилъ основную тенденцію своего собственнаго міровоззрѣнія, въ силу которой христіанское ученіе было для него гораздо менѣе дорого, чѣмъ ученіе Платона. Чисто гностическія мысли, напримѣръ, такіе два тезиса Бернарда Сильвестра: 1) чувственный міръ вѣченъ [2]) и 2) чувственный міръ совершенъ [3]) Невольно хочется видѣть въ этомъ оригинальномъ мыслителѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ предшественника тѣхъ ученыхъ эпохи Возрожденія, которые составили себѣ настоящій культъ языческой литературы и философіи, пренебрегая при этомъ самимъ христіанствомъ.

Чтобы еще яснѣе себѣ представить настоящій характеръ ученія Бернарда Сильвестра объ отношеніи міра идей къ міру чувственному, не лишнимъ считаемъ привести слѣдующую выдержку изъ сочиненія его о «Мегакосмѣ и Микрокосмѣ»: «Νοῦς есть интеллектъ Бога всевышняго, занимающій очень высокое мѣсто надъ всѣми существующими предметами міра. Онъ (Νοῦς) есть нѣчто, происходящее изъ божественной природы, и въ этомъ «нѣчто» заключены типы и жизнь вещей міра, вѣчныя понятія, міръ идей, предопредѣленное знаніе вещей. Въ Νοῦς, какъ въ чистомъ зеркалѣ, проявлены самые сокровенные планы дѣлъ Божіихъ. Такъ, здѣсь изображено, въ формѣ родовъ, видовъ и нѣкоторой сокрытой индивидуальности, все то, что впослѣдствіи имѣютъ воплотить въ себѣ *Hyle*, міръ и элементы. Здѣсь же также перстъ верховнаго Устроителя всего начерталъ послѣдовательность временъ, порядокъ вѣковъ и ихъ неизбѣжную взаимную связь. Здѣсь — слезы нищаго, счастіе царей, военная слава, а также правильная и болѣе счастливая жизнь философовъ. Здѣсь — все, что обни-

---

[1]) *Cousin*, „Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard", p. 127.

[2]) „mundus nec invalida senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus... exemplari suo aeternatur aeterno". См. отрывки изъ соч. „Megacosmus et Microcosmus", привед. у *Cousin*.

[3]) „ex aeterno mundo intelligibili mundus sensibilis perfectus, natus est ex perfecto", ibidem.

мають собою человѣческая душа и человѣческій умъ, и все то-что включаетъ въ себѣ небо въ своемъ необъятномъ сводѣ» [1]), Въ этихъ словахъ типъ александрійскаго гностика еще болѣе выступаетъ, чѣмъ въ той выдержкѣ, которую мы привели выше. Въ то же время есть основаніе предположить, что Бернарду Сильвестру была знакома каббалистическая философія съ ея возвышеннымъ понятіемъ о Софіи, какъ первозданномъ вмѣстилищѣ дѣлъ Божіихъ, въ ихъ идеальномъ прототипѣ.

Несмотря на то, что Бернарда Сильвестра нельзя назвать, въ собственномъ смыслѣ, христіанскимъ мыслителемъ, а всего скорѣе ему приличествовало бы наименованіе платоника съ сильной гностической окраской, мы не видимъ, чтобы противъ него лично возникла полемика со стороны современныхъ ему представителей церковнаго богословія. Напротивъ того, по какому-то странному противорѣчію, и самъ онъ, и многіе изъ его послѣдователей причислены были со стороны лагеря этихъ богослововъ къ разряду ортодоксальныхъ діалектиковъ, и память о немъ всегда и позднѣе высоко чтилась и въ церкви, и въ школѣ [2]). Всего вѣроятнѣе можно объяснить такое отношеніе къ этому мыслителю, во-первыхъ, тѣмъ, что онъ держался реализма, т-е. того направленія, которое Западная церковь въ то время оффиціально санкціонировала какъ всего ближе подходящее къ церковному ученію. Эта церковь готова была даже простить Бернарду нѣкоторыя его увлеченія на почвѣ этого направленія,—увлеченія даже съ еретическимъ характеромъ,—ради того, что онъ сталъ въ своей философской системѣ не на сторону номинализма, особенно же (думаемъ) ради того, что онъ, даже по отношенію къ направленію своего учителя Абеляра, показалъ себя настолько самостоятельнымъ, что, измѣнивъ аристотелевской формѣ реализма этого послѣдняго, показалъ себя сторонникомъ самаго строгаго реализма въ его платоновской формѣ. Во-вторыхъ, очень могло располагать въ пользу Бернарда Сильвестра и то, что онъ никогда въ своихъ сочиненіяхъ прямо не нападалъ на догматы церкви, но только какъ бы игнорировалъ ихъ и потому о нихъ умалчивалъ; особенно же, конечно, что онъ никогда, повидимому, не бралъ на себя роли реформатора церкви,—роли, которая всегда такъ раздражала всѣхъ церковныхъ дѣятелей типа Бернарда клервосскаго, имѣвшихъ въ то время особенное вліяніе на всѣ стороны жизни церковной.

Совсѣмъ иное отношеніе со стороны и церковной власти, и ортодоксальныхъ богослововъ видимъ мы къ ученику Бернарда Сильвестра, *Вильгельму изъ Конш* (de Conches), который по сво-

---

[1]) См. у *Cousin*, цит. соч., p. 127.

[2]) Hauréau, „De la philosophie scolastique“, t. I, p. 214.

имъ философскимъ взглядамъ былъ, подобно своему учителю также платоникомъ. Нѣкоторыя произвольныя мнѣнія, высказанныя имъ въ его сочиненіи «Philosophia mundi», неожиданно вызвали такую страстную полемику въ лагерѣ этихъ богослововъ, что онъ принужденъ былъ въ другомъ своемъ твореніи «Dragmaticon philosophiae» отречься отъ этихъ мнѣній. Вильгельмъ былъ человѣкомъ, очень дорожившимъ репутаціей вполнѣ правовѣрнаго сына церкви. Поэтому онъ всегда любилъ усиленно подчеркивать свое правовѣріе, что замѣтно въ его сочиненіяхъ Но именно это постоянное желаніе себя въ чемъ-то защитить и оправдать немало ему повредило, вѣроятно, вопреки его ожиданіямъ. Надъ нимъ оправдалась справедливость французской пословицы: qui s'excuse, s'accuse. Нашлись такіе ревнители, которые нарочно стали разыскивать въ его сочиненіяхъ нѣчто еретическое. Одному изъ такихъ ревнителей, аббату монастыря св. Теодориха (S. Thierry) Вильгельму, удалось отыскать въ нихъ два неправильныхъ мнѣнія относительно сотворенія Адама и Евы. Хотя эти мнѣнія и высказаны были авторомъ книги «Philosophia mundi» весьма робко и нерѣшительно, — никакъ не въ формѣ категорическихъ утвержденій, но скорѣе въ видѣ гипотезъ,—тѣмъ не менѣе строгій аббатъ не замедлилъ сдѣлать на него доносъ Бернарду клервосскому, послѣ чего противъ обвиненнаго началась весьма сильная полемика Аббатъ изъ Тьерри ухитрился найти у Вильгельма коншскаго даже и абеляровское ученіе о Св. Троицѣ, и этотъ послѣдній пунктъ, конечно, всего болѣе могъ повредить Вильгельму.

По поводу этого послѣдняго обвиненія очень кстати коснуться здѣсь вопроса, въ какомъ отношеніи стоялъ Вильгельмъ *de Conches* къ Абеляру. Лучшимъ отвѣтомъ на это можетъ служить слѣдующее изреченіе Вильгельма въ его «Philosophia mundi»: «Si autem neque nos, neque illi ad comprehendum sufficiamus, tunc igne fidei comburamus» [1]). Смыслъ этихъ словъ такой: «только тамъ имѣетъ мѣсто вѣра, гдѣ уже нельзя знать». Изъясняя подробнѣе эту мысль, Вильгельмъ, по поводу отношенія между авторитетомъ Св Писанія и разумомъ, разсуждаетъ приблизительно такъ. Откровеніе учитъ, а наука доказываетъ. Подобно тому, какъ мудрецъ, который обосновываетъ тезисъ другого мудреца, не становится въ противорѣчіе этому послѣднему: такъ же точно и научное изслѣдованіе и доказательство нимало не противорѣчитъ Откровенію. Съ нѣкоторою горечью Вильгельмъ далѣе указываетъ на то, гдѣ настоящая причина, почему многіе въ его время съ такою ревностью стараются, во что бы то ни стало, найти ересь даже тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Эта причина въ томъ, что такіе люди

[1]) Lib. I, cap. 23

скорѣе согласятся пребывать въ невѣжествѣ относительно сущности и проявленія силы натуры, чѣмъ принимать наставленія отъ людей знающихъ. Чего они не понимаютъ, то спѣшатъ назвать ересью. По мнѣнію Вильгельма, такого рода «вѣра» есть *вѣра простолюдиновъ* [1]); она есть злѣйшій врагъ всякой культуры [2]). Не слышится ли во всѣхъ этихъ словахъ коншскаго философа развитіе того же основного принципа, какого держался всегда и Абеляръ, именно, что «nihil credendum, nisi prius intellectum»? Очевидно, Вильгельмъ держался его же направленія, хотя, подобно своему непосредственному учителю Бернарду Сильвестру, и расходился съ нимъ въ опредѣленіи соотношенія между *universalia* и единичными предметами.

Абеляровскій принципъ о томъ, что знаніе предшествуетъ вѣрѣ, привелъ Вильгельма къ тому, что въ его книгѣ допущены имъ нѣкоторые натуралистическіе взгляды, о которыхъ мы уже упомянули, и которые касались библейскаго ученія о сотвореніи Адама и Евы и о природѣ нашихъ прародителей. Указавъ на эти взгляды, какъ на противорѣчащіе истинному ученію Откровенія, Вильгельмъ изъ Тьерри не былъ не правъ, хотя онъ и усилилъ значительно краски, дѣлая это обвиненіе. Объясняя то мѣсто книги Бытія (II, 7), гдѣ говорится о сотвореніи Богомъ тѣла человѣка изъ земли, авторъ «Philosophiae mundi» даетъ понять, что никакъ не слѣдуетъ понимать это указаніе въ томъ смыслѣ, будто бы Творецъ *непосредственно* проявилъ здѣсь Свое творческое дѣйствіе; но нужно признать, что тѣло перваго человѣка образовалось *дѣйствіемъ натуральныхъ силъ* изъ той части матеріи, въ которой объединились всѣ ея элементы [3]). Только духъ человѣка непосредственно данъ Самимъ Богомъ. Довольно оригиналенъ также взглядъ Вильгельма изъ Коншъ на сотвореніе Евы изъ ребра Адама. Вильгельмъ объясняетъ библейское выраженіе объ извлеченіи этого ребра во время сна Адама и о созданіи изъ него первой жены фигурально, считая буквальное пониманіе этого мѣста невозможнымъ. Онъ допускаетъ мысль, что Ева создана была изъ другой части матеріи, а не изъ той, изъ какой былъ сотворенъ Адамъ. Относительно первыхъ людей Вильгельмъ высказываетъ и то предположеніе, что Господь создалъ не одну первозданную чету, но нѣсколько, какъ бы забывая извѣстныя слова ап. Павла, что Господь «отъ единой крови произвелъ весь родъ человѣческій» (Дѣян. 17, 26). Положимъ, Вильгельмъ прямо не рѣшаетъ этого вопроса, но въ то же время

---

[1]) „sed ut *rusticos* nos credere nec rationem quaerere..“, ibidem.

[2]) *Reuter*, „Gesch. d. rel Aufklärung im Mittelalter“, B. II, S. 9—10.

[3]) „Ex quadam vero parte, in qua elementorum qualitates aequaliter convenerunt, humanum corpus factum est“. Philosophia mundi, l. I, cap. 23.

онъ замѣчаетъ, что такое мнѣніе о нѣсколькихъ двоицахъ первозданныхъ людей не можетъ быть названо натуралистическимъ заблужденіемъ и никоимъ образомъ не стѣсняетъ всемогущества Творца [1]).

Одинъ изъ обвинителей Вильгельма въ ереси, *Вальтеръ*, пріоръ монастыря св. Виктора, выставилъ противъ него еще болѣе сильное обвиненіе, говоря, что онъ допустилъ въ своемъ ученіи нѣкоторый матеріализмъ, когда утверждалъ, будто бы все произошло изъ атомовъ [2]). Принимая во вниманіе ту крайнюю ревность не по разуму, которою вообще отличался Вальтеръ (который даже и Петра Ломбарда причислилъ къ сонму еретиковъ), мы едва ли ошибемся, если предположимъ, что такое тяжкое обвиненіе въ матеріализмѣ и въ увлеченіи атомизмомъ Демокрита и Эпикура могло произойти единственно отъ того, что Вальтеръ не понялъ ученія Вильгельма о дѣйствіи натуральныхъ силъ при образованіи міра и человѣка и, желая обличить автора «Philosophiae mundi» за это ученіе, слишкомъ сгустилъ краски.

Ожесточенная полемика противъ человѣка, особенно чувствительнаго къ обвиненію въ неправовѣріи, какимъ былъ Вильгельмъ, имѣла своимъ результатомъ то, что онъ въ концѣ жизни написалъ особое сочиненіе, въ которомъ отрекся отъ всѣхъ тѣхъ мнѣній, которыя его литературные и ученые противники сочли еретическими, и которыя, дѣйствительно, были съ раціоналистической окраской. Мы уже сказали, что заглавіе этого позднѣйшаго сочиненія было такое: «Dragmaticon philosophiae» (т.-е. Dramaticon или Dialogus philosophiae) [3]).

Переходимъ къ другому ученику шартрской школы и современнику уже упомянутыхъ нами мыслителей направленія Абеляра въ XII вѣкѣ, — къ *Гильберту de la Porrée* (Porretanus), который занимаетъ весьма почетное мѣсто среди представителей схоластическаго богословія этой эпохи, и авторитетъ котораго былъ чрезвычайно высокъ еще въ слѣдующемъ XIII столѣтіи [4]). Его наставниками были: по философіи—*Бернардъ Сильвестръ*, а по богословію—*Ансельмъ* и *Радульфъ*, изъ Лаона. Біографическія

---

[1]) Reuter, цит. соч., II, S. 9.

[2]) „Aiunt Hebraei *Doc* significare tenuissimum pulverem", такъ говоритъ Вальтеръ: „qui oculo rapitur, saepe in oculo mittitur, et sentitur potius, quam videtur. Minutissima ergo frusta pulveris et pene invisibilia hoc verbo appelantur, quae forte Democritus cum Epicuro suo *atomos* vocat. Inde Wilh. de Conchis ex atomorum... putat fieri omnia" (Apud Oudinum, t. II, p. 1228).

[3]) Это сочиненіе появилось въ свѣтъ въ Страсбургѣ въ 1567 году, подъ заглавіемъ: „Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho". Оно же есть и въ мюнхенской рукописи подъ заглавіемъ „Philosophia secunda".

[4]) Такъ о немъ съ особеннымъ уваженіемъ говорилъ самъ Ѳома Аквинатъ.

свѣдѣнія о немъ довольно скудны Все, что мы о немъ знаемъ въ этомъ отношеніи, почерпается изъ сочиненій Оттона фрейзингенскаго «De gestis Friderici», l l, c 48, и сводится къ слѣдующему. Сначала онъ самъ преподавалъ въ Шартрѣ, а затѣмъ въ Парижѣ, и въ обоихъ этихъ городахъ имѣлъ громадный успѣхъ Въ 1142 г. онъ получилъ санъ епископа въ Пуатье, гдѣ и оставался до самой своей кончины (1154 г.). Связь его ученія съ основнымъ воззрѣніемъ Абеляра на взаимное соотношеніе между разумомъ и вѣрою еще разительнѣе, чѣмъ у Бернарда Сильвестра и Вильгельма de Conches. Сохранился очень характерный разсказъ о томъ, какъ на соборѣ въ Сенѣ (1141 г.) Абеляръ, увидавъ среди отцовъ этого собора и Гильберта, подошелъ къ нему и сказалъ: «Nunc tua res agitur, paries nam proximus ardet» [1]), т.-е.: «Теперь дѣло идетъ о тебѣ, потому что горитъ сосѣдняя съ тобой стѣна». Очевидно, Абеляръ намекалъ на то, что Гильбертъ одного направленія съ нимъ, и что поэтому соборный судъ надъ однимъ изъ нихъ есть вмѣстѣ и судъ надъ другимъ. Внутреннее сродство между ними можно, кажется, находить уже и въ томъ, что оба они въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ занимаютъ среднее мѣсто между реализмомъ и номинализмомъ, вслѣдствіе чего у разныхъ историковъ до сихъ поръ еще не установилось вполнѣ опредѣленнаго мнѣнія, къ кому, собственно, они болѣе примыкали—къ Аристотелю или къ Платону. Во всякомъ случаѣ можно сказать о нихъ обоихъ одно,—что въ области средневѣковой мысли они являются яркими самородками; и можно искренно пожалѣть о томъ, что до послѣдняго времени изслѣдователи средневѣковой философіи слишкомъ мало обращали вниманія на то, что и Гильбертъ далеко не второстепенный мыслитель эпохи Абеляра, и слишкомъ поверхностно относились и къ его личности, и къ его ученію.

Насколько можно судить на основаніи сочиненія Гильберта, дошедшихъ до насъ, особенно же по его книгѣ «О шести принципахъ» (Sex principiorum liber), а также по характеристикѣ этого ученія у Іоанна салисбёрійскаго, въ его книгѣ «Metalogicus» (lib. II, cap. 17),—философскія воззрѣнія ученаго епископа Пуатье сводились къ такимъ главнѣйшимъ тезисамъ: «Формы не существуютъ въ вещахъ, но вещи существуютъ въ нихъ. Формы суть принципы бытія. Вещи—только аггрегаты формъ, которыя (т.-е. формы), соединяясь съ тѣлами, производятъ индивидуумы. Поэтому эти послѣдніе не существуютъ сами собою, но въ своей сущности (essentia), которая есть для каждаго изъ нихъ ихъ общее родовое начало [2]). Для большей ясности приведемъ здѣсь и

[1]) Vinc. Bellov, *Specul. Hist.*, lib 27, c. 86. См. Haurёau, цит. соч., t. I, p. 314.

[2]) Сравни *Haurёau*, цит. соч., t. I, p. 314

свидѣтельство Іоанна салисбёрійскаго, изъ котораго видно, что современники Гильберта, при всемъ сродствѣ его ученія съ Платономъ, все же склонялись къ мысли, что и Аристотелю этотъ мыслитель далеко не чуждъ. Вотъ что говоритъ Іоаннъ: «Другой, чтобы выразить взглядъ Аристотеля, приписываетъ, вмѣстѣ съ Гильбертомъ, епископомъ Пуатье, универсальность рожденнымъ формамъ и силится доказать ихъ внутреннее сродство. А сама рожденная форма есть копія своего оригинала, и она не присуща уму Божественному, но присуща сотвореннымъ вещамъ Она называется по-гречески εἶδος и относится къ идеѣ (Божественной) такъ же, какъ копія (exemplum) къ своему оригиналу (exemplar). Она, правда, въ чувственномъ предметѣ является чувственною, но умомъ воспринимается какъ нечувственная; точно такъ же она единична въ единичныхъ вещахъ, но во всѣхъ нихъ она всеобща» [1]).

Примѣняя свой діалектическій принципъ къ области богословія, Гильбертъ въ своемъ опредѣленіи понятія о Богѣ допустилъ какое-то странное раздвоеніе, различивъ въ этомъ понятіи тѣ же два принципа вещей — *форму* и то, что она опредѣляетъ, чему даетъ извѣстную индивидуальность, и что у него, обыкновенно, называется, какъ и у многихъ схоластиковъ, *матеріею вещей*, также *агрегатами формы*. Въ своей схоліи (или комментаріи) на сочиненіе Боэція «De trinitate» и отчасти на его же книгу «De praedicatione personarum» Гильбертъ приписалъ универсальному понятію «Богъ» такую рѣзкую реальность, что у него вышло, вмѣсто троичности Лицъ, нѣчто похожее на четверичность ихъ. При этомъ онъ допускалъ различіе между «Существомъ Божественнымъ» и «Богомъ», при чемъ даже говорилъ, что второе Лицо, а не Божественная природа, сдѣлалось человѣкомъ. Когда папа Евгеній III прибылъ во Францію, то онъ два раза, вслѣдствіе жалобы на Гильберта двухъ его архидіаконовъ, Арнольда и Калона, вызывалъ его къ себѣ на допросъ,— въ первый разъ въ Парижѣ (въ 1147 г.), а во второй разъ на соборѣ въ Реймсѣ (въ 1148 г.). Говорятъ, что, прослушавъ его длинныя и двусмысленныя объясненія, папа, наконецъ, съ величественною просто-

---

[1]) „Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad idaeam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis“ (Metalogicus, lib. II, cap. 17). Нельзя не сказать, что эта характеристика ученія Гильберта довольно неясная, хотя бы относительно того, что̀ именно слѣдуетъ точнѣе понимать подъ выраженіями *conformitas* и *universalis in omnibus*.

тою спросилъ его: «вѣришь ли ты, или нѣтъ, что то Существо, въ Которомъ ты различаешь три Лица, есть Богъ?» На это Гильбертъ отвѣтилъ отрицательно, изъ-за выраженія «Существо», такъ какъ по его понятіямъ выходило, что три Лица суть *tria singularia* [1]). Соборъ реймсскій осудилъ его ученіе, хотя самъ онъ не былъ лишенъ своей епископской каѳедры, такъ какъ покорился соборному опредѣленію. Тѣмъ не менѣе его взгляды нашли горячихъ сторонниковъ среди тѣхъ лицъ, которыя прежде были восторженными слушателями уже умершаго теперь Абеляра: новое доказательство несомнѣнной внутренней связи между воззрѣніями «перипатетика изъ Палэ» и Гильберта

Различное отношеніе къ догматамъ вѣры, составлявшее всегда характерную черту всѣхъ мыслителей школы Абеляра, съ особенною силою сказалось во второй половинѣ XII вѣка въ Германіи. Здѣсь яркими представителями этого направленія выступили два уважаемыхъ члена церковной іерархіи города Бамберга — тамошній епископъ *Эбергардъ* и священникъ *Фольмаръ фонъ-Трифенштейнъ*. Особенно отразилось вліяніе Абеляра на ихъ пониманіи догмата о соединеніи во Христѣ двухъ естествъ. Припомнимъ взглядъ на это церковное ученіе самого Абеляра. Онъ, какъ мы видѣли, возобновилъ древнее несторіанство, когда, совершенно почти отрицая истину о единствѣ ипостаси въ воплощенномъ Сынѣ Божіемъ, утверждалъ, что соединеніе двухъ естествъ во Христѣ вполнѣ аналогично тому, какъ въ каждомъ человѣкѣ духовное относится къ тѣлесному. Фольмаръ и Эбергардъ также крайне рѣзко раздѣляли въ Спасителѣ Его двѣ природы,— такъ рѣзко, что усматривали въ Немъ два совершенно различныхъ существованія: Божеское и человѣческое, Сына Божія и Сына человѣческаго. Христосъ, говорили они, по Своему человѣчеству нисколько не болѣе Сынъ Божій, чѣмъ всякій праведникъ, т-е. Онъ есть Сынъ Божій чрезъ усыновленіе (per adoptionem). Очевидно, бамбергскіе богословы возобновляли *адопціанство* VIII вѣка,— можетъ быть, сами того не замѣчая. Стоя на этой точкѣ зрѣнія, они такъ разсуждали о Лицѣ Спасителя: по Своей Божественной природѣ Онъ равенъ Отцу и потому вездѣсущъ, всемогущъ, всевѣдущъ; а по Своему человѣчеству Онъ и до сего времени ниже Отца. Со Своимъ тѣломъ Онъ живетъ на небѣ, но это Его тѣло ограничено тамъ пространствомъ. Только Божеству Его приличествуетъ *Божеское поклоненіе* (Latria), что же касается Его природы человѣческой, то ей слѣдуетъ воздавать не болѣе, какъ *почитаніе* (Dulia), каковое можетъ воздаваться и праведнымъ людямъ [2]).

---

[1]) См. *Alzog*, Histoire universelle de l'Eglise, trad. de Goschler et Audley, 3-ième édition, t. II, p. 431.

[2]) *Kurz*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. I. T. 2, S. 187.

Особенно возставали эти новые адопціане противъ мысли, что Божество воплотилось въ Іисусѣ Христѣ, говоря, что такъ утверждать нельзя уже потому, что это противорѣчило бы самому понятію о Божествѣ, Которое ничѣмъ не можетъ *сдѣлаться*, но Которое всегда вѣчно и неизмѣнно. Выясняя далѣе подробнѣе свою мысль, они разсуждали такъ: въ Спасителѣ нельзя признать ни того, что въ Немъ Богъ сдѣлался человѣкомъ, ни того, что человѣкъ въ Немъ сдѣлался Богомъ. Его можно назвать только человѣкомъ, который соединенъ съ Логосомъ и въ извѣстномъ только отношеніи чрезъ Него возвышенъ. Интересно при этомъ, какъ они, съ своей точки зрѣнія, изъясняли извѣстное мѣсто изъ посланія къ Филиппійцамъ II гл., ст. 7—10. Имя, которое превыше всякаго имени, говорили они, дано человѣку Іисусу не въ томъ смыслѣ, что Онъ есть въ собственномъ смыслѣ Богъ, но только въ томъ, что это достопоклоняемое имя дано было Логосу уже тогда, когда, чрезъ воскресеніе и вознесеніе на небо Іисуса Христа, сдѣлалось яснымъ то, что именно было вѣчно Ему присуще [1]). Такими запутанными, неясными разсужденіями они думали примирить догматъ о Лицѣ Христа Спасителя съ требованіями разума. При таковомъ ихъ пониманіи этого догмата и самый взглядъ ихъ на сущность совершоннаго Христомъ дѣла искупленія принималъ крайне односторонній характеръ: оно означало только средство, чрезъ которое Логосъ хотѣлъ приблизить Себя къ людямъ для ихъ наученія добру Очевидно, и бамбергскіе богословы въ этомъ послѣднемъ пунктѣ совершенно послѣдовательно приходили отъ своего несторіанскаго основного воззрѣнія къ нѣкоторому подобію пелагіанства и этимъ еще разъ подтверждали свою связь съ раціоналистическимъ богословствованіемъ Абеляра.

Весьма ярко отразился тотъ же раціонализмъ и на взглядѣ одного изъ бамбергскихъ богослововъ—Фольмара—на Евхаристію Въ лицѣ его, на германской почвѣ повторилось лжеученіе Беренгарія турскаго, которое столѣтіемъ раньше такъ долго волновало Францію, и слѣдствія котораго, навѣрное, не потеряли силы и значенія и теперь, въ XII вѣкѣ. Очень возможно, что, въ свою очередь, и та полемика по поводу таинства Евхаристіи, которую возбудилъ въ концѣ XII столѣтія Фольмаръ своими нападками на церковное пониманіе сущности этого таинства, могла имѣть нѣкоторое—хотя, конечно, отдаленное—вліяніе на возникновеніе тѣхъ же раціоналистическихъ воззрѣній на этотъ предметъ въ эпоху реформаціи. А такое въ высшей степени вѣроятное предположеніе вполнѣ согласуется съ тою мыслью, которую мы выска-

---

[1]) *Reuter*, цит. соч., B II, S 13.

зали выше и по поводу богословской системы Абеляра,—что во многихъ ея пунктахъ онъ явился предшественникомъ дѣятелей реформаціи XVI вѣка.

Фольмаръ сталъ учить, что въ евхаристическихъ элементахъ присутствуетъ не истинное тѣло Христово, но только духовная сущность плоти и крови Спасителя. Впрочемъ, въ такомъ своемъ воззрѣніи Фольмаръ оказался не столь упорнымъ и стойкимъ, какъ въ своемъ ученіи о Лицѣ Христа и о способѣ соединенія въ Немъ Божеской и человѣческой природы. Когда противъ его евхаристической теоріи раздались сильныя и убѣдительныя возраженія (о которыхъ мы сейчасъ спеціально будемъ вести рѣчь), то Фольмаръ неожиданно отрекся отъ своего ложнаго взгляда на Евхаристію и началъ, вопреки ему, утверждать, что въ этомъ таинствѣ не только присутствуетъ истинное тѣло Христово, но присутствуетъ оно въ своемъ цѣломъ, недѣлимомъ видѣ, а не частями.

Для насъ крайне интересно остановиться здѣсь на нѣкоторыхъ литературныхъ противникахъ Фольмара, наиболѣе яркихъ и типичныхъ. Къ таковымъ, безъ сомнѣнія, должно отнести двухъ замѣчательныхъ братьевъ изъ Рейхерсберга (въ Баваріи)—*Герхо* и *Арно*, имена которыхъ въ томъ отношеніи должны быть всегда особенно памятны для историка XII вѣка, что оба они явились весьма талантливыми выразителями того симпатичнѣйшаго направленія среди средневѣковыхъ богослововъ, которое умѣло соединять свои настойчивыя стремленія къ реформѣ современной имъ Западной церкви съ полною ортодоксальностью своихъ догматическихъ воззрѣній. О Герхо мы имѣли уже случай упомянуть, когда говорили объ Арнольдѣ брешіанскомъ. Мы видѣли, что между реформаторскими идеалами того и другого было много сроднаго, а также и то, что Герхо отчасти можетъ служить даже біографомъ Арнольда. Но тогда мы упомянули о немъ какъ бы мимоходомъ. Теперь же подробнѣе остановимся на этой замѣчательной во многихъ отношеніяхъ личности. Уже въ 1150 году онъ посвятилъ папѣ Евгенію III весьма сильную критику на тогдашнее печальное положеніе Западной церкви, подъ выразительнымъ заглавіемъ: «De corrupto ecclesiae statu». Немного позднѣе появилось его второе сочиненіе, проникнутое тою же реформаторскою тенденціей,— «De investigatione Antichristi». Въ этомъ сочиненіи авторъ еще сильнѣе бичуетъ современныя ему злоупотребленія римской церкви, высказываетъ мысль, что всѣ они ясно показываютъ, до какой глубокой испорченности дошла она, и даже не останавливается предъ смѣлымъ утвержденіемъ, что въ ней началось уже царствованіе антихриста. Конечно, эту послѣднюю мысль Герхо высказывалъ еще далеко не въ томъ рѣзкомъ тонѣ, въ какомъ

ее повторили реформаторы XVI вѣка, особенно Лютеръ, которые самого папу считали антихристомъ (Герхо во всю свою жизнь всегда оставался слишкомъ послушнымъ сыномъ своей церкви для того, чтобы рѣшиться высказать такую хулу противъ нея); тѣмъ не менѣе уже одно то, что онъ видѣлъ въ современной ему жизни церковной признаки уже наступившаго антихристова царствованія,—уже одно это было весьма сильнымъ обличеніемъ папскаго Рима за его измѣну древнему истинно-церковному идеалу и, конечно, не могло не сдѣлать на читателей названной книги весьма глубокаго впечатлѣнія. И курія также не могла оставаться равнодушною къ такимъ рѣзкимъ обличеніямъ, исходившимъ притомъ отъ одного изъ наиболѣе талантливыхъ и выдающихся представителей духовенства, тѣмъ болѣе, что эти обличенія слишкомъ напоминали обличительныя рѣчи другого современнаго Герхо церковнаго дѣятеля—Арнольда брешіанскаго И кто знаетъ? Пожалуй, со временемъ и Герхо могла постигнуть трагическая судьба брешіанскаго пріора, если бы онъ одновременно не заявилъ себя куріи какъ ревностный и очень талантливый защитникъ церковнаго ученія противъ новаго адопціанства, появившагося, какъ мы сказали, въ концѣ XII вѣка среди нѣкоторыхъ богословъ школы Абеляра. Такой защитникъ былъ слишкомъ нуженъ Риму именно въ эту эпоху, когда вѣра особенно ослабѣвала и постоянно обуревалась нападками со стороны и открытаго невѣрія, и раціонализма. Онъ тѣмъ болѣе былъ дорогъ для римской церкви того времени, что всегда выступалъ весьма убѣжденнымъ противникомъ Абеляра—и при жизни его, и особенно послѣ его смерти. Герхо горько жалуется, между прочимъ, на то, что почти всѣ школы Франціи и другихъ странъ заражены вреднымъ для церкви ученіемъ Абеляра и Гильберта. Этому же направленію ставитъ онъ въ вину появленіе въ его время и въ Италіи, и въ Германіи новаго адопціанства, которое настолько увлекло даже такихъ богослововъ, которые, повидимому, въ общемъ держались церковнаго ученія въ его неизмѣнности, что и они стали какъ бы инстинктивно защищать это опасное лжеученіе, нѣкоторые (напр., Петръ изъ Пуатье) довольно рѣшительно, а другіе (напр., Петръ Ломбардъ)—въ формѣ косвеннаго, хотя и не вполнѣ рѣшительнаго подтвержденія. Даже многіе римскіе кардиналы относились покровительственно къ этому еретическому воззрѣнію на Лицо воплощеннаго Сына Божія, что Герхо объясняетъ скорѣе съ ихъ стороны нѣкоторымъ невѣдѣніемъ того, что они дѣлали. Но это нисколько ихъ не оправдываетъ: они несомнѣнно также виновны въ ереси. Они сдѣлались плѣнниками софистической діалектики, которая уже давно выступила подъ именемъ науки (опять очевидный намекъ на Абеляра и все его раціоналистическое напра-

вленіе). Эта-то діалектика и есть настоящая виновница всѣхъ бѣдъ, обрушившихся на церковь въ видѣ еретическихъ ученій Она именно и отвлекаетъ многихъ отъ серьезнаго и вполнѣ основательнаго изученія Св. Писанія, въ то же время питаетъ не столько вполнѣ законное стремленіе къ истинѣ, сколько тщеславное желаніе славы человѣческой; въ результатѣ же является то, что эта діалектика заглушаетъ всякое благочестіе. Къ тому же Герхо указываетъ на появившуюся въ его время всеобщую страсть къ учительству Всѣ хотятъ учить, но почти никто не хочетъ учиться. Безбородые юноши берутъ на себя роль учителей. При этомъ богословы этой новой школы рѣшаются порывать связь съ церковнымъ преданіемъ и, вмѣсто того, чтобы читать творенія отцовъ Церкви, они довольствуются своими собственными измышленіями Мало этого: то понятіе о Богѣ, какое они сами себѣ составляли на основаніи своихъ раціональныхъ аксіомъ, было для нихъ несравненно выше и дороже, чѣмъ само Откровеніе со всѣми его тайнами. Герхо даетъ всѣму этому направленію общее названіе *нигиліанизма* [1])

Говоря о полемической дѣятельности Герхо рейхерсбергскаго, нельзя не упомянуть далѣе и о его полемикѣ противъ Фольмара, по поводу ученія послѣдняго о таинствѣ Евхаристіи. Возражая ему противъ его чисто духовнаго пониманія этого таинства, Герхо говоритъ, что Фольмаръ напрасно соблазняется ученіемъ Церкви о дѣйствительномъ присутствіи въ евхаристическихъ элементахъ тѣла и крови Христовыхъ, потому что въ этомъ ученіи нѣтъ ничего грубо чувственнаго. При этомъ Герхо высказываетъ и свой взглядъ на Евхаристію По его пониманію, евхаристическое тѣло Спасителя есть тѣло Его, прославленное послѣ воскресенія Его изъ мертвыхъ. Относительно же значенія самаго акта пріобщенія онъ разсуждаетъ такъ: кто вкушаетъ пречистую плоть Логоса (Caro Verbi), тотъ въ то же время вкушаетъ и Самого Логоса въ Его плоти (Verbum carnis) [2]). Какъ и слѣдовало ожидать, противники взглядовъ Герхо не оставили его ученія объ Евхаристіи безъ возраженія. Они даже нашли въ немъ нѣчто монофизитское, равно какъ и въ его воззрѣніи на равенство Богочеловѣка Христа съ Богомъ Отцомъ. Очевидно, они не понимали истиннаго смысла этого вполнѣ православнаго воззрѣнія и думали, будто бы Герхо учитъ о равенствѣ человѣческой природы съ природой Божественной. Полемическій пылъ литератур-

---

[1]) Всѣ эти мысли изложены Герхо въ его сочиненіи „De investigatione Antichristi“.

[2]) См. Kurtz, цит. соч., B. I, T. 2, S. 187.

ныхъ противниковъ рейхерсбергскаго богослова дошелъ даже до того, что они обвинили его въ ереси предъ папой, чему предшествовало двукратное подобное же обвиненіе его на коллоквіумѣ въ Бамбергѣ (1158 г.) и на соборѣ въ Фризахѣ, въ Каринтіи, на которомъ предсѣдательствовалъ даже самъ зальцбургскій архіепископъ *Эбергардъ* (1162 г.), очевидно, соглашавшійся съ мнѣніемъ о неправовѣріи Герхо. Но самъ обвиняемый такъ искусно и основательно опровергъ всѣ эти обвиненія, частью въ своемъ обширномъ сочиненіи, уже упомянутомъ нами—«De investigatione Antichristi», частью въ новой своей книгѣ «De gloria et honore Filii hominis», что папа Александръ III вполнѣ его оправдалъ (1164 г.).

Относительно брата его Арно сохранилось потому менѣе свѣдѣній, что изъ всѣхъ его сочиненій до насъ дошло только одно «Apologeticus», очень недавно (именно въ 1888 г) изданное въ Лейпцигѣ. Впрочемъ, о дѣятельности Арно, совершенно согласной по духу и направленію съ дѣятельностью его брата, сохранились достовѣрныя историческія свѣдѣнія, хотя изъ нихъ видно, что Арно не былъ проникнутъ въ той же мѣрѣ реформаторскими стремленіями, какъ Герхо, но болѣе извѣстенъ только какъ догматикъ и защитникъ того же мистическаго направленія, какое красною нитью проходитъ и во всѣхъ сочиненіяхъ его брата. Въ виду того, что его дѣятельность не была въ собственномъ смыслѣ реформаторскою, мы и не останавливаемся спеціально на ея характеристикѣ [1]).

Кромѣ рейхерсберскихъ братьевъ, замѣчательными борцами противъ направленія Абеляровой школы явились еще слѣдующія два лица: *Іоаннъ корнваллійскій* и *Вальтеръ*, пріоръ монастыря св. Виктора, о которомъ мы уже имѣли случай упомянуть выше.

Іоаннъ корнваллійскій извѣстенъ тѣмъ, что посвятилъ папѣ Александру III особое сочиненіе, въ которомъ обращалъ его вниманіе на ту опасность, какая проистекала для церкви отъ «новой мудрости, которая есть, въ сущности, тьма, а не свѣтъ». Это сочиненіе озаглавляется «Eulogium». Выводъ, къ которому приходитъ въ немъ авторъ, тотъ, что необходимо немедленно запретить всякое злоупотребленіе діалектикой, особенно въ области богословія, потому что страсть къ діалектическимъ спорамъ есть, можно сказать, болѣзнь времени. Кромѣ сочиненія «Eulogium ad Papam Alexandrum III, quod Christus sit aliquis homo», перу Іоанна принадлежитъ еще другой апологетическій трудъ,—«Apolo-

---

[1]) Полныя свѣдѣнія объ Арно можно находить въ капитальномъ сочиненіи *Баха* „Dogmengeschichte des Mittelalters“ въ двухъ томахъ.

gia de Christi incarnatione» [1]). Какъ видно изъ заглавія этихъ трактатовъ, оба они посвящены защитѣ догмата воплощенія Спасителя. Защищая этотъ догматъ противъ новаго адопціанства, авторъ такъ же, какъ и Герхо, обвиняетъ современныхъ ему схоластическихъ богослововъ въ нигилианизмѣ.

Что касается Вальтера, то о немъ прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что онъ по своему направленію принадлежалъ къ тому кружку убѣжденныхъ противниковъ діалектики и жаркихъ сторонниковъ мистики, который образовался при монастырской школѣ св. Виктора въ Парижѣ. Эта школа основана была Вильгельмомъ изъ Шампо во второй періодъ его дѣятельности, когда онъ окончательно разошелся съ Абеляромъ. Основное направленіе богослововъ этого кружка заключалось въ томъ собственно, чтобы всячески выяснять догматы вѣры не путемъ діалектики, но посредствомъ углубленія во внутренній мистическій смыслъ истинъ вѣры. При этомъ представители этой тенденціи съ особенною любовью останавливались на изученіи отцовъ Церкви, но совершенно не по методу Абеляра (который въ своей книгѣ «Sic et non» приводилъ святоотеческія изреченія съ цѣлью доказать неустойчивость церковнаго ученія о многихъ догматахъ), а напротивъ, для того, чтобы съ помощью святоотеческихъ твореній глубже понять внутренній смыслъ извѣстнаго догмата не столько для ума, сколько для сердца Такой методъ построенія догматики имѣлъ то великое преимущество предъ методомъ діалектическимъ, что вводилъ въ богословіе Среднихъ вѣковъ новую живительную струю искренняго, благоговѣйнаго проникновенія въ то «святое святыхъ» каждой догматической истины, гдѣ она соприкасается съ важнѣйшею областью духовной жизни вѣрующаго, и гдѣ она открывается для человѣка преимущественно со стороны своей Божественности. Очевидно, при такомъ именно методѣ уже не могло имѣть мѣста то неподобающее отношеніе разума къ авторитету Откровенія, какое составляло столь характерную черту богословствованія и самого Абеляра, и всѣхъ писателей его школы. Но были въ направленіи ученыхъ монастыря св. Виктора и нѣкоторыя крайности. Прежде всего они слишкомъ пренебрегали всякимъ, даже и законнымъ, участіемъ разума въ вопросахъ вѣры и огульно осуждали всѣхъ тѣхъ, кто такъ или иначе дѣлалъ діалектическую философію однимъ изъ средствъ для Богопознанія. Впрочемъ, уже самое ихъ стремленіе построить собственную систему догматики, а не ограничиваться только созерцаніемъ религіозныхъ истинъ и однимъ углубленіемъ въ ихъ

---

[1]) Первый изъ этихъ трактатовъ былъ изданъ домомъ Мартэнъ въ V томѣ его „Anecdota“. Второй же помѣщенъ среди сочиненій Гуго изъ Сенъ-Виктора.

мистическій смыслъ (о чемъ всего болѣе старались Бернардъ, клервосскій и богословы его направленія) показываетъ, что школа богословская въ монастырѣ св. Виктора держалась, въ сущности, направленія *примирительнаго* сравнительно со строго-мистическою школою богослововъ типа св. Бернарда. Особенно замѣчательными и яркими представителями этой примирительной фракціи мистическаго богословія были: *Гуго,* пріоръ названнаго монастыря († 1141 г.), прозванный за глубину своего богословствованія «вторымъ Августиномъ» (Alter Augustinus) и «языкомъ Августина» (Lingua Augustini), а затѣмъ ученикъ его и одинъ изъ его преемниковъ въ должности управленія его монастыремъ,—*Рихардъ* († 1173 г.), который, сравнительно со своимъ учителемъ, болѣе склонялся къ чистой мистикѣ св. Бернарда, хотя не пренебрегалъ и схоластической стороной богословія.

Личность преемника Рихарда, *Вальтера* († 1180 г.), представляетъ намъ уже открытаго врага діалектической схоластики и настолько рѣзкаго противника ея, что изъ-подъ его пера вышла книга, въ которой рѣшительно осуждаются всѣ, даже лучшіе, результаты, достигнутые схоластическими богословами въ теченіе XII вѣка. Это оригинальное сочиненіе носитъ заглавіе «*Contra quotuor labyrinthos Franciae*» или, по нѣкоторымъ манускриптамъ: «Contra novas haereses». Это своего рода памфлетъ, въ которомъ не столько выражена искренняя скорбь истиннаго исповѣдника истины по поводу извѣстныхъ заблужденій, сколько сквозитъ непримиримый фанатизмъ очень узкаго ума, не признающаго рѣшительно ничего хорошаго за главными четырьмя представителями схоластики своего времени: Абеляромъ, Петромъ Ломбардомъ, Петромъ изъ Пуатье и Гильбертомъ изъ Порре, къ которымъ онъ и прилагаетъ прозваніе «labyrinthi Franciae». Общій тонъ полемики Вальтера противъ этихъ свѣтилъ діалектической философіи напоминаетъ строгій и рѣшительный приговоръ судьи надъ совершенно беззащитными подсудимыми, а никакъ не ученаго противника, опровергающаго несогласныхъ съ нимъ силою внутренняго убѣжденія и вполнѣ обоснованныхъ доводовъ. Собственно въ сочиненіи Петра Ломбарда Вальтеръ усматривалъ даже то, чего оно на самомъ дѣлѣ и не содержало. Обвиняя Петра въ ереси и въ нѣкоторомъ догматическомъ нигилизмѣ, онъ, очевидно, думалъ находить эти вины въ той особенности его знаменитой книги «Сентенціи», что она сводила все богословіе къ компилятивному собранію изреченій св. отцовъ по поводу разныхъ догматическихъ истинъ, но при этомъ не дѣлала изъ нихъ почти никакого положительнаго, вполнѣ опредѣленнаго вывода, вслѣдствіе чего читателямъ своимъ давала полный просторъ для такого или иного толкованія всѣхъ этихъ аѳоризмовъ.

Вальтеру сильно не нравилось въ компилятивномъ трудѣ Ломбарда именно такое безразличіе въ области богословія, которое, по его мнѣнію, обличало самого автора въ нѣкоторомъ сочувствіи многимъ современнымъ ему догматическимъ заблужденіямъ Вальтеръ даже находилъ у своего противника признаки того же новаго адопціанства, которое открыто высказывали нѣкоторые другіе послѣдователи діалектическаго богословія того времени Во всякомъ случаѣ такое сужденіе о капитальномъ, хотя компилятивномъ трудѣ Петра Ломбарда было крайне пристрастнымъ и потому, конечно, неправильнымъ, и лучше всего изобличало самого Вальтера въ фанатической односторонности и узкости, недостойной истиннаго ученаго Большее основаніе имѣлъ онъ, пожалуй, заподозрѣвать въ склонности къ еретическому воззрѣнію на лицо Христа Спасителя другого своего противника, ученика Ломбарда, *Петра изъ Пуатье*, который въ своихъ «Сентенціяхъ», дѣйствительно, довольно рѣшительно подтверждалъ это еретическое ученіе, хотя не развивалъ его во всей подробности Какъ мы видѣли, и у Герхо рейхерсбергскаго встрѣчается выступленіе противъ обоихъ Петровъ,—и учителя, и ученика, хотя нѣтъ у него той рѣзкости и того пристрастнаго сужденія о нихъ, какъ у Вальтера. Герхо былъ несравненно справедливѣйшимъ судьею своихъ литературныхъ и ученыхъ противниковъ, чѣмъ Вальтеръ.

Сдѣланная нами характеристика важнѣйшихъ представителей обоихъ господствовавшихъ въ XII вѣкѣ направленій въ области богословія и философіи приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ по отношенію къ развитію богословской мысли на Западѣ въ это время: 1) По мѣрѣ того, какъ раціоналистическое направленіе школы Абеляра все болѣе и болѣе дѣлается популярнымъ среди значительнаго большинства схоластиковъ этой эпохи, какъ бы въ противовѣсъ ему, возникаетъ и постепенно развивается новое, совершенно противоположное теченіе въ области богословія—мистическое, сторонниками котораго дѣлаются, по большей части, лица ортодоксальнаго направленія. 2) Въ то же время замѣтно среди извѣстнаго кружка тогдашнихъ богослововъ отчасти стремленіе къ примиренію этихъ двухъ противоположныхъ лагерей посредствомъ нѣкотораго компромисса, который состоялъ въ томъ, что представители этого кружка не ограничились однимъ только созерцательнымъ отношеніемъ къ истинамъ вѣры, но и построили свою собственную догматическую систему, чрезъ что вступили на ту же почву, на какой работали и сторонники богословской діалектики, хотя все-таки рѣшительно отвергали всѣ ея крайности и эксцессы, какъ опасные для чистой вѣры. 3) Среди самихъ сторонниковъ діалектическаго метода въ бого-

словіи замѣтна нѣкоторая неустойчивость въ вопросѣ объ отношеніи универсалій къ единичнымъ вещамъ; очень многіе изъ богослововъ этого направленія все чаще и чаще проявляютъ эту черту въ очень замѣтномъ колебаніи между реализмомъ и номинализмомъ, и даже самъ Абеляръ въ извѣстной мѣрѣ проявилъ уже такое колебаніе, почему и до сихъ поръ мнѣнія о немъ историковъ не вполнѣ согласны: одни изъ нихъ считаютъ его болѣе реелистомъ, а другіе—болѣе номиналистомъ. Такого рода нерѣшительность во взглядѣ на такой вопросъ, который еще со времени Ансельма кантерберійскаго и Росцелина сдѣлался кардинальнымъ вопросомъ всей схоластической науки, есть очень важный симптомъ переходнаго характера второй половины XII вѣка, когда уже начался въ схоластикѣ довольно замѣтный поворотъ отъ Платона къ Аристотелю, завершившійся въ слѣдующемъ столѣтіи полною побѣдою философіи послѣдняго надъ философіей перваго. Какія историческія условія подготовили эту побѣду, и какъ она совершилась, это мы постараемся показать въ слѣдующей главѣ

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Арабская философія и ея вліяніе на направленіе схоластики и общества въ XIII вѣкѣ.

Несомнѣнно, что въ числѣ важнѣйшихъ историческихъ послѣдствій крестовыхъ походовъ явилось и знакомство европейскихъ народовъ со многими сторонами культуры Востока. Очень блестящій и привлекательный ея образецъ уже съ X вѣка представляла Испанія, гдѣ владычество арабовъ ознаменовалось необыкновеннымъ расцвѣтомъ философіи, медицины, астрономіи и другихъ наукъ.

Но, несмотря на близкое сосѣдство этого новаго культурнаго центра съ другими странами Западной Европы, арабская наука очень долго не проникала въ эти страны. Только тотъ могучій толчокъ, который произвели на жителей этихъ странъ крестовые походы, положивъ въ ихъ гражданской и политической жизни начало многимъ кореннымъ соціальнымъ перемѣнамъ и поставивъ ихъ лицомъ къ лицу съ магометанскимъ міромъ, произвелъ, между прочимъ, и то, что, наконецъ, блестящая культура арабовъ, на которую христіанскіе народы очень долго смотрѣли, какъ на своего рода запретный плодъ, стала ихъ живо интересовать. Къ сожалѣнію, такой интересъ къ научнымъ трудамъ арабскихъ

ученыхъ совпалъ съ весьма прискорбнымъ явленіемъ въ жизни народовъ Западной Европы (о которомъ мы уже упомянули выше),—съ тѣмъ прогрессивно усиливавшимся еще съ начала XI вѣка индифферентизмомъ къ религіи, который особенно обязанъ своимъ развитіемъ во всѣхъ отношеніяхъ темному и непривлекательному X столѣтію. Переставъ дорожить своимъ религіознымъ достояніемъ, постепенно привыкая къ мысли, что истина не въ одномъ христіанствѣ, и даже нерѣдко склоняясь къ открытому признанію, что истину можно найти и внѣ его, общественная мысль того времени еще съ большимъ интересомъ обратилась къ изученію писаній арабскихъ научныхъ свѣтилъ, тѣмъ болѣе, что находила у нихъ много новыхъ и интересныхъ взглядовъ и на философію, и на медицину, и на другія отрасли знанія. Очень важнымъ факторомъ, немало способствовавшимъ ознакомленію съ произведеніями арабской культуры сначала итальянскихъ и французскихъ представителей схоластики, а затѣмъ и схоластиковъ другихъ странъ Западной Европы, можно считать то обстоятельство, что первыми весьма прилежными и способными учениками арабовъ въ Испаніи явились тамошніе евреи, которые настолько усвоили себѣ ихъ культуру, что даже перевели многія важнѣйшія произведенія арабскихъ ученыхъ не только на еврейскій, но и на латинскій языкъ. Когда, вслѣдствіе усилившихся, въ періодъ крестовыхъ походовъ, международныхъ сношеній, сильно развилась и торговля между Западомъ и Востокомъ, то главными дѣятелями и посредниками при этихъ торговыхъ сношеніяхъ сдѣлались, какъ и слѣдовало ожидать, опять-таки евреи, которые обладали удивительною способностью не только легко усваивать себѣ многія характерныя особенности тѣхъ націй, среди которыхъ имъ приходилось жить и дѣйствовать, но и весьма скоро и успѣшно изучать языки различныхъ странъ. Поэтому вполнѣ понятно, какъ удобно могли они сдѣлаться дѣятельными посредниками при передачѣ арабской философіи изъ Испаніи въ другія страны. Хотя простой народъ въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ, относился къ евреямъ съ очень яркой враждой, тѣмъ не менѣе это потому не мѣшало ихъ вліянію на ту среду, гдѣ они вращались, что имъ, по большей части, покровительствовали государи и феодалы, которые нуждались въ ихъ деньгахъ, а также и въ ихъ медицинскихъ познаніяхъ [1]). Также и люди науки, особенно въ то скептическое время, нимало не гнушались тѣмъ, чтобы удовлетворить свою любознательность тѣми новыми свѣдѣніями, какими готовы были подѣлиться съ ними евреи, заимствуя сами эти свѣдѣнія отъ испанскихъ арабовъ.

---

[1]) *Renan*, „Averroès et l'averroisme“, 5-ième édition, p. 202.

И вотъ, подъ вліяніемъ всѣхъ указанныхъ благопріятныхъ обстоятельствъ, наступаетъ въ исторіи средневѣковой науки и философіи, а также и богословія, новый періодъ, существенною особенностью котораго является прилежное и всестороннее изученіе философіи Аристотеля уже не по тѣмъ искусственнымъ и неполнымъ компиляціямъ Марціана Капеллы, Бэды и Исидора севильскаго, которыя такъ долго служили почти единственными источниками для знакомства съ системой Стагирита, но по тѣмъ переводамъ его твореній, снабженнымъ и обширными толкованіями ихъ, какіе представители схоластики отнынѣ находили въ ученыхъ трудахъ арабскихъ его комментаторовъ. Конецъ XII вѣка и начало XIII представляютъ намъ усиленную дѣятельность переводчиковъ и популяризаторовъ философіи Аристотеля, — настолько усиленную, что эти переводческіе труды производились одновременно и въ Испаніи, и во Франціи, и въ Италіи, а также и въ другихъ сосѣднихъ странахъ. Такого рода лихорадочная дѣятельность, конечно, не могла быть вѣрнымъ ручательствомъ того, что ученіе Аристотеля передавалось во всѣхъ этихъ переводахъ вполнѣ точно и вѣрно, тѣмъ болѣе, что переводчиками были, обыкновенно, люди, которые относились къ своему дѣлу крайне механически,—скорѣе затемняя смыслъ многихъ, и безъ того темныхъ, мѣстъ текста, чѣмъ выясняя ихъ [1]).

Для того, чтобы вполнѣ понять, какое значеніе могло имѣть проникновеніе арабскихъ изложеній и комментаріевъ философіи Аристотеля для схоластики, необходимо сначала сдѣлать нѣсколько замѣчаній о томъ, съ какого времени началось среди испанскихъ арабовъ ревностное занятіе этой философіей, а также и о томъ, кто именно были замѣчательнѣйшими представителями этого крайне интереснаго теченія въ исторіи средневѣковой мысли.

По странному противорѣчію, именно тотъ вѣкъ можно считать временемъ перваго появленія среди арабовъ Пиринейскаго полуострова, а затѣмъ и блестящаго расцвѣта у нихъ научной культуры, который ознаменовалъ себя для христіанскаго Запада, напротивъ, эпохою крайнаго упадка просвѣщенія, почему и получилъ столь печальное названіе темнаго вѣка. Одинъ изъ представителей славной династіи Омейядовъ, калифъ *Гакемъ II*, въ X вѣкѣ, первый пошелъ серьезно навстрѣчу той жаждѣ образо-

---

[1]) *Jourdain* („Recherches sur les traductions latines d'Aristote", p. 19), характеризуя тотъ способъ, который употребляли переводчики того времени при своихъ трудахъ, говоритъ, что они, напр., только о томъ, обыкновенно, заботились, чтобы „латинское слово такъ же покрывало слово греческое, какъ шахматныя фигуры уставляются на поляхъ шахматной доски", т.-е., очевидно, переводили именно слишкомъ механически, часто не заботясь о смыслѣ.

ванія, которая появилась у андалузскихъ арабовъ еще раньше, чѣмъ вступилъ на престолъ этотъ ученѣйшій ихъ государь. Уже въ его замѣчательное царствованіе Андалузія сдѣлалась, по свидѣтельству мусульманскихъ историковъ, великимъ рынкомъ, на которомъ постоянно появлялись наиболѣе замѣчательныя научныя и литературныя произведенія самыхъ различныхъ по климату странъ и земель [1]). Самъ Гакемъ II являлъ въ себѣ типъ не только мецената, но и настоящаго ученаго. Онъ находилъ время дѣлить свои досуги отъ дѣлъ государственныхъ между усерднымъ чтеніемъ и изученіемъ множества и древнихъ, и современныхъ ему сочиненій и бесѣдами со многими свѣтилами науки Востока того времени, которыя любили и лично посѣщать этого новаго магометанскаго Соломона. Впрочемъ, этотъ государь проникнутъ былъ такою вѣротерпимостью, что охотно принималъ въ число своихъ научныхъ собесѣдниковъ и христіанъ, и евреевъ.

Такое ревностное поощреніе культуры во всѣхъ ея видахъ, преимущественно въ области философіи, не могло нравиться строго консервативной партіи магометанства Еще при Гакемѣ II эта фанатическая партія не разъ выражала свое недовольство такимъ, по ея мнѣнію, отступленіемъ отъ истиннаго правовѣрія, хотя еще не смѣла выступать съ рѣшительнымъ протестомъ. Но при второмъ преемникѣ Гакема, *Альмансурѣ*, который, какъ узурпаторъ власти, особенно чувствовалъ потребность поддержки ея со стороны этихъ ригористовъ, культура, столь блестяще развившаяся при Гакемѣ, подверглась сильному гоненію. Множество рѣдкихъ и интересныхъ сочиненій, которыя съ такою ревностью собиралъ этотъ просвѣщенный государь, было сожжено на площадяхъ Кордовы или брошено въ глубокія цистерны калифскаго дворца.

Особенному гоненію подверглись сочиненія по философіи и астрономіи; пощаду получили только трактаты богословскіе, грамматическіе и медицинскіе. Такія жестокія и рѣшительныя мѣры противъ просвѣщенія могли имѣть тѣмъ большій успѣхъ, что темная народная масса арабскаго населенія Андалузіи никогда не сочувствовала ученымъ и философамъ, считая ихъ труды опасными для вѣры. Весь XI вѣкъ, можно сказать, повидимому, докончилъ это дѣло разрушенія культуры первой половины X вѣка, благодаря тѣмъ внутреннимъ усобицамъ, которыя раздирали въ это время испанское государство калифовъ. Кордова была почти совсѣмъ разрушена вмѣстѣ съ великолѣпнымъ дворцомъ кали-

---

[1]) См, напр., *Pascual de Gayangos*, „The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari“ (London, 1840), t. I, append. p. XL и далѣе t. II, p. 168 и дал. Также *Casiri*, „Bill. arab. hisp.“, t. II, p. 37—38 и 201—202. Также *Middeldorff*, „Comment. de institutis litterariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt“, p. 11, 59.

фовъ, причемъ всѣ богатѣйшія коллекціи и остатки библіотеки Гакема были окончательно уничтожены

Тѣмъ болѣе удивительно, что, несмотря на всѣ эти неблагопріятныя обстоятельства, философія не только не переставала процвѣтать въ Испаніи среди арабскихъ ученыхъ, но даже оказалась настолько великою культурною силою, что къ концу XII вѣка начала оказывать свое вліяніе и на сосѣднія европейскія страны Это лучше всего показываетъ, какіе глубокіе корни пустила она среди арабовъ испанскаго калифата. Наибольшее вліяніе на средневѣковую схоластику оказали два арабскихъ мыслителя: *Авиценна* (собственно *Ибнъ-Сина*), представитель восточныхъ комментаторовъ Аристотеля, жившій въ первой половинѣ XI столѣтія, и *Аверрбесъ* (собст. *Ибнъ Рошдъ*), жившій въ Кордовѣ въ XII вѣкѣ, отчасти же и болѣе склонный къ мистицизму *Альгацель* (собств. *аль-Гацали*), время жизни котораго относится къ концу XI и къ началу XII вѣка Направленіе Авиценны было супранатуралистическое, а философія Аверроеса представляла изъ себя довольно явные признаки пантеистическаго натурализма. Каждый изъ этихъ трехъ мыслителей, такимъ образомъ, понималъ ученіе Аристотеля съ своей спеціальной точки зрѣнія. Такое же различное пониманіе этого ученія перешло и къ схоластикамъ XIII вѣка, отчего между ними вопросъ о такомъ или иномъ разумѣніи Аристотелевой философіи постоянно былъ вопросомъ очень спорнымъ.

Въ виду того, что вліяніе Аверроеса на представителей церковной схоластики было во всякомъ случаѣ преобладающимъ, мы остановимъ свое особое вниманіе на ученіи именно этого арабскаго философа, причемъ, излагая его систему, будемъ попутно указывать и на то, какое было ея отношеніе къ другимъ направленіямъ истолкователей ученія Аристотеля.

Но прежде чѣмъ приступать къ изложенію системы Аверроеса, необходимо сдѣлать слѣдующую важную оговорку. Нужно различать то, что обозначается, обыкновенно, подъ аверроизмомъ, отъ того, чему училъ, собственно, самъ Аверроесъ. Конечно, многіе существенные элементы его ученія вошли и во все то философское направленіе, которое извѣстно подъ именемъ аверроизма; тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что это послѣднее наименованіе точнѣе можетъ быть приложимо уже къ тому направленію, какое образовалось изъ соединенія первоначальныхъ мыслей Аверроеса съ раціонализмомъ многихъ схоластиковъ, вслѣдствіе чего и безъ того раціоналистическая тенденція арабскаго мыслителя получила еще болѣе сильную раціоналистическую окраску.

Чтобы вполнѣ правильно понять и истолковать систему Аверроеса, слѣдуетъ, по возможности, точнѣе опредѣлить, какіе ея настоящіе источники.

Философія никогда не была у арабовъ чѣмъ-то ихъ собственнымъ, національнымъ. Напротивъ, эта нація, пока на нее не начали дѣйствовать постороннія вліянія, всегда представляла изъ себя тотъ же типъ народа, замкнутаго въ своихъ узкихъ національныхъ и вѣроисповѣдныхъ рамкахъ, который является одною изъ самыхъ характерныхъ чертъ всѣхъ семитическихъ народовъ. Первый толчокъ къ пробужденію арабовъ изъ состоянія такой чисто восточной неподвижности по отношенію къ научной культурѣ данъ былъ имъ персидскимъ вліяніемъ, яркими выразителями котораго явились калифы изъ династіи Аббассидовъ, ставшіе во главѣ багдадскаго калифата въ половинѣ VIII вѣка. Хотя и Персія включена была также въ кругъ тѣхъ народностей Востока, которыя подчинились религіи Ислама, тѣмъ не менѣе она довольно долгое время стояла отчасти особнякомъ среди другихъ народовъ восточныхъ, принявшихъ эту религію. Въ ней, благодаря нѣкоторымъ благопріятнымъ историческимъ обстоятельствамъ, а также и по причинѣ близкаго сосѣдства съ культурной Индіей, дольше другихъ націй великой индо-европейской семьи сохранились столь свойственныя всей арійской расѣ стремленія къ созданію у себя собственной научной культуры, которыя и привели къ тому, что персы, дѣйствительно, были уже къ началу VIII столѣтія народомъ настолько научно образованнымъ, что ему знакомы были всѣ важнѣйшіе памятники и восточной, и греческой философіи. Аббассиды, ставши во главѣ магометанскаго міра Востока, сдѣлали свою столицу Багдадъ центромъ того новаго научнаго и философскаго движенія, которому суждено было составить въ исторической жизни магометанскихъ народовъ особенно славную и блестящую эпоху. Но это движеніе, какъ нѣчто пришлое и чуждое узкому направленію мусульманства, всегда имѣло характеръ нѣкоторой оппозиціи тиранническому и мертвящему духу этой религіи, почему занятіе философіей и даже нѣкоторыми другими науками никогда не могло пріобрѣсти въ магометанствѣ характера чего-то вполнѣ законнаго и нормальнаго, но, напротивъ, всегда носило на себѣ въ глазахъ вполнѣ послѣдовательныхъ и строгихъ магометанъ печать чего-то запретнаго и отреченнаго. Этимъ и объясняется, почему главными и наиболѣе яркими выразителями названнаго движенія сдѣлались въ VIII вѣкѣ не «правовѣрные» исповѣдники религіи пророка, но сторонники разныхъ сектъ и другихъ сепаративныхъ кружковъ среди арабовъ. Особенно сдѣлалась извѣстна своимъ оппозиціоннымъ отношеніемъ къ антикультурнымъ доктринамъ корана секта *мотазелитовъ*.

Впрочемъ, враждебное отношеніе къ этимъ частью богословскимъ, частью научно-философскимъ кружкамъ со стороны за-

щитниковъ строгаго магометанства имѣло за себя нѣкоторое основаніе и въ томъ, что послѣдователи этихъ сектъ и кружковъ начали, одновременно со своими научными и философскими тенденціями, довольно ярко высказывать и многія раціоналистическія идеи, подрывавшія даже такія основныя религіозныя истины, какъ промышленіе Божіе о мірѣ и человѣкѣ, возможность и необходимость откровенія, а нѣсколько позднѣе и истину безсмертія души.

Если вникнуть въ содержаніе философскихъ системъ арабскихъ комментаторовъ Аристотеля въ томъ ихъ изложеніи, какое дошло до насъ въ сочиненіяхъ испанскихъ представителей арабской культуры, особенно Аверроеса, то легко замѣтить, что ученіе самого Аристотеля подверглось въ ихъ комментаріяхъ очень значительнымъ передѣлкамъ. Общій характеръ всѣхъ этихъ видоизмѣненій философіи Стагирита носитъ слѣды той позднѣйшей фазы александрійской философіи, когда она освободилась отъ вліянія Платона и склонилась къ Аристотелю. Эта фаза вполнѣ ярко обнаружилась уже въ V вѣкѣ, хотя уже гораздо раньше, именно уже въ III вѣкѣ по Р. Хр., замѣтны нѣкоторые отдѣльные довольно рѣшительные симптомы такого измѣненія направленія неоплатонической философіи въ смыслѣ подчиненія перипатетизму [1]). Ренанъ не безъ основанія поэтому высказываетъ мысль, что именно въ этой вторичной фазѣ, въ какую окончательно вступилъ неоплатонизмъ послѣ IV столѣтія, и слѣдуетъ искать настоящую точку соприкосновенія арабской философіи съ греческой [2]). Когда Аббассиды ввели своихъ подданныхъ въ кругъ занятій философіей, то ближайшимъ передаточнымъ пунктомъ, гдѣ багдадскіе арабы познакомились съ ученіемъ Аристотеля въ этой неоплатонической ея окраскѣ, оказалась Сирія, въ которую къ VIII вѣку, и еще раньше, перешла эта форма греческой философіи, и откуда и персы могли съ нею познакомиться. Лучшимъ подтвержденіемъ всѣхъ этихъ соображеній можетъ служить возможно подробное изложеніе главнѣйшихъ тезисовъ арабской философіи по руководству дошедшихъ до насъ сочиненій ея представителей, къ чему мы теперь и переходимъ.

Еще въ лицѣ первыхъ своихъ излагателей эта философія носила въ себѣ очень ясные признаки такого сродства неоплатонизма съ перипатетизмомъ. Уже одни заглавія сочиненій *Алькинди* (изъ IX вѣка), котораго, обыкновенно, принято считать настоящимъ основателемъ арабской философіи, показываютъ намъ, что этотъ мыслитель держался относительно одного изъ важнѣй-

---

[1]) Ср. *Ravaisson*, „Essai sur la métaphysique d'Aristote, t. II, p. 540.

[2]) *Renan*, „Averroès et l'averroïsme", цитов. изданіе, p. 93.

шихъ пунктовъ этой философіи,—ученія объ интеллектѣ,—именно такихъ эклектическихъ взглядовъ [1]). Далѣе, въ X вѣкѣ, *Альфараби* еще выразительнѣе обнаруживаетъ то же направленіе, когда, напримѣръ, высказываетъ мысль, что конечное назначеніе человѣка есть тѣснѣйшее соединеніе съ νοῦς ποιητικός. Но только въ слѣдующемъ столѣтіи въ сочиненіяхъ *Авиценны* мы находимъ уже полное развитіе всей этой системы. Здѣсь мы находимъ такое ученіе: Богъ, какъ абсолютное и высочайшее единство, не можетъ непосредственно дѣйствовать на міръ. Онъ не входитъ въ сношеніе съ отдѣльными существами и предметами міра. Будучи центромъ колеса, Онъ предоставляетъ периферіи слѣдовать своему собственному теченію. Совершенство разумной души состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлаться зеркаломъ вселенной. Она достигаетъ такого совершенства путемъ внутренняго очищенія и нравственнаго усовершенствованія и этимъ готовитъ изъ себя сосудъ для воспринятія въ себя Божественнаго интеллекта. Впрочемъ, есть люди, которые могутъ получить такое озареніе свыше и помимо спеціальнаго ученія или аскетизма, а непосредственно: это — пророки [2]) Что касается *Альгацеля,* то онъ въ своемъ сочиненіи «О ниспроверженіи философовъ» (Destructio philosophorum), которое напечатано *Schmoelders*'омъ въ его изслѣдованіи «Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes», повѣствуетъ намъ о своемъ путешествіи по разнымъ философскимъ системамъ своего времени. По его словамъ, ни одна изъ нихъ не могла его удовлетворить, и онъ сдѣлался скептикомъ. Но, неудовлетворенный и скептицизмомъ, онъ бросается въ аскетизмъ. Но и послѣ того онъ еще яснѣе убѣждается, что человѣческая мысль безсильна достигнуть истиннаго познанія существа вещей. Очевидно, вся система Альгацеля (или Гацали) приводила къ отрицанію всякой науки. Зато въ лицѣ другого арабскаго философа — *Ибнъ-Баджи* (или по обозначенію его схоластиками — *Авемпаца*) — мы видимъ снова попытку защитить права разума. Въ своемъ сочиненіи «Образъ жизни пустынника» онъ доказываетъ, что единственный путь для соединенія человѣка съ νοῦς ποιητικός — съ интеллектомъ дѣйствующимъ — есть наука и познаніе. Особенно оригинально проводитъ ту же систему возвышеннаго раціонализма знаменитый *Ибнъ-Тофаиль* (или *Абубацеръ* схоластиковъ). Отъ него дошелъ до насъ очень оригинальный трактатъ въ латинскомъ переводѣ, озаглавленный въ подлинникѣ «Гай Ибнъ-Іохданъ» и изданный въ Оксфордѣ въ 1671 г. Пококомъ (Pococke) подъ такимъ заглавіемъ: *Philosophus autodi-*

---

[1]) *Flügel*, „Al-Kindi", Leipzig. 1857, p. 20 и далѣе.

[2]) *Renan*, цит. соч., p. 95—96.

dacticus sive epistola Aba-Joafar ibn-Tofail de Hai. По мѣткому выраженію Ренана [1]), это своего рода «психологическій Робинзонъ» Здѣсь проводится и доказывается мысль, что можно достигнуть познанія истины путемъ собственнаго развитія, помимо всякаго воздѣйствія со стороны откровенія свыше, и что этимъ же путемъ достигается и нравственное развитіе человѣка. Герой этой философской повѣсти — нѣкто *Гай*, который рожденъ не обычнымъ путемъ, но посредствомъ какого-то особаго процесса натуры, и поэтому не знаетъ человѣческихъ родителей. Никто его не воспитываетъ и не учитъ, и тѣмъ не менѣе онъ получаетъ вполнѣ вѣрное и безошибочное понятіе о Богѣ и о мірѣ. Истинная религія и вообще всякое познаніе вещей есть результатъ только его саморазвитія и самовоспитанія, но никакъ не откровенія свыше. Чтобы еще ярче, убѣдительнѣе и, такъ сказать, рельефнѣе представить читателю созданный имъ типъ такого саморазвивающагося «робинзона», авторъ сопоставляетъ его съ отшельникомъ Азалемъ (Asal), очень ревностнымъ исповѣдникомъ Ислама. Когда Гай вступилъ съ нимъ въ бесѣду, то оказалось, что обнаружилось поразительное совпаденіе между тѣми истинами, которыя излагалъ Азаль на основаніи корана, и тѣмъ религіознымъ познаніемъ, какого достигъ самъ Гай единственно путемъ саморазвитія. Нетрудно заключить, что Гай есть вполнѣ мистическій перипатетикъ типа александрійской школы. Чтобы еще больше подтвердить истину своего взгляда, авторъ далѣе описываетъ, какъ и Гай, и Азаль садятся на корабль и, послѣ долгаго путешествія, достигаютъ одного острова, гдѣ живутъ люди, о которыхъ Азаль давно слышалъ, что они вполнѣ просвѣщены въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи благодаря тому, что получили знаніе откровенныхъ истинъ и вполнѣ подчинились авторитету сверхъестественнаго откровенія. И что же оказывается? Когда Гай началъ стараться ихъ еще болѣе просвѣтить, сообщая имъ раціональные доводы для ихъ вѣрованій, то всѣ его старанія оставались тщетными, и они на всѣ эти доводы возражали одно: «къ чему все это?». Тенденція, проводимая Ибнъ-Тофаилемъ въ указанномъ сочиненіи, очень ясна: онъ, очевидно, хочетъ показать, что человѣкъ, кто бы онъ ни былъ, въ сущности, не особенно нуждается въ сверхъестественномъ откровеніи (котораго Ибнъ-Тофаиль вполнѣ не отрицаетъ), такъ какъ онъ самъ обладаетъ такимъ разумомъ, который можетъ саморазвиваться и достигать высшаго вѣдѣнія вещей и временныхъ, и вѣчныхъ.

Сдѣлавши обзоръ, хотя и довольно бѣглый, главныхъ тезисовъ

---

[1]) *Renan*, цит. соч., 99.

философскихъ системъ арабскихъ мыслителей, и предшествовавшихъ Аверроесу, и современныхъ ему, мы можемъ теперь перейти къ изложенію главнѣйшихъ сторонъ *его* ученія, каковое изложеніе покажетъ намъ, что и эта система (имѣвшая преимущественное вліяніе на схоластиковъ XIII вѣка) была, въ сущности, также не чистымъ ученіемъ Аристотеля, но александрійской его передѣлкой.

Нельзя получить болѣе вѣрнаго понятія о его воззрѣніи на происхожденіе міра и человѣка, чѣмъ то, какое даетъ намъ его комментарій на 12-ю книгу метафизики Аристотеля. Поэтому мы приведемъ изъ этого его трактата подлинныя слова его, имѣющія отношеніе къ этому вопросу. «Существуютъ», говоритъ Аверроесъ, «относительно начала вещей два противоположныхъ мнѣнія, между которыми есть много и другихъ посредствующихъ. Одни объясняютъ происхожденіе міра развитіемъ, другіе—твореніемъ. Сторонники перваго мнѣнія утверждаютъ, что происхожденіе существа есть не что иное, какъ исхожденіе и въ нѣкоторомъ смыслѣ удвоеніе вещей. Въ этой гипотезѣ дѣйствующее начало имѣетъ не иную задачу, какъ чтобы извлекать одни существа изъ другихъ и различать ихъ другъ отъ друга; такимъ образомъ все дѣйствіе этого начала сводится, въ сущности, къ дѣйствію двигателя. А сторонники теоріи сотворенія міра говорятъ, что творческое начало производитъ существа и предметы міра, не нуждаясь при этомъ ни въ какой предсуществующей матеріи. Это мнѣніе *мотекаллемовъ* нашей религіи [1]), а также и христіанъ, напр., Іоанна Филопона, который утверждаетъ, что возможность сотвореннаго существа находится единственно въ самомъ творящемъ началѣ. Что касается посредствующихъ мнѣній о происхожденіи міра, то они сводятся къ двумъ, изъ коихъ первое, въ свою очередь, допускаетъ два оттѣнка, довольно несходныхъ другъ съ другомъ. Эти мнѣнія согласны относительно того, что происхожденіе есть не иное что, какъ только трансмутація субстанціи, что всякое происхожденіе (генерація) предполагаетъ извѣстный субъектъ, и что всякое рожденіе можетъ быть только отъ подобнаго. Въ первомъ изъ этихъ мнѣній дѣйствующее начало творитъ форму и напечатлѣваетъ ее на существующей уже матеріи. Среди сторонниковъ этого взгляда одни совершенно отдѣляютъ дѣйствующее начало отъ матеріи и называютъ его «дарователемъ формъ». Это — мнѣніе Ибнъ-Сины. Другіе держатся мнѣнія, что это дѣйствующее начало то нераздѣльно съ матеріей, подобно тому, какъ огонь рождаетъ огонь, или какъ человѣкъ

---

[1]) Арабское слово *Motecallém* означаетъ „богословъ, занимающійся догматами вѣры“, въ противоположность *Факви*, что значитъ „богословъ-казуистъ“.

рождаетъ человѣка; то, что оно существуетъ отдѣльно отъ матеріи, подобно тому, какъ это случается при происхожденіи животныхъ и растеній, которыя рождаются отъ неподобнаго. Таково мнѣніе Ѳемистія и, можетъ быть, Альфараби. Третій взглядъ принадлежитъ Аристотелю и состоитъ въ томъ, что дѣйствующее начало одновременно производитъ составъ матеріи и формы, давая матеріи движеніе и преобразуя ее въ томъ смыслѣ, что все, пребывавшее въ ней дотолѣ въ видѣ возможности, переходитъ въ дѣйствіе. Въ этомъ мнѣніи начало дѣйствующее ничего иного не даетъ, какъ только переводитъ въ дѣйствіе то, что существовало въ возможности, и чрезъ это реализуетъ единство матеріи и формы. Такимъ образомъ чрезъ это всякое твореніе сводится къ движенію, принципомъ котораго является теплота. Эта теплота, разлитая въ водѣ и въ землѣ, рождаетъ животныхъ и растенія, которыя не рождаются отъ сѣмени. Природа все это проявляетъ въ порядкѣ, въ совершенствѣ и притомъ такъ, какъ будто она руководима была какимъ-нибудь высшимъ умомъ, хотя сама она и лишена разумности. Тѣ опредѣленныя формы и та производительная сила, которыя сообщаютъ элементамъ движенія солнца и звѣздъ, и есть то, что Платонъ называлъ идеями. По мнѣнію Аристотеля, дѣйствующее начало не творитъ никакой формы, потому что, если бы оно таковую творило, то выходило бы, что нѣчто можетъ произойти изъ небытія. Именно та ложная теорія, по которой формы суть что-то сотворенное, и привела нѣкоторыхъ философовъ къ мысли, будто бы формы являются чѣмъ-то реальнымъ (сами по себѣ), и что существуетъ нѣкій дарователь формъ. Это же самое мнѣніе привело богослововъ трехъ существующихъ религій [1]) нашего времени къ утвержденію, будто бы нѣчто можетъ произойти изъ ничего. Основываясь на этомъ принципѣ, богословы нашей религіи признали существованіе одного начала, производящаго всѣ существа непосредственно,—такого начала, дѣйствіе котораго одновременно проявлялось бы въ безчисленныхъ противоположныхъ и противорѣчащихъ другъ другу актахъ. По этой гипотезѣ огонь не жжетъ, вода не мочитъ; все нуждается въ спеціальномъ и непосредственномъ твореніи. Даже болѣе, когда человѣкъ бросаетъ камень, то, по ихъ утвержденію, движеніе принадлежитъ не человѣку, но всемірному дѣйствующему началу. Чрезъ это названные богословы совершенно унижаютъ человѣческую дѣятельность. Но вотъ еще болѣе поразительное ученіе. Если Богъ можетъ вызвать что-нибудь изъ небытія въ бытіе, то Онъ же можетъ привести изъ бытія и къ небытію, и разрушеніе, какъ и происхожденіе бытія, одинаково дѣло Божіе; смерть есть Божіе

[1]) Аверроесъ разумѣетъ христіанство, магометанство и іудейство.

твореніе. Мы же, напротивъ, полагаемъ, что разрушеніе есть актъ совершенно однородный съ актомъ рожденія вещей. Всякое рожденное существо носитъ въ себѣ, въ возможности, и разложеніе. Для того, чтобы уничтожить, какъ и для творенія, дѣйствующему началу достаточно довести возможность до реальности. Слѣдовательно, необходимо признать совмѣстное существованіе, съ одной стороны, возможности, а съ другой—самого дѣйствующаго начала. Если одинъ изъ этихъ фактовъ будетъ отсутствовать, то не существовало бы ничего, или же все превратилось бы въ дѣйствіе—два слѣдствія одинаково абсурдныя» [1]).

Что, въ сущности, высказываетъ въ этихъ словахъ Аверроесъ? Онъ, очевидно, признаетъ нѣкоторую первоматерію, одаренную способностью воспріимчивости, но въ то же время лишенную всякихъ положительныхъ качествъ. А такая матерія, слѣдовательно, не что иное, какъ *простая возможность*. Самый актъ происхожденія вещей есть, въ сущности, *движеніе;* оно вѣчно и непрерывно, потому что каждое отдѣльное движеніе имѣетъ свою причину въ движеніи предшествующемъ. Что именно таково пониманіе происхожденія всего существующаго у Аверроеса, это подтверждается многими другими мѣстами его сочиненій [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно, что этотъ философъ держится мнѣнія, что въ такомъ непрерывномъ міровомъ движеніи нѣтъ рѣшительно ничего такого, что напоминало бы ученіе о свободномъ творчествѣ. Въ комментаріи на VIII книгу Физики Аристотеля Аверроесъ прямо объясняетъ, почему именно, по его взгляду, нельзя признать такой свободы: всякая свобода предполагаетъ во всякомъ случаѣ нѣкоторую обновляемость, а въ Богѣ ничего новаго быть не можетъ [3]). Отсутствіе въ Богѣ всякой обновляемости является основаніемъ и для того, чтобы съ несомнѣнностью признать и то, что Онъ не касается Своимъ промыслительнымъ дѣйствіемъ жизни каждаго отдѣльнаго существа или предмета міра, но вѣдаетъ лишь общіе его законы [4]) Къ тому же признаніе непосредственнаго вмѣшательства Бога въ жизнь каждаго отдѣльнаго творенія приводило бы къ мысли, что все злое въ мірѣ есть Его дѣло [5]). Напротивъ, если допустить мысль, что Его управленіе вселенной сводится къ тому, что въ Немъ—основаніе для общихъ законовъ міровой жизни, тогда нѣтъ нужды приписывать Ему происхожденіе зла, которое уже не Его дѣло, но роковое слѣдствіе матеріи,

---

[1]) Эта выдержка взята изъ цитов. соч. Ренана, стр. 108—111.

[2]) Напр. изъ VIII Phys, f. 155—157. De Coelo, f. 197. De Subst. Orbis, cap. IV, f. 324 V⁰ и др.

[3]) VIII Phys., f. 159.

[4]) Destructio Destructionis, disp. XI et XIII. XII Metaph. comm. 37.

[5]) Epit. Metaph. tract. IV, f. 399 V⁰ (edit 1560).

противорѣчащей Его предначертаніямъ [1]). Что касается чисто-аристотелевской мысли, повторяемой Аверроесомъ, что матерія есть не что иное, какъ возможность, и что такая возможность вѣчна, то слабая сторона такого утвержденія заключалась въ томъ, что при этомъ возможность признавалась чѣмъ-то реальнымъ, какъ нѣчто существующее помимо нашего представленія. а такое утвержденіе, есть, очевидно, нѣчто невозможное [2]).

Если въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность матеріи и на продуктивное значеніе движенія въ жизни міра, какъ какого-то *perpetuum mobile*, Аверроесъ до извѣстной степени повторяетъ мысли Аристотеля (хотя при этомъ во многихъ частностяхъ и расходится съ нимъ, чѣмъ отличается отъ другихъ его истолкователей, стоявшихъ ближе къ дѣйствительному смыслу ученія Стагирита), то въ пониманіи того способа, которымъ міровой порядокъ поддерживается первымъ Двигателемъ, нашъ комментаторъ Аристотеля уже значительно отдаляется отъ него. Его крайне не удовлетворяетъ аристотелевское сухое представленіе о неподвижной, отдѣленной отъ міра, первопричинѣ всего, совершенно неопредѣленной и слишкомъ далекой отъ жизни міра. Аверроесъ поэтому допускаетъ между этимъ первымъ Двигателемъ и самимъ міромъ какую-то посредствующую силу, управляющую всѣмъ. Въ своемъ сочиненіи «Destructio Destructionis» онъ говоритъ, что «правленіе жизнью міра похоже на управленіе городомъ, гдѣ все исходитъ изъ одного центра, но гдѣ въ то же время не все является непосредственнымъ дѣломъ государя» [3]). При этомъ арабскій мыслитель допускаетъ теорію,—которая особенно носитъ на себѣ печать чего-то восточнаго и напоминаетъ гностическія системы александрійской школы,—о томъ, что эта посредствующая, всѣмъ управляющая разумная сила есть небо со всѣми своими свѣтилами. Аверроесъ какъ бы олицетворяетъ его, называя его существомъ вѣчнымъ, не подверженнымъ тлѣнію и разрушенію, оживленнымъ разумною душою [4]).

Еще яснѣе видно вліяніе на ученіе Аверроеса александрійской философіи въ его пониманіи существеннѣйшаго пункта аристотелевской психологіи,—ученія о сущности и о взаимномъ отношеніи двухъ интеллектовъ—активнаго (ποιητικός) и пассивнаго (παθητικός). Общій характеръ того объясненія, какое даетъ этому ученію Аверроесъ, именно таковъ, что лучше всего обнаруживаетъ въ его философской системѣ существенные признаки неоплатонизма въ его аристотелевской фазѣ, хотя въ нѣкоторыхъ част-

[1]) Destr. Destruct., disp. III, f, 101 V⁰, 102.

[2]) *Schmoelders*, „Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes“, p. 159.

[3]) Disput. III, 121 V⁰.—Также Epit. Metaph. tr. IV, f. 395.

[4]) De Substantia Orbis, cap. V.—Также De Coelo et Mundo, f. 67. V⁰.

ныхъ пунктахъ арабскій философъ нерѣдко отличается отъ своихъ неоплатоническихъ предшественниковъ.

Еще неоплатоники Александръ Афродисійскій, Ѳемистій и Филопонъ полагали, что между названными двумя интеллектами то существенное различіе, что νοῦς ποιητικός, какъ сила дѣятельная, слѣдовательно, высшая, чѣмъ νοῦς παθητικός (который есть интеллектъ *матеріальный*, существующій только *въ возможности*), въ то же время есть нѣчто *предшествующее* этому послѣднему, откуда слѣдовало и то, что νοῦς ποιητικός существуетъ внѣ человѣческой индивидуальности и выше ея. Совершенно почти такой же взглядъ на соотношеніе между собою двухъ интеллектовъ, дѣятельнаго и страдательнаго, высказываетъ и Аверроесъ. Только у него еще сильнѣе оттѣняется неземной элементъ перваго изъ нихъ. Онъ говоритъ о немъ такъ: «Только тогда разумъ есть, дѣйствительно, то, что онъ по существу изъ себя представляетъ, когда онъ *отдѣленъ*, а не тогда, когда онъ то мыслитъ, то не мыслитъ» [1]). Аверроесъ называетъ даже дѣятельный интеллектъ *божественнымъ* [2]) и говоритъ, что онъ является въ душѣ какъ нѣчто независимое отъ личности мыслящей и совершенно такъ же отъ нея отличное, какъ вѣчное отличается отъ тлѣннаго и преходящаго [3]). Такая природа νοῦς ποιητικός показываетъ, что изслѣдованіе его сущности есть скорѣе дѣло метафизики, чѣмъ физики [4]).—Если принять во вниманіе, что Аристотель весьма неоднократно намекаетъ на то, что νοῦς ποιητικός тожественъ съ мыслимымъ объектомъ, что онъ переходитъ въ реальность только тогда, когда объединяется съ этимъ послѣднимъ [5]), то нельзя не признаться, что пониманіе Аверроесомъ взаимоотношеній между обоими интеллектами довольно плохо согласуется съ такими намеками Стагирита. Правда, было бы, пожалуй, слишкомъ поспѣшнымъ обобщеніемъ выводить отсюда ту мысль, будто бы теорія и александрійскихъ толкователей Аристотеля, и ихъ арабскаго продолжателя рѣшительно не имѣетъ никакого основанія въ психологіи самого Аристотеля (тѣмъ болѣе поспѣшнымъ, что въ своемъ сочиненіи «Вторая Аналитика» Аристотель высказываетъ взгляды не вполнѣ согласные съ тѣми, какіе имъ же высказаны въ его трактатѣ «О душѣ», но скорѣе благопріятствующіе пониманію Аверроеса). Тѣмъ не менѣе одно несомнѣнно, что вопросъ о томъ, какъ именно въ дѣйствительности слѣдуетъ понимать

---

[1]) De anima, l. III, cap. V, § 2.

[2]) De gener. anim., l. II, cap. III, p 736, édit. Bekker.

[3]) De anima, l. I, cap. IV, § 13

[4]) Ibidem, l. I, cap. I, § 11.

[5]) De anima, l. III, cap. IV, § 11; ср. Metaph. Δ, cap. VII et IX. De anima, l I, cap. III; l. II, cap. I; l. III, cap. V.

ученіе Аристотеля о взаимоотношеніи νοῦς ποιητικός и νοῦς παθητικός, есть вопросъ во всякомъ случаѣ спорный. Это и объясняетъ намъ, почему въ теченіе и XIII, и XIV вѣка схоластики такъ долго и такъ много спорили о томъ, есть ли νοῦς ποιητικός нѣчто нераздѣльное отъ самого человѣка, или же нѣчто абсолютное, совершенно внѣ его существующее, но только являющееся возбудительнымъ факторомъ его мыслительной и познавательной дѣятельности и, такъ сказать, одушевляющее присущій его душѣ страдательный интеллектъ (νοῦς παθητικός). Какъ далѣе увидимъ, обѣ спорящія стороны такъ и не пришли ни къ какому опредѣленному результату въ своемъ пониманіи психологіи Аристотеля: этотъ философъ попрежнему остался не вполнѣ разгаданнымъ и истолкованнымъ въ этой довольно неясной части своей системы.

Въ теченіе XIII вѣка многіе схоластики, особенно Альбертъ Великій и Ѳома Аквинатъ, обвиняли Аверроеса въ томъ, что онъ признавалъ какую-то общую, собирательную душу, которая мыслитъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Хотя защитники Аверроеса, въ родѣ Ренана, и стараются показать, что такое обвиненіе не заслуженное, и будто бы настоящая мысль арабскаго философа та, что во всемъ родѣ человѣческомъ существуетъ всеобщность принциповъ чистаго разума (l'universalité des principes de la raison pure) и нѣкоторое психологическое единство (l'unité de constitution psychologique) [1]), однако нельзя не сказать, что именно *этой* мысли Аверроесъ и не высказалъ, когда говорилъ о природѣ νοῦς ποιητικός. Скорѣе изъ его системы открывается совсѣмъ иная мысль, сильно напоминающая пантеизмъ, которая даетъ полное основаніе для обвиненія его въ признаніи какой-то коллективной души, объединяющей въ себѣ всѣ индивидуальныя души и какъ бы мыслящей себя въ нихъ. Это его воззрѣніе можно бы формулировать такъ: νοῦς ποιητικός есть не что иное, какъ человѣческая мысль, взятая въ своей совокупности, какъ порожденіе высшихъ силъ и какъ важнѣйшій феноменъ универса. Что ученіе Аверроеса имѣетъ въ дѣйствительности скорѣе именно такой смыслъ, а никакъ не тотъ, какой хочетъ придать ему Ренанъ, это можно подтвердить хотя бы тѣмъ, что, по признанію самого же Ренана, арабскіе философы вообще никогда вполнѣ ясно не представляли себѣ личнаго характера сознанія, потому что ихъ всегда поражало преимущественно единство объективнаго разума, и они на выясненіи этого послѣдняго особенно и останавливались [2]). Пантеистическій характеръ ученія Аверроеса

---

[1]) Renan, цитов. соч., p. 137.

[2]) Ibidem, p. 136.

виденъ и изъ того, что это ученіе представляетъ изъ себя, въ существѣ дѣла, теорію, обоготворяющую человѣка въ томъ смыслѣ, что оно говоритъ о какомъ-то непрестанно существующемъ *идеальномъ человѣчествѣ*, имѣющемъ бытіе высшее и отдѣльное отъ человѣческихъ индивидуумовъ, хотя и проявляющемся въ душѣ каждаго изъ нихъ. Если поэтому арабскій мыслитель и говоритъ о безсмертіи интеллекта, то это безсмертіе должно понимать не иначе, какъ въ смыслѣ вѣчнаго самовозрожденія человѣчества или непрерывности человѣческой цивилизаціи [1]).

Что въ психологіи Аверроеса личное начало въ человѣкѣ несомнѣнно приносится въ жертву ярко высказанному во всей его теоріи пантеистическому принципу, это особенно видно изъ его взгляда на сущность познавательнаго процесса въ душѣ человѣка. Важнѣйшій моментъ или какъ бы рѣшительный импульсъ, возбуждающій этотъ процессъ, есть, по Аверроесу, воздѣйствіе со стороны νοῦς ποιητικός на внутренній, душевный міръ человѣка. Съ своей стороны, навстрѣчу такому воздѣйствію стремится νοῦς παθητικός, подобно тому какъ матерія стремится къ своей формѣ или какъ пламя огня къ горючему веществу. При этомъ νοῦς ποιητικός производитъ на νοῦς παθητικός двоякое дѣйствіе: первое имѣетъ цѣлью поднять страдательный интеллектъ до способности постигать познаваемое, а второе должно довести его до единенія съ самимъ познаваемымъ На этой второй степени человѣкъ можетъ постигать уже все доступное познанію и даже уподобиться Божеству, такъ какъ онъ дѣлается чрезъ такое всеобъемлющее познаніе въ нѣкоторомъ смыслѣ *всѣмъ* [2]). Такова такъ называемая теорія *ittisâl*, или *единенія*, которая во многомъ напоминаетъ психологію нѣкоторыхъ восточныхъ системъ, гдѣ слiяніе съ Божествомъ есть конечный результатъ человѣческаго бытія. Только у Аверроеса такое единеніе съ высшимъ, абсолютнымъ умомъ достигается не путемъ аскетизма и самоумерщвленія, но посредствомъ пріобрѣтенія все большаго и большаго вѣдѣнія о вещахъ. Во всякомъ случаѣ это ученіе есть, несомнѣнно, одинъ изъ видовъ того направленія, которое въ исторіи философіи из-

---

[1]) Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philosophiae vel artium naturalium; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis (De anima, f. 349 V⁰).

[2]) Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suae naturae. Itaque entibus, quae in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes, per quas in fine ascendent ad talem perfectionem, qualis est primi entis simpliciter (De beatitudine animae, f. 356 V⁰).

вѣстно подъ именемъ *раціоналистическаго мистицизма*, и которое въ такой яркой формѣ проявилось еще у александрійцевъ [1])

Мы намѣренно такъ долго остановились на характеристикѣ арабской философіи вообще и въ особенности философской системы Аверроеса, чтобы лучше понять, какъ и въ какой степени могла эта философія оказать вліяніе на схоластику XIII вѣка, и почему она раздѣлила представителей послѣдней на два лагеря, а также чтобы выяснить и то, какъ повліяла эта же философія на образованіе многихъ еретическихъ ученій въ Западной церкви въ этотъ періодъ ея исторіи.

Очень нелегко съ точностью установить ту историческую дату, къ которой относится первое появленіе сочиненій арабскихъ философовъ по эту сторону Пиринеевъ, сначала въ предѣлахъ южной Франціи, а затѣмъ и въ другихъ странахъ и мѣстностяхъ Западной Европы При опредѣленіи этой даты приходится встрѣтиться съ нѣкоторыми затруднительными вопросами, рѣшить которые вполнѣ удовлетворительно потому трудно, что для этого у насъ слишкомъ мало историческихъ данныхъ. Одно несомнѣнно, именно: что 1209-й годъ навсегда останется особенно важнымъ годомъ для всякаго историка философіи, потому что къ нему пріурочивается первое, повидимому, упоминаніе о появленіи арабскихъ комментаріевъ Аристотеля во Франціи, слѣдовательно, въ одномъ изъ главныхъ центровъ средневѣковой схоластики. Въ этомъ году созванъ былъ въ Парижѣ соборъ, на которомъ осуждено было ученіе Амальриха бэнскаго и Давида динантскаго, и по поводу этого осужденія соборное опредѣленіе, между прочимъ, гласитъ слѣдующее: ««Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec *commenta* legantur Parisiis publice vel secreto» [2]). Изъ этихъ словъ очевидно, во-первыхъ, то, что парижскій соборъ поставляетъ ересь Амальриха и Давида въ нѣкоторую связь съ изученіемъ философіи Аристотеля и, во-вторыхъ (что для насъ особенно важно), что парижское образованное общество начала XIII столѣтія имѣло въ рукахъ какіе-то *комментаріи* (commenta) на сочиненія этого философа. Весь вопросъ въ томъ, какія именно сочиненія греческаго философа здѣсь раз-

[1]) По поводу ученія Аверроеса *Munk* („Mélanges de philosophie juive et arabe“, p. 455—456) замѣчаетъ. „Malgré ses opinions si peu d'accord avec ses croyances religieuses, Ibn-Rosch tenait à passer pour bon musulman. Selon lui les vérités philosophiques sont le but plus elevé, que l'homme puisse atteindre, mais il n'y a que peu d'hommes qui puissent y parvenir par la spéculation et les révélations prophétiques, qui étaient nécessaires pour répandre parmi les hommes les vérités éternelles, également proclamées par la religion et la philosophie. Nous devons tous dans notre jeunesse nous laisser guider par la religion et suivre strictement ses préceptes.. “

[2]) Apud *Martène*, Thes novus Anecdot, t IV, p 166.

умѣются, а также что за комментаріи находились въ то время въ обращеніи Ключомъ къ разрѣшенію первой половины этого вопроса можетъ служить опредѣленіе или статутъ, который былъ изданъ въ 1215 году противъ тѣхъ же еретическихъ ученій папскимъ легатомъ Робертомъ де-Курсономъ (de Courcon или de Courçon). Здѣсь упоминаніе о запрещенныхъ книгахъ, связанныхъ со лжеученіемъ Амальриха и Динанта, можетъ пролить свѣтъ на то, что́ за книги разумѣлъ соборъ 1209-го года: статутъ прямо считаетъ вредными сочиненія Аристотеля «De metaphysica» и «De naturali philosophia» (или, что то же «Физику» его). Очевидно, папскій легатъ съ новою силою повторилъ то же запрещеніе, которое за четыре года до этого уже сдѣлано было названнымъ парижскимъ соборомъ. Гораздо труднѣе отвѣтить на вторую половину поставленнаго вопроса, именно: какіе комментаріи запрещены этимъ соборомъ,—можно ли разумѣть подъ ними сочиненія Аверроеса и другихъ арабскихъ философовъ, или нѣтъ? Дѣло въ томъ, что названный статутъ Роберта де-Курсона, запрещая чтеніе двухъ трактатовъ Аристотеля, прибавляетъ довольно загадочныя слова: «nec summa de iisdem (т.-е. своего рода *compendium*, сдѣланный на основаніи этихъ сочиненій Стагирита), aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Almarici (sic) haeretici, aut *Mauritii Hispani*» [1]). Наравнѣ съ двумя пантеистическими ересями того времени ставится ученіе какого-то «испанца Маврикія», о которомъ исторія ничего не знаетъ, но который, по самому тону рѣчи статута, упоминается, очевидно, какъ очень хорошо извѣстный тогдашнему обществу,—такой же извѣстный, какъ и Давидъ, и Амальрихъ. Ренанъ очень остроумно замѣчаетъ, что въ имя «Mauritius» могло превратиться имя Аверроеса, которое (какъ показываютъ многіе манускрипты его сочиненій) иногда превращалось, благодаря невѣжеству и малограмотности частью переводчиковъ, а еще болѣе писцовъ, то въ «Mahuntius», то въ «Menbutius», то даже въ «Mauuicius», что уже весьма близко къ «Mauritius» [2]).

Итакъ, есть, повидимому, основаніе и въ выраженіи декрета парижскаго собора 1209 года «*commenta*» видѣть не что иное, какъ указаніе именно на тѣ комментаріи на философію Аристотеля, которые принадлежали Аверроесу. Такое предположеніе нисколько не противорѣчитъ тому историческому факту, что почти первымъ серьезнымъ и вполнѣ ученымъ переводчикомъ Аристотеля и его арабскихъ комментаторовъ во Франціи былъ *Михаилъ Скотъ*, о

---

[1]) *Du Boulay*, Hist. Univ. Paris, t. III, p. 82.—*Launoy*, De varia Arist. fortuna in Acad. Paris, cap. IV.

[2]) *Renan*, цитов. соч., p. 222.

которомъ Роджеръ Бэконъ въ своемъ «Opus Majus» свидѣтельствуетъ, что онъ въ 1230 году появился съ своимъ переводнымъ трудомъ, при чемъ, собственно, о комментаріяхъ Аверроеса Бэконъ выражается такъ: «cum expositoribus sapientibus» [1]). Сохранилось нѣсколько манускриптовъ всѣхъ переводовъ Скота, и изъ нихъ мы видимъ, что этотъ трудолюбивый ученый перевелъ, собственно, два сочиненія Аверроеса: его комментарій на книгу Аристотеля «De Coelo et Mundo» [2]) и его же комментарій на книгу того же философа «О душѣ» [3]). Но не нужно забывать, что уже въ половинѣ XII вѣка *Раймондъ*, архіепископъ толедскій (1130—1150 гг.), явился иниціаторомъ важнаго дѣла ознакомленія тогдашняго ученаго міра изъ числа представителей схоластики съ философскими трудами арабовъ Этотъ просвѣщенный прелатъ составилъ даже для этой цѣли спеціальную комиссію, во главѣ которой былъ поставленъ архидіаконъ *Доминикъ Гондисальви;* его сотрудниками были два еврея, изъ которыхъ извѣстенъ по имени только одинъ—*Іоаннъ севильскій* [4]). Такимъ образомъ еще въ это сравнительно раннее время положено было начало знакомству тогдашняго образованнаго общества съ трудами арабскихъ ученыхъ.

Что же удивительнаго, если переводные труды этой комиссіи могли перейти чрезъ Пиринеи въ остальную Европу еще до начала XIII вѣка?

Двукратное запрещеніе со стороны церковной власти заниматься философіей Аристотеля, сначала въ видѣ соборнаго опредѣленія, а затѣмъ чрезъ папскаго легата, хотя и задержало на нѣкоторое время занятія этой философіей, однако очень не надолго; вполнѣ назрѣвшее къ тому времени стремленіе къ изученію сочиненій Стагирита, въ редакціи его арабскихъ толкователей, все-таки взяло свое, и вскорѣ Аристотель сталъ даже вытѣснять Платона въ схоластическихъ школахъ Западной Европы.

Легко понять, что увлеченіе аристотелевской философіей непремѣнно должно было произвести въ книжникахъ той эпохи и нѣкоторое, болѣе или менѣе сильное, преклоненіе предъ авторитетомъ ея ученыхъ арабскихъ переводчиковъ и комментаторовъ, которые открыли своими трудами для западно-европейскихъ философовъ и богослововъ какъ бы цѣлый новый міръ, когда ознакомили ихъ со многими сочиненіями Аристотеля, или совсѣмъ до тѣхъ поръ имъ неизвѣстными, или же извѣстными только въ

---

[1]) Opus Majus, p. 36—37.

[2]) См. рукописи Сорбонны 924, 950, Сенъ-Виктора 171, Наварры 75, Библ. св. Марка въ Венеціи, cl. VI, cod. 52.

[3]) См. рук. Сорб. 932, 943; см. Виктора, 171, и нѣк. др.

[4]) *Jourdain*, Recherches sur les traductions latines d'Aristote, ch. III, § 7.

весьма неполномъ видѣ. Представители схоластики почувствовали (можетъ быть, часто и не вполнѣ ясно отдавая себѣ отчетъ въ этомъ чувствѣ), что они получили, въ лицѣ арабовъ, весьма авторитетныхъ учителей, проложившихъ своими научными трудами путь и для ихъ собственныхъ трудовъ въ области не только философіи, но и медицины, и физики, и астрономіи, и многихъ другихъ отраслей знанія Но при такомъ инстинктивномъ, такъ сказать, увлеченіи авторитетомъ арабскихъ ученыхъ у многихъ такое увлеченіе переходило и въ прямое подчиненіе ихъ воззрѣніямъ, даже и такимъ, которыя не только расходились съ христіанскими догматами, но и часто радикально противорѣчили имъ Дѣло въ томъ, что подобныя воззрѣнія необыкновенно приходились по вкусу общему духу того времени, который, какъ мы имѣли случай уже не разъ замѣтить, былъ далеко не христіанскій. Часто на Средніе вѣка смотрятъ какъ на такое время, когда, болѣе чѣмъ когда-либо въ иную эпоху, было абсолютное господство вѣры Вмѣстѣ съ тѣмъ привыкаютъ думать, будто бы лишь съ наступленіемъ эпохи Возрожденія этотъ періодъ абсолютнаго господства церковнаго авторитета смѣнился періодомъ вольнаго, раціоналистическаго отношенія къ вопросамъ религіознымъ и метафизическимъ. Но такой взглядъ, конечно, обнаруживаетъ очень поверхностное знаніе исторіи или же во всякомъ случаѣ весьма неглубокое пониманіе сравнительнаго значенія той или иной исторической эпохи въ общемъ ходѣ развитія человѣческой мысли Гораздо болѣе сообразно съ дѣйствительнымъ состояніемъ религіознаго развитія въ Средніе вѣка раздѣлить весь этотъ обширный, почти шестивѣковой періодъ на двѣ половины и признать, что въ первую изъ нихъ (конечнымъ терминомъ которой лучше всего, несомнѣнно, признать время начала крестовыхъ походовъ), когда западно-европейское общество, за немногими исключеніями, пребывало въ нѣкоторой—и національной, и религіозной—замкнутости и неподвижности, понятіе о культурѣ и религіи народовъ нехристіанскихъ, особенно восточныхъ, было самое неясное и примитивное; только іудейство было хорошо знакомо средневѣковому обществу этого времени, и то лишь потому, что евреи уже тогда составляли значительную часть населенія Западной Европы. Всѣхъ не-христіанъ и не-іудеевъ привыкли тогда обозначать огульнымъ названіемъ «pagani»—«язычники», включая сюда и магометанъ. Вторая половина средневѣкового періода въ этомъ отношеніи совсѣмъ не похожа на первую. Крестовые походы и то всестороннее международное движеніе, которое соединено было съ ними, первымъ и важнѣйшимъ своимъ слѣдствіемъ имѣли то, что уничтожили ту косность и замкнутость, въ какой находились средневѣковые люди, и открыли предъ ихъ удивленными взорами весьма

многое, чего они до тѣхъ поръ и не подозрѣвали: новые обычаи, новыя международныя и политическія отношенія и — что всего важнѣе—новую богатую культуру. Впечатлѣніе было тѣмъ сильнѣе, чѣмъ оно было неожиданнѣе; оно нѣсколько напоминало впечатлѣніе человѣка, долго сидѣвшаго въ темной комнатѣ и вдругъ выпущеннаго на свѣтъ. Предъ очарованнымъ средневѣковымъ человѣкомъ сразу открылись совершенно новые кругозоры, съ новыми понятіями и представленіями Онъ увидѣлъ, что на свѣтѣ живутъ народы, ничего общаго не имѣющіе съ его собственнымъ бытомъ, который онъ до тѣхъ поръ считалъ идеальнымъ и единственно правильнымъ и нормальнымъ, и что эти народы во многихъ отношеніяхъ выше и лучше его [1]) И вотъ тутъ-то прежде всего во всей силѣ сказалось, насколько въ общемъ религіозное состояніе западно-европейскаго общества въ первую половину Среднихъ вѣковъ было не нормально и не совершенно; насколько у большинства религіозныхъ людей того времени христіанство было чѣмъ-то только внѣшнимъ, казеннымъ, обрядовымъ, безъ внутренняго животворящаго христіанскаго духа. Эти люди хотя и числились членами церкви, но были очень далеки отъ истинно-церковной жизни. Они не находили себѣ внутренняго удовлетворенія въ своей чисто внѣшней церковности, тѣмъ болѣе что римская церковь и не давала своимъ чадамъ церковности истинной. Что же удивительнаго, если среди такихъ *внѣшнихъ* только христіанъ, при ихъ неожиданной встрѣчѣ съ блестящей культурой Востока, сразу могли пробудиться многіе глубокіе запросы духа, дотолѣ дремавшіе въ ихъ душѣ, и они, ища удовлетворенія этимъ запросамъ, какого не могла дать имъ ихъ только обрядовая религіозность,—съ нѣкоторою жаждою найти истину, которой они до тѣхъ поръ, въ сущности, не вполнѣ знали и которую во всякомъ случаѣ плохо и ложно понимали,—устремились навстрѣчу этой новой культурѣ? Эти люди были не прямо атеистами, какъ ихъ, обыкновенно, любили называть слишкомъ строгіе судьи изъ числа представителей церковной іерархіи того времени, но скорѣе людьми, мнившими себя *искателями истины*, и въ то же время сторонниками крайне либеральнаго взгляда, по которому истина не въ одномъ христіанствѣ, но и въ другихъ религіяхъ, — даже болѣе того, что само христіанство не есть такая совершенная ре-

---

[1]) *Эмиль Жебаръ* говоритъ, по этому поводу, слѣдующее: „Вся Европа испытывала престижъ этой благородной расы (т.-е. арабовъ) съ утонченными и своеобразными нравами которой она познакомилась за время крестовыхъ походовъ Восторгались памятниками ихъ искусства, ихъ пышными тканями, ихъ драгоцѣнною мебелью, а еще больше ихъ личною храбростію, честностію и рыцарскимъ духомъ“ („Начала возрожденія въ Италіи“ (Les origines de la Renaissance en Italie), перев. съ франц., С.-Петербургъ, 1900, стр. 175).

лигія, какъ многія другія, напр., магометанство. Именно такимъ духомъ и такого рода воззрѣніями проникнутъ былъ тотъ кружокъ, который окружалъ императора Фридриха II Гогенштауфена, и душою котораго былъ самъ этотъ либеральный государь. Ничего нѣтъ удивительнаго, что XIII вѣкъ выдвинулъ намъ такой именно типъ людей. Это были представители реакціи духа, слишкомъ стѣсненнаго въ своихъ, даже законныхъ, стремленіяхъ ложнымъ пониманіемъ христіанскаго идеала со стороны католическаго духовенства и потому оставшагося безъ должнаго руководства на трудномъ пути исканія истины. А лишенные такого необходимаго руководства, эти люди и попали весьма легко на тотъ ложный путь, который приводилъ многихъ изъ нихъ къ отрицанію даже самого христіанства Весьма характернымъ выраженіемъ этого направленія явилось то крылатое слово *о трехъ обманщикахъ,* которое приписывалось, и кажется, не безъ основанія, Фридриху II и такъ глубоко и справедливо возмущало въ теченіе сего XIII вѣка всѣхъ, въ комъ еще оставалось убѣжденіе въ Божественности Евангелія. Очевидно, люди названнаго направленія въ своемъ реактивномъ движеніи противъ христіанства доходили до того, что стали даже отрицать и возможность, и необходимость самаго Откровенія въ дѣлѣ религіи, и чрезъ это становились уже въ одинаково враждебное отношеніе ко всѣмъ тѣмъ религіознымъ обществамъ, въ которыхъ признаніе положительнаго сверхъестественнаго Откровенія является, можно сказать, краеугольнымъ камнемъ всего ихъ ученія и культа. Съ точки зрѣнія этихъ новаторовъ одинаково ложными представлялись и Евангеліе христіанъ, и Ветхій Завѣтъ іудеевъ, и коранъ магометанъ. Это было, можно сказать, огульное отрицаніе всякаго богословія, которое люди этого направленія считали какимъ-то уродливымъ, незаконнымъ порожденіемъ вѣры и разума, чѣмъ-то мѣшающимъ свободному развитію дѣятельности разума и потому ненормальнымъ и вреднымъ. Если они снисходительно отчасти и допускали иногда для извѣстнаго кружка вѣрующихъ признаніе нѣкоторой догматики, построенной на Откровеніи, то допускали это только какъ первобытную ступень религіознаго развитія, какъ ступень нѣкотораго дѣтскаго состоянія народа, которое должно со временемъ, по мѣрѣ все большаго и большаго научнаго развитія, смѣниться чистой религіей духа, безъ всякихъ внѣшнихъ догматовъ, но только съ однимъ разумнымъ міросозерцаніемъ, хотя бы и съ отрицаніемъ личнаго Бога. Въ этомъ отношеніи представители такой тенденціи являлись весьма ранними предшественниками современныхъ намъ позитивистовъ съ ихъ теоріей о трехъ періодахъ развитія человѣчества: теологическомъ, метафизическомъ и научномъ (или позитивномъ).

Когда сочиненія арабскихъ ученыхъ, къ началу XIII и даже отчасти къ концу XII вѣка, начали проникать во всѣ страны Западной Европы, начиная съ Франціи, то тѣмъ они особенно и могли нравиться людямъ этого направленія, что и сами содержали въ себѣ, въ сущности, то же ученіе о ненужности Откровенія и о религіи духа и разума, какъ единой истинной и законной. Мы уже видѣли, что именно такой взглядъ проводился въ оригинальномъ философскомъ романѣ Ибнъ-Тофаила «*Гаи*». А такого рода сочиненія особенно и нравились въ ту эпоху, о которой мы ведемъ рѣчь. И у самого Аверроеса мы находимъ такія мысли о религіяхъ, основанныхъ на Откровеніи. Онъ неоднократно даетъ понять въ своихъ сочиненіяхъ, что нужно терпѣть откровенныя религіи, хотя на самомъ дѣлѣ многое въ нихъ противно природѣ, а этого именно, слѣд., и не нужно принимать. Если въ этихъ религіяхъ и есть что-нибудь истинное, то развѣ только то, что содержитъ нравственныя правила. Можно до извѣстной степени изъ ряда существующихъ религій выбирать совершеннѣйшую, какая въ данную минуту кажется таковою, хотя, въ сущности, всѣ вообще положительныя религіи одинаково ложны. Во всѣхъ нихъ есть нѣкоторое смѣшеніе раціональнаго и антропоморфическаго, чисто моральнаго и суевѣрнаго. Всѣ онѣ—произведенія еще незрѣлаго человѣческаго духа. Философъ выше всего этого, потому что онъ выше всѣхъ этихъ представленій о сверхъестественномъ, которыя для него не болѣе, какъ результаты его личной фантазіи, а никакъ не факты исторіи. Хотя онъ и можетъ до извѣстной степени, снаружи, показывать себя исповѣдникомъ народной религіи, но долженъ дѣлать это никакъ не потому, будто бы онъ, дѣйствительно, имѣлъ потребность въ этой формѣ религіи, но единственно потому, чтобы не соблазнять незрѣлыхъ. Тезисъ, по которому никто не достигаетъ знанія иначе, какъ путемъ религіи, есть, по словамъ Аверроеса, не болѣе какъ фраза, которая носитъ въ себѣ слѣды частью двусмысленности, частью аккомодаціи. Въ этомъ тезисѣ уже то совершенно ложно, будто бы вѣра и знаніе совмѣстимы другъ съ другомъ. На самомъ дѣлѣ они взаимно другъ друга исключаютъ. Знающій не остается вѣрующимъ и никогда таковымъ на самомъ дѣлѣ и не былъ. Тѣмъ не менѣе и знающій имѣетъ нужду въ приготовительной школѣ религіи, которая сообщаетъ законы нравственной жизни [1]).

Насколько подобныя мысли нравились въ то время и становились популярными, можно заключить и изъ того характернаго, хотя во всякомъ случаѣ уродливаго, факта, что и нѣкоторые

[1]) См. по поводу этихъ взглядовъ Аверроеса у *Reuter*'а „Gesch. d religiös. Aufklärung...“, B. II, S. 50—51.

тогдашніе прелаты увлекались этими взглядами Даже одинъ папа (Гонорій III), какъ можно сильно подозрѣвать, былъ, пожалуй, не чуждъ этой тенденціи: по крайней мѣрѣ, онъ былъ прежде воспитателемъ вольнодумнаго императора Фридриха II и всегда, даже и въ санѣ папы, оставался его близкимъ другомъ. Весьма наглядным подтвержденіемъ того, что епископы сильно увлекались либеральными вѣяніями философской толедской школы, можетъ служить и то, что до нашего времени сохранились еще церковныя облаченія изъ той эпохи, на которыхъ вытканы и вышиты изреченія изъ корана [1])! Дальше этого, казалось, трудно было идти.

Если увлекались представители высшей іерархіи, то что же удивительнаго, что такой же либерализмъ въ области религіозныхъ воззрѣній встрѣчался и среди низшаго клира? Цѣлый монашескій орденъ (францисканцевъ), въ лицѣ весьма многихъ своихъ представителей, слишкомъ часто дѣлалъ уступки этому направленію. Въ этомъ отношеніи названный орденъ всегда довольно рѣзко отличался отъ доминиканскаго, который, напротивъ, славился своимъ консерватизмомъ, за немногими отдѣльными исключеніями Этимъ въ значительной степени объясняется, почему въ теченіе и XIII, и XIV вѣка эти два ордена вели такую сильную борьбу другъ съ другомъ изъ-за различнаго своего отношенія къ философіи Аристотеля, и почему увлеченіе многими неправильными мнѣніями арабскихъ ученыхъ встрѣчалось преимущественно именно на сторонѣ францисканцевъ.

Первый изъ схоластиковъ, въ сочиненіяхъ котораго замѣтно уже вліяніе, хотя еще весьма слабое, арабской философіи, былъ несомнѣнно *Александръ Галезій* (doctor irrefragabilis), родомъ изъ Англіи, славная богословская и философская дѣятельность котораго протекала въ Парижѣ, начиная приблизительно съ 1230 г. и до 1245 г., когда оно умеръ. Его капитальнѣйшій трудъ *Summa theologica* обнимаетъ всѣ стороны вѣроученія христіанскаго, къ научному доказательству котораго онъ съ такимъ удивительнымъ искусствомъ примѣнилъ систему Аристотеля, какого мы въ равной степени не находимъ почти ни у одного изъ послѣдующихъ схоластиковъ. Александръ болѣе всего цитуетъ двухъ арабскихъ толкователей Стагирита: Авиценну и Альгазеля; что касается Аверроеса, то на него Александръ ссылается сравнительно рѣже. Несмотря на всѣ эти свои ссылки на арабовъ, этотъ авторъ еще настолько находится внѣ ихъ прямого вліянія, что излагаетъ самого Аристотеля его же подлинными словами.

Почти такая же степень вліянія арабскихъ уечныхъ замѣтна

---

[1]) *Renan*, цит. соч., p. 116

въ сочиненіяхъ и другого схоластика того же времени—*Роберта линкольнскаго*, котораго цитуетъ знаменитый Рожеръ Бэконъ въ своей книгѣ *Opus tertium* [1]), хотя у Роберта уже можно находить воззрѣнія, по которому νοῦς ποιητικός есть нѣчто отличное отъ человѣка

Ученые труды *Вильгельма оверньскаго* представляютъ намъ въ схоластической литературѣ примѣръ еще большей зависимости отъ арабскихъ комментаторовъ Аристотеля, которыхъ названный схоластикъ цитуетъ или прямо по имени, или же ограничиваясь довольно общими и неопредѣленными указаніями на нихъ, въ родѣ: *expositores* [2]), *Sequaces Aristotelis* [3]), *Aristoteles et sequaces ejus graeci et arabes* [4]) и др. т. п. При этомъ у Вильгельма очень рельефно выступаетъ одна особенность, которая замѣчается и у нѣкоторыхъ другихъ представителей схоластики той эпохи: онъ постоянно говоритъ объ арабскихъ ученыхъ какъ *о древнихъ философахъ* (philosophi antiqui), противополагая ихъ схоластикамъ, обозначаемымъ у него терминомъ *philosophi latini* [5]). Очевидное доказательство того, насколько представители схоластики въ то время высоко ставили научный авторитетъ своихъ арабскихъ наставниковъ, и какъ въ то же время неопредѣленны были у нихъ хронологическія представленія относительно нихъ: имъ ничего не стоило отнести время ихъ жизни чуть ли не къ V или VI вѣку нашей эры, когда жили греческіе комментаторы Аристотеля. Нельзя не сказать, чтобы у Вильгельма оверньскаго были вполнѣ ясныя мысли и о самомъ ученіи, какъ Аверроеса, такъ и другихъ представителей арабской философіи. Онъ очень часто, цитуя того или другого изъ нихъ, приписываетъ одно и то же мнѣніе то одному, то другому, явно противорѣча себѣ. Что особенно характерно еще у Вильгельма,—это его опроверженіе одного изъ главныхъ пунктовъ ученія Аверроеса,—о какомъ-то духовномъ началѣ, которое есть высшее твореніе Божіе и, вмѣстѣ, само начало творящее. Вся полемика Вильгельма при этомъ направлена не противъ Аверроеса, которому на самомъ дѣлѣ принадлежитъ то мнѣніе, противъ котораго Вильгельмъ полемизируетъ, но противъ Альгацеля. Видно, что Вильгельмъ не вполнѣ ясно представлялъ себѣ самое ученіе Аверроеса, почему и считалъ этого послѣдняго гораздо правовѣрнѣе, чѣмъ онъ въ дѣйствительности могъ быть не только съ церковной точки зрѣнія,

---

[1]) Отрывки этого труда Бэкона изданы были ученымъ *Cousin* (Journal des Savants, 1848, п. 347).

[2]) Opp. t. I, p. 699 etc. (Édit. Aurel. 1674).

[3]) Ibidem, t. II, p. 205

[4]) Ibidem, p. 95

[5]) *Renan*, цит. соч., p. 226.

но и со стороны дѣйствительно правильнаго пониманія сочиненій Аристотеля Такимъ образомъ выходило довольно оригинальное противорѣчіе (на первый взглядъ даже сразу не объяснимое для читателя, еще не замѣтившаго неясности представленій Вильгельма объ особенностяхъ ученія каждаго изъ арабскихъ философовъ въ отдѣльности): опровергается одно изъ главнѣйшихъ и характернѣйшихъ воззрѣній Аверроеса,— опровергается самымъ жаркимъ образомъ, не только какъ еретическое, но и прямо нехристіанское, и въ то же самое время тотъ же Аверроесъ именуется у Вильгельма *благороднѣйшимъ философомъ* (philosophus nobilissimus), который самъ по себѣ вполнѣ правовѣренъ, но котораго дѣйствительныя мнѣнія многіе стали искажать (cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroe philosopho nobilissimo, expediret ut intentiones ejus et aliorum qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt, hujusmodi homines qui de rebus philosophicis tam inconsiderate loqui praesumunt, apprehendissent prius ad certum et liquidum) [1].

Впрочемъ, тотъ фактъ, что Вильгельмъ и многіе схоластики изъ школы францисканской вооружались противъ нѣкоторыхъ тезисовъ арабской философіи, вовсе не говоритъ противъ другого несомнѣннаго факта, что именно эта школа и считала главное ученіе Аверроеса о существованіи дѣятельнаго интеллекта (νοῦς ποιητικός) совершенно отдѣльно отъ человѣка вполнѣ истиннымъ, вопреки мнѣнію школы доминиканской. И вообще Аверроесъ всегда оставался для францисканцевъ несомнѣннымъ авторитетомъ, на который они любили ссылаться, и на мнѣніи котораго о природѣ интеллекта они основывали многіе свои собственные философскіе тезисы. Ниже мы покажемъ, какое было у этой школы основаніе для такого преклоненія предъ Аверроесомъ, а пока отмѣтимъ только, что сами же францисканцы часто доходили въ этомъ преклоненіи до того, что склонялись, въ лицѣ многихъ представителей своей школы, и къ такимъ доктринамъ Аверроеса, которыя ужасали Вильгельма оверньскаго своимъ неправовѣріемъ, и которыя онъ считалъ не болѣе, какъ искаженіями дѣйствительнаго ученія этого арабскаго философа. Въ этомъ отношеніи францисканцы часто, какъ мы уже замѣтили, какъ бы инстинктивно и невольно, становились на сторону того направленія, которое всего менѣе было христіанскимъ, и знаменемъ котораго являлся самый крайній раціонализмъ.

Мы уже сказали также, что императоръ Фридрихъ II былъ особенно типичнымъ представителемъ и выразителемъ этого направленія. И замѣчательно, что именно его дворъ былъ однимъ

[1] *De Universo*, Opp. t. I, p. 851.

изъ главныхъ центровъ, гдѣ во всемъ блескѣ стала процвѣтать арабская культура рядомъ съ самымъ яркимъ религіознымъ индифферентизмомъ. Самъ Фридрихъ прекрасно зналъ арабскій языкъ и учился діалектикѣ у одного араба изъ Сициліи [1]). Онъ любилъ заниматься медициной, естественными науками и философіей [2]).

Около 1240 года этотъ государь послалъ мусульманскимъ ученымъ всѣхъ странъ цѣлый рядъ вопросовъ, которые сохранились въ одной оксфордской рукописи подъ заглавіемъ «Сициліанскихъ вопросовъ». Въ этомъ въ высшей степени интересномъ документѣ императоръ является въ роли какого-то смиреннаго ученика, съ нѣкоторымъ благоговѣніемъ вопрошающаго одного изъ извѣстнѣйшихъ тогда арабскихъ ученыхъ, Ибнъ-Сабина изъ Мурсіи, о разныхъ богословскихъ и философскихъ матеріяхъ, какъ-то: о вѣчности вселенной, о наилучшемъ методѣ, примѣнимомъ въ богословіи и метафизикѣ, о значеніи и числѣ категорій и о природѣ души человѣческой. Здѣсь же содержатся и отвѣты Ибнъ-Сабина. Общій характеръ этихъ отвѣтовъ какой-то нерѣшительный и неопредѣленный. Арабскій ученый какъ-будто опасается открыто высказать свое мнѣніе и даже часто, по поводу многихъ вопросовъ, замѣчаетъ, что, до личнаго свиданія съ императоромъ и до болѣе подробнаго разговора съ нимъ, онъ не можетъ еще дать точнаго отвѣта. Иногда онъ проситъ его предложить ему болѣе трудные вопросы, находя, что Фридрихъ не довольно учено и глубокомысленно его вопрошаетъ. Однимъ словомъ, получается впечатлѣніе, что Ибнъ-Сабинъ попросту изыскиваетъ всякіе предлоги, только бы не отвѣтить на вопросы государя [3]). Сохранились до нашего времени и другіе вопросы подобнаго же рода, благодаря нѣкоему еврею Іудѣ бенъ-Саломону, автору философской энциклопедіи. Здѣсь же помѣщены и отвѣты этого ученаго еврея, сдѣланные по-арабски, но потомъ имъ же переведенные на еврейскій языкъ Этотъ же еврей издалъ въ еврейскомъ переводѣ свою энциклопедію, благодаря покровительству и иждивенію императора Фридриха [4]). Въ результатѣ всѣхъ подобныхъ сношеній, при дворѣ и этого Гогенштауфена, и его преемника Манфреда свилъ себѣ довольно прочное гнѣздо деизмъ нераздѣльно съ раціонализмомъ, который часто приводилъ и къ атеизму.

Другимъ еще болѣе значительнымъ центромъ тогдашняго ре-

---

[1]) *Amari*, Journal asiatique, février, mars 1853, p 242.
См. у *Renan*, цит. соч, p. 288.

[2]) *Э. Жебаръ*, цит. соч, стр. 186.

[3]) *Renan*, цит соч., p. 289—290.—*Amari*, Journal asiatique 1853, p. 240 *Di Giovanni*, Storia della Filos. in Sicil., t. I. p. 124.

[4]) *Renan*, цит. соч., p. 290.

лигіознаго вольномыслія сдѣлался парижскій университетъ. Здѣсь еретическія мысли Аверроеса получили еще болѣе благодарную почву и успѣшное развитіе. Очень характеренъ тотъ актъ церковнаго отлученія, который дошелъ до насъ отъ 1269 года и принадлежитъ тогдашнему парижскому епископу *Стефану Тампье* (Etienne Tempier). Этотъ прелатъ нарочно собралъ совѣтъ богослововъ и подвергъ осужденію, вмѣстѣ съ ними, слѣдующія, между прочимъ, ученія тогдашнихъ аверроистовъ: 1) что интеллектъ человѣческій есть нѣчто единое и тожественное для всѣхъ людей (Quod intellectus hominum est unus et idem numero); 2) что міръ вѣченъ (Quod mundus est aeternus); 3) что никогда не существовало перваго человѣка (Quod nunquam fuit primus homo); 4) что душа, которая есть форма человѣка, сообразно коей человѣкъ имѣетъ бытіе, уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ (Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore); 5) что Богъ не вѣдаетъ отдѣльныхъ предметовъ міра (Quod Deus non cognoscit singularia); 6) что дѣла человѣческія не управляются Божественнымъ Провидѣніемъ (Quod humani actus non reguntur providentia divina); 7) что Богъ не можетъ дать безсмертія или нетлѣнія вещи тлѣнной или смертной (Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali [1]). Изъ всѣхъ этихъ тезисовъ видно, какими именно мнѣніями Аверроеса увлекались тогдашніе ученые парижской высшей школы, гдѣ почва была уже заранѣе подготовлена къ усвоенію такихъ заблужденій, благодаря вліянію направленія Абеляра, которое еще и теперь, спустя столѣтіе послѣ его смерти, настолько было сильно, что служило главнымъ одушевляющимъ началомъ всѣхъ научныхъ трудовъ названныхъ ученыхъ Очень поэтому вѣроятно, что и полемическіе трактаты двухъ знаменитѣйшихъ представителей схоластики въ орденѣ доминиканцевъ, Альберта Великаго и Ѳомы Аквината,— «Contra Averroistas», были направлены именно противъ парижскихъ сторонниковъ Аверроеса [2]). Къ сожалѣнію, крайняя скудость сочиненій, дошедшихъ до насъ отъ представителей парижскаго университета этой эпохи, не даетъ намъ возможности опредѣлить, противъ кого именно изъ нихъ писали эти два великихъ свѣтила церковной схоластики XIII-го вѣка.

Тотъ же епископъ парижскій Стефанъ счелъ нужнымъ вторично, въ 1277 году, выступить съ церковнымъ анаѳематствова-

---

[1]) *Du Boulay*, Hist. Univ Paris, t. III, p. 397.—*Crevier*, Hist. de l'Univers. de Paris, t. II, p 79.—*Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 351 и дал.

[2]) Собственно Альберту принадлежитъ трактатъ „Liber determinativus ad Parisienses", который потерянъ, но который біографъ Альберта *Петръ прусскій* (Petrus de Prussia) видѣлъ и читалъ (Vita Alberti Magni, p. 239—240, 293).

ніемъ доктринъ Аверроеса, и при этомъ указалъ на нѣкоторые новые тезисы, о которыхъ не упомянуто было въ осужденіи 1269 года. Это даетъ основаніе думать, что за какія-нибудь восемь лѣтъ развитіе въ парижскомъ университетѣ раціонализма и невѣрія, на основаніи ученія Аверроеса, сдѣлало довольно значительный шагъ впередъ, что, въ свою очередь, подтверждаетъ ту мысль, которую мы высказали выше,—что подъ именемъ аверроизма въ XIII и особенно въ XIV вѣкѣ слѣдуетъ разумѣть не столько ученіе самого Аверроеса,.сколько уже то измѣненіе многихъ пунктовъ этого ученія, какое произошло вслѣдствіе смѣшенія послѣдняго съ собственнымъ, издавна присущимъ парижскимъ ученымъ, раціоналистическимъ направленіемъ. Наиболѣе характерными изъ новыхъ тезисовъ, упомянутыхъ въ епископскомъ осужденіи 1277 года, можно считать слѣдующіе: 1) что рѣчи богослова основаны на басняхъ (Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis); 2) что богословское знаніе исключаетъ всякое другое знаніе (Quod nihil plus scitur propter scire theologiam); 3) что и въ христіанскомъ ученіи, какъ и въ другихъ религіозныхъ ученіяхъ, есть басни и ложныя мнѣнія (Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut et in aliis); 4) что христіанское ученіе препятствуетъ заниматься науками (Quod lex christiana impedit addiscere); 5) что только философы суть мудрецы міра (Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum) [1]). Общая мысль, ясно сквозящая во всѣхъ этихъ тезисахъ, такая: все богословіе—однѣ басни, которыми полна и христіанская религія, подобно другимъ религіознымъ ученіямъ.

Для насъ крайне интересно остановить свое вниманіе нѣсколько подробнѣе на томъ, какъ обличали и опровергали въ своихъ сочиненіяхъ и Альбертъ, и Ѳома Аквинатъ раціонализмъ парижскихъ ученыхъ, и какъ они развивали и доказывали свои собственныя взгляды на многія основныя истины христіанства, которыя подрывались аверроистами. Эта полемика неразрывно связана у нихъ главнымъ образомъ съ опроверженіемъ взгляда Аверроеса на νοῦς ποιητικός, какъ на нѣчто отдѣльное отъ души человѣческой. Въ спеціальномъ трактатѣ «De unitate intellectus contra Averroistas», который впослѣдствіи почти въ буквальномъ видѣ включенъ былъ въ «Сумму», Альбертъ рѣшаетъ вопросъ, сохраняетъ ли, по смерти человѣка, его душа свою индивидуальность, или же она сливается съ общей душой, которая на самомъ дѣлѣ только будто бы и существуетъ. При этомъ онъ допускаетъ крайне искусственную, вполнѣ схоластическую аргументацію: у него противо-

[1]) *Du Boulay*, цит. соч., III, 433, также въ Bibl. Max. Patrum, t. XXV, p. 351 и далѣе.

полагаются другъ другу аргументы и *за* истину самостоятельности души по смерти, и *противъ* нея (послѣдняго рода аргументы приводятся имъ якобы отъ лица самихъ аверроистовъ); первыхъ аргументовъ у него оказывается тридцать шесть, а вторыхъ—всего тридцать, изъ чего Альбертъ выводитъ несомнѣнность индивидуальнаго безсмертія человѣческой души [1]). Въ другомъ своемъ полемическомъ сочиненіи «De natura et origine animae» и въ своемъ комментаріи на III книгу Аристотеля «О душѣ» (tr. II, cap. VII) Альбертъ еще рѣшительнѣе выступаетъ противъ своихъ противниковъ и рѣзко называетъ мнѣніе объ отдѣльномъ существованіи интеллекта глупымъ и опаснымъ зублужденіемъ (error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis). Такъ какъ, говоря языкомъ самого Аристотеля, интеллектъ есть форма человѣка, то (по мнѣнію Альберта) выходило бы, что—въ случаѣ, если бы нѣсколько человѣкъ имѣло отношеніе къ одному интеллекту—всѣ эти индивидуумы должны были бы имѣть одну общую форму, т.-е. одинъ общій принципъ индивидуализаціи, что было бы безсмысленно признать.

Еще сильнѣйшимъ противникомъ аверроизма былъ Ѳома Аквинатъ. Онъ съ особенною силою выступаетъ защитникомъ самостоятельности человѣческой личности противъ ученія Аверроеса о существованіи интеллекта внѣ его души. Всѣ его мысли и доказательства по поводу этого изложены имъ во многихъ его твореніяхъ,—не только въ капитальнѣйшемъ трудѣ «Summa theologica» и въ другомъ обширнѣйшемъ сочиненіи «Summa contra gentiles», но и въ болѣе спеціальныхъ трактатахъ: въ комментаріяхъ на книгу Аристотеля «О душѣ» и особенно въ сочиненіи «De unitate intellectus, adversus Averroistas». Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ отношеніе Ѳомы къ Аверроесу, можно сказать, двоякое. Съ одной стороны, doctor angelicus настолько уважаетъ Аверроеса, какъ авторитетнаго, по его мнѣнію, толкователя Аристотеля, что даже вполнѣ усвоиваетъ его форму изложенія текста аристотелевскихъ писаній (буквальное приведеніе отдѣльныхъ тезисовъ изъ этихъ писаній и спеціальный экзегесисъ каждаго изъ сихъ тезисовъ); а съ другой—видитъ въ томъ же арабскомъ философѣ опаснаго лжеучителя и еретика. Такой двоякій взглядъ на Аверроеса замѣчается въ воззрѣніяхъ не одного Аквината, но и большинства другихъ представителей схоластики той же эпохи, но только у Ѳомы онъ выступаетъ особенно рельефно.

Первый, самый важный пунктъ, изъ-за котораго Ѳома Аквинатъ полемизируетъ съ Аверроесомъ, есть, какъ мы сказали, вопросъ

---

[1]) *Renan*, цит соч., p. 232—233.

о сущности интеллекта. Прежде всего онъ старается доказать, что ни одинъ изъ раннѣйшихъ комментаторовъ ученія Аристотеля никогда не понималъ природу и свойства интеллекта такъ, какъ понимаетъ ихъ Аверроесъ. Даже и арабскіе предшественники его (напр., Авиценна и Альгацель) держались мнѣнія, что интеллектъ есть существенная принадлежность человѣческой личности и потому нѣчто нераздѣльное съ нею. Далѣе Ѳома излагаетъ философскую сторону вопроса и сильно вооружается противъ мысли Аверроеса, будто бы началомъ индивидуализаціи существъ и предметовъ міра нужно считать не матерію, а форму. Ѳома, съ своей стороны, держится противоположнаго взгляда. Если бы, замѣчаетъ онъ, въ данномъ случаѣ рѣшающимъ принципомъ являлась форма, то выходило бы нѣчто несообразное съ самымъ понятіемъ о формѣ и матеріи. Одна и та же форма бываетъ общею для многихъ вещей и существъ, а матерія есть всегда принадлежность отдѣльной твари въ міровомъ цѣломъ, а потому именно она и есть опредѣлительница численности вещей,—конечно, если понимать подъ матеріей не ту неопредѣленную матерію, которая является общею всѣмъ предметамъ вселенной, но именно ограниченную въ своихъ предѣлахъ матерію, какъ она обнаруживается въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ [1]). Дѣлая затѣмъ приложеніе своего взгляда на значеніе матеріи къ вопросу о самостоятельности человѣческой индивидуальности, Ѳома разсуждаетъ такъ: «Интеллектъ дѣятельный подобенъ свѣту. Но свѣтъ не есть одинъ и тотъ же въ различныхъ освѣщенныхъ имъ вещахъ. Слѣдовательно, и интеллектъ дѣятельный не одинъ и тотъ же» [2]). Очень замѣчательна аргументація Ѳомы по поводу способа соединенія въ душѣ человѣка интеллекта дѣятельнаго съ интеллектомъ страдательнымъ и по поводу условій, при какихъ совершается воспріятіе душой отдѣльныхъ субстанцій. «Аверроесъ», говоритъ онъ, «предполагаетъ, что въ концѣ своей земной жизни человѣкъ можетъ достигнуть познанія отдѣльныхъ субстанцій благодаря тому, что онъ тогда соединится съ дѣятельнымъ интеллектомъ, который, будучи отдѣленнымъ, естественно, постигаетъ отдѣльныя субстанціи. Поэтому, соединившись съ нашей душой, онъ даетъ намъ возможность понимать ихъ, подобно тому, какъ νοῦς παθητικός, соединяясь съ нами, даетъ намъ возможность постигать матеріальные предметы. Это единеніе съ νοῦς ποιητικός происходитъ посредствомъ воспріятія идеальныхъ объектовъ. Чѣмъ болѣе мы постигаемъ ихъ, тѣмъ болѣе приближаемся къ такому еди-

[1]) См. особенно сочиненіе „De principio individuationis“.

[2]) „Intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis Ergo non est idem intellectus agens“ (*Summa*, I quaest. 79, art. 2 и далѣе).

ненію. Когда человѣкъ достигнетъ познанія всѣхъ идеальныхъ объектовъ, то единеніе становится полнымъ и совершеннымъ, и тогда, чрезъ νοῦς ποιητικός, достигается познаніе всѣхъ вещей, и матеріальныхъ, и нематеріальныхъ, что составляетъ высшее блаженство» [1]). Противъ такой теоріи познанія Аверроса Ѳома дѣлаетъ слѣдующее возраженіе. По его словамъ, мы ничего не можемъ постигать безъ извѣстныхъ образовъ, а между тѣмъ отдѣльныя субстанціи не могутъ быть познаны посредствомъ тѣлеснаго образа. Но возможно ли, по крайней мѣрѣ, дойти до высшаго познанія путемъ послѣдовательныхъ абстракцій, какъ предполагалъ Авемпацъ, чрезъ постепенное утонченіе предметовъ чувственнаго ощущенія? Нѣтъ, и это невозможно, потому что образъ, какъ бы онъ ни былъ очищенъ, не могъ бы все-таки дойти до того, чтобы изобразить отдѣльную субстанцію [2]). Остается только одинъ путь для достиженія высшаго познанія, и объ этомъ говоритъ уже не самъ Ѳома, но его продолжатель, это—путь озаренія свыше, при которомъ душа соединяется съ самой субстанціей, отдѣленной отъ нея. При такомъ единеніи эта субстанція одновременно является и матеріей, и формой, потому что она и есть то, что даетъ разумѣніе, и что является предметомъ его Что бы ни говорили относительно другихъ отдѣльныхъ субстанцій, необходимо признать, что видѣніе Божественной сущности совершается именно такъ, а не иначе. Когда интеллектъ постигаетъ эту сущность, она является для него тѣмъ же, чѣмъ форма бываетъ для матеріи, или свѣтъ по отношенію къ краскамъ. Матеріальныя субстанціи не могутъ, слѣд., сдѣлаться формою для интеллекта, потому что матерія не можетъ стать формою другой субстанціи. Но это дѣлается возможнымъ, лишь только дѣло касается такого Существа, въ которомъ все идеально, и вотъ почему еще *magister sententiarum* (Петръ Ломбардъ) выразился, что единеніе души съ тѣломъ есть образъ единенія духа человѣческаго съ Богомъ [3]).

Другія неправыя мнѣнія Аверроеса, противъ которыхъ направилъ Ѳома свою полемику, и противъ коихъ продолжали полемизировать послѣ него и его ученики и послѣдователи, были слѣдующія: признаніе первой матеріи, какъ чего-то вѣчнаго и еще неопредѣленнаго [4]), посредствующее значеніе перваго интеллекта, какъ начала одновременно и сотвореннаго, и творящаго [5]), отрицаніе Провидѣнія [6]). Но особенно сильно нападали Ѳома и

[1]) Summa, I, quaest. 88, art. 1.

[2]) Ibidem, art. 2.

[3]) Это, собственно, слова уже не самого Ѳомы, но его ученика и продолжателя его III книги Суммы—*Петра овернскаго*. Они взяты изъ Суммы, III кн.

[4]) См. противъ этого *Summa*, I, quaest 66, art. 2.

[5]) Ibidem, I, quaest. 45, art. 5.

[6]) *Summa cont. gent.*, I, c. 50.

его школа на утвержденіе Аверроеса противъ догмата творенія міра При этомъ самъ Ѳома допускаетъ совсѣмъ неправильную мысль, будто бы твореніе міра не есть ни движеніе, ни перемѣна, но своего рода эманація [1]).

Если доминиканскій орденъ, въ лицѣ своихъ талантливѣйшихъ представителей, являлся въ общемъ противникомъ Аверроеса и его доктринъ и, вмѣстѣ, обличителемъ такъ наз аверроистовъ, то орденъ францисканскій, какъ мы уже сказали, занялъ по отношенію къ этому арабскому философу совсѣмъ другое положеніе. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ возможности вполнѣ опредѣленно судить объ этой, въ нѣкоторомъ смыслѣ, лѣвой школѣ, такъ какъ до нашего времени не сохранилось ни одного сочиненія, гдѣ прямо и спеціально защищалось бы ученіе Аверроеса Приходится пользоваться при сужденіи объ отношеніи этой школы къ аверроизму нѣкоторыми сторонними историческими свидѣтельствами того времени, которыя такъ или иначе могутъ намъ освѣтить этотъ интересный вопросъ.

Какъ мы увидимъ изъ дальнѣйшаго, самое происхожденіе францисканскаго ордена носитъ на себѣ характеръ нѣкоторой независимости отъ строго-церковнаго вліянія; появленіе этого ордена есть скорѣе результатъ вполнѣ народнаго движенія, чѣмъ вліянія церкви; сама церковь, напротивъ, съ теченіемъ времени подпадаетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ подъ вліяніе этого движенія. Неудивительно поэтому, если францисканцы никогда вполнѣ не утрачивали нѣкоторой сравнительной независимости въ своихъ отношеніяхъ къ Риму. Нисколько не странно и то, что уже въ продолженіе XIII вѣка, т -е. вскорѣ послѣ основанія этого ордена, въ немъ очень ярко обнаружилось такое независимое отъ церкви теченіе, которое приняло характеръ даже еретическій и грозило римской церкви серьезною опасностью. Немного ниже мы подробнѣе остановимся на характеристикѣ этого оригинальнаго теченія, а пока ограничимся тѣмъ, что постараемся объяснить, почему именно францисканцы подпали подъ нѣкоторое вліяніе Аверроеса и даже вступили изъ-за него въ полемику съ доминиканцами.

Основнымъ направленіемъ ордена св. Франциска былъ всегда мистицизмъ, который въ большей или меньшей степени проявляется у всѣхъ почти богослововъ-францисканцевъ. Вопросъ о способѣ соединенія души съ Богомъ всегда особенно ихъ интересовалъ Мысль, что человѣкъ не иначе въ состояніи достигнуть истиннаго и совершеннѣйшаго вѣдѣнія, какъ только вслѣдствіе прямого, непосредственнаго воздѣйствія на его душу со стороны Бога,

---

[1]) In VIII Phys. lect. II.

была всегда, можно сказать, самою любимою теоріей этой богословской и философской школы. Вотъ почему, безъ сомнѣнія, именно францисканцамъ всего болѣе и могла казаться привлекательною теорія Аверроеса о совершенной отдѣльности дѣятельнаго интеллекта отъ души человѣческой и даже о нѣкоторой божественности его. Если у самого Аверроеса такое представленіе было (какъ можно сильно подозрѣвать) съ довольно яркой пантеистической окраской, то защищавшіе его схоластики изъ школы францисканцевъ могли придавать ему совсѣмъ не такой смыслъ, но только находить въ немъ прекрасную, хотя и весьма оригинальную форму для выраженія своей любимой теоріи о просвѣщеніи человѣческой души свыше отъ Бога, съ Которымъ они объединяли интеллектъ дѣятельный (νοῦς ποιητικός), причемъ интеллектъ страдательный (νοῦς παθητικός) являлся у нихъ типическимъ олицетвореніемъ самой души, стремящейся къ единенію съ Богомъ и отъ Него ожидающей высшаго просвѣщенія. Очень рельефно указываетъ именно на такое пониманіе у францисканцевъ ученіе Аверроеса о природѣ νοῦς ποιητικός и объ отношеніи его къ человѣческому познанію одинъ изъ наиболѣе типичныхъ представителей этой школы, знаменитый предтеча будущаго научнаго расцвѣта въ области познанія природы и ея законовъ, *Рожеръ Бэконъ*. Въ своемъ трактатѣ *Opus tertium* онъ, между прочимъ, говоритъ слѣдующее: «Дѣятельный интеллектъ есть прежде всего Самъ Богъ, а затѣмъ и ангелы, просвѣщающіе насъ. Богъ по отношенію къ душѣ есть то же, что солнце по отношенію къ глазамъ, ангелы же подобны звѣздамъ». Далѣе Бэконъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: «Я говорю это не съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы высказать только свое собственное мнѣніе, но чтобы опровергнуть одно изъ величайшихъ заблужденій, которыя когда-либо встрѣчались въ богословіи и философіи. Современные намъ (Бэконъ здѣсь, очевидно, разумѣетъ доминиканцевъ) говорятъ, что интеллектъ, дѣйствующій на наши души и просвѣщающій ихъ, есть нѣчто, входящее въ природу души и нераздѣльное съ ней. Это мнѣніе ложно и не допустимо, какъ я доказалъ уже ссылкой на авторитеты и на убѣдительныя основанія. Всѣ философы прошедшаго времени, изъ которыхъ многіе еще живы (Бэконъ жилъ и писалъ во второй половинѣ XIII вѣка), отожествляли дѣятельный интеллектъ съ Богомъ. Два раза слышалъ я, какъ досточтимый предстоятель церкви парижской, господинъ Вильгельмъ оверньскій, въ присутствіи всего университета, упрекалъ современныхъ новаторовъ, вступалъ съ ними въ пренія и доказывалъ имъ тѣми же доказательствами, какія и я приводилъ, что они заблуждаются. Господинъ Робертъ, епископъ линкольнскій,..... былъ того же мнѣнія. Когда нѣкоторые гордые миноріты спро-

сили брата Адама де-Маршъ, чтобы уловить его въ словѣ и насмѣяться надъ нимъ: что такое есть на самомъ дѣлѣ интеллектъ дѣятельный? то на это тотъ имъ отвѣчалъ такъ: «это есть *воронъ Иліи*», разумѣя подъ симъ выраженіемъ, что этотъ интеллектъ есть или Богъ, или ангелъ» [1]). А въ другомъ своемъ сочиненіи *Opus majus* Рожеръ Бэконъ еще яснѣе высказываетъ, что «душа человѣческая сама по себѣ неспособна къ познанію вещей, потому что философія есть результатъ внѣшняго и божественнаго просвѣщенія. Дѣятельный интеллектъ, принципъ этого просвѣщенія, не есть часть души, но субстанція отдѣльная отъ нея, подобно тому, какъ художникъ отдѣльно существуетъ отъ вещества, или свѣтъ отдѣльно отъ красокъ, или же кормчій отличенъ отъ судна» [2]).

Въ сторону именно того воззрѣнія на νοῦς ποιητικός, какое принадлежало Аверроесу, склоняло францисканцевъ и то, что они вообще были очень склонны къ крайнему реализму, который отражался и въ ученіи ихъ о происхожденіи міра. Вопреки сужденію Ѳомы Аквината, что Богъ не могъ создать матеріи безъ формы, одинъ изъ наиболѣе яркихъ представителей францисканской школы XIV вѣка, знаменитый *Дунсъ Скотъ*, полагаетъ, что матерія можетъ существовать и безъ формы, и что первый актъ всякаго рожденія есть безформенная матерія, способная воспринять всякую форму. Эта единственная и всеобщая матерія одна и та же во всѣхъ вещахъ, какъ думалъ и Авицебронъ [3]). Такимъ образомъ францисканская школа склонялась и къ другому любимому тезису арабской философіи—къ признанію первобытной матеріи, имѣющей отношеніе ко всѣмъ предметамъ міра, за что навлекала на себя рѣзкія осужденія и даже прямое обвиненіе въ ереси со стороны ѳомистовъ.

Въ слѣдующей главѣ мы спеціально займемся вопросомъ о томъ, какъ и въ какой оригинальной формѣ выразилось среди нѣкоторыхъ представителей францисканскаго ордена стремленіе самостоятельно высказать свои взгляды на отношеніе просвѣщающаго дѣйствія Божія на вѣрующихъ, и какъ это теченіе мало-по-малу приняло характеръ уже прямо сепаративный и еретическій. Въ то же время мы постараемся объяснить, какую связь имѣло это теченіе съ основными идеалами ордена св. Франциска.

---

[1]) *Opus tertium*, cap. 23 (Journal des Savants, 1848, p. 346—347).

[2]) *Opus majus*, p. 26, 27.

[3]) *Renan*, цит. соч., p. 265.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Іоахимъ де-Флорисъ и его апокалиптическое ученіе. Отраженіе его реформаціонныхъ идей на нѣкоторыхъ представителяхъ францисканскаго ордена и отчасти доминиканскаго.

Мы уже неоднократно указывали на то, что переходная эпоха въ исторіи Среднихъ вѣковъ, которая началась со времени крестовыхъ походовъ и ознаменовалась многими важнѣйшими перемѣнами въ политическомъ и соціальномъ бытѣ западно-европейскаго общества, положила свою глубокую печать и на религіозную его жизнь Та своего рода «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей», какая являлась неизбѣжною спутницею столкновенія старыхъ воззрѣній съ новыми, замѣны однихъ идеаловъ другими и значительнаго расширенія житейскаго кругозора, съ одной стороны, выразилась въ томъ, что сильно расшатала въ тогдашнемъ обществѣ религіозные устои (и безъ того недостаточно крѣпкіе и глубокіе у большинства западныхъ христіанъ той эпохи, благодаря чисто-внѣшнему только христіанству у весьма многихъ изъ нихъ), а съ другой—усилила въ извѣстной части этого общества стремленіе одухотворить религію, углубиться въ ея внутренній смыслъ и особенно выяснить себѣ, при какихъ именно условіяхъ въ душѣ вѣрующаго достигается общеніе съ Богомъ и жизнь въ Богѣ. Это послѣднее теченіе, *мистическое,* являлось, очевидно, не только живымъ протестомъ противъ мертвой религіи большинства тогдашнихъ вѣрующихъ, но, вмѣстѣ, и очень сильнымъ противовѣсомъ тому крайнему раціонализму, который въ тѣ времена пытался замѣнить собою истинную религію Люди, не удовлетворенные тяжелою и крайне неприглядною дѣйствительностью той эпохи, естественно, искали себѣ утѣшенія въ томъ внутреннемъ мірѣ своей души, въ который не могли проникнуть извнѣ никакія внѣшнія житейскія треволненія и смущенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ имъ очень отрадно было создавать себѣ свой собственный, идеальный образъ истинной Церкви, намѣсто повсюду окружавшей ихъ мнимой церковности, и, такъ сказать, золотить дѣйствительность частью живымъ возобновленіемъ забытыхъ идеаловъ далекаго прошедшаго, частью же перенесеніемъ въ настоящее свѣтлыхъ чаяній будущаго Такое настроеніе есть именно та почва, на которой особенно развивается мистическая склонность къ разнаго рода таинственнымъ предсказаніямъ и предчувствіямъ; а это такая область, гдѣ человѣкъ долженъ съ удвоенною осторожностью наблюдать, какъ бы его мистицизмъ не

отклонился отъ того центральнаго пути, какой открываетъ для него истинное христіанство, и не принялъ (можетъ быть, даже незамѣтно для себя) формы произвольной мечтательности, не сдерживаемой никакими законными преградами.

Исторія Церкви всѣхъ временъ показываетъ намъ примѣры того, какъ часто люди искренно и глубоко религіозные вдавались въ такую крайность и чрезъ это теряли изъ вида ту истинно мистическую сторону религіи, которая, конечно, есть важнѣйшая и всегдашняя ея принадлежность. Западная церковь Среднихъ вѣковъ особенно богата такими примѣрами. Мы постараемся далѣе раскрыть предъ нашими читателями цѣлый рядъ подобныхъ болѣе или менѣе уродливыхъ уклоненій въ сторону ложной мистики и надѣемся чрезъ это все болѣе и болѣе способствовать выясненію идеала мистицизма истиннаго и вполнѣ христіанскаго. Но въ то же время съ особенною любовью будемъ мы останавливать свое вниманіе и, такъ сказать, отдыхать душой на нѣкоторыхъ такихъ свѣтлыхъ и глубоко симпатичныхъ представителяхъ средневѣковой мистики, которые вполнѣ вѣрно, *или во всякомъ случаѣ весьма близко къ истинѣ,* понимали внутреннюю, мистическую, сторону Христовой вѣры и въ такомъ пониманіи полагали свою программу реформы современной имъ Западной церкви.

Свѣтлый образъ одного изъ подобныхъ мистиковъ видимъ мы въ *Іоахимѣ де-Флорисѣ*, котораго многіе не безъ основанія считаютъ прямымъ предшественникомъ Франциска ассизскаго и однимъ изъ главныхъ его вдохновителей. Конечно, нельзя не признать, что и въ воззрѣніяхъ Іоахима есть крайности и увлеченія, которыя у его послѣдователей и сторонниковъ вскорѣ приняли характеръ даже прямо еретическій, тѣмъ не менѣе *въ общемъ* личность и ученіе этого церковнаго реформатора представляютъ намъ во всякомъ случаѣ много возвышеннаго и близкаго къ истинѣ [1]). Къ сожалѣнію, сравнительно довольно скудныя и неясныя свѣдѣнія о самомъ Іоахимѣ, а также тѣ несомнѣнныя искаженія, какимъ подверглись его воззрѣнія, отчасти вслѣдствіе неумѣреннаго мистицизма нѣкоторыхъ его продолжателей и учениковъ, отчасти же по причинѣ далеко не безпристрастнаго и слишкомъ строгаго отношенія къ нему церковной власти, лишаютъ насъ полной возможности составить себѣ объ этой интересной личности и о его ученіи совершенно ясное и всестороннее понятіе.

---

[1]) Римская церковь признала Іоахима *блаженнымъ* и позволила, чтобы въ честь него былъ устроенъ алтарь надъ его могилой, въ монастырѣ св. Іоанна у Фіоре. См. *Tocco*, L'eresia nel medio evo, p. 261.

Вотъ что мы несомнѣнно знаемъ изъ біографіи Іоахима. Годъ его рожденія не извѣстенъ Во всякомъ случаѣ время его жизни и дѣятельности принадлежитъ почти всецѣло XII вѣку и только послѣдними тремя годами переходитъ въ слѣдующій, XIII, вѣкъ (Іоахимъ умеръ въ 1202 году) Онъ долго проводилъ жизнь странника, что въ тѣ времена у многихъ являлось одною изъ наиболѣе выразительныхъ формъ протеста противъ упадка вѣры и истинно христіанской жизни современниковъ Впрочемъ, сначала онъ не былъ проникнутъ такимъ благочестивымъ стремленіемъ, но, напротивъ, предавался во время своего путешествія всякимъ свѣтскимъ удовольствіямъ [1]). Но когда онъ прибылъ въ Константинополь, то здѣсь съ нимъ произошелъ нравственный переворотъ, поводомъ для котораго послужило то обстоятельство, что, пока онъ здѣсь жилъ, сильная эпидемическая болѣзнь ежедневно уносила массу народа. Іоахимъ, оставшись невредимымъ, рѣшился совершенно измѣнить свою жизнь, переодѣлся въ бѣдныя странническія одежды и навсегда далъ обѣтъ отреченія отъ міра [2]). Далѣе другой его біографъ разсказываетъ, какъ во время путешествія Іоахима по Сиріи, уже послѣ его обращенія, съ нимъ случилось сильное и опасное искушеніе, такъ что онъ чуть не палъ, но съ помощью Божіею все-таки побѣдилъ искушеніе [3]) Среди своихъ странствованій благочестивый скиталецъ съ особеннымъ благоговѣніемъ посѣтилъ и св землю, куда въ тѣ времена такъ пламенно стремились многіе истинно религіозные люди [4]). Вернувшись на родину, въ Калабрію, Іоахимъ поступилъ въ монастырь *Самбучи́на* (Sambucina), откуда, впрочемъ, вскорѣ отправился проповѣдывать народу по окрестностямъ [5]) Наконецъ,

---

[1]) *Jacobus Graecus*, біографъ Іоахима, такъ повѣствуетъ объ этомъ: „Succedente vero Paschatis festo, paratis sibi vestimentis novis sui ipsius spiritum amoris vigere percepit, eoque impulsus coepit de temporalibus cogitare, atque illorum voluptatibus solicitari (96 B.)“ Біографія, написанная *Яковомъ Грекомъ*, помѣщена у Болландистовъ въ *Acta Sanctorum* (Mai Tom. VII).

[2]) *Jacobus Graecus* (96. B.): „Ceterum ad Thraciae Bosphorum Byzantium ingressus, ibidem, tangente manu Domini urbem illam, plurimum hominum multitudinem interire conspexit qui se cernens absolutum periculo, prorsus se mundo renuntiaturum vallavit“.

[3]) Въ *Acta Sanctorum* (loco cit.) мы находимъ по поводу этого такой разсказъ о самомъ себѣ Іоахима своему другу *Лукѣ изъ Козенцы*, другому біографу его: „Retulit mihi aliquando cum in Syria juvenculus, habitu jam Religionis assumpto, solus fuisset apud quandam viduam hospitatus: illa in eum oculis impudicis intuens, lascivus ipsum ad crimen invitare tentavit, sed servus Dei resistit sapienter et fortiter“

[4]) *Jacobus Graecus* (l. c) 97 F.

[5]) Ibidem, 99 D: „Joachim Dei famulus, aestuans spiritus fervore concepto a memorato coenobio Cistercensium Sambucinae secedens, contra elatae vallis Chratis terram, ubi Bucchita est nomen, juxta Rendarum oppidum transvolavit (здѣсь, очевидно, говорится о чудесномъ его перенесеніи по воздуху).

его сдѣлали настоятелемъ имъ же самимъ основаннаго маленькаго монастыря св Іоанна у Фіоре (откуда и названіе «де-Флорисъ»), расположеннаго въ горахъ Калабріи. Начальствованіе заставило Іоахима (хотя, вѣроятно, и противъ его воли) измѣнить свой странническій образъ жизни [1]). Но съ тѣмъ большею силою предался онъ теперь изученію ветхозавѣтныхъ пророковъ и особенно Апокалипсиса, желая найти въ области эсхатологіи настоящее утѣшеніе для своей томившейся желаніемъ лучшаго будущаго души. Въ лицѣ Іоахима мы встрѣчаемъ не первый примѣръ такого увлеченія апокалиптическими вопросами. Въ средѣ цистерціанцовъ уже давно съ любовью и интересомъ занимались ими, что необыкновенно гармонировало съ общимъ мистическимъ направленіемъ ихъ богословія. Мистически настроенный монашескій міръ XII вѣка выдвинулъ даже два яркихъ женскихъ типа на этой почвѣ. Мы разумѣемъ *Гильдегарду,* настоятельницу одного монастыря близъ Бингена, на Рейнѣ, и *Елизавету Schönau,* также настоятельницу одного нѣмецкаго монастыря (Schönau), въ области Рейна. Но очень возможно, что апокалиптическія занятія Іоахима получили, благодаря нѣкоторымъ специфическимъ особенностямъ и мѣста, и времени его дѣятельности, и свою спеціальную окраску. Прежде всего, въ Калабріи еще хранились среди монаховъ преданія о мистикѣ греческихъ подвижниковъ, которые незадолго до Іоахима обитали въ этой части Италіи; а затѣмъ общее увлеченіе въ ту эпоху астрологіей, подъ вліяніемъ культурнаго сближенія съ арабами, также могло отчасти задѣть и тогдашніе монастыри, особенно итальянскіе, лежавшіе болѣе другихъ на томъ пути, по которому всего успѣшнѣе распространялось это вліяніе. Даже, пожалуй, свою долю вліянія могли оказать на апокалиптическое міросозерцаніе калабрійскаго аббата и тѣ пророчества сивиллы, которыя читались во многихъ тогдашнихъ монастырскихъ рукописяхъ. Что касается греческихъ подвижниковъ въ Калабріи, то извѣстно, что очень долгое время въ греческихъ монастыряхъ этой части Италіи держалось православіе, и вся монашеская жизнь руководилась правилами св. Василія Великаго. И итальянскіе мѣстные подвижники, живя въ этихъ монастыряхъ и руководясь этими правилами, находились въ тѣсномъ общеніи съ греческими насельниками этихъ монастырей и ихъ окрестностей. Изъ подвижниковъ, подвизавшихся въ этой мѣстности и особенно прославившихся своею строгою жизнью, можно назвать, напр., слѣдующихъ лицъ: *Леоне Лука* (т.-е. собственно *Левъ Лука*) изъ Корлеоне, изъ предѣловъ Сициліи († 900 г.) [2]), затѣмъ замѣчательный анахоретъ *Илія Спелеотъ,*

[1]) Это было, вѣроятно, въ 1096 году.

[2]) *Bollandisti,* majus, II, 48 *Amari,* Storia dei Musulmani in Sicilia, I, 519.

изъ Реджіо, переселившихся сюда изъ Греціи и достигшій такого духовнаго совершенства, что ему приписывали даже пророческій даръ († 960 г.) Немного позднѣе сіяли среди калабрійскихъ греческихъ подвижниковъ своею святою жизнью *Виталій изъ Кастроново* († 994 г.), *Филаретъ* († 1070 г.) и въ особенности *игуменъ Нилъ,* первый настоятель монастыря *Grotta Ferrata* († 1002 г.) [1]). Несомнѣнно, всѣ эти лица настолько вліяли на все населеніе Калабріи, что это вліяніе было здѣсь сильно еще и въ XII в. Этимъ обстоятельствомъ и можно, конечно, объяснить, почему Іоахимъ де-Флорисъ чувствовалъ всегда такую симпатію къ Восточной Церкви и почему часто даже ставилъ ее въ примѣръ церкви Западной. Точно такъ же этимъ, пожалуй, объясняется и его любовь къ аллегорическому толкованію Св Писанія, потому что такой методъ изъясненія Библіи особенно часто встрѣчался именно у восточныхъ Отцовъ и учителей Церкви.

Въ жизни Іоахима можно вообще усматривать три періода. Первый обнимаетъ всю его юность, его путешествія по Востоку и его вступленіе на подвижническій путь Второй—его жизнь въ Калабріи сначала въ одномъ цистерціанскомъ монастырѣ, а затѣмъ въ санѣ аббата монастыря Фіоре, и его труды по толкованію Св. Писанія. Наконецъ, третій (самый важный) періодъ обнимаетъ его собственно реформаторскую дѣятельность, когда онъ открыто уже выступилъ какъ вдохновенный пророкъ и преобразователь монашеской жизни, причемъ его реформаторскіе идеалы направлены были къ возвышенію христіанской жизни всѣхъ вообще классовъ общества Но во всякомъ случаѣ очень трудно вполнѣ точно намѣтить всѣ главнѣйшія черты и даты біографіи этого замѣчательнаго человѣка, потому что единственными источниками для этой біографіи являются для насъ два его жизнеописателя: другъ его *Лука изъ Козенцы* [2]) и жившій гораздо позднѣе Іоахима *Яковъ Грекъ* (Jacobus Graecus), который, по собственному признанію, почерпалъ свѣдѣнія изъ какихъ-то «древнихъ свидѣтельствъ», коихъ онъ почему-то не называетъ, отчего и не можетъ считаться вполнѣ надежнымъ свидѣтелемъ о жизни Іоахима. Да и Лука скорѣе не біографъ, а просто авторъ отдѣльныхъ, довольно отрывочныхъ свѣдѣній изъ жизни своего друга Если принять во вниманіе то, что, вскорѣ по смерти Іоахима, многіе его друзья и ученики значительно измѣнили его ученіе, то и Лукѣ, какъ біографу Іоахима, слишкомъ довѣрять также едва ли можно: и онъ могъ придать личности его извѣстную тенденціозную окраску.

---

[1]) Ibidem, septembеr, III, 343 sqq; VII, 283 sqq.

[2]) *Fra Luca di Cosenza,* бывшій впослѣдствіи архіепископомъ козенцскимъ, а сначала секретаремъ самого Іоахима

Кромѣ того, что необходимо также принять во вниманіе для оцѣнки достоинства названныхъ біографовъ калабрійскаго аббата, ихъ свидѣтельства *прямо* не дошли до насъ, но переданы намъ уже изъ вторыхъ, если даже не изъ третьихъ рукъ (мы находимъ ихъ въ Acta Sanctorum Mai. Tom VII) [1]). Не болѣе счастливы мы, повидимому, и въ тѣхъ данныхъ, какія находятся въ нашемъ распоряженіи относительно его ученія. Многіе ученые до сихъ поръ еще не пришли къ окончательному, вполнѣ установившемуся взгляду и на этотъ предметъ. Дѣло въ томъ, что для многихъ изслѣдователей представляется далеко не доказаннымъ то, принадлежатъ ли въ дѣйствительности перу самого Іоахима тѣ три сочиненія, которыя извѣстны подъ его именемъ и составляютъ три части одного общаго трактата, носящаго заглавіе «*Evangelium aeternum*». Эти сочиненія слѣдующія: «Concordia Veteris et Novi Testamenti», «Expositio Apocalypsis» и «Psalterium decem chordarum». Основаніемъ ихъ сомнѣнія въ принадлежности этихъ сочиненій самому Іоахиму служитъ главнымъ образомъ тотъ во всякомъ случаѣ несомнѣнный фактъ, что іоахиты, послѣдователи воззрѣній Іоахима, съ теченіемъ времени многое въ его ученіи измѣнили и многому въ немъ придали партійный и сектантскій характеръ, выдавая въ то же время свои взгляды за чистое ученіе самого Іоахима. Объ этомъ свидѣтельствуетъ хотя бы слѣдующее мѣсто изъ хроники извѣстнаго франциканца *Салимбене* изъ Пармы, который самъ довольно долгое время держался взглядовъ іоахитовъ и (что для насъ имѣетъ особенно важное значеніе) жилъ ближе другихъ іоахитовъ ко времени жизни самого калабрійскаго аббата. «Igitur», замѣчаетъ Салимбене, «abbas Ioachim non limitavit omnino aliquem certum terminum, licet videatur quibusdam quod sic» [2]).

Смыслъ этихъ словъ, очевидно, такой. Салимбене отмѣчаетъ,

---

[1]) Что касается тѣхъ извѣстій, какія даетъ намъ о жизни Іоахима *Лука козенцский*, то въ *Acta Sanctorum* (Mai VII, 89 и дал.) они озаглавлены такъ: „Virtutum beati Joachimi synopsis, per Lucam Archiep. Consentinum, ipsius Beati olim scribam familiarem“. Въ *Acta Sanctorum* (ibid.) находимъ мы и біографическій трудъ *Якова Грека* (хотя не весь, а только въ извлеченіи изъ полной біографіи Іоахима, написанной Яковомъ и имѣвшей такое заглавіе: „Joachimi abbatis Florensis ordinis chronologia a Jacobo Graeco Syllanaeo Calabro ord. Cist. edita. См. изданіе Cosentiae per Andr. Riccium, 1612, 4“. Послѣднее прибавленіе о мѣстѣ и годѣ изданія показываетъ, что трудъ Якова Грека былъ въ XVII в. вновь изданъ).

[2]) См. *Chronica Fratris Salimbene Parmensis ordinis Minorum, ex codicis bibliothecae Vaticanae nunc primum edita. Parmae, 1857.* Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia. Tom. III. Это—одинъ изъ богатѣйшихъ и важнѣйшихъ источниковъ (почти единственный) для сужденія объ ученіи іоахитовъ Открытъ былъ этотъ трудъ Салимбене лишь въ 50-хъ годахъ XIX столѣтія среди рукописей ватиканской библіотеки.

что самъ Іоахимъ въ своихъ апокалиптическихъ воззрѣніяхъ еще не дошелъ до такого точнаго обозначенія разныхъ терминовъ при опредѣленіи событій, предсказанныхъ въ Апокалипсисѣ, какіе сдѣланы потомъ его послѣдователями; а между тѣмъ, по словамъ Салимбене, нѣкоторые считали, будто бы эта точность терминовъ принадлежитъ именно Іоахиму (licet videatur quibusdam quod sic). Имѣя въ виду это замѣчаніе Салимбене, слишкомъ скептическіе и строгіе критики «Вѣчнаго Евангелія», напр., *Preger* [1]), и находятъ, что оно представляетъ изъ себя не трудъ самого Іоахима, но произведеніе позднѣйшаго времени, появившееся, по крайней мѣрѣ, не раньше 50-хъ годовъ XIII столѣтія, т.-е. уже черезъ цѣлыхъ полвѣка послѣ смерти Іоахима. На чемъ же основана такая теорія? Главнымъ образомъ на сопоставленіи трехъ вышеназванныхъ сочиненій, вошедшихъ въ составъ «Вѣчнаго Евангелія», съ *комментаріемъ на пророковъ Исаію и Іеремію,* также носящимъ имя Іоахима, но, по общему и единогласному признанію *всѣхъ* историковъ, ни въ какомъ случаѣ ему не принадлежащимъ, а также и на мнѣніи, будто бы въ сочиненіи «Concordia Veteris et Novi Testamenti» его авторъ несомнѣнно указывалъ на прославленіе и на провиденціальную миссію среди народовъ, въ эпоху Св. Духа, именно францисканскаго ордена, а не какого другого. Никто, конечно, не сомнѣвается, что названный комментарій на Исаію и Іеремію есть произведеніе, появившееся уже послѣ смерти Іоахима и принадлежащее перу одного изъ іоахитовъ, — настолько въ этомъ сочиненіи замѣтно именно то стремленіе слишкомъ точно и тенденціозно истолковать сроки исполненія пророчества Ветх. Завѣта и Апокалипсиса, которое Салимбене отмѣтилъ именно у іоахитовъ, въ отличіе отъ самого Іоахима (не доходившаго до такой крайности) [2]). Никто также не станетъ отрицать, будто бы тѣ три трактата, составившіе такъ называемое «Evangelium aeternum», написаны совсѣмъ въ иномъ тонѣ и направленіи (гораздо болѣе умѣренномъ и даже церковномъ), чѣмъ тотъ комментарій на Исаію и Іеремію. Съ этимъ согласны рѣшительно всѣ изслѣдователи вопроса о сочиненіяхъ Іоахима. Но весь вопросъ въ томъ, къ какому именно времени относить написаніе тѣхъ трехъ трактатовъ: ко времени ли жизни самого Іоахима, т.-е. къ концу ли XII, или къ первымъ годамъ XIII столѣтія, или же (какъ утвер-

---

[1]) См. его книгу „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter". Leipzig, 1874, B. I, S. 204

[2]) Напр., въ этомъ комментаріи уже опредѣленно указывается на имп. Фридриха II, какъ на антихриста.

Время появленія этого комментарія нужно, всего вѣроятнѣе, отнести не только позднѣе 1239 года, но даже и позднѣе 1242 года (въ этомъ именно году умеръ имп Генрихъ VI, предшественникъ имп. Фридриха II).

ждаетъ Preger) къ тѣмъ годамъ, слѣдовавшимъ послѣ 1250 года, когда среди іоахитовъ, по случаю неожиданной смерти императора Фридриха II, явилось нѣкоторое разочарованіе въ истинности слишкомъ точныхъ пророческихъ выкладокъ относительно явленія антихриста и начала новаго (третьяго) періода царства Божія на землѣ,—разочарованіе, о которомъ свидѣтельствуетъ и Салимбене, и которое и самъ онъ, по собственному признанію, пережилъ въ довольно сильной степени [1]). Вотъ именно на это разочарованіе съ особенною силою и указываетъ Preger, полагая, очевидно, въ этомъ фактѣ весь центръ тяжести доказательства появленія «Вѣчнаго Евангелія» никакъ не раньше 50-хъ годовъ XIII вѣка. По его мнѣнію, этимъ разочарованіемъ объясняется то, что іоахитскій авторъ тѣхъ трехъ трактатовъ, которые вошли въ составъ этого «Evangelii aeterni», какъ его составныя части, сразу счелъ себя вынужденнымъ выражаться относительно апокалиптическихъ вѣрованій своей секты гораздо осторожнѣе и осмотрительнѣе, чѣмъ, вѣроятно, склоненъ былъ дѣлать это прежде, до 1250 года, пока еще съ несомнѣнностью видѣлъ въ императорѣ Фридрихѣ II антихриста, и пока 1260-й годъ считалъ началомъ новаго, окончательнаго возраста исторической жизни церкви. Именно такою осторожностью Preger и объясняетъ то различіе, какое замѣчается между «Evangelium aeternum» и комментаріемъ на Исаію и Іеремію. Свое убѣжденіе въ принадлежности «Вѣчнаго Евангелія» не Іоахиму, но одному изъ іоахитовъ позднѣйшаго времени Preger и основываетъ главнымъ образомъ на такомъ происшедшемъ среди нихъ (по крайней мѣрѣ, въ извѣстной ихъ средѣ) нѣкоторомъ смягченіи прежнихъ, слишкомъ рѣзкихъ воззрѣній на современную церковь и современный общественный строй [2]) Понятно, что при этомъ Preger'у необходимо было доказать, что вездѣ, гдѣ авторъ «Вѣчнаго Евангелія» говоритъ о монашескомъ орденѣ, который будетъ имѣть особенное значеніе для торжества церкви надъ зломъ и неправдою, во время, когда начнутся скорби и гоненія на вѣрующихъ, онъ во всѣхъ этихъ мѣстахъ своего трактата разумѣлъ не иной орденъ, какъ именно францисканскій или миноритовъ (который появился уже по смерти Іоахима). Но его доказательства этой мысли далеко не убѣдительны и страдаютъ натяжкой. Мѣсто изъ сочиненія «Concordia» (составляющаго, какъ мы сказали, первую часть «Evangelii aeterni»), гдѣ находится наиболѣе ясное упоминаніе о явленіи

---

[1]) „Horrui cum audirem et vix potui credere“,—такъ выразительно изображаетъ свое смущеніе и разочарованіе Салимбене, какое охватило его душу при извѣстіи о неожиданной смерти Фридриха II въ 1250 году (*Salimbene*, lib. cit., p. 58).

[2]) См. Preger, lib. cit., I, S. 204.

въ «послѣднія времена» одного монашескаго ордена и о его дѣятельности въ пользу церкви, читается такъ: «Случится, что одинъ орденъ сдѣлается могущественнымъ на землѣ, подобно Іосифу и Соломону, и даже подобно Тому, Кто нареченъ пророками Отцомъ и Сыномъ людей, потому что въ Немъ и чрезъ Него и по Нему этотъ орденъ получитъ свою славу и всеобщее уваженіе, и онъ покоритъ звѣрей (враговъ церкви) и всю землю. Если бы кто-нибудь спросилъ о святости этого народа или ордена, какова она будетъ, то на это указываетъ пророкъ Захарія, когда говоритъ: «Я простру руку свою къ малымъ (ad parvulos), и они распространятся по всей землѣ, говоритъ Господь» [1]). Читая это мѣсто, нельзя не сказать, что здѣсь вовсе нѣтъ того яснаго указанія именно на орденъ миноритовъ, какое видитъ въ немъ Preger. Единственныя развѣ слова, могущія дать нѣкоторый поводъ къ такому указанію,—слова «ad parvulos», могли указывать вообще на *смиренный видъ* монаховъ ордена, о которомъ здѣсь рѣчь, но вовсе не имѣть отношенія собственно къ самому его названію. Мы совершенно не видимъ основанія, почему нельзя видѣть въ приведенной выдержкѣ указанія *на орденъ цистерціанцевъ*, къ которому, какъ извѣстно, принадлежалъ и самъ Іоахимъ Стараясь непремѣнно доказать, что подъ словами «ad parvulos» авторъ «Конкордіи» понималъ именно *миноритовъ* (причемъ, очевидно, вся сила доказательства полагается въ сближеніи словъ «parvuli» и «fratres minores»), Preger указываетъ еще на связь приведенныхъ словъ съ тѣмъ, что сказано было авторомъ «Конкордіи» выше, и думаетъ изъ такого контекста вывести новое доказательство для своей мысли А выше говорилось, что какъ въ 6-й день творенія Господь сначала сотворилъ разныхъ животныхъ, а потомъ уже и человѣка; такъ точно и въ этотъ послѣдній (шестой) періодъ времени Онъ сначала воздвигъ на защиту Своей церкви мірянъ, въ лицѣ свѣтскихъ орденовъ (каковыми были храмовники, іоанниты и испанскіе рыцарскіе ордена), а потомъ уже, подобно Іосифу среди его братьевъ, послалъ ей новый орденъ, который славнѣе всѣхъ ихъ [2]). Но и въ этомъ мѣстѣ «Конкордіи» совсѣмъ не говорится о новомъ орденѣ такъ, какъ того хотѣлъ бы Preger'у, т.-е. въ смыслѣ указанія именно на францисканцевъ, но только противополагается его чисто-монашескій характеръ мірскому характеру рыцарскихъ орденовъ. Вотъ и все.

Вообще нѣтъ никакихъ дѣйствительно серьезныхъ основаній отрицать принадлежность трехъ сочиненій, «Concordia Veteris et Novi Testamenti», «Expositio Apocalypsis» и «Psalterium decem

---

[1]) Ibidem, S. 201

[2]) Preger, lib. cit., S. 201.

chordarum», именно Іоахиму де-Флорисъ. Говоря безпристрастно, только при такомъ предположеніи вполнѣ естественно и безъ всякой натяжки и объясняется та ярко замѣтная разница въ тонѣ и направленіи этихъ трехъ сочиненій, которая довольно рѣзко отличаетъ ихъ отъ комментарія на пророковъ Исаію и Іеремію. Нѣтъ нужды прибѣгать къ довольно неестественному предположенію о какой-то *осторожности* предполагаемаго автора названныхъ трехъ сочиненій, явившейся слѣдствіемъ какого-то *разочарованія* іоахитовъ. Гораздо прямѣе и естественнѣе представлять себѣ все дѣло такъ. У Іоахима де-Флорисъ (который есть настоящій авторъ тѣхъ трехъ сочиненій или такъ называемаго «Вѣчнаго Евангелія») апокалиптическія воззрѣнія были еще настолько умѣренными, что не носили въ себѣ, строго говоря, почти ничего, что противорѣчило бы ученію его церкви (развѣ только его теорія о трехъ возрастахъ церкви имѣла въ себѣ нѣчто, напоминавшее, хотя и довольно отдаленно, монтанизмъ). По смерти же его многіе францисканцы, которые съ особенною любовью усвоили себѣ его мысли (а почему именно, объ этомъ мы скажемъ ниже), придали имъ свой оттѣнокъ, гораздо болѣе рѣзкій, крайній и тенденціозный, и, назвавшись его послѣдователями (іоахитами), на самомъ дѣлѣ сообщили его ученію такой характеръ сепаративный и сектантскій, какого оно само въ себѣ первоначально вовсе не имѣло [1]).

Для того, чтобы яснѣе видѣть, въ чемъ именно проявилась такая разница между дѣйствительными воззрѣніями Іоахима и той формой его ученія, какую оно получило благодаря тенденціозной передѣлкѣ со стороны іоахитовъ, для этого лучше всего сначала изложить существенные пункты ученія самого калабрійскаго аббата по указаннымъ тремъ его сочиненіямъ [2]).

Іоахимъ признаетъ въ исторіи человѣчества три послѣдовательныхъ великихъ періода (status mundi): *періодъ Отца,* продолжавшійся съ начала міра до Іоанна Крестителя, *періодъ Сына*— отъ воплощенія Сына Божія и до 1260 года, наконецъ, *періодъ Св. Духа*, имѣющій начаться съ 1260 года и составляющій окончательный и заключительный періодъ всего домостроительства

---

[1]) Съ именемъ Іоахима извѣстны еще два сочиненія: „De ultimis tribulationibus“ и „De articulis fidei“,—оба составляютъ прибавленіе къ рукописямъ, заключающимъ въ себѣ іоахитскій трактатъ, содержащій въ себѣ комментарій на прор Іеремію, въ одномъ изъ лаврентіанскихъ кодексовъ флорентійской библіотеки *Santa Croce.*—На сторонѣ изложеннаго нами воззрѣнія на сочиненія, извѣстныя съ именемъ Іоахима, стоитъ и *Engelhardt* въ своей статьѣ „Der Abt Joachim und das ewige Evangelium“, помѣщенной въ сборникѣ „Kirchengeschichtliche Abhandlungen“ (Erlangen, 1832).

[2]) Эти сочиненія были изданы впервые въ Венеціи въ 1519 г. и въ 1527 г.

Божія о людяхъ Первому періоду Іоахимъ давалъ еще названіе періода людей семейныхъ или мірянъ, второму — названіе періода клириковъ, третьему уже усвоилъ наиболѣе важное значеніе, называя его періодомъ монаховъ или созерцательной жизни Этотъ послѣдній періодъ Іоахимъ потому считалъ самымъ важнымъ, что именно онъ, по его воззрѣнію, и есть время самаго правильнаго, глубокаго и совершеннаго разумѣнія Писанія, а такое совершеннѣйшее разумѣніе слова Божія и составитъ содержаніе вѣчнаго Евангелія, о которомъ говорится въ Апокалипсисѣ (гл. 14, ст. 6) [1]).

Періодъ первый (Отца) и періодъ второй (Сына), въ свою очередь, по словамъ Іоахима, дѣлятся на нѣсколько частныхъ эпохъ или временъ, которыхъ всего *семь* и въ періодѣ Отца, и въ періодѣ Сына. Притомъ каждый изъ этихъ семи сроковъ перваго и втораго періода взаимно соотвѣтствуютъ. Оригинально сопоставленіе этихъ 7 эпохъ съ семью первыми днями міра, при чемъ калабрійскій аббатъ толкуетъ слова книги Бытія объ этихъ дняхъ въ аллегорическомъ смыслѣ. Но самое это аллегорическое толкованіе имѣетъ у него четыре частныхъ смысла: аллегоріи *исторической*, аллегоріи *нравственной*, аллегоріи *созерцательной* и аллегоріи *типической* или прообразовательной. Историческая аллегорія состоитъ въ томъ, что извѣстный историческій фактъ, описанный въ Библіи, берется въ буквальномъ, историческомъ же смыслѣ и сопоставляется съ какимъ-нибудь позднѣйшимъ событіемъ или лицомъ. Нравственная аллегорія видитъ во всемъ Писаніи выраженіе одной общей нравственной истины. Созерцательная аллегорія примѣняетъ въ истолкованіи извѣстнаго библейскаго мѣста методъ противоположенія между дѣятельною и созерцательною жизнью. Наконецъ, типическая аллегорія останавливается на прообразовательномъ значеніи извѣстнаго библейскаго мѣста по отношенію къ будущимъ событіямъ и лицамъ.

Изъ семи временъ седьмое составляетъ субботу. А первыя шесть въ періодѣ Сына продолжаются 1260 лѣтъ, соотвѣтственно 42-мъ поколѣніямъ въ родословіи Спасителя у ев. Матѳея, изъ которыхъ каждое поколѣніе обнимаетъ всего 30 лѣтъ [2]). Впрочемъ, эти 42 періода не всегда равномѣрно дѣлятся по количеству семи временъ, почему эти послѣднія и не одинаковы по числу годовъ. Такъ, напр., шестое время продолжается съ 1200 до 1260 года [3]). Это время составляетъ для церкви періодъ са-

---

[1]) *Concordia*, V, 21; также гл. 84.

[2]) *Concordia*, II, 16.

[3]) Ibidem, V, 18: „Bestiae et reptilia, quae creavit Deus sexto die, regna sunt paganorum et sectae pseudoprophetarum, quae sexto tempore ecclesiae, *quod in*

мыхъ тяжелыхъ испытаній и скорбей, такъ какъ именно тогда (по предсказанію Іоахима) явятся предтечи антихриста. Но всѣ эти испытанія будутъ посланы церкви для ея очищенія отъ того обмірщенія, въ которое она погрузилась Вичомъ очистительнымъ для нея явятся, съ одной стороны, еретики и ложные христіане, а съ другой — свѣтская власть и сарацины. Тогда же Господь пошлетъ на помощь Своей церкви одинъ монашескій орденъ, который превзойдетъ всѣ другіе славою и честью. Его члены станутъ проповѣдывать народу истинное Евангеліе, причемъ будутъ учить не однимъ только словомъ, но и примѣромъ собственной бѣдной жизни, въ духѣ апостоловъ. Благодаря этой проповѣди, и греческіе христіане опять возвратятся къ единенію съ христіанами Запада [1]).

Ближе къ окончанію шестого времени выступитъ антихристъ, царь Сѣвера, и выступитъ въ борьбу съ царемъ Юга, т.-е. со Христомъ и Его церковію. Въ это время явятся два свидѣтеля, о которыхъ говорится въ Апокалипсисѣ, и они будутъ свидѣтельствовать въ теченіе 1260 дней. Это суть тѣ двѣ маслины или тѣ два свѣтильника, которые, согласно традиціонному изложенію Апокалипсиса, обозначаются именами Иліи и Еноха, или же иногда Моисея и Иліи. Впрочемъ, Іоахимъ склоняется скорѣе *не къ буквальному пониманію* явленія именно этихъ опредѣленныхъ лицъ, но скорѣе къ тому, что они обозначаютъ какихъ-нибудь иныхъ проповѣдниковъ, имѣющихъ явиться съ ихъ пророческимъ духомъ [2]). Тяжелое наступитъ время, говоритъ калабрійскій пророкъ объ этой эпохѣ антихриста, потому что тогда будетъ великое отпаденіе отъ вѣры, подъ вліяніемъ страха предъ антихристомъ и по дѣйствію дьявола. При этомъ Іоахимъ со скорбью восклицаетъ: «Горе, горе! Какъ много, думаю я, уже родилось въ настоящее время людей, которые не избѣгутъ тяжести такого несчастія»! [3]) Интересно, что понятіе объ антихристѣ у Іоахима не вполнѣ твердое и устойчивое. Онъ не вполнѣ увѣренъ, не возстанутъ ли одновременно два антихриста, изъ которыхъ одинъ будетъ свѣтскимъ властителемъ, а другой — духовнымъ, который во многихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ апокалиптическаго характера, появлявшихся на Западѣ, обозначался терминомъ *antichristus*

---

annus est, atrocius permittentur saevire contra ecclesiam propter peccata". *Ibidem*, V. 89. „Mansit autem Judith in viduitate sua annis tribus et mensibus sex. Magnum istud plane et aptum mysterium. Hic est enim ille magnus numerus qui universa haec continet sacramenta. Sunt enim menses 42, sive dies, 1260, nihilque aliud designant quam annos 1260, in quibus novi testamenti sacramenta consistunt"

[1]) *Concordia*, V, 18 и въ др. мѣст.

[2]) *Expositio in Apocalypsin*, f. 146 и далѣе

[3]) Expositio in Apocalipsin, f. 165 b.

mysticus Іоахимъ допускаетъ даже мысль, что этотъ духовный властитель-антихристъ будетъ папою [1])

Къ счастію, это тяжелое для церкви время испытанія продлится недолго; послѣ него явится на судъ Самъ Господь, и тогда-то начнется третья міровая эра, періодъ Св Духа или вѣчнаго Евангелія, т-е. время высшаго разумѣнія Евангелія и, такъ сказать, эпоха субботняго покоя [2]).

Таково въ своихъ существенныхъ чертахъ апокалиптическое ученіе Іоахима де-Флорисъ. Хотя оно далеко не безъ крайностей, однако *въ общемъ* его никакъ нельзя назвать еретическимъ; въ немъ много правильныхъ мыслей [3]).

Если мы теперь обратимся къ комментарію на пророковъ Исаію и Іеремію, который только носитъ имя Іоахима, но не принадлежитъ ему, то мы ясно замѣтимъ ту несомнѣнную разницу, какая существуетъ между ученіемъ о послѣднихъ временахъ калабрійскаго аббата и воззрѣніями на тотъ же предметъ неизвѣстнаго іоахитскаго автора названнаго комментарія

Главное различіе въ томъ, что авторъ комментарія значительно рѣзче и безпощаднѣе обличаетъ язвы современной ему церковной жизни на Западѣ, чѣмъ это дѣлалъ Іоахимъ, особенно же въ томъ, что здѣсь подъ орденомъ, который долженъ получить такое важное значеніе въ послѣднюю эпоху жизни церкви, уже прямо обозначается орденъ миноритовъ. Отсюда уже не трудно заключить, что самъ авторъ комментарія принадлежалъ именно къ этому ордену. И личность антихриста здѣсь уже прямо отожествляется съ императоромъ Фридрихомъ II. Изъ этого послѣдняго обстоятельства ясно открывается и самое время написанія этого сочиненія [4]).

---

[1]) Ibidem, f. 168.

[2]) Ibidem, далѣе.

[3]) Интересно, что ученіе о трехъ періодахъ мы находимъ еще у Скота Эригены, который, напр., такъ объ этомъ разсуждаетъ: „Первое священство то, которое принадлежало Вет. Завѣту, предчувствовало истину среди непонятнѣйшихъ таинствъ; второе—Новаго Завѣта, освѣтило нѣсколькими лучами истины темные символы; наконецъ, третье—то, которое принадлежитъ будущей жизни, даетъ возможность созерцать Бога Первому соотвѣтствуетъ естественный законъ, второму—законъ благодати, третьему—царство Божіе. Первое священство исправило порчу человѣческой природы, второе — облагородило ее вѣрою, надеждою и милосердіемъ; третье просвѣтлитъ ее созерцаніемъ. Первое, символизированное физической радугой, было дано земному народу, который понималъ только букву; второе, символизированное вполнѣ осязаемымъ таинствомъ, направляетъ души къ духовной жизни, которую онѣ вполнѣ вкусятъ только въ раю“ (Expositio sup Hierarch. Eccles. S. Dyonisii, lib. II, in Prol.). Впрочемъ, у Эригены третій періодъ принадлежитъ уже небу, а не землѣ, между тѣмъ какъ у Іоахима этотъ періодъ также еще земной.

[4]) Comm. super Jes. et Heremiam, f. 46.

Впрочемъ, еще гораздо рельефнѣе выступитъ передъ нами, насколько іоахиты видоизмѣнили ученіе Іоахима послѣ его смерти, если мы познакомимся съ тѣми тезисами, въ которыхъ изложены были главныя заблужденія іоахитовъ, и которые собраны были комиссіею, спеціально назначенною папой Александромъ IV въ 1255 году для разбора ихъ ученія. Есть полное основаніе предполагать, что многіе изъ этихъ тезисовъ заимствованы были изъ недошедшаго до насъ сочиненія францисканца-іоахита *Герарда де-Борго Санъ-Донино,* подъ заглавіемъ «Introductorius in Evangelium aeternum».

Поводомъ къ обнаруженію заблужденій іоахитовъ послужило выступленіе противъ нихъ одного изъ богослововъ парижскаго университета, *Вильгельма de St. Amour,* который въ 1254 году въ первый разъ указалъ своимъ современникамъ на существованіе особаго кружка іоахитовъ, состоявшаго преимущественно изъ францисканцевъ и во многомъ расходившагося въ своихъ взглядахъ на церковь и ея будущность съ тогдашнимъ церковнымъ ученіемъ

Въ то время въ парижскомъ университетѣ происходила сильная борьба противъ монашескихъ орденовъ доминиканскаго и францисканскаго, представители которыхъ нѣкоторое время занимали тамъ ученыя каѳедры [1]). Борьба противъ монаховъ шла главнымъ образомъ изъ лагеря тѣхъ докторовъ философіи названнаго университета, которые заражены были столь моднымъ въ то время аверроизмомъ Но въ числѣ противниковъ монашескаго вліянія въ высшей парижской школѣ находились и такіе ученые, которые хотя и держались церковнаго ученія, но тѣмъ не менѣе все-таки очень неблагопріятно смотрѣли на занятіе ученыхъ каѳедръ этой школы монахами. Такая антипатія къ монашеству объясняется отчасти нѣкоторою аристократическою гордостью большинства тогдашнихъ докторовъ парижскаго университета. Имъ претила въ нищенствующихъ орденахъ самая внѣш-

---

[1]) Какъ указываетъ *Thurot* въ соч. „De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris en moyen-âge" (Paris, 1850), p 10,—всѣ высшія школы въ Парижѣ находились до 1200 г. подъ неограниченною властію епископскаго канцлера. Около 1253 г. изъ всѣхъ высшихъ парижскихъ школъ образовался университетъ, который сталъ независимымъ отъ этого канцлера Явились факультеты. Богословскій факультетъ имѣлъ 12 каѳедръ, изъ которыхъ только одна могла быть занята монахомъ. Желая занять еще двѣ-три каѳедры, и францисканцы, и доминиканцы вступили изъ-за этого въ борьбу, при чемъ доминиканцамъ даже удалось занять двѣ каѳедры для своего ордена. Когда монашескіе профессора стали требовать для себя и права голоса въ университетскомъ совѣтѣ, то борьба еще болѣе возгорѣлась между ними и свѣтскими профессорами (см. Littera Universitatis missa praelatis universis super discordia mota contra Mendicantes, отъ 1253 года, у *Du Boulay,* Hist. Univers. Parisiensis, III, p. 255 sqq.).

ность ихъ рѣзко бросавшаяся въ глаза бѣдность и неряшливость, одинъ видъ которой постоянно могъ напоминать парижскимъ ученымъ о томъ, что эти нищіе-аскеты, въ сущности, часто сами выражали ко всѣмъ представителямъ духовенства не изъ монаховъ нѣкоторое горделивое презрѣніе, какъ людямъ низшимъ себя и менѣе проникнутымъ идеаломъ христіанской жизни, чѣмъ они [1]). Конечно, нерѣдко такого рода презрѣніе могло такъ или иначе обнаруживаться со стороны монашествующихъ представителей духовенства къ своимъ мірскимъ собратьямъ, но оно далеко не составляло чего-нибудь постояннаго и неизбѣжнаго во взаимныхъ отношеніяхъ тѣхъ и другихъ. Поэтому антипатія къ нищенствующимъ орденамъ со стороны парижскихъ ученыхъ была во всякомъ случаѣ несправедливая и скорѣе обнаруживала въ этихъ послѣднихъ нѣкоторую зависть и извѣстное опасеніе, какъ бы вліяніе этихъ орденовъ не слишкомъ усилилось въ парижскомъ университетѣ и не вытѣснило вліянія другихъ, свѣтскихъ, представителей науки Въ значительной степени указанный антагонизмъ объяснялся и тѣмъ, что общій духъ парижскаго университета уже болѣе столѣтія былъ всего менѣе консервативный, такъ что даже и тѣ доктора его, которые прямо не заражены были раціонализмомъ, все-таки никогда не склонны были мыслить и учить въ строго намѣченныхъ рамкахъ церковнаго преданія, отчего и тяготились всегда тою опекою, въ какой такъ долго держали, по ихъ мнѣнію, богословіе монахи, особенно Бернардъ и его цистерціанскій орденъ. Можно поэтому сказать, что антипатія и даже прямо вражда не только ученой корпораціи парижской высшей школы, но и свободолюбиваго парижскаго населенія къ монахамъ была въ нѣкоторомъ смыслѣ традиціонною, а такого рода враждебныя отношенія всегда бываютъ самыя рѣзкія и непримиримыя. И въ данномъ случаѣ они оказались настолько непримиримыми, что даже та значительно яркая либеральная окраска, которая проявилась въ богословствованіи сравнительно молодого еще ордена францисканцевъ, не могла примирить ученую корпорацію парижскаго университета съ ними: очевидно, вѣковая антипатія и вѣковое недовѣріе къ монахамъ были здѣсь сильнѣе всякаго другого побужденія [2]). Въ виду этого совсѣмъ не удивительно, что, когда Вильгельмъ de St. Amour выступилъ противъ парижскихъ францисканцевъ обвинителемъ въ ереси, то это обвиненіе съ необыкновеннымъ зло-

[1]) *Reuter*, l. c., II, S. 209

[2]) *Gebhardt* („L'Italie mystique") указываетъ другую причину борьбы между нищенствующими монахами и свѣтскими профессорами парижскаго университета, именно: антагонизмъ между схоластикой и мистикой, за которую вступились монахи (см. русск. переводъ Жебара, цитов. выше, стр. 224—225).

радствомъ подхвачено было не только другими докторами парижскаго университета, но и большинствомъ населенія Парижа Вся соль такого обвиненія могла заключаться именно въ томъ, что въ ереси уличались такіе люди, которые, въ силу издавна сложившейся репутаціи относительно всего монашества вообще, сами, казалось, должны были бы стоять на стражѣ чистоты церковнаго ученія Еретиками являлись тѣ, которые слишкомъ часто любили другихъ обвинять въ ереси и даже искать ее иногда и тамъ, гдѣ ея на самомъ дѣлѣ не было [1]).

Что же собственно еретическаго открылъ Вильгельмъ de St. Amour въ парижскихъ францисканцахъ? Какъ разъ въ то время одинъ изъ наиболѣе ревностныхъ іоахитовъ, францисканецъ Герардъ де-Борго Санъ-Донино, выступилъ, какъ мы сказали, съ своимъ сочиненіемъ «Introductorius» (1254 г.) [2]), которое имѣло своею задачею изъяснить дѣйствительное значеніе апокалиптическихъ воззрѣній Іоахима де-Флорисъ. Это сочиненіе (какъ показываетъ и самое его заглавіе) являлось какъ бы введеніемъ въ его «Evangelium aeternum» Къ сожалѣнію, въ своемъ цѣломъ видѣ трудъ Герарда до насъ не дошелъ, почему историку и приходится слишкомъ предположительно судить о его дѣйствительномъ содержаніи Данными для такого сужденія могутъ служить отчасти тѣ обличенія, съ какими выступилъ противъ Герарда Вильгельмъ de St. Amour въ своемъ спеціальномъ полемическомъ сочиненіи «De periculis novissimorum temporum» [3]); но еще гораздо болѣе, какъ мы уже сказали, цѣлый рядъ тезисовъ, который вошелъ въ составъ протокола особой комиссіи, назначенной *въ городѣ Ананьи* папою Александромъ IV для разбора обвиненія въ ереси парижскихъ францисканцевъ со стороны Вильгельма. Если принять во вниманіе тотъ ожесточенный полемическій тонъ, въ какомъ написалъ Вильгельмъ свое сочиненіе, то придется отнестись съ значительною осторожностью къ самымъ обвиненіямъ, какія возводитъ на Герарда и на іоахитовъ этотъ парижскій ученый, и во всякомъ случаѣ принять нѣкоторыя изъ нихъ въ смягченномъ видѣ. Однако все-таки изъ общаго характера всѣхъ

---

[1]) По словамъ *Матвѣя парижскаго*, образована была цѣлая комиссія при парижскомъ университетѣ, которая должна была отправиться въ Римъ съ жалобой папѣ на монашескіе ордена. Тогда доминиканцы, съ своей стороны, отправили къ папѣ другое посольство (см. *Haupt*, Zur Geschichte des Joachimismus, Gotha, 1885 —Также *Gebhardt*, Etude sur l'hist du Joachim, Revue historique, mai—juin 1886)

[2]) Въ этомъ году францисканцы стали распространять вокругъ церкви Парижской Богоматери и сочиненіе „Evangelium aeternum“ (см. *Aegidius de Loris* въ романѣ *De la Rose*, у *Du Boulay*, l. c., III, 299)

[3]) *„De periculis novissimorum temporum“*. Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum opera et studio Edwardi Brown. Londini, 1690.

обвинительныхъ тезисовъ вытекаетъ, несомнѣнно, одно,—что іоахитское пониманіе ученія самого Іоахима придавало этому ученію такую окраску, которая, дѣйствительно, во многихъ пунктахъ превращала его въ нѣчто еретическое [1])

Прежде всего бросается въ глаза та разница, съ какою смотрѣли на Св. Писаніе самъ Іоахимъ и іоахиты. Для перваго оно всегда оставалось истиннымъ, неизмѣннымъ и вполнѣ законченнымъ Божіимъ Откровеніемъ людямъ, почему ученіе калабрійскаго аббата о наступленіи, послѣ періода Сына, новаго, третьяго, окончательнаго періода Св Духа, или періода «Вѣчнаго Евангелія», не тотъ имѣло смыслъ, будто бы въ этотъ періодъ дано будетъ людямъ какое-то новое совершеннѣйшее Откровеніе, а скорѣе тотъ, что съ этимъ періодомъ совпадетъ полное, глубокое и совершеннѣйшее разумѣніе Св. Писанія. Не то находимъ мы у іоахитовъ, насколько можно судить по ученію Герарда. Они уже открыто высказывали мысль, что ихъ «Вѣчное Евангеліе» есть третья; заключительная, часть всего сверхъестественнаго Откровенія и потому даже высшая и важнѣйшая, чѣмъ самый Новый Завѣтъ Въ этомъ отношеніи ими употреблялось такое образное выраженіе: что Ветхій Завѣтъ подобенъ корѣ, Новый—скорлупѣ, а Вѣчное Евангеліе—ядру [2]). Соотвѣтственно такому взгляду самое христіанство, безъ своего окончательнаго завершенія въ «Вѣчномъ Евангеліи», является въ исторіи человѣчества не болѣе какъ только чѣмъ-то подготовительнымъ и потому несовершеннымъ [3]). Очевидно, іоахиты унижали Новый Завѣтъ, а слѣдовательно, унижали и значеніе явленія Христа на землю. Въ сущности, они держались мнѣнія, что церковь до наступленія третьяго, конечнаго, періода своего существованія на землѣ еще не обладаетъ истинными свойствами благодатнаго общества Св. Духа и потому еще не возрождала и не возрождаетъ вѣрующихъ для жизни вѣчной [4]); а въ связи съ этимъ учили они и тому, что Евангеліе не есть

---

[1]) Замѣчательно, что папа Александръ IV вступился за францисканцевъ и смягчилъ наказаніе Герарда. Очевидно, онъ отчасти сочувствовалъ іоахитамъ, но, вѣроятно, ради того, что они все же, хотя бы и отчасти, повторяли идеи Іоахима

[2]) „...*comparat Vetus Testamentum cortici, Novum testae, Aeternum nucleo*“ (изъ протокола въ Ананьи, см Du Plessis d'Argentré, t. I, 163).

[3]) „Tertius, quod Novum Testamentum evacuandum est Quartus est, quod Novum Testamentum non durabit in virtute sua, nisi per VI annos proxime futuros, id est usque ad annum incarnationis Domini MCCLX“ (изъ протокола въ Ананьи, пункты 3-й и 4-й).

[4]) „...Secundus (error), quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni imperialis, quod finietur post sex annos proxime sequentes. Per hoc datur intelligi, quod religio christiana, quae jam multos peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia (протоколъ въ Ананьи).

Евангеліе царствія, а поэтому и не есть утвержденіе церкви [1]) Они доходили до того, что рѣшались даже прямо утверждать, что «вѣчное евангеліе», которое есть то же, что и ученіе Іоахима, превосходитъ «ученіе Христа и весь Ветхій и Новый Завѣтъ», и что «когда явится евангеліе Св. Духа, или. что то же, когда просіяетъ дѣло Іоахима, именуемое вѣчнымъ евангеліемъ или евангеліемъ Св Духа, то упразднится евангеліе Христово» [2]). Столь яркое увлеченіе личностью Іоахима де-Флорисъ, доходившее у іоахитовъ до такой степени, что они ставили его не только въ рядъ богодухновенныхъ пророковъ, но и чуть не боготворили его и самое его ученіе о вѣчномъ Евангеліи (которому придавали совершенно не тотъ смыслъ, въ какомъ понималъ его самъ калабрійскій аббатъ), — эта крайность объясняется тѣмъ, что нѣкоторые францисканцы, среди которыхъ собственно и свило себѣ гнѣздо іоахитское заблужденіе, до такой степени экзальтированно смотрѣли на міровое значеніе своего ордена въ дѣлѣ просвѣщенія и обновленія церкви, что видѣли въ извѣстномъ указаніи Іоахима де-Флорисъ о великой миссіи, которую долженъ исполнить въ послѣдній періодъ земного существованія церкви какой-то монашескій орденъ, прямое пророчество именно о ихъ францисканскомъ орденѣ. Въ этомъ отношеніи особенно характерно слѣдующее мѣсто изъ протокола комиссіи въ Ананьи, изъ котораго видно, что монахи этого ордена отожествляли своего основателя, св. Франциска, съ однимъ изъ ангеловъ, имѣющихъ, по Апокалипсису, явиться предъ страшнымъ судомъ Христовымъ, причемъ Іоахимъ де-Флорисъ являлся въ ихъ глазахъ даже *мужемъ, облеченнымъ въ льняную одежду:* «...Sic in principio tertii status erunt tres similes illorum, scilicet vir indutus lineis (намекъ на Іоахима) et angelus quidam habens falcem acutam (вѣроятно, намекъ на Доминика, основателя ордена проповѣдниковъ), et alius angelus habens signum Dei vivi (scilicet sanctus Franciscus)».

Для того, чтобы вполнѣ понять, какъ и при какихъ условіяхъ могло появиться такое мечтательное представленіе о столь важномъ, міровомъ значеніи ордена миноритовъ среди нѣкоторыхъ его представителей, необходимо предварительно выяснить, не было ли въ основномъ характерѣ этого ордена, и даже въ напра-

---

[1]) „...Quod evangelium Christi non est evangelium regni ac per hoc non est aedificatorium ecclesiae (тамъ же).

[2]) „..Primus error est, quod evangelium aeternum, quod idem est, quod doctrina Joachim, excellit doctrinam Christi et omne Vetus et Novum Testamentum . Secundus est (de secundo libro hujus partis), quod adveniente evangelio Spiritus Sancti, sive clarescente opere Joachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus Sancti, evacuabitur evangelium Christi („тамъ же“).

вленіи его основателя, чего-нибудь такого, что могло породить такое представленіе, а также не способствовали ли нѣкоторыя обстоятельства въ жизни этого ордена еще большему развитію и укрѣпленію такого своеобразнаго и эксцентрическаго представленія

Какъ ни скудны сравнительно вполнѣ достовѣрныя біографическія свѣдѣнія о св. Францискѣ (о которомъ сохранилось вообще больше легендарнаго, чѣмъ дѣйствительно историческаго), тѣмъ не менѣе эти свѣдѣнія настолько проливаютъ намъ свѣтъ на его выдающуюся личность и на основную идею его учрежденія, что мы во всякомъ случаѣ въ правѣ установить нѣкоторую несомнѣнную связь между его дѣломъ и движеніемъ современныхъ ему представителей «евангельской нищеты» среди арнольдистовъ, вальденсовъ и частью патареновъ. Конечно, легенда, возникшая на почвѣ церковнаго освѣщенія личности ассизскаго праведника, не могла отнестись благопріятно къ такой зависимости его дѣла отъ еретиковъ, почему мы и не находимъ въ ней ни малѣйшаго намека на такую зависимость. Но историческія данныя въ пользу признанія такой зависимости несомнѣнно имѣются. Во-первыхъ, городокъ Ассизи, родина Франциска, лежалъ въ такой мѣстности, гдѣ уже давно утвердилась довольно вліятельная партія патареновъ [1]). А во-вторыхъ, извѣстный біографъ самого Франциска, *Ѳома Челано,* намекаетъ на то, что юноша Францискъ, незадолго до своего обращенія, посѣщалъ одну пещеру внѣ города и здѣсь часто видался и бесѣдовалъ съ какимъ-то человѣкомъ, который говорилъ ему о скрытомъ сокровищѣ и о драгоцѣнной жемчужинѣ, что довольно ясно указываетъ въ этомъ человѣкѣ вальденса (такъ какъ, по свидѣтельству и анонима изъ Пассау [2]), и Давида аугсбургскаго [3]), вальденскіе проповѣдники очень часто любили начинать свою проповѣдь, направленную къ обращенію грѣшниковъ на путь покаянія, именно съ этихъ притчей). Что касается отношенія францисканскаго движенія къ арнольдистамъ, то хотя у насъ не имѣется какого-нибудь прямого указанія на это отношеніе, однако весьма естественно предположить, что такой сильный подъемъ народнаго духа въ сторону подвига нищеты, какой возникъ почти повсемѣстно во Франціи и въ Италіи еще въ XII вѣкѣ и получилъ особенное развитіе благодаря проповѣди Арнольда брешіанскаго, не могъ не отразиться на томъ идеалѣ нищенствующихъ проповѣдниковъ, который составилъ себѣ Франциск. Ясный признакъ такого внутренняго сродства между организаціей

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ булла Иннокентія III отъ 6 іюня 1205 г. и письма того же папы у Migne VII, 83.

[2]) См. его хронику, ст. 7.

[3]) См. его хронику, 35.

арнольдистовъ и обществомъ первыхъ учениковъ Франциска усматривается особенно въ томъ, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ выдвигался типъ проповѣдниковъ изъ мірянъ, преимущественно изъ простого народа, что такъ не гармонировало съ основнымъ воззрѣніемъ римской церкви, по которому дѣло учительства принадлежало одной іерархіи. Правда, нельзя не сказать, что, при всемъ сродствѣ идеала ассизскаго подвижника съ идеаломъ Арнольда и Вальдо, между тѣмъ и другимъ идеаломъ было и не мало различій (наприм., у Франциска не было той печати мрачнаго, осуждающаго іерархію и гордаго своими подвигами апостольской нищеты аскетизма, какой всегда ярко бросался въ глаза у «ліонскихъ нищихъ», у патареновъ и всего сильнѣе у арнольдистовъ; кромѣ того, движеніе, поднятое Франциском, имѣло характеръ не столько протеста противъ современной ему римской церкви, сколько вполнѣ самостоятельнаго проявленія стремленія истинно благочестивыхъ людей къ нравственному совершенству, безъ всякой сторонней и задней мысли стать церковными реформаторами). Все это такъ. Однако римская церковь не могла не усмотрѣть, что въ организаціи Франциска, при всей ея независимости отъ спеціально реформаторской тенденціи, во всякомъ случаѣ довольно прозрачно сквозила та цѣль, чтобы не только положить основаніе кружку извѣстныхъ, избранныхъ изъ среды прочихъ, ревнителей христіанскаго совершенства (т.-е. учредить въ собственномъ смыслѣ монашескій орденъ), но и подчинить францисканскому идеалу *всѣхъ* христіанъ и, слѣдовательно, преобразовать христіанскую жизнь вообще по идеалу Франциска. Вотъ почему церковная власть очутилась въ нѣкоторой довольно непріятной для себя альтернативѣ: она сознавала, что движеніе «нищихъ людей» всѣхъ оттѣнковъ есть настолько потребность той эпохи, что необходимо и самой церкви съ нею считаться, и въ то же время она опасалась оставить это новое движеніе проповѣдниковъ изъ народа внѣ своего контроля. Какъ разъ около того года (1209), когда Францискъ составлялъ первоначальный уставъ своего общества, еще всецѣло проникнутый его евангельскимъ духомъ, папа Иннокентій III сдѣлалъ попытку привлечь «ліонскихъ нищихъ» къ церкви и преобразовать ихъ въ общество «католическихъ бѣдныхъ людей». Извѣстно, что эта попытка не увѣнчалась успѣхомъ. Тѣмъ съ большею энергіею должна была курія повторить такую попытку надъ новымъ обществомъ Франциска, которое оказалось гораздо уступчивѣе и покорнѣе еретиковъ-вальденсовъ. Насколько далекъ былъ самъ основатель этого общества отъ всякаго протеста противъ церковныхъ властей, отъ всякой критики ихъ дѣйствій и отъ всякаго вида сепаратизма, видно, напримѣръ, изъ его завѣщанія, въ которомъ онъ, между

прочимъ, говоритъ, что «священники, живущіе по образцу римской церкви», являются для него истинными священниками, какъ бы они во всемъ остальномъ ни были достойны порицанія Такой же мирный взглядъ на іерархію церковную раздѣляли съ Франциском̀ъ и первые члены его новой общины. Этимъ и объясняется, почему они не только подчинились контролю церкви, но и сами пошли ему навстрѣчу. Зато курія сугубо воспользовалась такою покорностью, и въ 1221 голу, еще при жизни Франциска, обнародовала новый уставъ для его ордена, причемъ онъ почти лишался своего прежняго строго евангельскаго характера и мало-по-малу подчинился папской куріи, получая значеніе не столько нищенствующей ассоціаціи людей, стремящихся къ евангельскому совершенству, сколько новой духовной арміи для защиты папскихъ интересовъ и притязаній. Такой поворотъ дѣла не могъ не опечалить наиболѣе искреннихъ францисканцевъ и прежде всего самого Франциска. Свою глубокую скорбь по этому поводу онъ очень выразительно излилъ въ своемъ завѣщаніи, составленномъ имъ незадолго до кончины Съ начала до конца этотъ замѣчательный документъ есть длинный протестъ противъ того новаго порядка вещей, какой установился въ орденѣ со времени введенія новаго орденскаго устава, и вопль скорби по поводу тѣхъ раздоровъ и несогласій, которые начались среди членовъ новой общины. Хотя при этомъ авторъ завѣщанія и никогда ни въ чемъ не нарушаетъ своего сыновняго почтенія къ папѣ и къ іерархамъ, тѣмъ не менѣе самое завѣщаніе, конечно, не могло быть пріятнымъ куріи и прелатамъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что папа Григорій IX, главный виновникъ измѣненія устава, особою буллою отъ 28 сентября 1230 г. объявилъ, что братья ордена не обязаны держаться завѣщанія Франциска, и что даже *Бонавентура,* одинъ изъ самыхъ строгихъ генераловъ францисканскаго ордена, для котораго, казалось бы, это завѣщаніе должно было бы имѣть особо важное значеніе, въ своей офиціальной легендѣ о судьбахъ своего ордена ни однимъ словомъ не упоминаетъ о немъ [1]).

По смерти своего блаженнаго основателя, многіе наиболѣе искренніе члены его ордена тѣмъ не менѣе всегда съ особеннымъ благоговѣніемъ относились къ этому документу и тѣмъ болѣе идеализировали личность самого Франциска и самое его дѣло, чѣмъ чаще видѣли со стороны куріи стремленіе погасить въ его орденѣ и тѣ остатки его духа, которые еще не успѣли вполнѣ изъ него исчезнуть. Вмѣстѣ съ тѣмъ, именно среди этихъ ревнителей возвращенія ихъ родного ордена къ первоначальнымъ идеаламъ съ особенною силою и стала высказываться мысль о нѣ-

---

1) *Гаусратъ*, цит. соч., II, стр. 170—171

которомъ *міровомъ* значеніи миноритовъ, о своего рода новомъ христіанствѣ, которое чрезъ нихъ и прежде всего въ нихъ должно открыться для міра. Чѣмъ идеальнѣе былъ такой ихъ взглядъ на значеніе родного ордена, тѣмъ больше, конечно, разочарованій должны были встрѣчать сторонники этого взгляда въ окружающей ихъ дѣйствительности. И вотъ у нихъ совершенно естественно явилось стремленіе особенно ярко позолотить, по крайней мѣрѣ, будущее своего ордена, разъ уже его настоящее оставалось столь далекимъ отъ намѣченнаго идеала. Отсюда такая наклонность францисканцевъ къ эсхатологическимъ и апокалиптическимъ вопросамъ и такое горячее сочувствіе ученію Іоахима де-Флорисъ [1]).

Нельзя не упомянуть здѣсь о двухъ симпатичнѣйшихъ представителяхъ именно такого типа францисканцевъ. Несмотря на свои крайности при объясненіи значенія домостроительства спасенія человѣческаго и его историческаго хода, эти два лица представляютъ изъ себя живой примѣръ такой ревности о возвращеніи родному ордену его первоначальной чистоты, что многое, даже неправильное, казалось бы, можно было бы простить и извинить этимъ наиболѣе яркимъ дѣятелямъ францисканскаго ордена половины и конца XIII-го столѣтія.

Первый изъ нихъ, генералъ этого ордена съ 1247 по 1257,— *Іоаннъ пармскій*. При немъ орденъ получилъ не мало новыхъ привилегій со стороны папы, и изъ такихъ привилегій одною изъ важнѣйшихъ должно считать допущеніе миноритовъ занимать по всѣмъ монастырскимъ школамъ и въ университетахъ должность лекторовъ по богословію, притомъ безъ особеннаго утвержденія [2]). Іоаннъ соединялъ въ себѣ высокія нравственныя качества со всестороннею ученостью. Его смиреніе и истинно апостольская простота весьма напоминали идеальный нравственный образъ самого Франциска, съ его кристально чистой душой и съ его всеобъемлющей любовью ко всѣмъ и ко всему. Не удивительно, что Іоаннъ пармскій пользовался особеннымъ уваженіемъ не только со стороны простыхъ мірянъ, но и со стороны короля французскаго св. Людовика IX и многихъ другихъ то-

[1]) Изъ памятниковъ францисканской литературы этого направленія можно указать особенно на слѣдующія сочиненія: „Historia septem tribulationum ordinis Minorum“, принадлежащее перу францисканца Анджело Кларено, и итальянское „Fioretti di S. Francesco“; оба сочиненія находятся еще въ рукописяхъ неаполитанскаго національнаго музея. Первое изъ этихъ двухъ сочиненій имѣетъ двѣ редакціи: латинскую и итальянскую, а второе—лишь итальянскій текстъ. Оба эти замѣчательныя произведенія касаются исторіи францисканскаго ордена при преемникахъ Франциска ассизскаго и описываютъ всѣ ихъ заботы, борьбы и испытанія.

[2]) *Sbaralea,* Bullarium Franciscanum, II, 208

гдашнихъ государей и князей. Мистическое настроеніе Іоанна, при всей его учености, не предохранило его, къ сожалѣнію, отъ увлеченія іоахитскими идеями, что и было причиною его низложенія и заключенія на всю жизнь въ монастырскую келлію въ качествѣ простого монаха, хотя ему не запрещалось самому выбирать себѣ мѣстопребываніе для иноческихъ подвиговъ [1]).

Другимъ замѣчательнымъ дѣятелемъ францисканскаго ордена второй половины XIII вѣка нужно считать *Петра-Іоанна Оливи* († 1297), который извѣстенъ своимъ комментаріемъ на Апокалипсисъ (*Postilla super Apocalypsin*, отрывки коего хранились въ Baluzii Miscellanea, I, 1) [2]). Въ этомъ сочиненіи римская церковь прямо названа великою вавилонскою блудницею, и вообще проводится мысль, что, несмотря на неожиданную смерть императора Фридриха II въ 1250 году, столь разочаровавшую многихъ іоахитовъ въ ихъ ожиданіи, въ лицѣ этого государя, антихриста,—все, предсказанное у Іоахима относительно эпохи Св. Духа, исполнится въ смыслѣ одухотворенія церкви и упраздненія въ ней всего внѣшняго. Замѣчательно, что при этомъ Оливи является уже не враждебнымъ къ императорской власти и болѣе не называетъ ея носителей антихристами (какъ это дѣлали прежніе іоахиты), но зато склоняется къ обвиненію въ антихристіанствѣ папскаго престола. Такимъ образомъ, Оливи открываетъ собою новое направленіе въ іоахитской полемикѣ противъ церкви, которое можно назвать *гибеллинскимъ*. Но такъ какъ его толкованіе на Апокалипсисъ сдѣлалось извѣстнымъ уже послѣ его смерти, въ 1297 году, то и эти іоахитскія воззрѣнія также обнаружились только съ этого времени. При жизни же своей онъ особенно выказалъ себя какъ весьма строгій ревнитель чистоты нравовъ. Его крайне возмущало, что въ его орденѣ появилось много отступленій отъ первоначальнаго идеала Франциска, въ числѣ которыхъ наиболѣе вопіющимъ онъ считалъ тотъ разладъ, какой вкрался въ жизнь миноритовъ между ихъ внѣшнимъ нищенскимъ видомъ и дѣйствительной ихъ жизнію, часто весьма далекою отъ истинно евангельской нищеты. Онъ сталъ во

---

[1]) Впрочемъ, по изображенію іоахитской книги, выше нами упомянутой,— „Historiae septem tribulationum ordinis Minorum“, онъ подъ конецъ своей жизни, хотя и оставался въ званіи простого монаха, но вполнѣ оправдался въ глазахъ римскаго престола въ возведенной на него винѣ, такъ что многіе папы его глубоко уважали и даже не разъ предлагали ему кардинальскую шапку. Его жизнь окончилась, вѣроятно, около 1288 года въ Греціи, куда онъ отправился „обращать схизматиковъ“, какъ говоритъ книга „Historia septem tribulationum“.

[2]) Полное заглавіе этого трактата такое (въ его изд. у Балюзія): „Littera magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos infrascriptos de postilla Fratris Johannis de Olivi super Apocalypsin extractos diligenter examinaverunt Stephani Baluzzi Miscellaneorum, lib. prim“. Paris, 1778.

главѣ партіи строгихъ миноритовъ во Франціи и уже при жизни своей сдѣлался поэтому очень непріятнымъ римской куріи, какъ рѣзкій обличитель и многихъ тогдашнихъ церковныхъ непорядковъ [1]).

Нельзя не отмѣтить здѣсь одного обстоятельства, которое мы считаемъ весьма важнымъ для исторіи развитія реформаціонныхъ стремленій въ Западной Европѣ и особенно въ Германіи (будущей родинѣ протестантизма). Дѣло въ томъ, что гибеллинское іоахитство, появившееся во второй половинѣ и въ концѣ XIII вѣка, настолько получило перевѣсъ передъ другими реформаторскими теченіями въ схизматической партіи францисканскаго ордена, что къ началу слѣдующаго XIV столѣтія мы уже встрѣчаемъ въ сочиненіи одного изъ наиболѣе замѣчательныхъ учениковъ Оливи, *Убертино де-Казале,* озаглавленномъ «Arbor vitae crucifixae», мысль, что выходящее изъ моря чудовище съ семью главами и съ семью хульными именами, передъ которымъ преклоняются народы земли (Апок., гл. 13), есть пророческій образъ папства [2]). Это показываетъ, что уже лѣтъ за двѣсти до Лютера уподобленіе папы антихристу неоднократно дѣлалось, и въ довольно рѣзкой формѣ. И именно въ Германіи іоахитство гибеллинской окраски получило уже къ концу XIII вѣка особенное развитіе, какъ это видно, напр., въ сочиненіи «*Das fliessende Licht der Gottheit*» бегинки *Мехтильды магдебургской* († 1277 г.), которая сама же перевела свой трудъ на латинскій языкъ, подъ заглавіемъ «Lux divinitatis» [3]). Здѣсь эта ревностная сторонница Іоахима де-Флорисъ также объясняетъ апокалиптическія видѣнія въ его духѣ, но только опять-таки разнится отъ его воззрѣній на императорскую власть тѣмъ, что не только не считаетъ ее враждебною церкви, но, напротивъ, ея защитницею. Германское іоахитство замѣчательно также тѣмъ, что его выразителями явились уже не францисканцы, а доминиканцы, почему и сама

[1]) *Ehrle*, P. I. Olivi, Leben und Schreiben, Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, III, 409.—Послѣ долгихъ преслѣдованій со стороны церковныхъ властей Оливи спокойно скончался въ 1297 году, въ нарбонскомъ монастырѣ. Кромѣ упомянутаго выше комментарія на Апокалипсисъ, онъ написалъ еще два замѣчательныхъ сочиненія: „De paupere usu“ и „De perfectione evangelica“ (не дошедшія до нашего времени), также комментаріи на кн Бытія, Псалтирь, Пѣснь пѣсней и Евангеліе, сочиненіе „О власти папы и собора“ и изложеніе устава св. Франциска. Всѣ эти послѣдніе труды его сохранились въ рукописяхъ.

[2]) Объ Убертино де-Казале особенно обстоятельно говорится въ монографіи *E. Knoth*'а „Ubertino von Casale“, Marburg, 1903, также *Dr. Frédégand Callaey*, L'idéalisme franciscain spirituel du XIV siècle. Étude sur Ubertin de Casale (Recueil de travaux publiés par les membres de conférences d'histoire et de la philosophie, fasc. 28 (= Löwener philos. Dissertation). Louvain, 1911.

[3]) Издано Morel'емъ въ Регенсбургѣ въ 1869 г.

Мехтильда изображаетъ въ своемъ указанномъ нами сочиненіи именно этотъ послѣдній орденъ имѣющимъ особое, высшее призваніе стать въ защиту церкви во времена антихриста. Доминиканское іоахитство получило особенное развитіе и распространеніе въ Швабіи и среди его представителей (а можетъ быть, даже и его основателей) слѣдуетъ назвать доминиканца *Арнольда,* который написалъ въ обличеніе папства и въ защиту Фридриха II Гогенштауфена полемическій трактатъ «Epistola de correctione ecclesiae» [1]). Что же касается Италіи и Франціи, то здѣсь іоахитская тенденція продолжала держаться попрежнему среди миноритовъ. Салимбене разсказываетъ, что въ его время въ Провансѣ, близъ монастыря *Hyères,* въ особой келліи, жилъ одинъ изъ учениковъ Іоанна пармскаго, миноритъ *Гугонъ де-Сабранъ или де-Диньѐ* (Hugo de Sabran de Digné), который славился своимъ искусствомъ объяснять историческія судьбы церкви въ апокалиптическомъ смыслѣ. Къ нему стекалось со всѣхъ сторонъ множество народа, чтобы послушать его вѣщія пророческія рѣчи, и самъ Салимбене находился въ числѣ такихъ пилигримовъ [2]).

Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ іоахитство все болѣе и болѣе вырождалось въ общество не только схизматическое, но и еретическое, получивъ разныя названія, изъ которыхъ особенно сдѣлалось популярнымъ названіе *фратичелли.* Партія, носившая это имя, доводила свое представленіе о евангельской бѣдности до крайности; это представленіе сильно напоминало понятія о ней арнольдистовъ и даже часто шло еще дальше. Въ то же время фратичелли отрицали папское приматство, юрисдикцію епископовъ, клятву и многое другое. Папы карали ихъ съ особенною суровостью. Въ теченіе какихъ-нибудь пяти-шести лѣтъ сожжено было на кострахъ 115 представителей ихъ секты. Но эти мѣры мало помогали, такъ что въ продолженіе XIV вѣка секта держалась еще довольно долго, частью же смѣшалась съ другими мистическими сектами, которыми такъ богатъ былъ этотъ вѣкъ.

Въ слѣдующей главѣ мы займемся разсмотрѣніемъ нѣкоторыхъ изъ этихъ сектъ, при чемъ покажемъ, насколько въ нихъ сравнительно умѣренный мистицизмъ Іоахима де-Флорисъ получилъ уже совсѣмъ другой характеръ, развившись на почвѣ пантеизма въ нѣчто антихристіанское, нераздѣльное съ проявленіями довольно крайняго антиномизма въ практической своей сторонѣ.

---

[1]) Издано Винкельманомъ въ Берлинѣ въ 1865 г.

[2]) Salimbene, Chron. l. I, 97, гдѣ онъ, между прочимъ, говоритъ о себѣ такъ: „intravimus mare et ivimus Areas ad locum fratris Hugonis"...

Въ кельѣ Гугона, по описанію Салимбене, можно было видѣть лицъ самыхъ разнообразныхъ профессій: и докторовъ, и судей, и нотаріусовъ, и монаховъ. Дѣятельность Гугона относится къ царствованію короля Людовика Святого.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Пантеистическій мистицизмъ XIII и XIV вѣка и его частныя проявленія въ видѣ ученія и сектъ.

Мы уже указали выше на то сильное вліяніе, какое несомнѣнно оказало на схоластику столь неожиданное появленіе во всѣхъ странахъ Западной Европы, около конца XII вѣка, не только неизвѣстныхъ до тѣхъ поръ въ западно-европейскихъ школахъ сочиненій Аристотеля, но и тѣхъ ученыхъ и талантливыхъ комментаріевъ къ нимъ, какіе схоластики не безъ удивленія нашли въ сочиненіяхъ арабскихъ ученыхъ. Обаяніе отъ этого неожиданнаго научнаго откровенія было настолько сильно, что европейскіе ученые не ограничились однимъ изученіемъ этихъ сочиненій, но проникліись тѣмъ же раціоналистическимъ духомъ, который отличалъ арабскихъ толкователей Аристотеля, отчего и выходило, что ученіе послѣдняго они стали сами понимать и объяснять сквозь очки своихъ арабскихъ учителей. И, какъ это часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, ученики оказались гораздо неумѣреннѣе въ своемъ раціонализмѣ, чѣмъ ихъ учителя. Самый пантеизмъ, составлявшій одну изъ отличительныхъ чертъ арабской философіи, особенно въ сочиненіяхъ Аверроеса, получилъ у тогдашнихъ схоластиковъ крайне своеобразный и эксцентричный характеръ, благодаря тому оригинальному сочетанію, въ какое онъ вступилъ со многими пережитками схоластической метафизики раннѣйшихъ столѣтій, особенно съ пантеистическими воззрѣніями Скота Эригены. Для церкви такой пантеистическій мистицизмъ былъ тѣмъ страшнѣе, чѣмъ шире и рѣшительнѣе онъ захватывалъ ряды профессоровъ тогдашнихъ школъ, особенно же такого важнаго разсадника просвѣщенія, какимъ являлся парижскій университетъ. Неудивительно, если церковная власть отнеслась съ особенною строгостью къ проявленіямъ такого антихристіанскаго направленія.

Однимъ изъ представителей этой формы мистицизма былъ *Амальрихъ*, уроженецъ мѣстечка Бэна въ шартрской епархіи, время жизни котораго относится ко второй половинѣ XII вѣка и къ началу XIII, развитіе же его ученія, уже по смерти его,— всецѣло къ XIII столѣтію.

Хотя до насъ дошли свидѣтельства о немъ сравнительно довольно многихъ писателей, частью ему современныхъ, частью же жившихъ немного позднѣе, однако нельзя сказать, чтобы всѣ они съ достаточною полнотою давали намъ свѣдѣнія и о его личности, и о его ученіи. Біографическихъ подробностей о немъ они

сообщаютъ весьма немного, а что касается его ученія, то далеко не всегда съ достаточною ясностью даютъ понять, чему училъ собственно самъ онъ, и чему учили его послѣдователи. Вслѣдствіе такихъ неполныхъ и часто не вполнѣ точныхъ свѣдѣній, приходится многое выяснять себѣ относительно Амальриха бэнскаго и его ученія болѣе или менѣе предположительно.

Среди писателей, которые сохранили до насъ свѣдѣнія о немъ, прежде всего слѣдуетъ назвать *Вильгельма Арморика* (Guilelmus Armoricus), который былъ современникомъ Амальриха и упоминаетъ о немъ и о его ученіи въ своемъ сочиненіи «Historia de vita et gestis Philippi Augusti regis Galliae», которое сохранилось у *Bouquet*, «Recueil des historiens des Gaules et de la France», tom. XVII, f. 83. Второе, по важности своихъ свѣдѣній объ Амальрихѣ, мѣсто занимаетъ *Цезарій гейстербахскій* (Cäsarius von Heisterbach), сначала простой монахъ, а потомъ пріоръ монастыря Гейстербахъ, близъ Бонна, младшій современникъ Амальриха († около 1230 г.). Въ своемъ обширномъ (въ XII кн.) трактатѣ «Dialogus magnus visionum et miraculorum» (или, по болѣе подробному заглавію: «Illustratio miraculorum et historiarum memorabilium») онъ также говоритъ объ ученіи Амальриха и особенно о той его формѣ, какую придали ему его послѣдователи. Далѣе слѣдуетъ отмѣтить *Мартина польскаго* (Martinus Polonus), жившаго во второй половинѣ XIII вѣка († 1279), котораго свидѣтельства можно найти въ одномъ кодексѣ, составленномъ и изданномъ въ Прагѣ Климешомъ (T. Ph. Klimeš) въ 1859 году (Codex saeculi XIII Teplenus). Почти буквально совпадаетъ съ указаніями Мартина и свидѣтельство доминиканца *Бернарда Гвидона* (Bernardi Guidonis), который долгое время занималъ въ Тулузѣ должность инквизитора и потому могъ свободно пользоваться обширнымъ матеріаломъ инквизиціонныхъ протоколовъ († 1331).

Весьма также цѣнны свѣдѣнія, сообщаемыя по поводу ученія Амальриха писателемъ, хотя и позднѣйшимъ (уже XIV вѣка), но воспользовавшимся матеріаломъ, дошедшимъ до него изъ XIII вѣка. Мы разумѣемъ *Генриха остійскаго* (Henricus Hostiensis), перу котораго принадлежитъ капитальный трудъ о папскихъ декреталіяхъ («Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium»). Самъ Генрихъ называетъ своимъ источникомъ епископа тускуланскаго Одона (Oddo Tusculanus), бывшаго однимъ изъ тѣхъ трехъ инквизиторовъ, которые осудили въ Римѣ, въ 1255 году, сочиненіе Герарда «Introductorius». Относительно вопроса объ отдѣльныхъ пунктахъ ученія послѣдователей Амальриха очень для насъ важенъ старинный списокъ ихъ заблужденій, сохранившійся въ сборникѣ *Martène* и *Durand* «Thesaurus novus anecdotorum», въ томѣ IV этого сборника, f. 163.

Изъ хроникеровъ XIII столѣтія, у которыхъ можно также почерпать свѣдѣнія, касающіяся нѣкоторыхъ историческихъ подробностей о послѣдователяхъ Амальриха, можно указать на *Альбериха* (Chronic. Alberici Trium Fontium, у Bouquet, цит. сборникъ, tom. XXI, къ 1225 году) и на *анонимнаго лаонскаго каноника* (Chronicon anonymi Laudunensis canonici», также у Bouqeut, t. XVIII, f. 714). Нѣкоторыя историческія подробности о жизни Амальриха можно находить въ замѣчательномъ энциклопедическомъ трудѣ доминиканца *Винценція де-Бовэ* (Vincentius Bellovacensis), носящемъ заглавіе «Speculum majus sive triplex», который онъ предпринялъ по желанію французскаго короля Людовика IX. Наконецъ, можно заимствовать нѣкоторыя свѣдѣнія относительно ученія амальрихіанъ изъ сочиненія извѣстнаго *Іоанна Герсона*, канцлера и профессора парижскаго университета († 1429), «De concordia metaphysicae cum logica». А Герсонъ ссылается на Генриха остійскаго.

О жизни Амальриха мы знаемъ только очень немногое,—что онъ былъ въ царствованіе Филиппа Августа преподавателемъ философіи и богословія въ парижскомъ университетѣ; что его преподаваніе отличалось большою оригинальностью и талантливостью, и что главнымъ тезисомъ его богословской системы была слѣдующая мысль: «всякій христіанинъ обязанъ вѣровать въ то, что онъ—членъ Христовъ, и онъ не можетъ получить спасенія, если онъ не будетъ такъ же твердо вѣровать въ эту истину, какъ онъ вѣритъ въ рождество и въ смерть Спасителя или въ другія истины вѣры» [1]). Извѣстно также, что этотъ тезисъ возбудилъ въ Парижѣ не мало споровъ и возраженій, особенно среди ученыхъ тамошняго университета, и вскорѣ Амальрихъ былъ вызванъ въ Римъ, гдѣ папа Иннокентій III въ 1204 году осудилъ его ученіе какъ еретическое. Дѣло въ томъ, что въ этомъ ученіи, подъ лицемѣрными прикрышками, заимствованными изъ церковной догматики, проповѣдывался собственно самый крайній пантеизмъ. По возвращеніи въ Парижъ, Амальриха принудили отречься отъ своего заблужденія, что онъ и сдѣлалъ, хотя далеко не добровольно, послѣ чего вскорѣ (вѣроятно, въ 1205 году) скончался быть можетъ, отъ огорченія, какое причинило ему это вынужденное отреченіе. Таковы краткія и несомнѣнныя историческія дан-

[1]) „Unde et in ipsa theologia ausus est constanter asseverare, quod quilibet christianus teneatur credere se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui non hoc crederet, non minus quam si non crederet Christum esse natum et passum vel alios fidei articulos, inter quos articulos ipse hoc ipsum audacter audebat dicere annumerandum esse“ (Guilelmi Armorici, „De rebus gestis Phil. Aug.“).

См. также *Vincentii Bellovacensis*, Speculum, lib. XXX, c. 7: „Prima haeresis ejus fuit, quod quilibet tenetur credere se esse membrum Christi, et hoc esse unum de fidei articulis, sine quo homo non potest salvari“.

ныя о личности и объ ученіи Амальриха бэнскаго. Дальнѣйшія, болѣе подробныя и опредѣленныя свѣдѣнія приходится выводить изъ имѣющагося въ нашемъ распоряженіи историческаго матеріала лишь предположительно, хотя не безъ основанія. Такъ, на основаніи свидѣтелства Генриха остійскаго, можно предположить, что Амальрихъ училъ и тому, что «Богъ есть все (Deus est omnia)», очевидно, смѣшивая Бога съ міромъ. А если принять во вниманіе еще и указаніе Бернарда Гвидона, то можно будетъ съ вѣроятіемъ заключить, что Амальрихъ держался и такой еретической мысли (которая естественно вытекала у него изъ первыхъ двухъ), «что всѣмъ, пребывающимъ въ любви, не вмѣняется никакой грѣхъ» [1]).

Гораздо болѣе указаній имѣемъ мы на доктрины послѣдователей Амальриха, которыя послѣ его смерти, а можетъ быть, еще и при жизни его, образовали особую секту. Здѣсь мы находимъ очень важныя свидѣтельства Цезарія гейстербахскаго, Вильгельма Арморика и древняго списка амальрихіанскихъ заблужденій, какой мы находимъ въ сборникѣ у *Martène* и *Durand*. Что весьма важно для насъ, всѣ эти свѣдѣнія основываются или прямо, или отчасти на инквизиціонныхъ актахъ [2]) Такъ, напр., по указанному сборнику мы получаемъ свѣдѣнія о томъ, что послѣдователи Амальриха дѣлали изъ тезиса своего учителя, по которому «Богъ есть все, и все есть Богъ», такой оригинальный выводъ: «слѣдовательно, когда сожигаютъ кого-либо изъ нихъ, то, въ сущности, онъ не можетъ быть сожженъ, потому что онъ есть Богъ» [3]).

Парижскій соборъ 1209 года, который былъ созванъ для осужденія преимущественно лжеученій Амальриха и его послѣдователей, указываетъ на слѣдующія частныя заблужденія амальрихіанъ: 1) Отецъ дѣйствовалъ вначалѣ безъ Сына и безъ Св. Духа, до воплощенія Сына. 2) Отецъ воплотился въ Авраамѣ, Сынъ—въ утробѣ Маріи, а Св. Духъ воплощается ежедневно въ насъ самихъ. 3) Сынъ дѣйствовалъ до настоящихъ дней, а Св. Духъ начинаетъ дѣйствовать отъ настоящаго времени и до конца временъ. 4) Все едино, потому что все существующее есть Богъ. 5) Въ настоящее время Богъ облеченъ въ видимыя формы, съ помощью которыхъ Онъ можетъ быть видимъ тварями; Онъ открываетъ Себя посредствомъ внѣшнихъ явленій. 6) Тѣло Христово поэтому присутствуетъ подъ видимымъ образомъ хлѣба еще и до евхаристическаго освященія послѣдняго. Это освященіе только подтверждаетъ такое присутствіе. 7) Сынъ воплотился,

[1]) „Quod in charitate constitutis nullum peccatum imputetur“.

[2]) См. *Preger*, цит. соч., t. I, S 175.

[3]) Preger, lib. cit., I, S 175

подчинивъ Себя видимой формѣ; въ воплощенномъ Своемъ видѣ Онъ не болѣе Богъ, чѣмъ всякій изъ насъ. 8) Св. Духъ, воплощенный въ насъ, открываетъ намъ все, и въ этомъ откровеніи заключается воскресеніе мертвыхъ; поэтому мы уже находимся въ состояніи воскресенія. 9) Дѣти, родившіяся отъ союза съ одною изъ женщинъ, принадлежащихъ къ сектѣ, не требуютъ крещенія[1])

Въ дополненіе къ этимъ тезисамъ нѣкоторые хроникеры и историки секты, изъ числа намп названныхъ, указываютъ и на многія другія заблужденія ея членовъ. Такъ, въ 1220 году Вильгельмъ Арморикъ такъ говоритъ объ этомъ. «Эти сектанты утверждали, что власть папы продолжалась такъ же долго, какъ и законъ Моисеевъ, что съ пришествіемъ Христа таинства Ветхаго Завѣта были отмѣнены, и что въ наше время началось царство Св. Духа. Ни исповѣдь, ни крещеніе, ни евхаристія не имѣютъ болѣе мѣста въ новой эрѣ, которая открывается теперь, потому что съ этого времени спасеніе сообщается уже внутреннимъ воздѣйствіемъ Св. Духа, безъ всякаго внѣшняго акта. Они понимали добродѣтель любви въ такомъ широкомъ смыслѣ, что утверждали, будто бы всякое дѣйствіе, считаемое обыкновенно грѣхомъ, не есть грѣхъ, разъ оно совершено въ любви. Поэтому они и предавались, во имя любви, самымъ грубымъ порокамъ, при чемъ обѣщали своимъ жертвамъ безнаказанность, увѣряя ихъ, что Богъ—одна благость, но не правосудіе» [2]). Съ своей стороны, другой историкъ, Цезарій гейстербахскій, даетъ такія свѣдѣнія объ ученіи этой же секты: «Богъ,—учили амальрихіане,—такъ же говорилъ устами Овидія, какъ и Августина. Тѣло Христово въ такомъ же смыслѣ пребываетъ въ освященномъ евхаристическомъ хлѣбѣ, какъ и въ всякомъ иномъ хлѣбѣ или вообще во всякой иной вещи [3]). Воздвигать алтари святымъ, воскурять ѳиміамъ предъ иконами и почитать мощи мучениковъ есть идолопоклонство». По словамъ этого же писателя, сектанты отрицали воскресеніе тѣлъ, а также и существованіе рая и ада, такъ какъ утверждали, что «человѣкъ самъ въ себѣ носитъ познаніе Бога», и что «адъ тогда пребываетъ въ его душѣ, когда онъ совершаетъ смертные грѣхи» [4]).

---

[1]) Martène et Durand, Thes. nov. anecdot IV, 163 Ss. Ces. Heisterb., Hist. memor. l. V, c. 22. См. *Acta* парижскаго собора 1210 г. (у *Martène*, Thesaurus, VI, 163; *D'Argentré*, I, 129): „Mentiti sunt bonorum Baptismatis non egere parvulos".

[2]) Guilelmi Armorici, De gestis Philippi Augusti, ad ann. 1209.

[3]) Ibidem, in D'Argentré, I, 130: „Dicebant non aliter esse corpus Christi in pane altaris, quam in alio pane, et qualibet re, sicque Deum locutum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino".

[4]) Caesar. Heisterb., Hist. memor., l. V, cap. 22

Амальрихіане занимались и пророчествами. Такъ, они предрекали, что міръ постигнутъ, черезъ пять лѣтъ вслѣдъ за предсказаніемъ, четыре казни: голодъ,

Если мы и примемъ во вниманіе всѣ эти свидѣтельства объ ученіи послѣдователей Амальриха бэнскаго, естественно, однако, явятся у насъ такіе вопросы: насколько имѣемъ мы право и основаніе приписывать всѣ указанныя здѣсь доктрины самому Амальриху? Не слѣдуетъ ли, вѣрнѣе, считать ихъ только дальнѣйшимъ развитіемъ его пантеистическаго ученія, на которое, какъ мы видѣли, сохранилось сравнительно немного прямыхъ указаній? Остановиться на такомъ или иномъ рѣшеніи этихъ вопросовъ потому необходимо, что отъ этого рѣшенія зависитъ и то, какой взглядъ установить на ученіе самого Амальриха.

Прежде всего нельзя не обратить особеннаго вниманія на то внутреннее соотношеніе, какое несомнѣнно существуетъ между тѣми тремя тезисами самого Амальриха, которые мы указали на основаніи историческихъ свидѣтельствъ, дошедшихъ до насъ, и между тѣми пунктами ученія его послѣдователей, на которые указываютъ Вильгельмъ Арморикъ и Цезарій гейстербахскій. Нетрудно усмотрѣть изъ сопоставленія тѣхъ и другихъ, что вторые вполнѣ послѣдовательно вытекаютъ изъ первыхъ; какъ вѣтви относятся къ стволу, такъ и эти пункты относятся къ тѣмъ тремъ тезисамъ. Въ основаніи всего ученія и Амальриха, и его послѣдователей лежитъ самый яркій пантеизмъ, въ силу котораго всякая вещь въ мірѣ, и прежде всего самъ человѣкъ, есть Богъ. Отсюда и всѣ такого рода утвержденія, какъ, напр., что тѣло Христово находится вездѣ, во всякомъ хлѣбѣ и даже во всякой вещи; или что Богъ одинаково говорилъ и чрезъ Овидія, и чрезъ блаженнаго Августина; или, наконецъ, что человѣкъ, принадлежащій къ обществу амальрихіанъ, есть живое воплощеніе Св. Духа, а потому онъ въ такомъ состояніи и грѣшить не можетъ. Отсюда же и тотъ крайній спиритуализмъ, изъ-за котораго сектанты отрицали весь внѣшній религіозный культъ, такъ рѣзко обзывая его идолопоклонствомъ.

Далѣе, мы знаемъ, что парижскій соборъ, осудившій ересь Амальриха и его послѣдователей, былъ созванъ въ 1209 году, слѣдовательно, всего чрезъ какіе-нибудь четыре года по смерти самого этого ересіарха. Въ такой короткій срокъ его секта не успѣла бы многое измѣнить въ его ученіи, во всякомъ случаѣ не имѣла бы возможности дать своему обществу такую организацію, которая не имѣла бы прямой, органической связи съ основными идеями ея учителя. Къ тому же изъ опредѣленія названнаго собора слишкомъ ясно видно, что у членовъ

война, сильнѣйшее землетрясеніе и пожаръ, который уничтожитъ Римъ,—этотъ новый Вавилонъ, градъ антихриста. Папу они называли антихристомъ (см. Caes. Heisterb., ibid., p. 130).

собора было твердое и несомнѣнное убѣжденіе въ томъ, что ученіе амальрихіанъ есть, вмѣстѣ, и ученіе самого Амальриха, что вполнѣ подтверждается также и тѣмъ, что соборъ постановилъ разрыть его могилу и выбросить его останки на поруганіе всѣмъ. Очевидно, на соборѣ господствовало убѣжденіе, что, осуждая учениковъ, соборное опредѣленіе, вмѣстѣ, осуждаетъ и самого учителя.

Самая булла Иннокентія III отъ 1215 года относительно Амальриха и его ученія составлена въ такомъ тонѣ, что не остается мѣста для предположенія, будто бы папа осудилъ въ лицѣ Амальриха только тѣ его тезисы, которые были у него основными; напротивъ, булла, очевидно, разумѣетъ именно ученіе его послѣдователей, которое въ то время такъ волновало не одно парижское населеніе, но и населеніе другихъ мѣстъ Франціи и даже иныхъ, сосѣднихъ, странъ. А между тѣмъ, говоря объ этомъ ученіи, она всецѣло приписываетъ его самому Амальриху, когда говоритъ о немъ въ такихъ рѣзкихъ выраженіяхъ: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cujus mentem sic pater mendaciae excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda» [1]).

Всѣ эти соображенія показываютъ, что отдѣлять ученіе амальрихіанъ отъ ученія самого Амальриха и считать это ученіе чѣмъ-то различнымъ отъ того ученія—нѣтъ основанія и противорѣчило бы яснымъ историческимъ даннымъ. Вотъ почему необходимо отнестись скептически къ тому утвержденію Вильгельма Арморика, будто бы, послѣ смерти Амальриха, многіе, заразившись ядомъ его ученія, измыслили *новыя* и *дотолѣ неслыханныя* заблужденія, и признать, что онъ, очевидно, допустилъ здѣсь значительное преувеличеніе. Для объясненія этого односторонняго утвержденія Вильгельма Preger допускаетъ такое остроумное предположеніе,—что Вильгельмъ имѣлъ особыя политическія соображенія, когда умалчивалъ въ данномъ мѣстѣ о забужденіяхъ самого Амальриха. Дѣло въ томъ, что названный хроникеръ занималъ мѣсто королевскаго капеллана, писалъ свою исторію короля Филиппа Августа при его жизни и при его дворѣ и могъ поэтому знать, что тогдашній наслѣдникъ престола Людовикъ (впослѣдствіи король Людовикъ VIII) былъ въ дружественныхъ отношеніяхъ съ Амальрихомъ [2]).

Очень также важно указать, въ какомъ отношеніи стояло ученіе Амальриха къ философіи Скота Эригены. Что извѣстная связь

---

[1]) Apud *Böhmer*, Corpus juris canonici, II, p. 4.

[2]) Preger., lib. cit., I, S. 184, также *Chronicon Anonymi* apud *Bouquet* XVIII, f. 714.

между ними была, въ этомъ не можетъ быть сомнѣній уже по тому одному, что, хотя въ опредѣленіи парижскаго собора 1209 года прямо на эту связь и не указывается, однако одинъ изъ современниковъ этого собора и, вѣроятно, одинъ изъ его дѣятельныхъ участниковъ, парижскій магистръ, уже упомянутый нами Одонъ, епископъ тускуланскій (впослѣдствіи инквизиторъ и, слѣдовательно, человѣкъ особенно освѣдомленный въ процессахъ осужденія еретиковъ), по словамъ Генриха остійскаго, въ такихъ вполнѣ ясныхъ и опредѣленныхъ выраженіяхъ указываетъ на эту связь: «Impii Amalrici dogma istud colligitur in libro magistri Joannis Scoti, qui dicitur peri physion, i. e. de natura Quem secutus est ille Almaricus, de quo hic loquitur.—In quo libro, qui et per magistros damnatus fuit Parisius (Parisiis?)», добавляетъ Генрихъ [1]). Значитъ, по смыслу этого свидѣтельства, парижскій соборъ, повидимому, если и не прямо, то во всякомъ случаѣ косвенно, по поводу осужденія Амальриха, подвергъ осужденію и книгу Скота Эригены «De divisione naturae». Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что уже въ 1225 году, т.-е. спустя шестнадцать лѣтъ послѣ парижскаго собора, послѣдовало со стороны папы Гонорія II (вѣроятно, по иниціативѣ того же Одона), въ особой буллѣ, формальное и очень рѣзкое осужденіе указанной книги Эригены, о которой папа выразился такъ: «libellum, qui Perifisis titulatur et inventus est scatens vermibus haeretici pravitatis».

Въ виду такого яснаго указанія на то, что у членовъ парижскаго собора должно было быть несомнѣнное убѣжденіе въ сродствѣ доктринъ Амальриха съ ученіемъ Эригены, намъ кажется страннымъ, почему нѣкоторые историки (напримѣръ, Krönlein, а за нимъ и Preger, и многіе другіе) подвергаютъ сомнѣнію вѣрность тѣхъ свидѣтельствъ о такомъ сродствѣ, которыя находятся у многихъ писателей и хроникеровъ не только XV, но и XIII столѣтія Особенно заподозрѣваютъ они вѣрность указанія Герсона, который, ссылаясь на Генриха остійскаго, даетъ намъ весьма наглядныя доказательства вліянія на Амальриха Скота Эригены. Герсонъ говоритъ, что, по ученію Амальриха, «твореніе возвращается въ Бога и обрѣтаетъ въ Немъ свое собственное бытіе и свой идеальный принципъ», и что ученики Амальриха вмѣстѣ съ нимъ вѣрили, что «душа, когда она возвышается къ Богу чрезъ любовь, совершенно совлекается своей собственной природы и находитъ въ Богѣ свою вѣчную и неизмѣнную сущность (essentiam), и что такая душа теряетъ свое собственное бытіе и получаетъ бытіе отъ Бога; что она уже болѣе не твореніе, что она ничего болѣе не видитъ и не любитъ, кромѣ Бога

[1]) Lectura sive Apparatus domini Hostiensis etc., sub tit: „Reprobamus“.

Самого въ Себѣ, который есть предметъ всякаго созерцанія и всякой любви» [1]). Тотъ же Герсонъ, въ томъ же мѣстѣ своихъ сочиненій, прибавляетъ, что Амальрихъ почерпнулъ это ученіе изъ книги Эригены «De divisione naturae», и что за это особенно онъ и осужденъ былъ на парижскомъ соборѣ 1209 года. Такъ какъ свои слова Герсонъ всецѣло основываетъ на свидѣтельствѣ Генриха остійскаго, то онъ, слѣдуя ему, ссылается опять-таки на Одона тускуланскаго, который выводилъ еретическія мысли Амальриха изъ названнаго сочиненія Эригены.

Но если бы даже кто-нибудь сталъ относиться скептически къ словамъ Герсона на томъ основаніи, что этотъ писатель жилъ уже въ XV вѣкѣ, то въ такомъ случаѣ можно сослаться и на другого писателя, который принадлежитъ XIII столѣтію и совершенно такъ же убѣжденъ въ сродствѣ ученія Амальриха съ Эриген ою, какъ и Герсонъ. Мы разумѣемъ *Мартина польскаго* (Martinus Polonus), свидѣтельство котораго тѣмъ больше имѣетъ для насъ значенія, что онъ былъ капелланомъ папы Николая III и инквизиторомъ. И Мартинъ съ особеннымъ убѣжденіемъ говоритъ, что Амальрихъ заимствовалъ многіе свои тезисы, даже буквально, изъ сочиненія Эригены «De divisione naturae» [2]). При этомъ очень большой вѣсъ для признанія за этимъ свидѣтельствомъ Мартина особенной достовѣрности имѣетъ то обстоятельство, что, какъ мѣтко замѣчаетъ *Jundt* [3]), перечисленіе заблужденій амальрихіанъ у Мартина во многомъ разнится съ тѣмъ перечисленіемъ, какое мы находимъ у Генриха остійскаго или, вѣрнѣе, у Одона тускуланскаго, которымъ Генрихъ пользовался. Эта разница видна не только въ томъ, что одни и тѣ же еретическіе тезисы изложены въ той и другой редакціи не въ одинаковыхъ выраженіяхъ, но и въ томъ, что тотъ списокъ названныхъ заблужденій, какимъ пользовался Мартинъ, былъ, очевидно, полнѣе списка, принадлежавшаго Одону, такъ какъ у Мартина указаны и такія заблужденія, какихъ Одонъ не указывалъ. Разъ были два списка, изъ которыхъ видно, что ереси Амальриха и его послѣдователей съ несомнѣнностью имѣютъ своимъ источникомъ книгу Эригены «De divisione naturae», то это еще новое, весьма важное подтвержденіе того, что такое сродство дѣйствительно существовало и всѣми въ XIII вѣкѣ признавалось [4]).

---

[1]) Gerson, De mystica theol. specul., in Opp. III, 2, 394; также Epist. ad fr. Bartholomaeum Carthus. I, 80.

[2]) Martini Polonis Chronicon, 395, édit. d'Anvers, 1574.

[3]) *Jundt*, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle, Paris, 1875, p. 26.

[4]) *Martini Polonis*, in D'Argentré, I, 128: „Qui Amalricus asserit ideas, quae sunt in mente divina, creare et creari... Et sicut alterius naturae non est Abra-

Въ числѣ наиболѣе оригинальныхъ особенностей ученія Амальриха особенно выдается теорія о трехъ періодахъ жизни міра, въ связи съ тремя послѣдовательными воплощеніями Отца, Сына и Св. Духа. Такъ какъ бэнскій лжеучитель выступилъ съ своимъ ученіемъ одновременно съ Іоахимомъ де-Флорисъ и даже, пожалуй, нѣсколькими годами позднѣе его, то очень возможно предположить, что онъ могъ заимствовать у него эту свою теорію о трехъ періодахъ, при чемъ, конечно, теорія о воплощеніяхъ уже прибавлена самимъ Амальрихомъ Но если такое заимствованіе и имѣло на самомъ дѣлѣ мѣсто, то оно во всякомъ случаѣ было только чисто-внѣшнимъ, такъ какъ никакого внутренняго сродства ученіе Амальриха съ ученіемъ Іоахима не имѣло, хотя бы уже въ силу того, что Амальрихъ былъ самымъ яркимъ пантеистомъ, между тѣмъ какъ калабрійскій пріоръ никогда не вдавался въ это направленіе, строго держась ученія о личномъ Божествѣ, да и въ своемъ ученіи о Св. Троицѣ также никогда не уклоняясь отъ ученія церкви. Амальрихъ потому могъ заимствовать у Іоахима мысль о трехъ міровыхъ періодахъ, что нуждался въ извѣстной прикрышкѣ своего пантеизма посредствомъ нѣкоторыхъ выраженій, напоминавшихъ, хотя бы отчасти, христіанскіе догматы и уже установившіеся термины церковной догматики. Съ этою цѣлью онъ говоритъ о Лицахъ Св. Троицы, о воплощеніи, о просвѣщающемъ дѣйствіи Св. Духа и даже въ своемъ ученіи о трехъ періодахъ находитъ возможнымъ (конечно, съ своей пантеистической точки зрѣнія) ссылаться на то мѣсто Евангелія отъ Іоанна, гдѣ Спаситель обѣщаетъ Своимъ ученикамъ ниспослать Духа Утѣшителя (гл. 14, ст. 26). Все это было, однако, не что иное какъ только аккомодація, какъ нѣкоторая схема для выраженія совершенно чуждыхъ христіанству доктринъ Такое же точно значеніе имѣютъ въ системѣ Амальриха и такіе—повидимому, чисто-христіанскіе—термины, какъ «вѣра», «спасеніе», «воскресеніе», «откровеніе», которые онъ всѣ понималъ по-своему, въ пантеистическомъ смыслѣ.

Неудивительно, что, благодаря такимъ якобы христіанскимъ терминамъ, лжеученіе Амальриха и его послѣдователей могло до извѣстнаго времени скрываться отъ зоркаго наблюденія церковныхъ властей. Только въ 1209 году чистая случайность обнаружила присутствіе амальрихіанскаго заблужденія и даже цѣ-

---

ham, alterius Isaac, sed unius ac ejusdem, sic dixit: omnia esse unum et omnia esse Deus... Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic Deus nec ab Angelo, neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis... Item asseruit, quod si homo non peccasset, in duplicem sexus partitus non fuisset, nec gravasset; sed eo quo modo sancti angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines, et quod post resurrectionem utriusque sexus, adunabitur sicut fuit prius in creatione“

лаго еретическаго общества съ этимъ ученіемъ въ Парижѣ Одинъ изъ членовъ секты, золотыхъ дѣлъ мастеръ *Вильгельмъ*, пришелъ къ магистру парижскаго университета Рудольфу немурскому въ качествѣ «посланника Господня», чтобы возвѣстить ему благую вѣсть о «воплощеніи Св. Духа» и о наступленіи новаго общенія съ Богомъ. Самого себя онъ выдавалъ за одного изъ новыхъ семи пророковъ, чрезъ которыхъ имѣетъ открыться людямъ Духъ Святый. Онъ предрекалъ Рудольфу, что въ теченіе ближайшихъ пяти лѣтъ произойдутъ страшныя бѣдствія: голодъ и война, землетрясенія и стихійныя катастрофы, при чемъ земля поглотитъ многихъ гражданъ, небесный огонь пожретъ прелатовъ, а князья падутъ отъ меча. При этомъ Вильгельмъ называлъ епископовъ слугами антихриста, а самого папу—антихристомъ, и грозилъ имъ гибелью. Напротивъ, королю французскому онъ предрекалъ славу и могущество, также и его сыну. Когда Рудольфъ спросилъ его, есть ли послѣдователи его ученія, то Вильгельмъ назвалъ тринадцать членовъ клира, которые держались его мыслей. Представившись сторонникомъ новаго ученія, Рудольфъ вскорѣ сообщилъ о появленіи ереси пріору монастыря св. Виктора и еще двумъ довѣреннымъ лицамъ, и они всѣ рѣшили немедленно довести объ этомъ до свѣдѣнія тогдашняго парижскаго епископа Петра, также и королевскаго совѣтника, нѣкоего Гарѝна (Frater Garinus), и нѣкоторыхъ магистровъ парижскаго университета. Рудольфу было поручено, подъ видомъ сочувствія ереси, въ теченіе трехъ мѣсяцевъ, вмѣстѣ съ однимъ священникомъ, обойти нѣсколько епархій и получше вывѣдать все о новомъ еретическомъ обществѣ, а затѣмъ донести обо всемъ церковнымъ властямъ. Рудольфъ такъ и сдѣлалъ. Въ результатѣ всего этого тайнаго слѣдствія было то, что еретики были схвачены по разнымъ епархіямъ, и созванъ былъ тотъ парижскій соборъ 1209 года, о которомъ мы уже неоднократно упоминали [1]),

Но и послѣ этого собора секта амальрихіанъ еще долго не исчезала. Важнѣйшимъ пунктомъ, гдѣ она съ особенною силой держалась, были Ліонъ и его окрестности. Вѣроятно, ея члены дѣлали здѣсь попытки привлечь къ себѣ тамошнихъ вальденсовъ. Есть извѣстіе, что обѣ эти секты на нѣкоторое время даже слились. Объ этомъ сообщаетъ доминиканецъ *Стефанъ де-Бельвиль* (Étienne de Belleville), который жилъ въ Ліонѣ въ 1223 году, въ качествѣ инквизитора [2]). Дальнѣйшія секты амальрихіанъ, вѣроятно, сли-

[1]) Всѣ подробности о томъ, какъ открыта была ересь Амальриха и его секты, сообщаетъ намъ Цезарій гейстербахскій (Illustr. Mirac. et Hist. Metor., l. V, c. 22).

[2]) *Steph. de Borbone*, ord. frat. Praedic, liber de VII donis Spirit. Sancti, cap 30, p. 395.

ваются съ исторіей другихъ подобныхъ ей пантеистическихъ ученій и сектъ, о которыхъ мы сейчасъ поведемъ рѣчь.

Мы уже видѣли, что парижскій соборъ 1209 года, осуждая ученіе Амальриха, вмѣстѣ съ тѣмъ подвергъ такому же осужденію и другого лжеучителя, *Давида изъ г. Динанта*. Это былъ современникъ Амальриха и также одинъ изъ магистровъ парижскаго университета. Біографическія свѣдѣнія о немъ еще болѣе скудны, чѣмъ объ Амальрихѣ. Анонимный лаонскій каноникъ, авторъ извѣстной хроники, сообщаетъ, что онъ былъ близкимъ человѣкомъ къ папѣ Иннокентію III, который любилъ его за остроуміе и ученость, и что Давидъ нѣкоторое время даже жилъ при дворѣ [1]). Затѣмъ *Du Boulay* въ своей исторіи парижскаго университета приводитъ списокъ тамошнихъ ученыхъ, и среди нихъ значится, какъ магистръ философіи и богословія, и Давидъ [2]). Есть еще цѣнное указаніе касательно времени его кончины, хотя и не прямое, но довольно ясное; мы находимъ это указаніе въ одномъ дошедшемъ до насъ спискѣ заблужденій секты «новаго духа» (возникшей вскорѣ послѣ Давида),—спискѣ, который не безъ основанія приписывается Альберту Великому [3]). Здѣсь, вслѣдъ за указаніемъ на главное заблужденіе Давида динантскаго (объединеніе первой матеріи, ὑποκείμενα и Бога въ нѣчто нераздѣльное), о самомъ Давидѣ сдѣлана такая краткая, но важная замѣтка: «qui temporibus nostris pro hac haeresi de Francia fugatus est et punitus fuisset, si fuisset deprehensus». Отсюда видно, что Давидъ спасался изъ Франціи бѣгствомъ, и только потому и не былъ схваченъ, какъ еретикъ. Здѣсь ясный, хотя и не прямой намекъ на то, что во время собора 1209 г., который осудилъ Давида и его ученіе, самъ Давидъ былъ еще живъ, но ускользнулъ отъ того наказанія, которому подвергъ бы его этотъ соборъ, если бы онъ находился во Франціи. Этотъ выводъ изъ указаннаго свидѣтельства кажется намъ настолько яснымъ и несомнѣннымъ, что мы не понимаемъ, на какомъ основаніи нѣкоторые историки, напримѣръ, Jundt [4]), полагаютъ его смерть раньше 1209-го года. Вотъ и все, что намъ вообще извѣстно о жизни Давида.

Относительно его ученія мы не имѣли бы никакихъ данныхъ, если бы два писателя XIII столѣтія, изъ которыхъ одинъ былъ

---

[1]) Chronicon anonymi Laudun. canonici, ap. Bouquet, XVIII, 714

[2]) *Du Boulay*, Histor. univers. Paris, III

[3]) Этотъ списокъ дошелъ до насъ въ полемическомъ трудѣ такъ наз. *Пассаускаго анонима* (ок. 1260 г.) и, вѣроятно, находился и въ сочиненіи Альберта Вел., до насъ не дошедшемъ, но о которомъ *Іоаннъ Нидеръ* (писатель половины XV вѣка) упоминаетъ въ своемъ „Formicarium'ѣ (Duaci,—1602. Lib. III, 5). Подробное замѣчаніе о Пассаускомъ анонимѣ см. ниже.

[4]) См. цитов. соч., p. 15.

современникомъ Давида, не сохранили намъ довольно обстоятельныхъ свѣдѣній о немъ. Дѣло въ томъ, что до насъ не сохранилось сочиненія самого Давида «Quaternuli», которое упоминается въ соборномъ осужденіи 1209 года, и которое, вѣроятно, тожественно съ его же трактатомъ *De tomis* (sive de divisionibus), упоминаемымъ у Альберта Великаго. Но, къ счастью, и Альбертъ, и Ѳома Аквинатъ приводятъ намъ главные тезисы ученія Давида, которые они заимствовали изъ этого его труда.

Вотъ къ чему сводилось это ученіе. «Совокупность міровыхъ вещей дѣлится на три категоріи: на тѣла, на души и на вѣчныя субстанціи. Недѣлимымъ принципомъ для тѣлъ служитъ *матерія*, для душъ таковымъ принципомъ является *умъ* (νοῦς), а для вѣчныхъ субстанцій—*Богъ*. Эти три принципа просты и, слѣдовательно, тожественны: Богъ, νοῦς и первая матерія составляютъ одно. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ вещи имѣютъ единство по своей субстанціи». Таковы свѣдѣнія объ ученіи Давида, которыя сообщаетъ намъ Ѳома Аквинатъ [1]). Альбертъ Великій дополняетъ ихъ съ своей стороны новыми подробностями. Давидъ училъ, по его словамъ, что «точка и единица суть два основныхъ принципа,—первая въ сферѣ конкретнаго, а вторая—въ сферѣ отвлеченнаго. Если подвергнуть эту разницу отвлеченію, то выйдетъ, что и точка, и единица суть нѣчто единое по своей субстанціи. Подобно сему и Богъ, матерія и умъ суть основные принципы (вещей), каждый въ своей области. Правда, Богъ есть активный принципъ, а матерія—принципъ пассивный. Но если подвергнуть эту разницу отвлеченію, то Богъ, умъ и матерія объединяются по своей субстанціи» [2]). Въ другомъ мѣстѣ Альбертъ продолжаетъ излагать систему Давида въ такихъ выраженіяхъ: «Умъ (νοῦς) тожественъ съ объектомъ своего познанія. А между тѣмъ умъ познаетъ Бога и матерію. При этомъ важно рѣшить вопросъ, является ли результатомъ такого познанія простое сходство, или же полное тожество Впрочемъ, вопросъ о сходствѣ можетъ имѣть мѣсто только по отношенію къ такимъ субстанціямъ, которыя облечены внѣшними формами, но не относительно простыхъ, недѣлимыхъ субстанцій. Слѣдовательно, умъ, матерія и Богъ тожественны въ единствѣ своей субстанціи» [3]). «Формирующимъ (субстанціальнымъ) принципомъ извѣстной категоріи существъ является матерія этихъ существъ или, по крайней мѣрѣ, ихъ матеріальный принципъ. Умъ есть матеріальный принципъ духовныхъ субстанцій, а матерія—субстанцій тѣлесныхъ. Эти два принципа не различаются

---

[1]) *Thomae Aquin.*, Sentent. II, dist. 17, qu. I, art. I: „et haec tria esse unum et idem, ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum".

[2]) *Alberti Magni*, Summa de creatione, p. II, qu. 5, art. 2.

[3]) *Alberti Magni*, ibidem. *Summa theolog* II, tr 12, qu 72, mem. 4, art. 2.

другъ отъ друга, потому что въ противномъ случаѣ пришлось бы допустить еще высшій матеріальный принципъ, чтобы объяснить себѣ ихъ различіе, и такимъ образомъ продолжать возвышаться отъ одного принципа до другого, до безконечности...» Такого же рода разсужденіе дѣлается, по словамъ Альберта, у Давида и относительно Бога, чтобы доказать, что Онъ не различается отъ природы (натуры), откуда у него дѣлается тотъ выводъ, что «Богъ, умъ и матерія тожественны» [1]) А вотъ и другой путь доказательства этого же тожества, который, по словамъ Альберта, употреблялъ Давидъ: «Всякая вещь (или всякое существо), которыя подвергаются постороннему вліянію, подчиняются этому вліянію чрезъ посредство предмета, облеченнаго извѣстными опредѣленными формами... Самый же предметъ (взятый самъ по себѣ, независимо отъ формъ) остается безчувственнымъ по отношенію къ внѣшнему вліянію, потому что, въ силу безразличія своей природы, онъ включаетъ въ себѣ всѣ противоположности Душа и матерія суть два предмета, подверженные измѣненіямъ, но не въ томъ смыслѣ, насколько они составляютъ общую сущность индивидуальныхъ существъ, которыя подвергаются этимъ измѣненіямъ. Слѣдовательно, умъ и матерія суть нѣчто тожественное по своей субстанціи» [2]). Чтобы вполнѣ понять характеръ ученія Давида динантскаго, приведемъ еще слѣдующую выдержку о немъ изъ того же Альберта Великаго: «Недѣлимая эссенція,—говорилъ, по его словамъ, Давидъ,—которая есть основаніе и поддержка всѣхъ вещей, и которая существуетъ во всѣхъ вещахъ, есть первая матерія. Эта недѣлимая эссенція есть Богъ, потому что основаніемъ и поддержкой всѣхъ вещей, сущностью, дающей всѣмъ вещамъ ихъ бытіе, не можетъ быть не что иное, кромѣ Бога. Аристотель говоритъ въ первой части своей «Физики», что древніе философы утверждали, что все существующее—едино, и что этотъ недѣлимый и неизмѣнный принципъ всѣхъ существованій есть ὕλη, первая матерія. А между тѣмъ недѣлимое и неизмѣнное единство есть такое качество, которое присуще только Богу. Слѣдовательно, Богъ и первая матерія—нѣчто единое. Одинъ древній поэтъ сказалъ: гдѣ можетъ Богъ обитать, если не въ морѣ и воздухѣ? Юпитеръ есть все, что ты видишь; онъ есть то пространство, въ которомъ ты двигаешься. Орфей въ своихъ стихахъ утверждаетъ, что Богъ есть вселенная. Но такъ какъ очевидно, что вселенная разнообразна по своей формѣ и едина по отношенію къ матеріи, то отсюда слѣдуетъ, что Богъ и матерія одно и то же» [3]).

---

[1]) Alberti Magni, Summa theol., I, p. 76

[2]) Alb. Magni, Summa theolog., II, tr. 12, qu. 72, membr. 4, art. 2.

[3]) Ibidem, II, tr. 12, qu. 72, membr. 4, art 2.—Summa de creatione, p II, qu. 5, art. 2

Легко заключить изъ всѣхъ приведенныхъ выдержекъ, что главнымъ пунктомъ всей системы Давида служитъ мысль, что Божество есть субстратъ всякаго бытія, его основная сущность, которая есть нѣчто безличное, абстрактное, и въ то же время тожественная и съ матеріей (поскольку оно является основной сущностью матеріальныхъ вещей), и съ духовнымъ началомъ (умомъ) (поскольку оно даетъ начало тѣмъ универсальнымъ типамъ, о которыхъ говорилъ Платонъ). Частая ссылка Давида на Аристотеля показываетъ, что онъ не понималъ *первую матерію* (materia prima) въ грубомъ, матеріалистическомъ смыслѣ, но разумѣлъ подъ этимъ терминомъ то аристотелевское понятіе о пассивномъ, безформенномъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ отвлеченномъ началѣ, которое только благодаря соединенію съ формой является какъ извѣстный матеріальный предметъ Въ этомъ отношеніи у Давида замѣчается довольно яркое внутреннее противорѣчіе, выражающееся въ томъ, что онъ въ одно и то же время ясно различаетъ между матеріей, какъ пассивнымъ началомъ, и Богомъ, какъ началомъ активнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что въ существѣ дѣла эти оба начала тожественны и едины въ своемъ основаніи. Онъ приходитъ къ такому выводу путемъ абстракціи, имѣющей цѣлью представить себѣ принципъ бытія лишеннымъ всякаго различія въ формахъ, какъ чистую идею. При такой систематической абстракціи у Давида выходило, что та же отвлеченная идея бытія, которая въ однихъ случаяхъ является первой матеріей, можетъ въ другихъ являться и какъ умъ (νοῦς). Это только разные виды, какіе можетъ принять та же основная отвлеченная сущность, являющаяся субстратомъ всякаго бытія. Очевидно, Давидъ поставилъ своей цѣлью найти во всѣхъ существахъ и предметахъ эту основную сущность, но при этомъ онъ не даетъ никакого объясненія того, какъ собственно произошли тѣ отдѣльныя качества и свойства, которыя лежатъ въ основаніи родовъ и видовъ. Онъ вовсе не объяснилъ намъ также и того, почему именно умъ (νοῦς) обладаетъ такимъ свойствомъ, въ силу котораго онъ способенъ познавать предметы міра иногда какъ матеріальныя сущности, иногда—какъ сущности духовныя, иногда же—какъ сущности небесныя. Такое умолчаніе о настоящей причинѣ измѣненія единства во множественность и о томъ способѣ, какимъ такое измѣненіе совершается, и составляетъ главный недостатокъ и пробѣлъ всей системы Давида, лишающій ее истиннаго значенія системы дѣйствительно философской, а тѣмъ болѣе богословской. Это не болѣе, какъ только попытка примирить Аристотеля съ Платономъ, отчасти же и съ церковнымъ ученіемъ, но только на почвѣ пантеистической. Нельзя не замѣтить въ такой попыткѣ опять-таки довольно ясныхъ слѣдовъ вліянія араб-

ской философіи, отличительной чертой которой, какъ мы видѣли, было пониманіе Аристотелевой философіи именно съ той пантеистической окраской, какую придали ей ея неоплатоническіе толкователи, однимъ изъ раннѣйшихъ представителей которыхъ былъ аѳинскій философъ *Александръ афродисійскій*. На такое именно сродство ученія Давида динантскаго съ александрійской философіей указываетъ и слѣдующее замѣчаніе объ этомъ ученіи того списка еретическихъ тезисовъ секты «свободнаго духа», о которомъ мы уже упоминали, и который дошелъ до насъ въ полемическомъ сборникѣ пассаускаго анонима: «Dicere, quod omnis creatura sit Deus, haeresis Alexandri est, qui dixit materiam primam et Deum et νοῦν, i. e mentem, esse unam substantiam, quem postea quidem David de Dinanto secutus est...». Дѣйствительно, объ упоминаемомъ здѣсь Александрѣ извѣстно, что онъ отожествлялъ νοῦς ποιητικός съ Божествомъ, а также, по словамъ Альберта Великаго, въ своемъ сочиненіи «De principio incorporeae et corporeae substantiae» училъ, что Богъ есть матеріальный принципъ (principium materiale) всѣхъ вещей [1]). Изъ арабскихъ мыслителей, чрезъ посредство которыхъ перешла къ Давиду такая неоплатоническая тенденція, можно указать на *Авицелброна* (современника Авицены), который въ своемъ сочиненіи «Fons vitae» между прочимъ говоритъ, что «всякая вещь состоитъ изъ матеріи и формы. Матерія есть то, что составляетъ для этой вещи нѣчто родовое, а форма является ея специфической стороной. Матерія есть субстанція тѣлесныхъ вещей, т.-е. субъектъ пространства и различныхъ акциденцій; формы же суть качества, которыя даютъ этимъ вещамъ различіе. Даже и вѣчныя субстанціи, универсальные типы видимыхъ вещей, состоятъ изъ матеріи и формы. Всякая матерія или родъ является, въ свою очередь, формою или видомъ матеріи высшей. Такимъ образомъ можно подниматься отъ земныхъ вещей къ ихъ вѣчнымъ типамъ, а отъ нихъ—къ четыремъ элементамъ, составляющимъ матерію для типовъ. Въ свою очередь, четыре элемента имѣютъ своей матеріей тѣлесность, а ихъ отдѣльныя качества являются для нихъ формами. Послѣдній терминъ такого восхожденія есть уже та первая матерія, которая находится на небѣ [2]). Легко замѣтить, насколько въ этой теоріи взглядъ на взаимоотношеніе матеріи и формы сходенъ съ ученіемъ Давида динантскаго о конечномъ тожествѣ матеріи, νοῦς'а и Бога.

Близкимъ сродствомъ этого ученія съ неоплатонизмомъ вполнѣ объясняется то отношеніе, какое имѣло оно и къ системѣ Скота Эригены. Не даромъ и самое заглавіе не дошедшаго до насъ въ

---

[1]) Preger, lib. cit., t I, p. 187.

[2]) Hauréau, De la phil scolastique, t. I, p. 372.

полномъ видѣ сочиненія Давида «De tomis» очень напоминаетъ заглавіе и главнаго труда Эригены «De divisione naturae». Изъ сохранившихся до насъ отрывковъ потеряннаго трактата Давида (изъ которыхъ мы нѣкоторые привели выше) можно заключить, что этотъ послѣдній писатель, повидимому, взялъ на себя крайне трудную и неблагодарную задачу восполнить тотъ пробѣлъ, который допустилъ Эригена, когда слишкомъ мало объяснилъ и примирилъ контрастъ между Творцомъ и тварью, между безконечнымъ и конечнымъ. И вотъ, желая осуществить эту задачу, Давидъ и сталъ учить о полномъ единствѣ и тожествѣ матеріи и ὑοῦς'а съ Богомъ. При этомъ, быть можетъ, ему хотѣлось сгладить и то рѣзкое различіе, которое допускали и неоплатонизмъ, и самъ Эригена между духомъ и плотію въ своихъ этическихъ системахъ, и, вмѣсто этого, доказать, что въ существѣ дѣла такого различія нѣтъ, такъ какъ (въ силу полнаго единства между конечнымъ и безконечнымъ) даже движенія тѣлесной природы суть только особыя проявленія божественной жизни, поскольку и весь матеріальный міръ есть составная часть Самого Божества. Невольно хочется видѣть въ этой смѣлой попыткѣ Давида начало того послѣдовательно и всесторонне проведеннаго пантеизма, который, спустя лѣтъ триста, получилъ такое крайнее выраженіе въ философской системѣ Спинозы. Въ нѣкоторомъ смыслѣ Давидъ можетъ быть названъ его предшественникомъ и даже, пожалуй, и однимъ изъ вдохновителей. Но самая неразработанность теоріи Давида динантскаго и отсутствіе въ ней дѣйствительныхъ объясненій его основной мысли о тожествѣ безконечнаго и конечнаго явились причиною, почему его ученіе не могло имѣть особенно сильнаго вліянія въ такую эпоху, когда на Западѣ еще слишкомъ сильно было вліяніе церковнаго ученія. Относительно же возможности распространенія мыслей Давида въ народѣ еще менѣе основаній, такъ какъ его ученіе было слишкомъ отвлеченнымъ и далекимъ отъ жизни, чтобы найти себѣ послѣдователей среди толпы. Этимъ, конечно, и объясняется, почему мы не встрѣчаемъ въ исторіи сектантскаго движенія XIII вѣка особой секты съ именемъ Давида. Альбертъ Великій упоминаетъ только о какомъ-то *Бальдуинѣ*, который былъ ученикомъ Давида, и съ которымъ Альбертъ вступилъ однажды въ преніе [1]); а Ѳома Аквинатъ добавляетъ къ этому, что многіе философы его времени еще держались ученія динантскаго пантеиста [2]).

Сравнительно большее распространеніе (хотя на неособенно продолжительное время) получило другое пантеистическое ученіе

---

[1]) Alb. Magni, Summa theol., II, p. 63

[2]) De caus. et proc., IV, 5, p. 556.

(также начала XIII столѣтія), проповѣдникомъ котораго явился нѣкто *Ортлибъ* [1]) изъ Страсбурга. О личности его мы ничего не знаемъ, но относительно его ученія до насъ дошли свѣдѣнія, хотя далеко не многочисленныя, притомъ скорѣе отрывочныя и часто довольно противорѣчивыя, отчего среди изслѣдователей средневѣковаго сектантства до сихъ поръ еще не установилось вполнѣ точнаго и опредѣленнаго воззрѣнія, какъ на сущность этого ученія, такъ и на дѣйствительный характеръ самой секты ортлибаріевъ.

Главнымъ и почти единственнымъ источникомъ для изученія той и другой стороны вопроса объ этой сектѣ служитъ для насъ сочиненіе какого-то неизвѣстнаго по имени инквизитора пассауской епархіи въ Германіи (такъ называемаго, «пассаускаго анонима»), жившаго во второй половинѣ XIII вѣка и написавшаго свой трудъ, вѣроятно, около 1260 года или даже въ самый этотъ годъ. Долгое время авторомъ этого интереснаго полемическаго сочиненія считался извѣстный историкъ современнаго ему сектантства XIII столѣтія, Райнерій Саккони. Такое невѣрное мнѣніе основывалось на томъ, что въ обширномъ трудѣ «Maxima bibliotheca veterum Patrum», въ 25-мъ его томѣ, помѣщено сочиненіе подъ заглавіемъ: «Rainerii ordinis Praedicatorum contra Waldenses haereticos liber», въ составъ котораго входили: изданный іезуитомъ Гретсеромъ († 1625 г.) полемическій трудъ Саккони «Summa de Catharis et Leonistis», и, кромѣ того, какое-то обширное къ нему добавленіе (по своимъ размѣрамъ даже гораздо пространнѣйшее, чѣмъ самый этотъ трактатъ Саккони), сдѣлавшееся извѣстнымъ позднѣйшему времени благодаря Гретсеру. Первый, кто серьезно заподозрѣлъ принадлежность этого добавленія Райнерію Саккони, былъ *Гизелеръ* [2]), который и предположилъ, что оно представляетъ изъ себя трактатъ одного нѣмецкаго инквизитора конца XIII вѣка, и что этотъ трактатъ былъ позднѣе присоединенъ къ труду Саккони и въ такомъ видѣ, подъ общимъ именемъ Саккони, включенъ Гретсеромъ въ свой сборникъ. Но Гизелеръ остановился въ своемъ объясненіи происхожденія названнаго добавленія какъ бы на полдорогѣ, потому что онъ не зналъ, что въ мюнхенской государственной библіотекѣ (Münchener Staatsbibliothek) хранятся двѣ рукописи, въ которыхъ то же добавленіе помѣщено отдѣльно отъ труда Саккони и (что особенно важно) безъ

---

[1]) У пассаускаго анонима онъ собственно названъ *Orclenus*, или, по другой, болѣе достовѣрной, версіи, *Ortlenus*, но такихъ именъ въ то время не существовало. Это, очевидно, описка писца. Правильнѣе всего читать это имя *Ortlevus*, т.-е. (по-нѣмецки) *Ortleb* или *Ortlieb*, тѣмъ болѣе, что это имя въ ту эпоху очень нерѣдко встрѣчалось въ Западной Европѣ, особенно въ Германіи.

[2]) См. его сочиненіе: „De Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis“, появившееся въ 1834 году.

его имени, слѣд какъ оригинальное сочиненіе. Когда сдѣлано было счастливое открытіе этихъ манускриптовъ, то вопросъ объ этомъ загадочномъ добавленіи разрѣшился довольно вѣроятною догадкою, по которой оно представляетъ изъ себя именно не что иное, какъ сочиненіе какого-то инквизитора изъ епархіи города Пассау, написавшаго его въ 1260 году или около этой даты Инквизиторское званіе автора видно изъ его замѣчанія, что онъ часто присутствовалъ при судебныхъ допросахъ еретиковъ, а его принадлежность именно пассауской епархіи открывается изъ того, что онъ подробно упоминаетъ о всѣхъ тѣхъ мѣстахъ этой епархіи, гдѣ находились вальденсскія общины и школы. Самый годъ написанія (1260-й) явствуетъ изъ того, что анонимный авторъ два раза въ своемъ сочиненіи говоритъ, что христіанство существуетъ уже 1260 лѣтъ Что касается заглавія его труда, то оно крайне пространное и тяжеловѣсное («De patribus, qui ante circumcisionem fuerunt, et de patribus ante legem et de iudaeis qui sub lege fuerunt, et de iudaeis modernis blasphemis» и т. д.) и показываетъ, что писатель, по обычаю своего времени, буквально начинаетъ свой трудъ «отъ Адама». Все сочиненіе состоитъ изъ одиннадцати частей, изъ которыхъ сектѣ ортлибаріевъ посвящена глава 7-я пятой части [1]).

Другимъ источникомъ для сужденія объ этой сектѣ служатъ для насъ отрывки изъ сочиненія хроникера и полемиста XIII вѣка, о которомъ мы уже упоминали, когда въ своемъ мѣстѣ перечисляли источники для исторіи альбигойцевъ, *Стефана де-Борбоне* или *de Belleville*. Это сочиненіе озаглавлено «De septem donis Spiritus Sancti» [2]). И этотъ писатель былъ инквизиторомъ и потому могъ быть, очевидно, близко знакомъ съ ученіемъ разныхъ современныхъ ему сектъ, въ томъ числѣ и секты ортлибаріевъ. Его свидѣтельства объ этой сектѣ показываютъ, что онъ описываетъ одно изъ ея развѣтвленій, которое въ его дни существовало въ ліонской епархіи, во Франціи, и имѣло, повидимому, нѣкоторое сродство съ тамошними вальденсами, если не въ ученіи, то, по крайней мѣрѣ, въ организаціи своихъ общинъ и въ нѣкоторыхъ обычаяхъ. Во всякомъ случаѣ и пассаускій анонимъ, и Стефанъ де-Борбоне, какъ католики и притомъ инквизиторы, не могутъ быть для насъ во всѣхъ отношеніяхъ достовѣрными источниками. Пользоваться ими должно во всякомъ случаѣ съ осторожностью, принимая во вниманіе то далеко небезпристрастное

---

[1]) См. всѣ свѣдѣнія о трудѣ пассаускаго анонима у Прегера, въ цит. соч., I, стр. 168—169.

[2]) Отрывки изъ этого сочиненія сохранились у *Argentré* въ его „Collectio judiciorum de novis erroribus ab initio XII saeculi usque ad annum 1632, tres tomi“, Paris, 1728.

отношеніе, какое обыкновенно имѣли къ сектантамъ всѣ вообще члены католической іерархіи и тѣмъ болѣе инквизиторы.

На основаніи указанныхъ двухъ писателей постараемся возможно полнѣе изложить ученіе ортлибаріевъ, а затѣмъ спеціально заняться вопросомъ о дѣйствительномъ его характерѣ и объ отношеніи его къ другимъ современнымъ ему антицерковнымъ ученіямъ.

Пантеистическій характеръ ученія ортлибаріевъ виденъ въ ихъ утвержденіи, что міръ не имѣлъ начала [1]), затѣмъ и въ томъ, что, по ихъ словамъ, тѣло Христово не въ евхаристическихъ элементахъ присутствуетъ, но что всякій хлѣбъ и даже тѣло всякаго члена ихъ секты есть Христово тѣло [2]). Пантеистическій элементъ замѣтенъ и въ ихъ ученіи о томъ, что слѣдуетъ во всемъ руководиться только влеченіями своего духа и считать эти влеченія непогрѣшимыми указателями, что дѣлать и чего не дѣлать [3]). Въ этомъ отношеніи ортлибаріи напоминаютъ амальрихіанъ. Но, какъ справедливо отмѣчаетъ Reuter [4]), есть между этими двумя сектами и довольно серьезныя различія, напр., ортлибаріи далеко не держатся того воззрѣнія о полномъ объединеніи человѣка съ Богомъ, которое съ такою силою проповѣдывали послѣдователи Амальриха бэнскаго, и во всякомъ случаѣ у ортлибаріевъ, хотя и существуетъ ученіе о безначальности вселенной, однако вовсе не дѣлается отсюда вывода о такомъ единеніи людей съ Богомъ въ смыслѣ пантеизма, которое такъ усиленно любили подчеркивать амальрихіане.

Въ своемъ ученіи о Троицѣ ортлибаріи были еще болѣе антитринитаріями, чѣмъ амальрихіане. У нихъ это ученіе было чисто аллегорическимъ и являлось не болѣе, какъ только средствомъ нагляднѣе выразить взаимныя религіозно-моральныя отношенія между собою членовъ ихъ секты. Такъ, они утверждали, что въ этихъ отношеніяхъ Богъ является въ людяхъ то Отцомъ, то Сыномъ, то Св. Духомъ (очевидно, снова довольно яркая черта пантеистическаго взгляда на связь между Божествомъ и человѣкомъ). Отцомъ является тотъ человѣкъ изъ ихъ секты, кто своею проповѣдью привлекаетъ кого-нибудь къ ихъ сектантскому обществу; Сыномъ — тотъ, кто привлекается этою проповѣдью, а Св. Духомъ — тотъ, который помогаетъ проповѣдывающему привле-

---

[1]) „Quod mundus non habet principium. Mundum aeternum esse, nec est creatus, secundum eos“... (Пасс. анонимъ). См. Preger, l. c., I, passim.

[2]) „Corpus Christi dicunt esse purum panem. Corpus autem proprium appellant verum corpus Christi“ (тамъ же).

[3]) „Dicere hominem debere... sequi responsa spiritus intra se“ (тамъ же).

[4]) Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung im Mittelalter, B. II, S. 237.

кать другого въ секту и самому привлекаемому содѣйствуетъ оставаться въ ней [1]).

Крайне оригинально было ученіе ортлибаріевъ объ Откровеніи. Вопреки амальрихіанскому воззрѣнію на нѣкоторую *эволюцію откровенія* въ теченіе вѣковъ, которая имѣетъ свои періоды въ исторіи человѣчества, ортлибаріи держались того взгляда, что такой эволюціи потому быть не можетъ, что откровеніе однажды навсегда уже дано было людямъ со времени Адама,—дано было въ полномъ совершенствѣ. И такъ какъ ортлибаріи, хотя и признавали грѣхопаденіе, но сводили его скорѣе къ нѣкоторому только *забвенію* со стороны людей этого первоначальнаго, древнѣйшаго откровенія,—то, по ихъ взгляду, выходило, что Христосъ не для того пришелъ, чтобы совершить искупленіе и даровать людямъ лучшій, высшій Завѣтъ, но только для того, чтобы *напомнить* имъ уже данный имъ раньше, но забытый ими вполнѣ совершенный Завѣтъ [2]). Свое общество называли они «Ноевымъ ковчегомъ» и говорили, что оно основано было еще при Адамѣ и всегда будетъ существовать. И Христосъ, по ихъ словамъ, былъ однимъ изъ членовъ этого общества, и все Его отличіе отъ прочихъ членовъ заключается лишь въ томъ, что Онъ явился *реформаторомъ* ихъ общины [3]).

Историческій Христосъ былъ для нихъ не болѣе, какъ только символъ для обозначенія духовнаго состоянія каждаго члена ихъ секты. Такъ, они утверждали, что на самомъ дѣлѣ Христосъ не страдалъ, не умеръ и не воскресъ, но что описанныя въ Евангеліи Его страданія, смерть и воскресеніе означаютъ разные моменты этого духовнаго состоянія: страданія и смерть Его бываютъ тогда, когда кто-нибудь изъ нихъ впадаетъ въ смертный грѣхъ или отпадаетъ отъ ихъ секты; а воскресеніе Его совершается тогда, когда кто-нибудь кается [4]). Очень возможно допустить,

---

[1]) „Pater, qui aliquem trahit praedicatione sua in sectam; Filius, qui trahitur, Spiritus Sanctus qui cooperatus est trahenti, confortando tractum ut in secta permaneat“ (Пассауск. анонимъ).

[2]) *Stephanus de Borbone*, „De septem donis Spiritus Sancti“, passim.

[3]) „Item dicunt, quod arca Noe nihil aliud sit quam secta ipsorum, et quod extra sectam ipsorum omnes perierunt, usque ad octo, qui servabant eam. Item dicunt, quod Christus filius fuerit Ioseph et Mariae et quod fuerit peccator; et ipse Christus eorum sectam reparaverit et quod fuerit de numero illorum octo et quod per sectam ipsorum salvus factus sit“ (Пассауск. анонимъ).

[4]) „De passione dicunt, quod filius Dei suscipit crucem vera fide, vera confessione, communi consilio, hoc est veram poenitentiam sive vitam ipsorum, in quam non cadit mortale peccatum. Tunc autem crucifigitur filius Dei et flagellatur, male tractatur vel offligitur vel occiditur, tunc moritur filius, quatenus aliquis ipsorum cadit in mortale peccatum vel redita secta; resurgit autem per poenitentiam“ (Пассауск. анонимъ). См. Preger, l. c., I, S. 193, и далѣе.

что въ такомъ странномъ воззрѣніи (имѣющемъ также пантеистическій характеръ) заключалась нѣкоторая доля искаженія того истиннаго ученія, что мы должны сострадать и спогребаться Христу, чтобы и совоскреснуть съ Нимъ (Рим. 6, 4—5). Вообще въ своемъ пониманіи смысла Писанія ортлибаріи очень широко пользовались аллегорическимъ толкованіемъ [1]), злоупотребляя имъ до крайности.

Такой аллегоризмъ послѣдовательно приводилъ ихъ и къ отрицанію всей церковной внѣшности, слѣд. и іерархіи, и таинствъ [2]). Самое римскую церковь называли они царствомъ сатаны [3]). Но, рядомъ съ этимъ у нихъ было довольно странное ученіе, по которому страшный судъ Божій надъ міромъ долженъ начаться только уже послѣ того, какъ и папа, и императоръ обратятся къ ихъ сектѣ, и когда вслѣдъ засимъ уничтожены будутъ всѣ, не принадлежащіе къ ней. Въ этомъ и будетъ состоять самый судъ. Что касается вѣчнаго блаженства, то оно, по ихъ понятіямъ, будетъ состоять въ продолженіи земной жизни, съ ея рожденіями и смертями, но только съ тѣмъ различіемъ, что тогда самая жизнь будетъ высшимъ состояніемъ совершеннаго покоя [4]).

Впрочемъ, при всемъ отрицаніи внѣшнихъ сторонъ религіи, сектанты все же имѣли у себя нѣкоторые обычаи, которыхъ ревностно придерживались. Особенно дорожили они тѣмъ, чтобы совершать молитву *втроемъ*, при чемъ одинъ изъ молящихся изображалъ Отца, другой — Сына, а третій — Св. Духа [5]).

Изображеніе ученія ортлибаріевъ у Стефана де Борбоне въ общемъ совпадаетъ съ характеристикой этого ученія у пассау-

---

[1]) „Omnes articulos qui sunt de humilitate Christi exponunt moraliter nihil credentes ad literam.—Ad literam de passione, resurrectione et caeteris articulis nihil credunt“ (ib.).

[2]) „De baptismo dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa—Item corpus Christi dicunt esse purum panem...“ (ibidem).

[3]) „Item dicunt, papam caput totius mali et esse illam magnam meretricem, de qua legitur in Apocalypsi.—Item dicunt sacerdotes factores viae mendacii...“ (ibidem).

[4]) „Iudicium extremum dicunt futurum esse tunc scilicet, quando Papa et Imperator ad sectam eorum confertentur. Tunc enim tollentur de medio omnes qui non fuerunt de secta illa; et postea in aeternum vivent cum maxima tranquillitate, tamen nascentur homines et morientur sicut modo...“ (ibidem).

[5]) „Hoc secundum ipsos est Trinitas, quae est in coelo. Et ad hujus imitationem formant trinitates suas in terris, dicentes quod nemo potest venire ad regnum coelorum, nisi inveniatur in aliqua trinitate, sed quod sit vel Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus. Est autem Pater, qui aliquem trahit praedicatione sua in sectam; Filius qui trahitur, Spiritus Sanctus, qui cooperatus est trahenti... In itaque Trinitate personarum oportet eos convenire, quandocunque volunt orare...“ (ibidem).

скаго анонима, но есть у него и нѣкоторые новые оттѣнки, что можно объяснить, всего вѣроятнѣе, тѣмъ, что Стефанъ, какъ мы сказали, описывалъ ту вѣтвь этой же секты, которая распространена была въ его время въ Ліонѣ и его окрестностяхъ, между тѣмъ какъ анонимъ имѣлъ въ виду ея нѣмецкихъ представителей.

По словамъ Стефана, ліонскіе сектанты учили о тожествѣ Бога съ міромъ, который есть Его самооткровеніе. Отдѣльная душа въ общемъ міровомъ цѣломъ является только преходящею индивидуализаціею Божественнаго существа. Адамъ сначала имѣлъ сознаніе своего единенія съ Богомъ, но потомъ потерялъ его, когда согрѣшилъ и когда пожелалъ жить для самого себя Ковчегъ Ноя изображаетъ Божественное домостроительство о людяхъ. Іисусъ, сынъ Іосифа и Маріи, просвѣщенный Богомъ, былъ призванъ къ тому, чтобы возобнить среди людей древнее ученіе о спасеніи, уже забытое ими. Всѣ евангельскія повѣствованія объ Іисусѣ Христѣ не нужно понимать буквально, но въ духовно-нравственномъ смыслѣ. Такъ же точно слѣдуетъ понимать и догматъ о Троицѣ: Отецъ — это всякій человѣкъ, который присоединяетъ новаго члена въ сектѣ; Сынъ — всякій тотъ, кто присоединяется къ ней, а Духъ Св. — это то воздѣйстіе, которымъ совершается самое это привлеченіе [1]).

Относительно происхожденія секты ортлибаріевъ и ихъ сродства съ другими сектами XIII столѣтія существуетъ нѣсколько мнѣній. Одни изслѣдователи стараются поставить эту секту въ прямую связь съ амальрихіанами. Другіе считаютъ ее порожденіемъ альбигойства или катаризма. Наконецъ, третьи находятъ возможнымъ производить ее даже отъ вальденства. Постараемся подвергнуть оцѣнкѣ каждое изъ этихъ мнѣній и попутно высказать свой собственный взглядъ на вопросъ о происхожденіи секты ортлибаріевъ.

Сторонники взгляда о несомнѣнной связи ея съ амальрихіанствомъ (напр., *Гизелеръ* въ своей «Lehrbuch der Kirchengeschichte», B. II, 2, S. 643; также *Прегеръ* въ соч.: «Geschichte der deutschen Mystik», I, S. 191, и *Юндтъ* «Histoire de panthéisme populaire au moyen-âge et au seizieme siecle», p. 37) особенно подчеркиваютъ пантеистическій характеръ ученія ортлибаріевъ, находя въ немъ нѣчто общее съ ученіемъ Амальриха. Впрочемъ, что касается Прегера, то онъ высказываетъ этотъ взглядъ очень умѣренно и несмѣло, а потому и довольно неопредѣленно: съ одной стороны, онъ полагаетъ, что «ученіе Амальриха во многомъ соприкасается

---

[1]) См. Steph. de Borbone, lib. cit. См. Kurtz Lehrbuch. d. Kirchengeschichte, B. I. II Th., S. 233.

(beruhrt sicht vielfach)» съ ученіемъ Ортлиба страсбургскаго, а съ другой — рѣшительно утверждаетъ, что основы ученія ортлибаріевъ совсѣмъ иныя, чѣмъ основы амальрихіанства, и что неправильно поступаютъ тѣ, которые объединяютъ обѣ эти еретическія системы (doch ruht sie auf andern Grundlagen und es ist unrichtig, wenn man sie mit der Lehre Amalrich's identificirt). Но такое колеблющееся мнѣніе ничего, въ сущности, не объясняетъ и можетъ имѣть для насъ скорѣе то значеніе, что лишній разъ подтверждаетъ невѣрность вообще мнѣнія о сродствѣ ортлибаріевъ съ амальрихіанами. Отсутствіе такого сродства лучше всего подтверждается такими соображеніями: 1) у ортлибаріевъ нигдѣ прямо не высказывается любимая и, можно сказать, основная мысль ученія амальрихіанъ о тожествѣ міра съ Богомъ, и она не выводится у нихъ даже и изъ мысли о безначальности міра; 2) воззрѣніе о субъективномъ обожествленіи является у ортлибаріевъ слишкомъ неяснымъ и развѣ только въ видѣ намековъ, между тѣмъ, какъ у амальрихіанъ этотъ пунктъ составляетъ чуть ли не главный тезисъ въ ихъ воззрѣніи на отношеніе человѣческой личности къ Богу; 3) ортлибаріи ничего не знаютъ про теорію о трехъ періодахъ Отца, Сына и Св. Духа, о которыхъ такъ ясно учили послѣдователи Амальриха; наконецъ, 4) ортлибаріанское ученіе о Троицѣ, какъ мы видѣли, имѣетъ ту специфическую, свойственную исключительно только ему, особенность, что примѣняется къ человѣческимъ религіозно-моральнымъ отношеніямъ и даже находитъ только въ нихъ свой *raison d'être*; между тѣмъ, какъ у амальрихіанъ, хотя троичность лицъ (въ смыслѣ христіанскомъ) и не признается, тѣмъ не менѣе допускается, что термины, заимствованные изъ христіанской догматики, *Отецъ*, *Сынъ* и *Св. Духъ*, могутъ служить обозначеніемъ отдѣльныхъ моментовъ *всей* исторіи эволюціи божественной идеи въ родѣ человѣческомъ, а не простою только формою рѣчи для указанія на частныя отношенія между людьми. Здѣсь, очевидно, центръ тяжести различія между ортлибаріями и амальрихіанами именно въ томъ, что первые не признавали такой эволюціи откровенія, потому что (какъ мы видѣли) считали, что съ самаго начала откровеніе даровано было людямъ во всей полнотѣ и совершенствѣ. Вторые же очень дорожили ученіемъ о постепенномъ эволюціонномъ развитіи, по періодамъ, откровенія въ исторіи человѣчества.

Такимъ образомъ мнѣніе о происхожденіи ортлибаріанскаго ученія изъ амальрихіанства слѣдуетъ признать несостоятельнымъ, тѣмъ болѣе, что для объясненія пантеизма ортлибаріевъ вовсе нѣтъ надобности прибѣгать къ такому объясненію. Дѣло въ томъ, что склонность объяснять отношенія Божества къ міру и къ че-

ловѣку въ смыслѣ *пантеистическомъ* была настолько характернымъ явленіемъ той эпохи, о которой мы ведемъ рѣчь, и настолько проникла въ тогдашнее міросозерцаніе, что являлась очень популярною формою тогдашняго сектантскаго движенія не только во Франціи, но и въ Германіи, особенно же по теченію Рейна Поэтому вполнѣ возможно допустить, что на такой пантеистической основѣ могли въ тѣ времена возникать одновременно многія еретическія системы, такъ сказать, *спорадически*, безъ взаимной органической связи

Гораздо болѣе достойно вниманія другое мнѣніе, объясняющее происхожденіе ученія ортлибаріевъ изъ ученія катаровъ, хотя и это мнѣніе никакъ нельзя принимать безусловно, но съ извѣстными ограниченіями и оговорками. Эта теорія нашла себѣ сторонника и защитника въ *Haupt*'ѣ («Die Sekte der Ortliebarier», Zeit für Kirchengeschichte, Band. 10, S. 316), который, въ подтвержденіе своего мнѣнія, указываетъ, напр., на слѣдующія стороны ученія и культа ортлибаріевъ, сродныя съ воззрѣніями катаровъ: на отрицаніе воднаго крещенія и пресуществленія евхаристическихъ элементовъ, на мистико-аллегорическое толкованіе Писанія и особенно на воздержаніе отъ брака, и вообще на склонность къ аскетизму. Но, доказывая внутреннее сродство между ортлибаріями и катарами, Гауптъ въ то же время совершенно произвольно полагаетъ, что пантеистической окраски ученіе ортлибаріевъ на самомъ дѣлѣ не имѣло, но что эта окраска по ошибкѣ дана была ему Стефаномъ бурбонскимъ Правда, онъ ссылается на то, что Давидъ аугсбургскій ничего не знаетъ о пантеизмѣ ортлибаріевъ, но, вѣдь, Давида нельзя считать вполнѣ достаточнымъ свидѣтелемъ объ ортлибаріяхъ, о которыхъ онъ не писалъ спеціально, но упоминалъ только какъ бы мимоходомъ. А съ другой стороны, свидѣтельство пассаускаго анонима вполнѣ, вѣдь, подтверждаетъ указаніе Стефана бурбонскаго на дѣйствительный пантеизмъ ортлибаріевъ, почему было бы крайне странно и произвольно считать, что два свидѣтеля, жившіе въ разныхъ странахъ и едва ли знакомые другъ съ другомъ, могли ошибиться относительно такого важнаго пункта ученія этихъ сектантовъ Гораздо вѣрнѣе объяснять себѣ сродство между катарами и ортлибаріями въ томъ смыслѣ, что секганты Ортлиба страсбургскаго представляли изъ себя такое общество, въ ученіи котораго катаризмъ встрѣтился и соединился съ весьма распространенными въ то время среди жителей прирейнскихъ мѣстностей, во всѣхъ видахъ и оттѣнкахъ, пантеистическими взглядами. Ортлибаріи— это были катары-пантеисты. Такое объясненіе тѣмъ болѣе вѣроятно, что катаризмъ въ XIII вѣкѣ былъ настолько распространенъ, что далеко простирался за предѣлы южныхъ областей Фран-

ции и доходилъ именно до ея восточныхъ границъ, простирая свое вліяніе и на германскіе предѣлы. Слѣды катарскаго дуализма довольно ясно замѣтны у ортлибаріевъ въ томъ, что они презирали все тѣлесное, считая, очевидно, матерію проявленіемъ злого начала; съ такой именно тенденціей отрицали они въ бракѣ тѣлесное сопряженіе («.... opus carnale conjugatorum damnant». замѣчаетъ пассаускій анонимъ), предавались крайне строгому аскетизму («.... in se austere vivunt, . multi quoque ex eis alternis diebus jejunant»— ibid.) и отрицали воскресеніе тѣлъ («resurrectionem corporum negant»— ibid.); притомъ это отрицаніе будущаго воскресенія имѣло у нихъ вовсе не тотъ характеръ, какъ отрицаніе этой же истины у амальрихіанъ: въ то время какъ эти послѣдніе считали тѣлесное воскресеніе излишнимъ въ силу своихъ пантеистическихъ взглядовъ на полное тожество духа и матеріи,— ортлибарги вооружались противъ воскресенія тѣлъ именно по причинѣ своего крайне пренебрежительнаго воззрѣнія на все матеріальное, какъ на сѣдалище злого начала.

Если теорія, объясняющая происхожденіе ученія ортлибаріевъ соединеніемъ катарскаго дуализма съ пантеизмомъ жителей прирейнскихъ мѣстностей, должна быть признана наиболѣе вѣроятною, то этимъ самымъ опровергается третья теорія, по которой ортлибаріи суть вальденсы, получившіе пантеистическую окраску. Особенно ярко развилъ этотъ взглядъ *Мюллеръ* въ своемъ сочиненіи «Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14-ten Jahrhunderts». Главное основаніе для утвержденія, что ортлибаріи суть вальденсы, этотъ авторъ думаетъ найти, съ одной стороны, въ томъ, что описаніе секты ортлибаріевъ у пассаускаго анонима поразительно совпадаетъ съ описаніемъ ліонскихъ сектантовъ у Стефана бурбонскаго; а съ другой стороны—въ томъ, что замѣчается поразительная аналогія между организаціей, обычаями и основными убѣжденіями ортлибаріевъ и вальденсовъ арнольдистской окраски. Но противъ всего этого можно возразить слѣдующее: 1) далеко не доказано, что Стефанъ Бурбонскій, описывая ліонскихъ сектантовъ, разумѣлъ въ данномъ мѣстѣ именно ліонскихъ *вальденсовъ*,—тѣмъ болѣе это не доказано, что въ то время вся мѣстность, окружающая Ліонъ, была въ нѣкоторомъ смыслѣ великимъ путемъ, по которому происходилъ тогда широкій взаимный обмѣнъ взглядовъ, сектъ и ученій съ самыми разнообразными тенденціями и оттѣнками. 2) Въ своемъ мѣстѣ мы уже показали, насколько разнились въ своихъ основныхъ воззрѣніяхъ вальденсы отъ другихъ современныхъ имъ и дуалистическихъ, и пантеистическихъ сектъ,—насколько они представляли изъ себя сравнительно чистый (въ догматическомъ отношеніи) типъ такихъ спиритуалистовъ, которые, при всѣхъ

своихъ крайностяхъ, все же твердо держались христіанскаго теизма (о чемъ приводили свидѣтельство такого авторитетнаго писателя, какъ Райнерій Саккони, который тѣмъ болѣе могъ бы очернить ихъ, что былъ инквизиторомъ, но который, напротивъ того, особенно ярко выставляетъ именно такую ихъ, сравнительно съ другими сектами, чистоту ученія о Богѣ) Послѣ всего этого, слишкомъ мало вѣроятія для признанія уклоненія хотя бы нѣкоторыхъ даже вальденсовъ въ пантеизмъ 3) Что касается того сходства, какое находятъ между организаціей, обычаями и многими другими сторонами культа и быта вальденсовъ и ортлибаріевъ, и котораго, конечно, отрицать нельзя, то это сходство можно объяснить тѣмъ, что и ортлибаріи ліонскіе, о которыхъ пишетъ Стефанъ бурбонскій, и ортлибаріи пассаускої епархіи, о которыхъ говоритъ пассаускій анонимъ, жили въ самомъ близкомъ сосѣдствѣ съ общинами вальденсовъ, почему вполнѣ могли, оставаясь вѣрными своему собственному ученію, многое заимствовать отъ нихъ въ области внѣшней, особенно въ организаціи, которая у вальденсовъ была, дѣйствительно, во многихъ отношеніяхъ образцовою. Такое заимствованіе и потому можно допустить, что у всѣхъ тогдашнихъ сектантовъ (даже при значительной разности между ихъ ученіями) было одно общее, объединяющее начало—сильная вражда къ римскої церкви. А если припомнить, что къ началу XIII столѣтія и французскіе, и германскіе вальденсы уже достаточно сильно подпали подъ вліяніе фанатической отрасли вальденсовъ-арнольдистовъ, то симпатіи къ нимъ со стороны тогдашнихъ пантеистическихъ сектъ тѣхъ мѣстностей станутъ еще болѣе вѣроятными и понятными, а слѣд. вѣроятнымъ сдѣлается и фактъ усвоенія ортлибаріями многихъ сторонъ организаціи и быта сосѣднихъ съ ними вальденсовъ

Признавъ въ сектѣ ортлибаріевъ такое еретическое сообщество, которое хотя и имѣло несомнѣнный мистико-пантеистическій характеръ, но въ то же время стояло въ общемъ внѣ вліянія со стороны пантеистовъ-амальрихіанъ, мы, конечно, этимъ нисколько не отрицаемъ возможности того факта, что амальрихіанство вполнѣ могло, въ свою очередь, породить изъ себя, независимо отъ ортлибаріевъ и параллельно съ ними, другое общество съ такимъ пантеизмомъ, который имѣлъ съ ученіемъ Амальриха бэнскаго дѣйствительную связь, даже органическую. Такое общество и явилось уже къ серединѣ XIII вѣка въ лицѣ секты, которая сначала извѣстна была подъ именемъ секты «новаго духа», а позднѣе получила названіе секты «свободнаго духа». Связь ея съ амальрихіанствомъ настолько несомнѣнная и тѣсная, что, въ сущности, можно бы признать даже, что это—то же амальрихіанство, но только въ крайнемъ своемъ развитіи. Въ

свою очередь, въ исторіи развитія самой секты «новаго» и «свободнаго духа» замѣтны два періода, изъ которыхъ въ первомъ названная секта еще держится сравнительно умѣренныхъ взглядовъ на отношеніе человѣческой личности къ проникающей ее божественной силѣ, между тѣмъ, какъ во второмъ отожествленіе человѣка съ этой силой получаетъ у сектантовъ уже такой крайній характеръ, что выражается, съ одной стороны, въ гордомъ ученіи о самодовлѣемости человѣка въ дѣлѣ познаванія истины и въ ненужности для этого никакого откровенія, а съ другой— въ проявленіи у нихъ самаго крайняго антиномизма. Въ этомъ второмъ своемъ періодѣ названная секта представляетъ изъ себя нѣчто даже нехристіанское, а скорѣе гностическое, и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи вырождается, наконецъ, въ совершенно безнравственныя сообщества богемскихъ *адамитовъ* или *пикардовъ*.

Относительно перваго періода исторіи секты «свободнаго духа» источникомъ для насъ служитъ почти исключительно опять-таки пассаускій анонимъ, въ обширномъ полемическомъ трудѣ котораго этой сектѣ посвящена 11-я глава пятой части. Онъ перечисляетъ много тезисовъ ученія этой секты, изъ которыхъ мы съ достаточною полнотою можемъ составить себѣ понятіе о немъ и удостовѣриться въ его несомнѣнной связи съ ученіемъ Амальриха. Кромѣ пассаускаго анонима, можно считать довольно важнымъ источникомъ для исторіи перваго періода секты и *хронику* бельгійскаго монаха Alberic'a, захватывающую время исторіи западной церкви съ 1106 г. и до 1241 г.

Что же касается второго періода исторіи той же секты, который относится уже къ XIV-му вѣку, то за этотъ періодъ источниками для изученія ея исторіи могутъ служить для насъ слѣдующіе авторы и историческіе документы: 1) *Письмо Іоанна Оксенштейна, епископа страсбургскаго, къ епископу вормсскому, отъ 1317 года,* сохранившееся до насъ единственно благодаря Мосгейму (которому оно было извѣстно, и который приводитъ это письмо въ своемъ капитальномъ изслѣдованіи «De Beghardis et Beguinabus commentarius», Ed. Martini, Lipsiae, 1790). Въ этомъ письмѣ мы находимъ очень обстоятельное изложеніе ученія сектантовъ и подробности о ихъ образѣ жизни и внутренней организаціи въ предѣлахъ тогдашней страсбургской епархіи.

Всѣ свѣдѣнія, сообщаемыя въ этомъ письмѣ, почерпнуты страсбургскимъ епископомъ изъ слѣдственныхъ дѣлъ особой инквизиторской комиссіи, которую онъ спеціально учредилъ для точнѣйшаго знакомства съ ересью. Поводомъ къ написанію самаго письма послужило то обстоятельство, что еретики, спасаясь отъ жестокаго преслѣдованія, какому подвергъ ихъ въ своей епархіи епископъ Іоаннъ Оксенштейнъ, бѣжали изъ предѣловъ

Страсбурга въ Саксонію, въ Гессенъ, въ Тюрингію и, по теченію Рейна, въ Кельнъ и въ Майнцъ. Узнавъ объ этомъ, страсбургскій прелатъ и предупреждаетъ своего собрата, епископа вормскаго, не замедлить принять самыя энергичныя мѣры противъ сектантовъ. 2) Не менѣе цѣнно для сужденія о сектѣ «свободнаго духа» то *постановленіе*, которое сдѣлалъ относительно нихъ въ 1306 году архіепископъ кельнскій *Генрихъ Вирнебургъ*, и которое также сохранилось до насъ благодаря названному сочиненію Мосгейма. Здѣсь мы находимъ также немало интересныхъ свѣдѣній объ ученіи и обычаяхъ сектантовъ. 3) Далѣе слѣдуетъ указать на *постановленія трирскаго собора 1310 года*, гдѣ также есть очень важныя указанія на занимающую насъ секту. 4) Въ особомъ сборникѣ, озаглавленномъ «Clementina» и заключающемъ въ себѣ разные документы, относящіеся къ правленію перваго авиньонскаго папы *Климента V*, мы находимъ довольно много указаній на секту «свободнаго духа» въ постановленіяхъ, сдѣланныхъ этимъ папою на віеннскомъ соборѣ 1311 года. А хроникеръ *Райнальдъ* приводитъ въ своей хроникѣ письмо того же папы къ кремонскому епископу *Райнерію де—Кáзулисъ*, въ которомъ есть интересныя данныя о распространеніи этой секты даже и въ Италіи (Raynaldi, Annal. ad. ann. 1311, n° 66). 5) *Постановленіе* (statutum) противъ сектантовъ уже упомянутаго *Іоанна Оксенштейна*, епископа страсбургскаго. 6) *Конрада фонъ-Мегенберга* (de Monte Puellarum), регенсбургскаго соборнаго настоятеля (Domherr), сочиненіе «De erroribus Beghardorum», — собственно отрывокъ изъ него (Ex codice manuscripto Conradi de Monte Puellarum Ratisbonensis fragmentum contra Beghardos et Beginas. Bibl. Max. Patrum). Конрадъ жилъ около половины XIV вѣка. 7) *Альваръ Пелагій* (Alvarus Pelagius), испанскій францисканецъ (собст. *Pelayo*), написавшій около 1330 года замѣчательное сочиненіе «De planctu ecclesiae», въ которомъ въ одно и то же время и горько жалуется на упадокъ церкви, и (вопреки воззрѣнію современнаго ему противника папской власти *Марсилія падуанскаго*) отстаиваетъ теорію о верховной власти римскаго первосвященника надъ всѣми земными властями. Въ этомъ сочиненіи встрѣчаются очень цѣнныя указанія на многія стороны ученія и быта секты «свободнаго духа». 8) *Іоанна*, пріора монастыря *Victring*, близъ Клагенфурта (Johannis Victriensis), *хроника*, у Böhmer'a «Fontes rerum germanicarum», 1, 401. 9) *Gesta Baldewini Trever archiepiscopi* (Бальдевина, архіепископа трирскаго), — сочиненіе, написанное въ формѣ *хроники* и сохранившееся у *Балюзія—Miscell.* 1, 144. 10) Два хроникера XIV же вѣка—*Эгидій орвальскій* и *Ѳома камбрейскій*.

Таковы важнѣйшіе источники для исторіи и характеристики

секты «свободнаго духа» за второй періодъ ея существованія и распространенія.

Начнемъ нашу рѣчь съ ея исторіи за первый періодъ (т.-е. за XIII вѣкъ).

Прежде всего важно отмѣтить въ ихъ ученіи уже за это время такіе тезисы, изъ которыхъ было бы видно, какъ тѣсно примыкали они по своему пантеизму къ амальрихіанамъ. Подобно послѣднимъ, и они очень выразительно учили, что всякое твореніе есть Богъ (пассауск. анонимъ, тезисы 76 и 104), слѣд. и душа человѣческая, какъ одно изъ проявленій природы Божества, вѣчна (тез. 7 и 97), причемъ полъ не имѣетъ никакого значенія (тез. 13). *Прегеръ* не безъ основанія видитъ такой же послѣдовательный пантеизмъ и въ утвержденіи этихъ сектантовъ, что во время Своихъ страданій Христосъ въ дѣйствительности не страдалъ (тез. 99), поставляя этотъ тезисъ въ прямую связь съ тѣмъ воззрѣніемъ тѣхъ же еретиковъ, по которому самое тѣло каждаго человѣка есть также проявленіе Божества [1]). Тотъ же пантеистическій принципъ приводилъ послѣдователей этой секты къ довольно рѣзко выраженному *детерминизму* Такъ, они учили, что все, что бы люди ни сдѣлали, совершается по устроенію Божественному (тез. 66), и, слѣдовательно, въ то же время, очевидно, отрицали грѣхъ и всякую виновность человѣка Отсюда у нихъ логически вытекали и другіе многіе тезисы, въ родѣ слѣдующихъ: что человѣкъ можетъ совершить даже смертный грѣхъ безъ грѣха (тез. 6), что не нужно молиться за грѣшниковъ (тез. 89), что не нужно покаянія (тез. 117), что молитва за умершихъ родителей безполезна (тез. 68) и, наконецъ, что должно одинаково радоваться и злому поступку, какъ и доброму (тез. 117).

Но если они такъ послѣдовательно проводили во многихъ случаяхъ свой детерминизмъ, то въ другихъ случаяхъ они же проявляли, совершенно вопреки ему, явную непослѣдовательность, когда, напримѣръ, требовали отъ своихъ послѣдователей нѣкоторую постепенную усовершаемость, извѣстную градацію въ обожествленіи человѣческой природы. Такъ, они говорили, что человѣкъ становится Богомъ чрезъ рѣшеніе своей воли (тез. 36). Съ другой стороны, они же утверждали, что человѣкъ можетъ, по мѣрѣ своего обращенія отъ внутренняго къ внѣшнему, и потерять Бога (dimittere Deum), если же, напротивъ, обратится къ внутреннему, то становится онъ равнымъ Богу (тез. 19, 26, 27), даже самимъ Богомъ (тез. 14), почему болѣе и не нуждается въ Богѣ, такъ какъ самъ онъ уже богъ (тез. 10, 74). Въ совокупности всѣхъ этихъ тезисовъ замѣтны во всякомъ случаѣ нѣкоторое

---

[1]) *Preger*, lib. cit., I, S. 207—208.

колебаніе, нѣкоторая неустойчивость, особенно же когда сектанты (въ тез. 2) говорили, что человѣкъ можетъ и обладать благодатію, и не имѣть ея. Спрашивается: какъ понять такое признаніе благодати Божіей, т.-е. силы, спасающей человѣка, рядомъ съ утвержденіемъ, что человѣкъ, въ сущности, самъ есть божество?

Гораздо послѣдовательнѣе и соотвѣтственнѣе своему основному пангеистическому принципу сектанты «свободнаго духа» учили, что искупленіе совершенно не нужно для людей, и что Христосъ ничѣмъ не отличался отъ прочихъ людей. Эту послѣднюю мысль они выражали даже такъ рѣзко и рельефно, что, по ихъ понятіямъ, напр., выходило, будто бы каждый человѣкъ долженъ стать предметомъ такого же обожанія, какъ и евхаристическая гостія (тез. 28), и что кровь хорошаго человѣка такъ же дорога, какъ и кровь Христа (тез. 51, 85, 120). Конечно, такими ученіями совершенно обезцѣнивалось все искупительное дѣло Христово, почему сектанты и утверждали, что страданія Христа никакой цѣны не имѣютъ (тез. 67, 118), и прямо отрицали Его воскресеніе изъ мертвыхъ (тез. 48); отсюда же, само собою, являлось у нихъ и отрицаніе будущаго воскресенія тѣлъ, и такое отрицаніе совершенно гармонировало съ ихъ крайнимъ спиритуализмомъ (тез. 40, 107).

Хотя въ своемъ ученіи секта «свободнаго духа» прямо и не упоминала о трехъ послѣдовательныхъ періодахъ Отца, Сына и Духа, однако эта теорія, очевидно, присуща была въ значительной степени и ей. Это видно изъ того особенно, что ея послѣдователи признавали, что «эпоха Духа» есть самая важная, почему и самихъ себя величали громкимъ и горделивымъ названіемъ людей «свободнаго» или «новаго духа». Смыслъ этого наименованія вполнѣ раскрывается изъ слѣдующаго ряда тезисовъ, которыхъ они ревностно держались: что человѣкъ, живущій «въ эпоху Духа», вполнѣ свободенъ отъ всякихъ евангельскихъ предписаній (тез. 83), потому что онъ имѣетъ въ самомъ себѣ непосредственное вѣдѣніе Бога, между тѣмъ, какъ богословы ничего не понимаютъ относительно Божества и имѣютъ на своихъ глазахъ какъ бы нѣкое покрывало (тез. 116). Далѣе, сектанты утверждали, что они вполнѣ могутъ превзойти заслуги Дѣвы Маріи и святыхъ (тез. 31, 70), и даже доходили до такого дерзновеннаго утвержденія, что они могутъ сдѣлаться совершеннѣе Самого Христа! (тез. 58, 98).

Вполнѣ понятно, что такой, до крайности доведенный, пантеизмъ и спиритуализмъ непремѣнно долженъ былъ особенно ярко отразиться и на отношеніяхъ этихъ сектантовъ къ римской церкви и ко всѣмъ ея установленіямъ, да и вообще ко всякой церкви, какъ къ особому видимому благодатному обществу вѣ-

рующихъ во Христа. И насколько рѣзче высказывались вообще у сектантовъ «свободнаго духа», сравнительно съ амальрихіанами, мысли о ненужности для человѣка, живущаго «въ эпоху Духа», всякаго внѣшняго откровенія и наученія, настолько сильнѣе замѣтна среди нихъ и вражда къ церкви и ко всему церковному Поэтому они съ особенною ненавистью отвергали и церковныя молитвы, и посты, и исповѣдь (тез. 50, 79, 110); о послѣдней они даже говорили, что исповѣдываться у священниковъ грѣшно (тез. 64). Отвергали они также и литургію (мессу) (тез. 2), и бракъ, какъ таинство (тез. 53), и всѣ другія таинства.

Параллельно съ горделивою самодовлѣемостью, какую проявляли сектанты въ своихъ воззрѣніяхъ на самихъ себя, какъ на носителей Божества и даже какъ на само Божество, съ необыкновенною силою развивались у нихъ крайнія антиномистическія теоріи, поражающія своею грубостью и своимъ цинизмомъ. Такъ, они считали плотскія пожеланія и страсти за движенія Божественнаго Духа, причемъ цинично говорили, что «Богъ живетъ не только до пояса», но и ниже его (тез. 63). Поэтому и всякое блудодѣяніе они не считали грѣхомъ (тез 53, 81, 82). Да и вообще они не видѣли нужды въ отреченіи отъ земныхъ благъ и въ трудѣ, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, выходило, что чѣмъ жизнь на землѣ спокойнѣе и невозмутимѣе, тѣмъ болѣе человѣкъ способенъ принять въ себя и носить въ себѣ Духа (тез. 121). Узаконялась даже кража (тез. 113, 43, 92), да и ложь не считалась грѣхомъ (тез. 69).

Относительно распространенія секты «свободнаго духа» мы имѣемъ ясныя указанія на то, что, вѣроятно, уже къ концу XIII столѣтія она захватила довольно значительный районъ въ германской территоріи [1]) и перешла и во Францію [2]), и въ Швейцарію [3]), даже въ Италію [4]), и въ Богемію [5]). Есть интересное извѣстіе о появленіи ея и на границахъ Бельгіи. Объ этомъ сообщаетъ авторъ извѣстной хроники, монахъ бельгійскаго монастыря *Drübeck* (близъ Люттиха)—*Альберихъ* (Albericus, monachus Trium Fontium), подъ 1235 годомъ [6]). Онъ разсказываетъ объ одной жительницѣ города Камбрэ, старухѣ *Алэйдисъ*, которая высоко чтилась тамъ за свое благочестіе, какъ она однажды такъ

---

[1]) *Schmidt*, „Die Secten des Mittelalters in Strassburg", въ „Zeitschrift für hist. Theologie", X B., 1840.

[2]) Annales Colmar. major. Pertz. Monumenta Germ histor

[3]) Ibidem. Ср. *Preger*, lib. cit. I, S 469.

[4]) Bulla Bonifatii VIII отъ 7 мая 1297. Bulla Clementis V, см. *Gieseler*, Lehrb. d. Kirchengesch., S. 617.

[5]) *Preger*, lib. cit., I, S. 339.

[6]) Apud *Bouduet* XXI, f. 615.

повліяла на одного извѣстнаго всѣмъ гороянамъ продавца вина, что онъ сталъ, вмѣсто своихъ обычныхъ выкрикиваній: «хорошее вино! драгоцѣнное вино!»—восклицать: «милостивый Боже! милосердый Боже! всеблагій Боже!» Сама она шла за нимъ и громко говорила, что онъ хорошо восклицаетъ. Здѣсь легко видѣть прозрачный намекъ на то, что и продавецъ вина, и обратившая его женщина, очевидно, принадлежали къ сектѣ «свободнаго духа», которая, подобно амальрихіанамъ, простирала свой пантеизмъ такъ далеко, что видѣла присутствіе Божіе во всякомъ хлѣбѣ и винѣ, а не только въ евхаристическихъ элементахъ. По словамъ того же хроникера, эту женщину вскорѣ схватили и, вмѣстѣ съ 50-ю другими жителями Камбрэ и сосѣдняго городка Дуэ (Douay), предали сожженію.

Но еще болѣе богаты мы историческими достовѣрными свидѣтельствами о второмъ періодѣ существованія той же секты, т.-е. о жизни и распространеніи ея въ XIV вѣкѣ, о чемъ можно вывести заключеніе уже изъ того одного и речисленія источниковъ, которое мы выше сдѣлали.

Этотъ второй, самый интересный, періодъ исторіи секты замѣчателенъ тѣмъ особенно, что къ этому времени эта исторія тѣсно сплетается съ исторіей тѣхъ отпадшихъ отъ церкви *бегардовъ* и *бегинокъ*, которые изъ ассоціацій церковныхъ и полуцерковныхъ мало-по-малу превратились къ концу XIII вѣка (въ весьма значительной своей части) въ сообщества еретическія. Для того, чтобы составить себѣ вполнѣ правильное и ясное понятіе объ этихъ ассоціаціяхъ и лучше уразумѣть, какъ и почему именно совершился ихъ переходъ въ ересь, для этого намъ необходимо предварительно сдѣлать нѣсколько замѣчаній о ихъ возникновеніи и первоначальной исторіи. При этомъ главнымъ и важнѣйшимъ руководствомъ можетъ служить для насъ уже упомянутый выше капитальный трудъ Мосгейма «De Beghardis et Beguinabus» Этотъ трудъ тѣмъ особенно и цѣненъ, что сохранилъ для нашего времени такія историческія свидѣтельства, которыя со времени Мосгейма не извѣстны уже не только въ оригиналахъ, но и въ спискахъ (къ сожалѣнію, то и другое утратилось) и только благодаря этому историку дошли до насъ.

Какъ многія другія явленія въ исторіи Западной церкви, такъ и общества бегардовъ и бегинокъ обязаны своимъ возникновеніемъ крестовымъ походамъ, а также и тѣмъ частымъ войнамъ и междоусобіямъ, которыя такъ сильно подрывали общественную жизнь почти всѣхъ западно-европейскихъ странъ не только въ эпоху этихъ походовъ, но и въ теченіе всей второй половины Среднихъ вѣковъ. Ближайшимъ слѣдствіемъ всѣхъ этихъ настроеній явилось развитіе страшной бѣдности въ народѣ. Цѣлыя

семьи, лишаясь своихъ питателей, обрекались на тяжелую необходимость прибѣгать частью къ нищенству, частью же къ пороку, чтобы чѣмъ-нибудь поддерживать свое жалкое существованіе. Монастыри далеко не для всѣхъ могли являться убѣжищами и пріютами, уже и потому, что не всякій чувствовалъ въ себѣ способность подчиниться суровымъ правиламъ монастырскихъ уставовъ. Да едва ли хватило бы мѣста въ стѣнахъ этихъ обителей для такого великаго множества обнищавшихъ людей. А между тѣмъ потребность въ вѣрныхъ и надежныхъ средствахъ къ жизни ощущалось все сильнѣе и сильнѣе не только среди оставшихся безъ крова и пропитанія вдовъ и дѣвицъ, но и среди потерявшихъ свой заработокъ мужчинъ, уже не говоря о старцахъ и калѣкахъ. Необходимо было основать такія общества, вступая въ которыя, всѣ способные къ труду и желавшіе трудиться имѣли бы возможность проводить вполнѣ честную жизнь, не подчиняясь въ то же время слишкомъ непосильной для многихъ монастырской жизни. Вотъ такими именно ассоціаціями и явились общества бегардовъ и бегинокъ, начало которыхъ слѣдуетъ отнести приблизительно къ концу XII столѣтія. Хотя и существовало мнѣніе, по которому первою основательницею ихъ признавалась жившая въ VII вѣкѣ св Бегга, дочь Пипина ланденскаго, но очевидно, что единственнымъ основаніемъ для такого страннаго, совершенно антиисторическаго мнѣнія являлось одно созвучіе имени Бегги съ бегардами и бегинками, не говоря уже о томъ, что о существованіи этихъ обществъ ранѣе конца XII вѣка не имѣется рѣшительно никакихъ историческихъ свидѣтельствъ. Болѣе вѣроятно другое объясненіе появленія этого новаго учрежденія Западной церкви, по которому первымъ устроителемъ бегинскихъ ассоціацій былъ одинъ люттихскій священникъ, жившій во второй половинѣ XII вѣка, *Ламбертъ,* прозванный косноязычнымъ (*le Bègue*), который этимъ своимъ прозваніемъ и далъ будто бы имъ самое ихъ названіе. Впрочемъ, и къ этому мнѣнію историки отнеслись различно; одни его приняли вполнѣ, другіе съ извѣстными ограниченіями, а третьи съ полнымъ недовѣріемъ. Къ первымъ слѣдуетъ отнести, напр., *Hallmann*'а (см. его «Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen», Berlin, 1843), ко вторымъ—*Гизелера* (см. его «Kirchengeschichte», II, S. 364 и дал.), а къ третьимъ—*Гримма* (см. его «Deutsches Wörterbuch», I, 1295). Съ Гриммомъ согласенъ и Jundt (см. его сочиненіе «Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle», Paris, 1875). Послѣдній совершенно основательно возражаетъ Hallmann'у, что самое предположеніе, по которому одно прозваніе Ламберта, указывавшее на его органическій недостатокъ, могло дать названіе новому обществу, уже по тому одному не вѣроятно, что оста-

вляетъ безъ всякаго объясненія, какимъ образомъ это прозваніе могло, въ дѣйствительности, сдѣлаться настолько популярнымъ, чтобы стать нарицательнымъ по отношенію не только къ женщинамъ, собраннымъ самимъ Ламбертомъ, но и ко всѣмъ подобнымъ же ассоціаціямъ послѣдующаго времени [1]). Да и самъ Hallmann признается, что предположеніе о косноязычіи Ламберта вовсе не вяжется съ тѣмъ успѣхомъ, какой онъ имѣлъ какъ проповѣдникъ, согласно свидѣтельству бельгійскаго хроникера XIII в. *Эгидія орвальскаго:* отчего Hallmann склоняется даже къ мысли, не было ли «Le Bégue» скорѣе фамиліей Ламберта, чѣмъ прозваніемъ [2]) Во всякомъ случаѣ слишкомъ мало вѣроятія, чтобы общества бегардовъ и бегинокъ получили свое названіе отъ Ламберта, если бы даже онъ и былъ первымъ основателемъ ихъ. Самое вѣроятное объясненіе происхожденія этого названія то, что на первыхъ порахъ своего существованія бегинки, которыхъ общества появились раньше таковыхъ же обществъ бегардовъ, нерѣдко смѣшивались съ тѣми бѣдными женщинами, которыя жили милостынею, а *просить милостыню, жить подаяніемъ* выражалось на древне-фламандскомъ языкѣ глаголомъ *beggen* (по-англійски: *to beg*, откуда *нищій—a beggar*), который явился корнемъ не только слова *Beguin*, но и *Beghard*, которое первоначально было, собственно, *Begehart* или *Beggehart.* Положимъ, и бегарды, и бегинки, составивъ изъ себя съ теченіемъ времени правильныя общины, которыя можно бы уподобить трудовымъ братствамъ, не занимались прошеніемъ милостыни, тѣмъ не менѣе за ними навсегда могло утвердиться то названіе, какое они получили отъ своего первоначальнаго образа жизни. Здѣсь нѣтъ ничего невозможнаго

Отечествомъ этого оригинальнаго учрежденія, въ которомъ римская церковь такъ же пошла навстрѣчу насущнымъ требованіямъ жизни народа, какъ она это сдѣлала и при учрежденіи нищенствующихъ орденовъ, была именно Бельгія, гдѣ и возникли первыя общества бегинокъ, а затѣмъ и бегардовъ. Мосгеймъ, на основаніи имѣвшихся у него подъ руками историческихъ данныхъ, свидѣтельствуетъ, что вслѣдъ за самымъ раннимъ изъ этихъ обществъ, появившимся въ Лютихѣ въ 1180 г. или немного позднѣе, постепенно стали основываться таковыя же ассоціаціи въ Тирлемонѣ (въ 1202 г.), въ Валансіеннѣ (въ 1212 г.), въ Дуэ (въ 1219 г.), въ Гентѣ (въ 1227 г.), въ Антверпенѣ (въ 1230 г.), въ Левенѣ и Брюгге (въ 1234 г.) и, наконецъ, въ Брюсселѣ (въ 1250 г.) [3]). Вообще XIII вѣкъ можетъ считаться време-

[1]) *Jundt*, lib cit., p. 43.

[2]) См. также у *Jundt*'а ibidem.

[3]) *Mosheim*, lib. cit., p. 73 и далѣе.

немъ наибольшаго развитія и распространенія подобныхъ общинъ, число которыхъ такъ быстро росло и умножалось, что *Матвѣй парижскій* не безъ основанія считаетъ такое быстрое развитіе ихъ однимъ изъ величайшихъ чудесъ своего времени [1]). Уже въ теченіе XIII же столѣтія сѣть этихъ полусвѣтскихъ, полумонашескихъ учрежденій покрыла въ значительной степени территорію и Франціи (особенно сѣверной), и Германіи, и Швейцаріи [2]). При этомъ бельгійскія ассоціаціи имѣли то отличіе отъ таковыхъ же общинъ другихъ странъ, что болѣе носили характеръ трудовыхъ колоній, въ которыхъ члены ихъ жили въ цѣломъ рядѣ домиковъ, расположенныхъ вокругъ храма, между тѣмъ какъ французскія, германскія и швейцарскія общины подобнаго рода болѣе напоминали своего рода монастырь, хотя и безъ монашескихъ обѣтовъ [3]).

Къ сожалѣнію, уже съ начала второй половины XIII столѣтія въ этихъ общинахъ начался упадокъ нравовъ и, вмѣстѣ, появилось увлеченіе еретическими вѣяніями, которыя такъ сильно обуревали римскую церковь въ ту эпоху. Противъ этого двойнаго зла представители іерархіи стали энергично бороться разными дисциплинарными мѣрами. Такъ, уже въ 1239 году эйхштедтскій епископъ *Реінботто* сильно стѣснилъ бегинокъ своей епархіи разными наказаніями за распущенную ихъ жизнь и за еретическія мысли [4]). Немного позднѣе архіепископъ майнцскій *Зигфридъ III,* въ 1244 году, предписалъ, чтобы въ бегинскія общины его епархіи отнюдь не принимались женщины и дѣвицы моложе 40 лѣтъ [5]).

Въ 1250 году Альбертъ Великій, во время своего пребыванія въ Кельнѣ, впервые встрѣтилъ тамъ еретическихъ бегардовъ, которые крайне возмутили его своимъ распущеннымъ поведеніемъ и своими сектантскими бреднями [6]). Есть еще несомнѣнныя указанія на такія же нестроенія среди бегинскихъ и бегардскихъ ассоціацій въ другихъ мѣстахъ Германіи и Швейцаріи. Такъ, въ 1261 году еретическіе члены ихъ стали обнаруживаться въ Швабіи, и въ швейцарскихъ монастыряхъ Кирхенъ и Гнаденцель появились одновременно такія же лица, которыя начали возмущать монаховъ противъ ихъ устава [7]).

---

[1]) Ibidem, p. 136.

[2]) *Ch. Schmidt*, Die Strassburger Beginenhauser im Mittelalter, въ журн. *Alsatia*, 1859, p. 16.—*Mosheim*, l. c., p. 136.

[3]) *Jundt*, lib. cit., p. 45

[4]) См. его *статутъ* у *Chmel'*a „Die Handschriften der Wiener Bibl.“. Wien, 1841, 2, 349.

[5]) *Mosheim*, l. c., p 147.

[6]) Ibidem, p. 198.

[7]) Ibidem, 199

Нисколько поэтому неудивительно, что римская церковь рѣшила подчинить бегинскія и бегардскія учрежденія строгому и опредѣленному уставу. Вскорѣ послѣ лионскаго собора (1274 г.), на которомъ сдѣлано было, между прочимъ, постановленіе, чтобы впредь не учреждалось болѣе новыхъ монашескихъ орденовъ, эти учрежденія причислены были частью къ францисканцамъ, частью же къ доминиканцамъ, въ томъ смыслѣ, что получили уставъ такъ называемыхъ *терціаріевъ* этихъ двухъ орденовъ Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы такая реформа въ дѣйствительности улучшила положеніе всѣхъ подобныхъ общинъ. Дисциплинарныя мѣры слишкомъ внѣшне и потому насильственно подѣйствовали на нихъ, не коснувшись самаго важнаго и существеннаго — ихъ внутренняго преобразованія въ духѣ живой церковности И на этотъ разъ римская курія показала себя сторонницею однѣхъ паллиативныхъ мѣръ, думая ими, и только ими, излѣчить дѣйствительно опасныя духовныя раны тогдашнихъ бегинскихъ и бегардскихъ общинъ. Въ такой роковой ошибкѣ и лежитъ настоящая причина того, почему число лицъ изъ этихъ общинъ, увлекавшихся еретическими бреднями, не только не уменьшалось, но, напротивъ, даже стало еще болѣе увеличиваться. Очень много недовольныхъ строгими дисциплинарными мѣрами, не желая имъ подчиниться, удалилось изъ своихъ общинъ и образовало свои собственныя, уже совершенно отторгнутыя отъ церкви, сообщества. Такимъ образомъ, къ началу XIV столѣтія, въ лицѣ этихъ мятежныхъ сообществъ, пантеистическая секта «свободнаго духа» пріобрѣла для себя новыхъ, весьма жаркихъ сторонниковъ, что и способствовало главнымъ образомъ тому необыкновенному ея успленію и развитію, какими ознаменовался начавшійся теперь второй періодъ ея исторіи.

Если мы обратимся къ историческимъ свидѣтельствамъ объ этой сектѣ за это время, то увидимъ, насколько въ ея ученіи совершилось дальнѣйшее развитіе того пантеизма и нераздѣльнаго съ нимъ крайняго спиритуализма, которые съ самаго начала составляли ея отличительныя свойства.

Въ 1306 году, какъ мы сказали, архіепископъ кельнскій Генрихъ Впрнебургъ издалъ особый статутъ противъ бегардовъ и бегинокъ, въ которомъ онъ обвиняетъ ихъ въ томъ, что они, подъ лицемѣрной личиной евангельской бѣдности, просятъ милостыню вмѣсто того, чтобы трудиться, а также и въ томъ, что они самовольно берутъ на себя званіе проповѣдниковъ и проповѣдницъ, будучи простыми мірянами. При этомъ онъ сообщаетъ намъ слѣдующія заблужденія ихъ, среди которыхъ легко найти и прежнія ереси секты «свободнаго духа»: «Богъ находится въ состояніи нѣкоторой погибели (in quadam perditione)» Тѣ, которые руково-

димы Духомъ Божіимъ, уже болѣе не подъ закономъ пребываютъ, такъ какъ законъ праведному не предписывается, ибо таковой человѣкъ уже безгрѣшенъ.—Тотъ, кто не слѣдуетъ имъ (говорятъ еретики), не можетъ спастись, потому что они не согрѣшаютъ — Простое блудодѣяніе не есть грѣхъ — Всякій можетъ прогнать отъ себя свою законную жену для того, чтобы слѣдовать за Богомъ —Если женщина не оплакиваетъ потери своего дѣвства въ бракѣ, она не можетъ спастись.—Всему этому (говорили еретики) мы научены изъ небеснаго откровенія» [1])

Въ этихъ тезисахъ особенно ярко выступаютъ доведенныя до крайности антиномистическія доктрины, общій смыслъ которыхъ, очевидно, тотъ, что никакой плотской грѣхъ не запрещенъ тому, кто принадлежитъ къ сектѣ «свободнаго духа» Но при этомъ выступаетъ та весьма характерная особенность ученія этихъ сектантовъ, на которую мы уже обратили выше вниманіе, какъ на доказательство нѣкотораго сродства ихъ ереси съ дуализмомъ катаровъ,—именно гнушеніе бракомъ, что трудно было бы объяснить въ ихъ ученіи, при ихъ же слишкомъ легкомъ отношеніи къ плотскимъ грѣхамъ, если бы не допустить присутствія и у нихъ совершенно дуалистическаго отвращенія отъ всего матеріальнаго.

Страннымъ и на первый взглядъ необъяснимымъ можетъ показаться крайне богохульный тезисъ, по которому «Богъ находится въ состояніи нѣкоторой погибели (in quadam perditione)» Но если получше вникнуть въ основной пантеистическій духъ всего ученія секты «свободнаго духа», то является возможность придать и этому тезису тотъ пантеистическій смыслъ, какой онъ въ дѣйствительности, конечно, и имѣлъ. Дѣло въ томъ, что во всемъ этомъ ученіи еще гораздо ярче и рельефнѣе, чѣмъ во многихъ другихъ пантеистическихъ системахъ того времени, основною мыслью является утвержденіе о полномъ тожествѣ Бога съ міромъ, причемъ признается, что Богъ какъ бы низошелъ изъ области своего неизмѣннаго единства въ сферу множественности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, и тѣ вѣчные типы, которые заключены въ единствѣ Его бытія, умножились до безконечности. Отсюда получается тотъ выводъ, что всѣ твари суть Богъ, поскольку онѣ носятъ въ себѣ эти формы божественнаго ума. Но такое самооткровеніе Божіе, по смыслу всей этой системы, далеко не есть болѣе совершенное состояніе божественной жизни, но скорѣе *паденіе,* нѣкоторый *status perditionis*, въ которомъ божественная сущность не можетъ оставаться, потому что, въ силу вѣчныхъ, неизмѣнныхъ законовъ бытія, единство должно быть возстановлено,

[1]) *Mosheim*, lib cit., p. 210 и далѣе.

и твореніе должно возвратиться въ Бога, а это и совершается въ человѣкѣ [1]) Таковъ общій смыслъ ученія разбираемой нами секты, и таковъ же онъ, въ сущности, и во всѣхъ послѣдующихъ пантеистическихъ системахъ, начиная со Спинозы и кончая Гегелемъ.

Трирскій соборъ 1310 года, который обратилъ особенное вниманіе на еретичествующихъ бегардовъ, также даетъ намъ въ своихъ актахъ интересную характеристику этихъ фанатиковъ «Въ городѣ Трирѣ», читаемъ мы въ этихъ актахъ, «и въ трирской епархіи живетъ извѣстное число мірянъ, которыхъ называютъ бегардами, по имени одной мнимой конгрегаціи, къ каковой они себя причисляютъ. Они появляются въ народѣ одѣтыми въ длинныя туники, украшенныя большими капюшонами, и бѣгаютъ всякаго ручного труда. Въ извѣстные сроки имѣютъ они собранія, въ которыхъ принимаютъ предъ легковѣрными людьми личину глубокихъ знатоковъ Св. Писанія»... [2]).

Нѣкоторыя новыя, весьма характерныя черты ихъ ученія сообщаетъ намъ одинъ изъ декретовъ папы Климента V, обнародованныхъ на віеннскомъ соборѣ 1311 года. Изъ этого документа мы узнаемъ, что и эти сектанты держались теоріи амальрихіанъ о трехъ эпохахъ жизни міра: эпохѣ Отца, эпохѣ Сына и эпохѣ Духа. Очевидно, этотъ пунктъ ея ученія, который, какъ мы видѣли изъ свидѣтельствъ пассаускаго анонима, въ первый періодъ существованія секты скорѣе проповѣдывался ея сторонниками еще въ довольно общемъ, неразвитомъ подробнѣе, видѣ, теперь вполнѣ получилъ свое развитіе, вѣроятно, отъ соприкосновенія и общенія съ послѣдователями Амальриха. Тотъ же папскій декретъ упоминаетъ о многихъ другихъ весьма характерныхъ тезисахъ еретичествующихъ бегардовъ. Напримѣръ, они учили, что человѣкъ можетъ еще и въ земной жизни достигнуть полноты небеснаго блаженства, которымъ онъ обладаетъ въ силу своей божественной природы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отрицалась ими нужда для человѣка всякаго просвѣщенія свыше, всякаго откровенія, что вытекало у нихъ изъ признанія за человѣкомъ возможности собственными силами дойти до такого высокаго состоянія совершенства, въ которомъ онъ и грѣшить болѣе не можетъ. Здѣсь весьма кстати привести интересное свидѣтельство одного бывшаго сектанта-бегарда *Іоанна брюннскаго*, которое мы находимъ въ одной грейфсвальдской рукописи XIV вѣка, озаглавленной *Practica Inquisitionis*. Этотъ Іоаннъ, обратившись изъ ереси къ церкви, сдѣлалъ такое показаніе относительно времени своей принадлеж-

---

[1]) Ср. *Jundt*, l. c., p. 55.

[2]) *Mosheim*, l. c., p. 242 и далѣе *Clement*. lib. 5, tit. 3, cap. 3.

ности въ сектѣ «свободнаго духа» (причемъ подтвердилъ это показаніе и клятвою). По его разсказу, онъ былъ знакомъ съ однимъ бегардомъ Николаемъ, который, въ отвѣтъ на его вопросъ о томъ, какъ достигнуть блаженства, посовѣтовалъ ему поступить въ одинъ кельнскій домъ бегардовъ, гдѣ онъ, по словамъ Николая, и могъ найти искомое. Послѣдовавъ такому совѣту, Іоаннъ продалъ все свое имущество, причемъ сумму, вырученную отъ этой продажи, раздѣлилъ между своею женою и обитателями того бегардскаго дома, гдѣ его приняли чрезвычайно радушно Цѣлыхъ двадцать лѣтъ прожилъ онъ у этихъ бегардовъ въ строгомъ постѣ, въ молитвѣ и въ подвигахъ аскетическихъ, пока (по истеченіи этого срока) ему не объявили, что теперь, наконецъ, время его приготовленія и предварительнаго искуса кончено, и онъ совершенно соединился съ Богомъ, мало того, сталъ даже самъ Богомъ, почему отнынѣ все ему позволено, чего бы онъ ни захотѣлъ (и ложь, и кража, и грабежъ, и убійство, и развратъ), потому что онъ безгрѣшенъ. Прельщенный такими рѣчами, онъ, дѣйствительно, еще 8 лѣтъ прожилъ въ сектѣ въ полной распущенности, пока совѣсть въ немъ не заговорила и онъ не обратился къ церкви [1])

Особенно цѣннымъ по своей ясности и полнотѣ свидѣтельствомъ о сектѣ «свободнаго духа» должно считать упомянутое уже нами выше письмо страсбургскаго епископа Іоанна Оксенштейна къ епископу вормсскому отъ 1317 года. Здѣсь мы находимъ весьма обстоятельное и всестороннее изложеніе ученія страсбургскихъ сторонниковъ этой ереси, а также и нѣкоторыя интересныя подробности о ихъ обычаяхъ и образѣ жизни. Достовѣрность всѣхъ этихъ свѣдѣній подтверждается тѣмъ, что письмо Оксенштейна было написано на основаніи слѣдственныхъ дѣлъ особой комиссіи, спеціально назначенной этимъ прелатомъ для розыска еретиковъ Вотъ нѣкоторыя важнѣйшія данныя о сектѣ, какія находимъ мы въ названномъ документѣ. «Въ нашемъ городѣ», пишетъ страсбургскій епископъ, «а также и въ нашей епархіи встрѣчаются извѣстнаго рода сектанты, которыхъ народъ называетъ бегардами и нищенствующими сестрами, и которые сами себѣ даютъ наименованіе секты «свободнаго духа» или братьевъ и сестеръ добровольной нищеты. Въ числѣ ихъ находятся, къ великому нашему прискорбію, монахи и священники и очень много людей, живущихъ въ бракѣ... Мы осуждаемъ всѣ ученія и обычаи этой секты и повелѣваемъ, чтобы еретики были изгнаны изъ своихъ жилищъ, и чтобы тѣ дома, которые служили для нихъ мѣстомъ собраній, были проданы въ пользу церкви А книги, содержащія ихъ ученіе, должны быть переданы священникамъ въ

[1]) См. *Kurtz*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. I, 2. Theil. S. 321.

пятнадцатидневный срокъ и преданы сожженію. Тѣ изъ еретиковъ, которые не раскаются и не измѣнятъ одежды въ теченіе трехъ дней, будутъ отлучены, равно какъ и тѣ, кто будетъ давать имъ милостыню. Но это распоряженіе не простирается на тѣхъ бегардовъ, которые подчинились третьему правилу францисканцевъ, или же которые управляются братьями, принадлежащими къ одобреннымъ церковью орденамъ, а также и на тѣхъ бегинокъ, которыя живутъ благочестиво и честно»

А вотъ и тѣ заблужденія, которыхъ, по словамъ Оксенштейна, держались сектанты его епархіи. «Богъ есть въ формальномъ отношеніи все, что существуетъ. Они увѣряютъ, что сами они — Богъ, въ силу своей природы, такъ что нельзя указать никакого различія ихъ отъ Бога. По ихъ словамъ, человѣкъ можетъ такъ тѣсно соединиться съ Богомъ, что его могущество, воля и дѣятельность сливаются съ могуществомъ, волею и дѣятельностью Божіими. Поэтому они и увѣряютъ, что сотворили все и даже болѣе, чѣмъ Богъ. Равнымъ образомъ, говорятъ они, всякій совершенный человѣкъ есть Христосъ, въ силу своей природы, и даже онъ можетъ достигнуть большей праведности, чѣмъ какую имѣлъ Христосъ. Многіе изъ нихъ считаютъ себя совершеннѣе ап. Павла и выше Дѣвы Маріи въ трехъ добродѣтеляхъ. Всѣ божественныя совершенства соединены (будто бы) въ нихъ; они увѣряютъ, что вѣчны, и что еще здѣсь, на землѣ, живутъ въ вѣчности. Католическая церковь или христіанство, по ихъ словамъ, одна суета и тщета. Совершенный человѣкъ не обязанъ подчиняться заповѣдямъ Божіимъ, между прочимъ и той заповѣди, которая предписываетъ почитаніе родителей. Въ силу той же свободы, онъ равнымъ образомъ вполнѣ свободенъ отъ повиновенія предписаніямъ прелатовъ и постановленіямъ церкви. Они совсѣмъ не почитаютъ тѣла Христова; напротивъ того, они даже отвертываются, произнося богохульства, отъ гостіи, и увѣряютъ, что тѣло Господа находится во всякомъ хлѣбѣ въ томъ же смыслѣ, какъ въ хлѣбѣ евхаристическомъ. Равнымъ образомъ они утверждаютъ, что всякій честный міряннинъ можетъ освящать евхаристическіе элементы, и что священникъ, какъ только сниметъ съ себя священныя облаченія, теряетъ всякую спеціальную власть и похожъ на мѣшокъ, изъ котораго высыпали пшеницу. Исповѣдывать грѣхи свои священнику (говорятъ они) не необходимо для спасенія, и полученіе евхаристіи изъ рукъ мірянина настолько же можетъ ускорить освобожденіе душъ умершихъ людей, какъ и совершеніе мессы священникомъ». Далѣе Оксенштейнъ сообщаетъ, что сектанты отвергали и адъ, и чистилище, а также и страшный судъ, признавая только частный судъ, тотчасъ по смерти. Учили они и о томъ, что никто не будетъ осужденъ, ни евреи, ни сара-

цины, потому что по смерти и ихъ духъ возвратится къ Богу И авторитетъ Св Писанія они настолько унижали, что, по ихъ словамъ, не нужно подчиняться его ученію, но достаточно слѣдовать своему внутреннему инстинкту Крайне оригинально также выражались они относительно отсутствія въ ихъ дѣятельности всякихъ внѣшнихъ побужденій. «Мы», говорили они, «пребываемъ непоколебимыми *на вершинѣ девятой скалы*» Jundt объясняетъ это выраженіе въ смыслѣ указанія на одно сочиненіе, которое вышло изъ рукъ сектантовъ и носило заглавіе «*Книги о девяти скалахъ*», о чемъ свидѣтельствуетъ Мосгеймъ, имѣвшій эту книгу въ рукахъ. По мнѣнію того же Jundt'а, выраженіе «девять скалъ» могло указывать на девять послѣдовательныхъ степеней соединенія души съ Богомъ [1]).

Совершенно подобныя же свѣдѣнія о сектѣ «свободнаго духа» и о ея ученіи сообщаетъ намъ и упомянутый нами выше писатель XIV вѣка *Alvarus Pelagius* въ своемъ сочиненіи «De planctu Ecclesiae» (Lyon, 1517, f° 172[a]), причемъ онъ отмѣчаетъ въ этомъ ученіи ту интересную подробность, что, по словамъ еретиковъ, тотъ пребываетъ въ аду, кто не слѣдуетъ ихъ доктринамъ и не исполняетъ во всемъ всѣхъ требованій своей воли; напротивъ, для того открылось уже небо, кто свободно предается своимъ желаніямъ, каковы бы они ни были.

Исторія разбираемой нами секты еще разъ вполнѣ подтверждаетъ тотъ важный фактъ, что основнымъ грѣхомъ всѣхъ подобныхъ доктринъ являлась подмѣна истиннаго мистицизма, который всегда составлялъ и составляетъ одну изъ важнѣйшихъ и существеннѣйшихъ сторонъ истиннаго христіанства, мистицизмомъ ложнымъ, въ которомъ истина внутренняго единенія души съ Богомъ (этого важнѣйшаго момента духовной жизни) настолько не понималась и искажалась, что толковалась въ смыслѣ равенства человѣческой личности съ Богомъ и даже превосходства ея надъ Богомъ (котораго сектанты, очевидно, лишали личнаго бытія, полагая, что только въ человѣкѣ Онъ и достигаетъ послѣдняго). Тѣмъ болѣе слѣдуетъ провести точную и опредѣленную демаркаціонную линію между этимъ пантеистическимъ мистицизмомъ и тѣмъ возвышеннымъ, вполнѣ согласнымъ съ духомъ христіанства, мистическимъ ученіемъ, какое излагали въ своихъ сочиненіяхъ такіе корифеи средневѣковой мистики, какъ *Іоаннъ Таулеръ, Генрихъ Сузо, Іоаннъ Рейсбрукъ,* особенно *Ѳома кемпійскій* и многіе другіе. Къ сожалѣнію, несмотря на такую существенную разницу

[1]) *Jundt*, l. c., p., 53. При этомъ *Jundt* дѣлаетъ то справедливое замѣчаніе, что названную сектантскую книгу отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать съ сочиненіемъ (носившимъ такое же заглавіе) извѣстнаго мистика Рульмана Мерсвина (см. *Ch. Schmidt*, Die 9 Felsen von Rulmann Merswin).

между тѣми двумя путями, какіе намѣтила себѣ средневѣковая мистика, мы видимъ, что наиболѣе яркій ея представитель и даже въ нѣкоторомъ смыслѣ ея второй основатель, извѣстный *Мейстеръ Экартъ*, не сумѣлъ удержать себя въ должныхъ, законныхъ границахъ мистическаго созерцанія отношенія человѣка къ Богу, почему во многихъ пунктахъ своего ученія, быть можетъ, вначалѣ даже незамѣтно для себя, сталъ высказывать, по поводу этого отношенія, чисто пантеистическія мысли и, благодаря такой прискорбной крайности, не уберегъ себя отъ общенія съ пантеистическими сектами своего времени. Къ характеристикѣ воззрѣній этого мыслителя мы теперь спеціально и переходимъ. Такую характеристику тѣмъ болѣе необходимо сдѣлать, что этотъ писатель былъ однимъ изъ тѣхъ нѣмецкихъ мистиковъ, которые оказали особенно сильное вліяніе на развитіе богословской мысли въ Германіи и тѣмъ въ значительной мѣрѣ подготовили реформаціонное движеніе XVI вѣка

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Мейстеръ Экгартъ и его ученіе. Отношеніе его къ современной ему сектѣ „свободнаго духа“.

Личность Мейстера Экгарта и его ученая и проповѣдническая дѣятельность замѣчательны во многихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, въ лицѣ его средневѣковая мистика получила своего важнѣйшаго представителя и даже въ извѣстномъ смыслѣ реформатора, потому что именно онъ можетъ считаться первымъ изъ ученыхъ своего времени, который началъ собою новый, наиболѣе блестящій періодъ ея исторіи, основавъ цѣлую мистическую школу, преимущественно въ Германіи. Во-вторыхъ, онъ принадлежалъ къ тому рѣдкому, почти единичному типу средневѣковыхъ богослововъ, которые сумѣли соединить въ себѣ два главныхъ направленія средневѣковой мысли—схоластику и мистику; и хотя его схоластическія сочиненія и не имѣли для послѣдующаго времени особенно важнаго значенія, всецѣло уступивъ пальму первенства его многочисленнымъ мистическимъ трудамъ, тѣмъ не менѣе они показываютъ, что ихъ авторъ былъ настолько многостороннимъ и оригинальнымъ мыслителемъ, что и въ области схоластики явился во всякомъ случаѣ звѣздою первой величины. Наконецъ, несомнѣнно то, что его мистическая система представляетъ изъ себя крайне смѣлую, оригинальную и глубокомысленную обработку тѣхъ пантеистическихъ вѣяній и ученій, которыя, какъ мы ска-

зали, въ такомъ разностороннемъ видѣ и въ столь разнообразныхъ формахъ оказывали свое вліяніе на народную массу въ XIII и XIV вѣкахъ. Этимъ вполнѣ объясняется, почему между Экгартомъ и современными ему пантеистическими сектами могла установиться и, дѣйствительно, установилась такая тѣсная связь, а также и то вліяніе, какое могла, въ свою очередь, оказать мистическая система этого богослова и философа на дальнѣйшее развитіе ученія этихъ сектъ.

Біографическія свѣдѣнія объ Экгартѣ довольно скудны по отношенію къ началу его жизни, такъ что даже и годъ его рожденія, да и самое мѣсто рожденія въ точности не извѣстны, хотя съ вѣроятностью можно предположить, что онъ родился около 1260 года въ Страсбургѣ Болѣе точныя свѣдѣнія о его жизни имѣемъ мы съ того времени, какъ онъ становится ученикомъ Альберта Великаго, особенно же съ 1302 года, когда онъ является въ качествѣ магистра парижскаго университета. Извѣстно также, что еще и до этого онъ занималъ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ XIII столѣтія, должность пріора одного доминиканскаго монастыря въ Эрфуртѣ и, вмѣстѣ провинціальнаго викарія своего ордена въ Тюрингіи. Когда въ 1303 году Германія раздѣлена была, по отношенію къ управленію доминиканскими монастырями, на двѣ области, то Экгарту поручили важную и отвѣтственную должность провинціала (или начальника) вновь образованной саксонской области, и эту должность онъ занималъ въ продолженіе цѣлыхъ восьми лѣтъ. За это немалое время онъ успѣлъ настолько заявить себя хорошимъ и опытнымъ администраторомъ, что ему вскорѣ поручили заняться реформой доминиканскихъ монастырей, возведя его предварительно въ званіе генеральнаго викарія Богеміи. Съ 1311 года мы видимъ его снова на ученой каѳедрѣ въ Парижѣ, гдѣ онъ находился не очень долгое время, послѣ чего посвятилъ себя проповѣднической дѣятельности въ Страсбургѣ. Въ этотъ періодъ своей жизни онъ по преимуществу и сблизился съ общинами страсбургскихъ бегардовъ и бегинокъ, которыя находились въ вѣдѣніи доминиканскаго ордена, и здѣсь особенно часто и произносилъ свои проповѣди, равно какъ и въ мѣстномъ монастырѣ св. Маргариты, а также и въ церкви своего собственнаго монастыря. Мало того, отсюда онъ совершалъ, вмѣстѣ съ другимъ мистикомъ и другомъ своимъ *Ѳеодоромъ Saint-Martin*, путешествія по окрестнымъ мѣстностямъ, гдѣ они оба также усердно проповѣдывали. Проповѣди Экгарта пріобрѣли ему большую извѣстность, но въ то же время возбудили противъ него и не мало нареканій: его упрекали, и отчасти не безъ основанія, въ увлеченіи пантеистическими идеями современной тогда секты «свободнаго духа». Вотъ почему, когда онъ вскорѣ послѣ того, именно въ 1317 году,

перешелъ во Франкфуртъ, гдѣ сдѣланъ былъ въ 1320 году пріоромъ, то уже начались противъ него со стороны главнаго управленія всѣмъ доминиканскимъ орденомъ нѣкоторые недоброжелательные шаги, которые получили характеръ открытаго обвиненія въ ереси, когда онъ въ 1325 году перенесъ свою дѣятельность въ Кельнъ, гдѣ начался наиболѣе блестящій періодъ всей его ученой и проповѣдницкой карьеры. Здѣсь же упомянутый нами архіепископъ Генрихъ Вирнебургъ настолько враждебно отнесся къ нему, что самъ, своею собственною властью, безъ папскаго утвержденія, учредилъ противъ него особый инквизиціонный трибуналъ, который и осудилъ Экгарта какъ еретика. Во всемъ этомъ дѣлѣ обнаружилось нѣкоторое раздвоеніе во взглядахъ на его дѣятельность со стороны папской куріи и самого кельнскаго архіепископа,—раздвоеніе, которое, быть можетъ, объяснялось отчасти тѣмъ, что въ то время борьба между гвельфами и гибелинами снова сильно обострилась, и что въ числѣ ожесточенныхъ противниковъ папской гегемоніи и сторонниковъ императора находился и кельнскій архіепископъ. На сторонѣ же папы находился весь доминиканскій орденъ, почему въ интересахъ тогдашней куріи было, насколько возможно, покровительствовать такому яркому свѣтилу этого ордена, какимъ былъ Экгартъ, а никакъ не подвергать его осужденію. Напротивъ, Вирнебургъ радъ былъ новому благопріятному случаю повредить доминиканцамъ, своимъ политическимъ противникамъ, и повредить именно такимъ ударомъ, который въ тѣ времена былъ наиболѣе чувствительнымъ для всякаго ордена и для всякаго члена іерархіи,—обвиненіемъ въ ереси одного изъ орденскихъ корифеевъ, которымъ доминиканцы могли гордиться. Правда, самъ капитулъ доминиканскаго ордена возбудилъ незадолго передъ тѣмъ вопросъ о неправовѣріи Экгарта, но тогдашнему папѣ Іоанну XXII, какъ видно, долгое время очень не хотѣлось выступать противъ него съ такимъ осужденіемъ. Это видно изъ того, во-первыхъ, что этотъ папа пожелалъ взять все дѣло Экгарта въ свои руки, почему и назначилъ съ своей стороны для слѣдствія надъ нимъ доминиканца Николая страсбургскаго, человѣка, державшагося такихъ же почти мистическихъ воззрѣній, какъ и самъ Экгартъ; а во-вторыхъ, изъ того, что даже и тогда, когда вмѣстѣ съ архіепископомъ Генрихомъ Вирнебургомъ противъ Экгарта ополчились наиболѣе вліятельные представители ордена францисканцевъ (всегдашнихъ соперниковъ доминиканцевъ), папа все-таки не сейчасъ же уступилъ, по крайней мѣрѣ, не подвергалъ ученія Экгарта осужденію, пока послѣдній былъ еще въ живыхъ. Только спустя года два послѣ его смерти, именно 27 марта 1319 года, въ особой буллѣ «In Coena Domini», послѣдовало это осужденіе, да и то съ нѣко-

торою оговоркою, не всецѣло (изъ 28 тезисовъ Экгарта только 17 признаны еретическими, а 11 только подозрительными).

Постараемся поподробнѣе изложить мистическое ученіе Мейстера Экгарта и при этомъ будемъ попутно отмѣчать сродство этого ученія съ тогдашними пантеистическими сектантскими воззрѣніями.

Мистическое ученіе Экгарта изложено имъ въ его трактатахъ и проповѣдяхъ, которые хотя и не въ полномъ видѣ, однако все-таки дошли до насъ въ такомъ количествѣ и объемѣ, что вполнѣ даютъ намъ возможность получить объ этомъ ученіи вѣрное понятіе [1]). Общій его характеръ строго реалистическій, причемъ этотъ реализмъ настолько строгій и послѣдовательный, что значительно превосходитъ подобныя же системы всѣхъ прежнихъ средневѣковыхъ мыслителей и даже самого Скота Эригены, съ которымъ у Мейстера Экгарта замѣтно немало сроднаго.

Если бы потребовалось представить вкратцѣ суть мистической системы Экгарта, то всего вѣрнѣе и точнѣе было бы выразить ее въ такомъ общемъ тезисѣ: *одинъ Богъ существуетъ, а міръ самъ въ себѣ не имѣетъ реальности.* Этотъ тезисъ является основной темой всей его стройной, хотя и односторонней аргументаціи

Его понятіе о Богѣ, какъ высшемъ принципѣ всѣхъ вещей, сводится къ представленію о какомъ-то *не сознающемъ себя* абсолютномъ бытіи, которое называется у него «божественнымъ ничто», и которое обладаетъ только стремленіемъ къ самооткровенію и внутренней способностью узнать себя. Дальнѣйшій моментъ божественной жизни и есть поэтому самооткровеніе Бога въ Троицѣ. Подобно Скоту Эригенѣ и Амальриху бэнскому, Мейстеръ Экгартъ пользуется при изложеніи своихъ теорій о Богѣ всѣми терминами церковной догматики, такъ что съ перваго взгляда можетъ даже показаться, что онъ все время остается въ предѣлахъ церковнаго ученія. Но на самомъ дѣлѣ всѣ эти термины имѣютъ у него только формальное значеніе и служатъ выраже-

---

[1]) Все, что осталось до насъ отъ трактатовъ и проповѣдей Экгарта, издано было въ 2-хъ томахъ *Пфейферомъ* въ Лейпцигѣ (въ 1857 г.) въ сочиненіи подъ заглавіемъ „Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts“

Что касается *схоластическихъ* сочиненій Экгарта, разсмотрѣніе содержанія которыхъ не входитъ въ нашу задачу, то о нихъ до самаго послѣдняго времени думали, что они потеряны, и только тогда, когда *Denifle* въ 1886 г. издалъ въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи „Meister Eckhart's lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv f Litt und Kirchengeschichte des Mittelalters“, II (Berlin) многіе схоластическіе трактаты Экгарта, частью въ полномъ видѣ, частью въ отрывкахъ, какъ блестящій результатъ своихъ долголѣтнихъ научныхъ изысканій и открытій,—только тогда явилась возможность оцѣнить Экгарта не только какъ глубокомысленнаго мистика, но и какъ весьма замѣчательнаго и талантливаго схоластика

ніемъ такихъ его доктринъ, которыя, въ сущности, ничего не имѣютъ общаго съ тезисомъ христіанскаго представленія о природѣ Божества, тѣмъ менѣе съ христіанскимъ ученіемъ о троичности Божественныхъ Лицъ. Термины «Троица», «Отецъ», «Сынъ» и «Св. Духъ» у Экгарта не болѣе, какъ только извѣстное символическое обозначеніе тѣхъ моментовъ, какіе, по его воззрѣнію, существуютъ въ процессѣ самооткровенія Божества путемъ самопознанія. «Отецъ»— это сознающій себя субъектъ. «Сынъ» — это та идея, которую «Отецъ» имѣетъ о себѣ, тотъ образъ «Отца», который является объектомъ божественнаго ума и включаетъ въ себѣ, въ своемъ единствѣ, всю множественность божественныхъ вѣчныхъ идей. Въ этомъ смыслѣ «Сынъ» есть метафизическій принципъ перехода этихъ идей въ реальность. «Вѣчное стремленіе къ осуществленію въ такой реальности», говоритъ Экгартъ, «есть дѣло вѣчной натуры Божества. Сынъ есть образъ всей сферы такого перехода отъ идей къ реальности. Богъ выразилъ въ Сынѣ всѣ свои творенія, безъ начала и безъ конца. Богъ сказалъ: *едино*, а мы понимаемъ это единое какъ *два*. Богъ произноситъ всегда только одно слово, и въ этомъ словѣ Онъ выразилъ Своего Сына и всѣ свои творенія. Для Бога такое проявленіе себя составляетъ нѣчто единое само въ себѣ,— *оно есть Богъ*, а для меня оно представляется состоящимъ изъ двухъ различныхъ другъ отъ друга терминовъ: Богъ и творенія» [1]).

Что касается метафизическаго объясненія, которымъ Экгартъ хочетъ, съ своей точки зрѣнія, обосновать значеніе термина «Св. Духъ», то оно имѣетъ у него такой смыслъ. Такъ какъ двойственность «Отца» и «Сына нарушила первобытное единство Божественнаго существа, то это единство должно быть возстановлено, потому что безконечная сущность не можетъ оставаться въ этой области формъ и отношеній. Божественная природа, въ силу метафизической необходимости, стремится возвратиться въ это абсолютное бытіе, изъ котораго она вышла. Эта-то сила, присущая природѣ божества, и есть «Св. Духъ». «Отецъ», говоритъ Экгартъ, «есть стремленіе бытія несотвореннаго къ бытію сотворенному; Сынъ, есть стремленіе бытія сотвореннаго къ бытію сотворенному, а Св. Духъ — стремленіе бытія сотвореннаго къ бытію несотвореннаго» [2]). Такимъ образомъ, «Св. Духъ» есть принципъ возвращенія Божественной природы въ несознающее себя Божественное бытіе. Но такое возвращеніе будетъ имѣть мѣсто только тогда, когда принципъ раздѣленія, который привзошелъ въ Божественную природу подъ видомъ личнаго сознанія, уни-

---

[1]) *Pfeiffer*, Deutsche Mystiker, II, p 437, 125, 30; 207, 27.

[2]) Ibidem См также *Jundt*, lib. cit., p 85—86.

чтожится въ ней, т.-е когда онъ оскудѣетъ чрезъ умноженіе своихъ дѣйствій до безконечности, когда божественная природа снизойдетъ до послѣдней степени видоизмѣняемости и раздѣленія, до безконечно разнообразныхъ и бренныхъ формъ земныхъ тварей. Слѣдовательно, «Св. Духъ» есть, вмѣстѣ, и принципъ сотворенія видимаго міра. Такой взглядъ приводитъ, естественно, къ мысли о вѣчности міра, о чемъ Экгартъ, дѣйствительно, и училъ весьма опредѣленно, хотя и упоминаетъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій о шести дняхъ творенія (конечно, опять-таки понимая эти опредѣленные библейскіе термины въ смыслѣ не собственномъ, а переносномъ, въ качествѣ аккомодаціи къ библейскому способу выраженія).

Уже изъ всего того, что мы до сихъ поръ сказали относительно ученія Экгарта, довольно ясно, что въ немъ несомнѣнно высказываются такія мысли, которыя являются характерными признаками пантеизма. Постараемся привести въ доказательство именно такого характера богословія Экгарта еще нѣкоторые другіе его тезисы касательно и природы Божества, и отношенія Его къ міру. Такъ, напримѣръ, въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій этотъ авторъ высказываетъ такую мысль: «*До появленія тварей Богъ не былъ еще Богомъ;* Онъ сталъ быть тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ, тогда, когда произошли твари; когда онѣ начали свое сотворенное существо, тогда Богъ уже не былъ Богомъ Самъ въ Себѣ, но сдѣлался Богомъ въ твореніяхъ Своихъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ, говоря о томъ, что въ душѣ человѣка присутствуетъ нѣкоторая сила, которая проистекаетъ изъ Духа и есть его свѣтъ, онъ называетъ эту силу искрой, которая никогда не угасаетъ въ человѣкѣ, *и которая есть Богъ* [2]). Или вотъ какую характерную параллель дѣлаетъ Экгартъ между Христомъ и всякимъ человѣкомъ, которая еще ярче показываетъ, насколько многіе пункты его ученія имѣли тѣсное сродство съ пантеистическими воззрѣніями секты «свободнаго духа», а слѣдовательно, и съ ученіемъ Амальриха бэнскаго. «Величайшее единеніе», говоритъ Экгартъ, «въ какомъ Христосъ пребывалъ съ Отцомъ, и тебѣ (человѣкъ) возможно получить... Все, что Богъ даровалъ, когда бы то ни было, Своему Единородному Сыну, Онъ далъ и мнѣ (человѣку) *такъ же совершенно и нисколько не меньше, чѣмъ и Ему, и даже далъ мнѣ все это больше.. Отецъ рождаетъ Своего Сына въ душѣ* (человѣческой) *такимъ же образомъ, какъ рождаетъ Его и въ вѣчности, а не иначе, и Онъ принужденъ это дѣлать, угодно ли это Ему, или нѣтъ.*

[1]) *Dr. Ludwig Noack*, Die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwickelungsgange im Mittelalter und in der neuern Zeit, I Th., S. 283

[2]) Ibidem, S 287

Отецъ рождаетъ Своего Сына непрерывно, и я скажу даже болѣе: *Онъ меня рождаетъ, какъ Своего Сына и какъ того же самаго Сына... Онъ рождаетъ во мнѣ Свое существо и Свою природу, такъ что нѣтъ никакого различія между Единороднымъ Сыномъ и душою (человѣческой)»* [1]). При чтеніи всѣхъ этихъ смѣлыхъ и неосторожныхъ выраженій Экгарта невольно вспоминаются мысли сектантовъ «свободнаго духа», а также амальрихіанъ о равночестности и даже тожествѣ Христа съ каждымъ человѣкомъ—при условіи вступленія въ ихъ секту. Экгартъ выражается, пожалуй, еще сильнѣе и смѣлѣе, когда простираетъ это тожество на всякаго человѣка, кто бы онъ ни былъ

Все сотворенное Мейстеръ Экгартъ раздѣляетъ на два разряда: на твари видимыя и твари невидимыя, или души. Всѣ творенія представляютъ изъ себя отдаленное и крайне несовершенное осуществленіе Божественныхъ идей. Сами въ себѣ эти творенія не обладаютъ никакой реальностью, *только безконечное бытіе Божіе, пребывающее въ нихъ, даетъ имъ жизнь.* Сами же въ себѣ они не болѣе, какъ ограниченность и взаимное сцѣпленіе. Всѣ твари стремятся къ тому, чтобы войти въ Божество, и это возвращеніе совершается чрезъ посредство души человѣческой. Сама душа не что иное, какъ сознающее себя Божественное бытіе, нисшедшее въ міръ изъ области абсолютнаго. Экгартъ особенно много и подробно говоритъ о природѣ человѣческой души, и въ его ученіи объ этомъ есть много возвышеннаго, истиннаго и прекраснаго, но въ то же время основное положеніе о томъ, что душа есть часть Божества,— положеніе совершенно пантеистическое,— придаетъ его психологіи тотъ односторонній характеръ, при которомъ отрицается или во всякомъ случаѣ очень сильно ослабляется ученіе о свободѣ воли человѣческой. Поскольку душа есть нѣчто тожественное съ Богомъ, она заключаетъ въ себѣ сознающую себя природу Божества, и, въ силу этого важнѣйшаго своего преимущества, она понимаетъ Бога, а также постигаетъ и всеобщіе типы всѣхъ вещей, подобно тому, какъ и Самъ Богъ ихъ постигаетъ. Но это еще болѣе способствуетъ тому, чтобы усилить въ ней присущее всѣмъ тварямъ стремленіе уничтожить антитезу между безконечнымъ и конечнымъ и возвратиться въ первобытное единство. Душа, дѣйствительно, и возвращается въ это единство чрезъ разумъ и чрезъ волю. Разумъ устанавливаетъ различія между внѣшними предметами; но для того, чтобы достигнуть познанія Бога, онъ долженъ уничтожить себя въ смыслѣ опредѣленной душевной способности и отказаться отъ множественности понятій, которыми онъ наполненъ. Тогда только разумъ получаетъ Божественный

[1]) *Noack*, lib. cit., S 294—295.

свѣтъ, и тогда именно совершается въ душѣ рожденіе Сына отъ Отца. Чрезъ это она возвращается въ единство Божественнаго вѣдѣнія, при чемъ «Сынъ Божій становится Сыномъ души, *и Отецъ не знаетъ уже различія между человѣческой душой и Собою.* Достигнувъ такой высоты, душа уже не привязана къ земнымъ отношеніямъ времени и пространства, потому что она сама въ себѣ обладаетъ тварями въ ихъ идеальной красотѣ, такъ что отселѣ *ея дѣятельность и дѣятельность Божія суть одно и то же*» При такомъ отожествленіи души съ Богомъ Экгартъ склоненъ даже къ тому, чтобы сводить дѣятельность человѣческой воли къ чему-то несуществующему и утверждать, что Богъ отвѣтственъ за наши нравственныя движенія души. По словамъ Экгарта, «Богъ является въ нашей душѣ двигателемъ ея воли подобно тому, какъ Онъ есть двигатель звѣзднаго неба». Но есть у Экгарта и такія мѣста, гдѣ онъ, напротивъ, признаетъ, несомнѣнно, извѣстную свободу нашей воли и придаетъ ея дѣятельности весьма самостоятельное, повидимому, значеніе. Такъ, онъ утверждаетъ, что именно воля отрѣшаетъ душу все болѣе и болѣе отъ внѣшнихъ вещей и возвышаетъ ее къ ея вѣчному назначенію. При этомъ Экгартъ высказываетъ глубоко симпатичную теорію о чистотѣ мотива, по которому наша воля должна любить Бога,— теорію, напоминающую извѣстное ученіе, которое впослѣдствіи, въ XVII вѣкѣ, встрѣчается у Фенелона,—именно: что нужно любить Бога только ради Него Самого (это то же, что такъ называемый *pur amour* Фенелона), а не ради одной надежды на полученіе вѣчнаго воздаянія, т.-е. именно такъ любить Его, какъ любили Его святые. Симпатично и другое качество, которымъ, по мысли Экгарта, должна обладать человѣческая воля по отношенію къ Богу: она должна пребывать въ *пассивном ожиданіи Его*, всячески избѣгая разсѣянія, происходящаго отъ внѣшнихъ дѣлъ и отъ внутреннихъ помышленій. «Пусть душа твоя», говоритъ Экгартъ, «будетъ подобна пустынѣ, въ которой могъ бы услышаться голосъ Божій». Идеаломъ для человѣческой воли должно быть полное ея сліяніе съ волей Божіей такъ, чтобы человѣческая личность составила одно съ личностью Божіей. Если понимать эти слова не въ пантеистическомъ смыслѣ, то нельзя не восхититься возвышенностью идеала, о которомъ они говорятъ. Симпатично и глубоко правильно и то, что такая жертва своей воли волѣ Божіей настолько укрѣпляетъ человѣка, что ему уже дѣлается мало-по-малу какъ бы нравственно невозможно уклоняться во зло. Такъ вполнѣ справедливо утверждаетъ Экгартъ Можно думать, что сектанты «свободнаго духа» именно этого пункта въ ученіи его и не поняли, и исказали его въ томъ смыслѣ, что стали говорить, что всякій «совершенный»

(въ сектантскомъ смыслѣ) человѣкъ можетъ позволять себѣ все, что ему угодно, такъ какъ онъ уже безгрѣшенъ.

Впрочемъ, Экгартъ не останавливается въ своемъ изображеніи единенія человѣческой души съ Божествомъ на томъ, что считаетъ ее носительницею сознающей себя природы Божества, но идетъ еще далѣе, и при этомъ его пантеистическая тенденція достигаетъ своего крайняго развитія. Высшею цѣлью, къ которой должны стремиться всѣ творенія, должно быть погруженіе ихъ въ «мракъ Божественной вѣчности», т.-е. въ такую область, «куда три Лица Троицы никогда не проникали въ видѣ своего раздѣльнаго существованія», по выраженію самого Экгарта. Этой цѣли душа достигаетъ, по его словамъ, совершеннымъ умерщвленіемъ въ себѣ всего того, что составляетъ ея личную жизнь; въ этомъ смыслѣ «душа должна умереть сама для себя», «сдѣлаться ничтожествомъ въ лонѣ небытія, и тогда только она становится тѣмъ, чѣмъ была до своего сотворенія». Во всѣхъ подобныхъ выраженіяхъ нельзя не видѣть очень яснаго намека на то, что Божество въ основаніи своей природы не личность, почему существованіе Его какъ личности есть уже нѣкоторая несовершенная фаза ея метафизической эволюціи, которая только тогда можетъ возвратить Божество къ Его первоначальному единству, когда Само «Божество снизойдетъ до послѣдней степени видоизмѣняемости и раздѣленія». Притомъ нельзя не замѣтить здѣсь и ученія о вѣчности творенія вообще и, въ частности, о вѣчности души,—о существованіи ихъ еще до сотворенія. На этой мысли и основывается, собственно, ученіе Экгарта о возвращеніи всего сотвореннаго въ природу Божества и о сліяніи его съ Божествомъ. По поводу такого возвращенія нашъ мыслитель разсуждаетъ такъ: «Твари возвращаются въ Бога вмѣстѣ съ нами. Воспринятыя въ нашъ умъ, онѣ становятся духомъ въ нашемъ духѣ. Тогда всѣ вещи существуютъ въ насъ; мы сами отожествляемся со всѣми вещами, и когда мы возвышаемся въ Бога, то мы обожествляемся со всѣми тварями. Душа уничтожается въ Богѣ подобно тому, какъ мерцанія зари исчезаютъ въ солнечномъ сіяніи, когда солнце восходитъ. Душа воплощается внѣ самой себя въ самой себѣ; она воплощаетъ Бога внѣ самой себя; она воплощаетъ Его внѣ Бога въ Богѣ», т.-е. воплощаетъ Его изъ глубинъ своего существа, которое есть существо Божіе, и конечное завершеніе такого рожденія Божія душою есть возвращеніе Бога въ Самого Себя. Такимъ образомъ, по словамъ Экгарта, совершается чудо чудесъ: Творецъ есть твореніе, и твореніе есть Творецъ [1]).

---

[1]) Ученіе Экгарта изложено нами преимущественно на основаніи сочиненія Jundt'a: „Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI siècle“, на которое мы не разъ ссылались.

Кажется, трудно пойти дальше этихъ выраженій въ развитіи вполнѣ пантеистической теоріи о тожествѣ міра съ Богомъ, и можно только удивиться тому, какъ могли нѣкоторые современные намъ комментаторы ученія Экгарта (напр., *Баръ* въ своемъ сочиненіи «Meister Eckhart», Wien, 1864; *Прегеръ* въ книгѣ своей «Meister Eckhart u. die Inquisition», а также и въ своей «Geschichte d. deutschen Mystik», и, наконецъ, *Линзенманъ* въ сочиненіи «Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts. Tübingen, 1873),—какъ могли они утверждать, что Экгартъ не былъ пантеистомъ. Такой странный взглядъ на его ученіе можно объяснить развѣ только тѣмъ, что самъ Экгартъ часто очень неясно излагаетъ свои мысли, а также любитъ подтверждать ихъ ссылкою на Св. Писаніе, которое во многихъ случаяхъ толкуетъ вопреки общецерковному пониманію. Вотъ нѣкоторые примѣры такого объясненія имъ Библіи, особено Новаго Завѣта. Все ученіе Христа Спасителя и все дѣло Его пришествія на землю сводится у Экгарта къ тому, что Онъ *научилъ* людей возвращаться въ единство съ Богомъ, указывалъ имъ путь къ такому единству. Объясняя жизнь и ученіе Христа только съ этой точки зрѣнія, Экгартъ очень часто жертвуетъ историческимъ, буквальнымъ смысломъ, желая во что бы то ни стало вывести изъ Евангелія свою метафизическую теорію. По его толкованію, Сынъ Божій духовно воплотился въ душѣ Дѣвы Маріи, прежде чѣмъ воплотился отъ Нея тѣлесно, и Богу это духовное воплощеніе Сына Его было пріятнѣе тѣлеснаго. Интенсивность этого духовнаго рожденія была такъ сильна, что Божественный свѣтъ преизлился изъ души Дѣвы Маріи въ Ея тѣло, и тогда совершилось тѣлесное рожденіе Сына Божія отъ Нея. Толкуя евангельскія событія въ примѣненіи къ своей любимой теоріи возвращенія всего въ Бога, Экгартъ говоритъ, напр., такъ: «Все, что здѣсь, на землѣ, имѣли Іисусъ Христосъ, Дѣва Марія и святые, все это могу и я пріобрѣсти себѣ. Хочешь ли ты сдѣлаться Самимъ Христомъ? Отрекись отъ грѣха, т.-е. отъ всего того, что въ природѣ случайно, сдѣлайся опять человѣческою природою въ ея прежней абсолютной формѣ, и ты поистинѣ сдѣлаешься Единороднымъ Сыномъ и Христомъ». Здѣсь снова нельзя не видѣть, какъ близко подходило ученіе Экгарта къ горделивому ученію послѣдователей секты «свободнаго духа» о тожествѣ всякаго человѣка со Христомъ при осуществленіи нѣкоторыхъ условій, при которыхъ, по мнѣнію сектантовъ, только и могло совершиться обновленіе и усовершеніе человѣка. Конечно, трудно предположить, чтобы самъ Экгартъ могъ заимствовать подобное ученіе у названной секты (оно слишкомъ органически тѣсно связано было съ основнымъ направленіемъ его собственнаго ученія для того, чтобы быть заим-

ствованнымъ: скорѣе сами сектанты, подъ вліяніемъ дѣятельной проповѣди среди многихъ изъ нихъ Экгарта, могли полнѣе и систематичнѣе изложить свою собственную теорію о такомъ полномъ объединеніи человѣка со Христомъ, придавъ ей еще болѣе пантеистическій характеръ, чѣмъ она и до тѣхъ поръ имѣла. А насколько проповѣди Экгарта могли сильно вліять на народную массу, можно заключить хотя бы изъ одного дошедшаго до насъ сочиненія этого мистика, которое носитъ такое заглавіе: «Исторія сестры Екатерины, дочери (духовной) Мейстера Экгарта изъ Страсбурга». Здѣсь изображается жизнь одной страсбургской бегинки, на которую проповѣди Экгарта произвели особенно сильное впечатлѣніе, доведя ее до восторженнаго преклоненія предъ его ученіемъ

Да и немудрено, что сторонники секты «свободнаго духа» могли до такой степени увлекаться его ученіемъ. Оно сильно нравилось имъ тѣмъ, что сообщало ихъ практическимъ доктринамъ не доставлявшую имъ философскую подкладку и чрезъ то какъ бы идеализировало ихъ. Кромѣ того, можно думать, что сектанты очень дорожили прикрываться именемъ такого уважаемаго и ученаго лица, какимъ былъ Экгартъ: это славное въ то время имя могло, по ихъ мнѣнію, лучше всего защитить ихъ отъ тѣхъ обвиненій въ безнравственности, какія почти всегда выставляли противъ ихъ общинъ обличители ихъ изъ числа лицъ церковной іерархіи и оставшихся вѣрными церкви мірянъ,—отъ тѣхъ обвиненій, которыя, къ сожалѣнію, были вполнѣ обоснованы дѣйствительнымъ антиномизмомъ этой секты. Съ своей стороны, Мейстеръ Экгартъ смотрѣлъ на сторонниковъ ея слишкомъ идеально, обращая болѣе вниманія на столь сродныя съ его собственными воззрѣніями ихъ пантеистическія доктрины, а также и на ихъ показное, по большей части, благочестіе (которое сектанты могли нарочно выставлять предъ нимъ, скрывая отъ него дѣйствительную,вполнѣ безнравственную сторону своего быта и своихъ отношеній).

Мосгеймъ вполнѣ справедливо отмѣчаетъ среди послѣдователей секты «свободнаго духа» именно подобное стремленіе выставлять себя въ такомъ лицемѣрномъ видѣ, подъ личиной мнимаго благочестія. По его словамъ, еще извѣстный Вильгельмъ St. Amour упрекалъ ихъ, что они прикидывались, будто они живутъ подаяніемъ и очень бѣдны, для чего носили предъ всѣми изодранныя одежды, за что нерѣдко многіе ихъ весьма уважали [1]). Что же невѣроятнаго, если эти лицемѣрные аскеты могли представиться и самому Экгарту съ такой же показной стороны? Какъ

[1]) *Mosheim*, lib. cit, p. 12.

бы то ни было, а у него мы встрѣчаемъ очень восторженное сужденіе о ихъ образѣ жизни; онъ называетъ ихъ «друзьями, которыхъ Богъ избралъ себѣ, и которые проводятъ жизнь въ тѣснѣйшемъ обращеніи съ Нимъ» [1].

Есть въ отдѣльныхъ пунктахъ ихъ ученія довольно ясные слѣды того, что они могли заимствовать у Экгарта нѣкоторыя мысли. Къ такого рода пунктамъ съ вѣроятностью можно отнести, напр., указанное нами въ своемъ мѣстѣ очень оригинальное и любимое ими выраженіе *о вершинѣ девятой скалы*, которое, какъ мы сказали, заимствовано изъ одного сочиненія ихъ сектантской литературы, озаглавленнаго такъ: «Книга о девяти скалахъ», и не дошедшаго до насъ, но которое Мосгеймъ еще имѣлъ въ рукахъ.

Очень интересно привести здѣсь всестороннюю характеристику тѣхъ различныхъ оттѣнковъ, которые сдѣлались замѣтными среди представителей сектантской мистики вскорѣ послѣ смерти Экгарта (ок. 1327 г.). Эту характеристику сдѣлалъ въ своихъ сочиненіяхъ извѣстный нѣмецкій мистикъ *Рейсбрукъ* (Ruysbroek), младшій современникъ Экгарта († 1381 г.) Для насъ она имѣетъ двойной интересъ, такъ какъ, во-первыхъ, показываетъ, насколько (очевидно, подъ вліяніемъ мистики Экгарта) воззрѣнія тогдашнихъ пантеистическихъ сектъ видоизмѣнились и, несомнѣнно, пріобрѣли бо́льшую систематичность; а во-вторыхъ, эта характеристика поможетъ намъ лучше и яснѣе увидать, въ чемъ заключалось въ тѣ времена различіе между мистикой истинно-христіанской (однимъ изъ наиболѣе яркихъ и талантливыхъ представителей которой былъ самъ Рейсбрукъ) и мистикой пантеистической.

Рейсбрукъ раздѣляетъ современныхъ ему представителей этой послѣдней на четыре разряда, соотвѣтственно тѣмъ частностямъ, которыя отличали другъ отъ друга каждый изъ этихъ разрядовъ. Одни изъ этого рода сектантовъ, по его словамъ, утверждали, что они сами не что иное, какъ сущность Божества, высшая даже, чѣмъ Лица Троицы. При такомъ крайне горделивомъ на себя взглядѣ сектанты считали, что они не нуждаются въ благодатной помощи свыше, потому что сами въ себѣ носятъ силу для дѣланія добра и для истинной святости Впрочемъ, въ числѣ сторонниковъ этого воззрѣнія находились и такія лица, которыя все же дѣлали различіе между состояніемъ души человѣческой въ земной жизни, пока душа еще не раздѣлена съ тѣломъ, и состояніемъ ея по смерти. По ихъ мнѣнію, въ теченіе земной своей жизни душа еще не составляетъ вполнѣ Божественной

---

[1]) См. двѣ страссбургскія проповѣди М. Экгарта, о которыхъ упоминается у Jundt'а въ цит. соч., стр. 94.

сущности, а есть еще только ея отображеніе (не болѣе), но по смерти тѣла она становится уже существомъ совершенно единымъ съ Богомъ Для сектантовъ, принадлежавшихъ къ этому оттѣнку, высшимъ идеаломъ блаженства представлялась полнѣйшая абсолютная неподвижность, которая, по ихъ мнѣнію, имѣла наступить уже послѣ послѣдняго суда надъ добрыми и злыми, которые всѣ, безъ различія, по окончаніи этого суда должны получить такое блаженство. Въ ожиданіи дня суда нужно, по ихъ ученію, пребывать, по возможности, въ совершенномъ равнодушіи ко всему, и небесному, и земному, ничего ни знать, ни желать, ни думать, ни дѣлать, и такое странное состояніе они называли нищетою духовною. Это ученіе всего вѣрнѣе можно бы назвать *пантеистическимъ квіетизмомъ*, который, по странному противорѣчію, всего чаще, однако, переходилъ, вопреки столь строгой теоріи, къ самому крайнему антиномизму на практикѣ.

Еще болѣе поражала своими эксцентричными взглядами вторая фракція сектантовъ-пантеистовъ, по изображенію Рейсбрука Гордое самомнѣніе ихъ доходило до того, что они считали самихъ себя выше Бога и учили о какомъ-то уничтоженіи себя, своей личности. Только при такомъ погруженіи себя въ ничто и можно, по ихъ мнѣнію, достигнуть полной божественности, потому что, говорили они, Богъ есть ничто, отсутствіе всякаго бытія. Нельзя не поразиться сходствомъ этого страннаго ученія съ буддизмомъ.

Сектанты третьей фракціи особенно любили, по словамъ Рейсбрука, разсуждать такъ: «я—то же, что и Христосъ, рожденъ по Божеству отъ Отца, а по времени какъ человѣкъ. Что дано отъ Бога Христу, то же дано и мнѣ. Христосъ для того посланъ былъ въ эту земную жизнь, чтобы послужить мнѣ, чтобы жить и умереть за меня. А я посланъ въ жизнь созерцательную, которая еще выше, и которой, конечно, Христосъ также достигъ бы, если дольше пожилъ бы на землѣ. Вся честь, подобающая Ему, должна быть воздаваема и мнѣ, а также всѣмъ, кто проводитъ созерцательную жизнь. Въ таинствѣ я возвышаюсь вмѣстѣ съ Нимъ, потому что я составляю съ Нимъ одну плоть и одну кровь, одну нераздѣльную личность».

Наконецъ, сектанты четвертой фракціи наиболѣе, повидимому, обнаруживали въ своемъ ученіи вліяніе мистической системы Мейстера Экгарта. По словамъ Рейсбрука, ихъ доктрина сводилась къ такого рода разсужденію: «Мы по природѣ своей Богъ. Во время нашего вѣчнаго бытія мы были безъ Бога (т.-е. безъ Бога внѣ насъ). Дѣйствіемъ нашей свободной воли мы вышли изъ абсолютнаго бытія для того, чтобы явиться въ мірѣ. Богъ ничего не знаетъ, не хочетъ и ничего не можетъ помимо насъ;

мы вмѣстѣ съ Нимъ сотворили міръ Мы не вѣримъ въ Бога, мы Его не любимъ, мы Ему не молимся, мы Его не почитаемъ, мы на Него не надѣемся, потому что если бы мы все это дѣлали, то этимъ самымъ признавали, что Онъ нѣчто другое, чѣмъ мы» [1]).

Очень вѣроятно, что если бы Мейстеръ Экгартъ прожилъ дольше, то онъ самъ ужаснулся бы тѣхъ выводовъ, какіе сектанты «свободнаго духа», а за ними и цѣлый рядъ подобныхъ же сектъ не только XIV, но и XV вѣка, сдѣлали изъ его тезисовъ, которые далеко не всѣ прямо еретичны, и изъ которыхъ извѣстная часть скорѣе представляетъ рядъ неосторожныхъ и слишкомъ смѣлыхъ попытокъ примирить безконечное съ конечнымъ, чѣмъ прямыхъ, намѣренно направленныхъ противъ христіанскаго теизма, ересей. Въ этомъ отношеніи историческую судьбу и его ученія, какъ въ свое время и ученія Скота Эригены, можно отчасти сравнить съ таковою же судьбою догматической и философской системы Оригена, которая, съ одной стороны, породила впослѣдствіи немало ересей, а съ другой,—благодаря вліянію общаго своего глубоко спекулятивнаго направленія, воспитала многихъ славныхъ догматистовъ, экзегетовъ и проповѣдниковъ среди Отцовъ и учителей церкви, особенно въ золотую эпоху расцвѣта святоотеческой письменности IV и V вѣковъ Такъ и Мейстеръ Экгартъ настолько повліялъ общимъ характеромъ своего міросозерцанія (помимо отдѣльныхъ ошибочныхъ его тезисовъ) на весь дальнѣйшій историческій ходъ развитія средневѣковой мистики, особенно нѣмецкой, что явился основателемъ цѣлой школы глубокихъ и талантливыхъ мистическихъ писателей, изъ которыхъ двое—*Іоаннъ Таулеръ* и *Генрихъ Сузо*—были даже его непосредственными учениками и въ то же время не раздѣляли нисколько пантеистическихъ заблужденій своего учителя, хотя всегда высоко чтили его память.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ.

Сегарелли и апостолики. Фра Дольчино и патарены.

По мѣрѣ того, какъ римская церковь систематически, можно сказать, преслѣдовала и подавляла часто такія явленія въ духовной жизни своихъ послѣдователей, которыя, не представляя изъ себя ничего антихристіанскаго, въ то же время плохо укла-

[1]) Изложеніе взглядовъ Рейсбрука на современное ему сектантство заимствовано частью изъ цит. соч. *Noack*'а (ч. I, стр. 280—281), частью изъ цит. соч. *Jundt*'а стр. 98—99

дывались въ узкія рамки ея оффиціальной, папской церковности живое, ничѣмъ не заглушаемое стремленіе многихъ наиболѣе искреннихъ ревнителей истиннаго христіанства продолжало все сильнѣе и сильнѣе заявлять себя въ разныхъ частяхъ Западной Европы въ теченіе всего XIII вѣка. Мы видѣли, какъ оно выразилось въ апокалиптическомъ ученіи Іоахима де-Флорисъ, а затѣмъ, какъ его послѣдователи, хотя и допустили въ развитіи этого ученія многія прискорбныя и нежелательныя крайности, тѣмъ не менѣе въ общемъ все-таки ревновали, въ сущности, о томъ же возвращеніи Западной церкви къ первоначальному апостольскому идеалу, о которомъ воздыхали и прежде ихъ бывшіе церковные реформаторы Это сознаніе необходимости оживленія въ церкви духа живого христіанства было такъ глубоко и искренно, что никакъ не могло удовлетвориться тѣми чисто внѣшними, палліативными только мѣрами, какія папская курія, какъ бы уступая общественному мнѣнію, нерѣдко предпринимала, но которыя на самомъ дѣлѣ никакъ не могли произвести дѣйствительно коренной и спасительной для церкви реформы. Къ такого рода мѣрамъ принадлежало, какъ мы видѣли, и то насильственное подчиненіе общины св. Франциска ассизскаго вторичному уставу, который настолько сильно искажалъ первоначальный ея чистый и высокій идеалъ, что превращалъ ее изъ общества искреннихъ и дѣйствительныхъ искателей христіанскаго совершенства въ такую же папскую милицію, какою, незадолго до этого, сдѣлался другой нищенствующій орденъ—доминиканскій. Очень понятно, что наиболѣе искреннія и честныя натуры не соглашались вступать въ такой компромиссъ съ папской политикой Многимъ изъ нихъ хотѣлось притомъ, подобно Вальдо и Арнольду брешіанскому, снова оживить и въ народѣ, и даже среди членовъ самой іерархіи убѣжденіе, что наиболѣе рѣшительнымъ признакомъ возвращенія христіанъ къ истинно евангельскому идеалу есть отреченіе отъ земныхъ благъ и жизнь въ бѣдности. Такъ какъ подобный взглядъ въ существѣ дѣла не отличался отъ воззрѣній іоахитовъ и патареновъ, то нисколько не удивительно, что и тѣ, и другіе должны были явиться естественными союзниками всякаго, кто захотѣлъ бы съ новою энергіею возобновить въ тогдашнемъ обществѣ и въ народѣ проповѣдь о евангельской нищетѣ Вальдо и Арнольда. А такими проповѣдниками и явились *Сегарелли* (въ концѣ XIII вѣка) и ученикъ его *Дольчино* (въ началѣ и въ первой половинѣ слѣдующаго—XIV—вѣка), о которыхъ мы будемъ вести рѣчь въ настоящей главѣ.

Первый изъ нихъ былъ простымъ ремесленникомъ изъ Пармы или, вѣрнѣе, изъ мѣстечка Альцано, расположеннаго въ окрестностяхъ этого города. Какъ разсказываетъ Салимбене въ своихъ

«Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia», этотъ молодой крестьянинъ около 1248 г пришелъ въ одинъ пармскій миноритскій монастырь и просилъ настоятеля принять его въ число братій. Но его не приняли потому, что онъ показался настоятелю слишкомъ неподготовленнымъ для монастырской жизни вслѣдствіе своей простоты и недостатка образованія. Такого рода отказъ и особенно такая мотивировка его весьма характерны, такъ какъ они показываютъ, какъ уже къ половинѣ XIII столѣтія среди представителей францисканскаго ордена первоначальный чистый идеалъ евангельской бѣдности и простоты началъ затемняться настолько, что пріемъ въ монастырь простеца, искренно стремившагося къ евангельскому совершенству, какимъ несомнѣнно былъ Джерардо Сегарелли, стали считать неудобнымъ. Очевидно, вопреки идеальнымъ взглядамъ самого основателя ордена, удовлетвореніе духовной жажды народа и руководство его къ высшему совершенству стояло въ тогдашнихъ францисканскихъ монастыряхъ далеко не на первомъ планѣ; главная же цѣль дѣятельности ордена сводилась уже и тогда въ этихъ обителяхъ къ образованію искусныхъ защитниковъ папской власти, для чего и стали обращать вниманіе не только на образованіе, но и на матеріальную обезпеченность приходившаго въ монастырь, такъ какъ и деньги, которыя приносилъ съ собой новый членъ ордена въ пользу этого послѣдняго, могли также (по мысли тогдашнихъ миноритовъ) многое сдѣлать въ пользу борьбы за папскую идею. Въ виду такого извращенія идеала св. Франциска, естественно предположить, что самъ Сегарелли едва ли нашелъ бы въ пармскомъ монастырѣ, куда желалъ вступить, дѣйствительное успокоеніе своей искавшей внутренняго мира душѣ и, всего вѣроятнѣе, недолго остался бы въ немъ, если бы даже его и приняли.

Зато отказъ настоятеля принять его въ свои монастырь повліялъ на него въ томъ смыслѣ, что еще болѣе возбудилъ въ немъ желаніе искать совершенства въ подражаніи жизни апостоловъ. Салимбене сообщаетъ интересную подробность о томъ, какъ онъ въ продолженіе многихъ часовъ любилъ просиживать въ церкви того монастыря и смотрѣть на имѣвшіяся въ ней изображенія апостоловъ. Сильное впечатлѣніе производила на него та бѣдная одежда, въ какой они были изображены, и тѣ сандаліи, въ которыя они были обуты. Мечтательный юноша воспламенился желаніемъ подражать ихъ бѣдности и ихъ апостольскому подвигу. И вотъ онъ рѣшается безъ замедленія осуществить свое желаніе и выступить проповѣдникомъ покаянія и нищеты. Первоначально эта проповѣдь ничѣмъ не задѣвала церковнаго ученія, но почти всецѣло направлена была на воз-

рожденіе членовъ церкви въ духѣ истиннаго христіанства и главнымъ образомъ заключалась въ усиленномъ призывѣ къ покаянію и усвоенію идеала истинно евангельской нестяжательности. Ко всякому, встрѣчавшемуся съ нимъ, Сегарелли обращался съ словами: «Покайся». Вскорѣ вокругъ него образовалось небольшое общество людей, желавшихъ слѣдовать его увѣщаніямъ и его живому примѣру. Этотъ кружокъ составилъ изъ себя первое ядро цѣлой общины такъ называемыхъ *апостольскихъ братьевъ*, или *апостоликовъ*, которые поставили себѣ цѣлью осуществить на практикѣ тотъ возвышенный и чистый идеалъ св. Франциска, столь непонятный и извращенный представителями его ордена подъ вліяніемъ папской куріи, который, въ сущности, во многомъ совпадалъ съ идеаломъ «ліонскихъ нищихъ» и арнольдистовъ. За новымъ проповѣдникомъ вездѣ слѣдовало и немало случайныхъ слушателей, на которыхъ вліяли не одни вдохновенныя слова его, но и крайне необычайный его видъ, особенно дѣйствовавшій на воображеніе толпы, притомъ въ такое время, когда ея мистическая настроенность особенно была возбуждена подъ вліяніемъ почти всеобщаго ожиданія тогда въ народѣ послѣднихъ дней міра. Сегарелли, подражая апостоламъ даже въ своемъ внѣшнемъ видѣ, ходилъ по улицамъ Пармы въ длинномъ бѣломъ плащѣ, съ длинными волосами и отращенной бородой, съ босыми ногами или же въ простыхъ сандаліяхъ Недолго онъ съ своими учениками ограничивался однимъ призывомъ къ покаянію; вскорѣ они присоединили къ этому и сильныя порицанія многихъ сторонъ тогдашней церковной жизни, особенно же роскошнаго, чисто-свѣтскаго образа жизни представителей іерархіи и многихъ монаховъ. Повторилось, можно сказать, въ Пармѣ и ея окрестностяхъ то, что имѣло мѣсто въ Ліонѣ за сто лѣтъ до этого, когда появился тамъ Петръ Вальдо. Бернардъ Гвидонъ въ своей «Practica» относитъ самое основаніе общины апостоликовъ къ 1260 году, т.-е какъ разъ къ тому году, когда іоахиты ждали конца міра, но когда, какъ мы видѣли, историческія событія, вопреки ихъ предсказаніямъ, уже довольно ясно показали, что назначенный въ этихъ предсказаніяхъ срокъ еще не наступаетъ. Хотя среди многихъ и послѣдовало по этому поводу нѣкоторое разочарованіе и недоумѣніе (о которомъ свидѣтельствуетъ и Салимбене, самъ переживший эти чувства, какъ бывшій іоахитъ), однако апокалиптическія мечтанія чрезъ это нисколько не прекратились среди значительнаго числа населенія не только сѣверной Италіи, но и другихъ ея частей, но приняли только нѣсколько иную форму. Ожиданіе наступленія эры Св. Духа, которое тогда, подъ вліяніемъ іоахитской проповѣди, охватило народныя массы, могло особенно содѣйствовать тому, чтобы и появленіе

новыхъ проповѣдниковъ обновленія церкви, въ лицѣ Сегарелли и его общины, было встрѣчено толпой съ нѣкоторымъ суевѣрнымъ благоговѣніемъ Всѣ, увѣренные въ близости новой міровой эпохи, очень естественно могли видѣть въ апостоликахъ именно такихъ людей, которые имѣли особую важную миссію подготовить вѣрующихъ къ этому великому міровому перевороту Постоянный призывъ къ покаянію, который раздавался изъ устъ этихъ странствующихъ проповѣдниковъ евангельской нищеты, необыкновенно гармонировалъ съ появившимся около того же времени, въ нѣкоторомъ смыслѣ эпидемическимъ, движеніемъ *флагелляптовъ*, или самобичевателей, которые цѣлыми толпами, подъ предводительствомъ фанатичныхъ священниковъ и монаховъ, бродили по городамъ и селеніямъ Италіи и оглашали воздухъ дикимъ пѣніемъ покаянныхъ молитвъ и псалмовъ, причемъ неистово бичевали свое обнаженное тѣло. Эти средневѣковые дервиши, фанатизуя итальянское населеніе, въ то же время готовили въ лицѣ его особенно благопріятную почву для успѣха проповѣди апостольскихъ братьевъ [1])

По мѣрѣ того, какъ эта проповѣдь все болѣе и болѣе привлекала новыхъ членовъ въ общину Сегарелли, самъ онъ проникался все сильнѣйшею увѣренностью въ святости и истинности своего дѣла и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не оставлялъ мысли о томъ, что Господь призываетъ его къ великому дѣлу возрожденія и обновленія Своей церкви. Проникнутый такою мыслью, онъ обратился къ римской куріи съ просьбою признать его орденъ наравнѣ съ другими, ранѣе основанными орденами и утвердить его уставъ. Хотя курія и согласилась на это ходатайство, тѣмъ не менѣе повела дѣло такъ, что скорѣе способствовала внутреннему раздѣленію и ослабленію новой общины, чѣмъ ея дѣйствительному утвержденію. Дѣло въ томъ, что куратором ея папа назначилъ одного цистерціанскаго аббата, который (какъ вскорѣ обнаружилось изъ его распоряженій) являлся не столько устроителемъ ея внутренней жизни, сколько довѣреннымъ лицомъ куріи, на обязанности котораго лежало всячески парализовать стремленія новаго ордена къ взаимной сплоченности его членовъ. Съ этою цѣлью этотъ аббатъ не только вооружился противъ осуществленія желанія апостоликовъ основать новыя общины, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, не позволялъ имъ нигдѣ устраивать себѣ постоянныя мѣстопребыванія, дозволяя имъ только странствовать по Италіи и призывать къ покаянію. Довольно вѣроятно мнѣніе Гаусрата, что такая мѣра имѣла цѣлью побудить общину Сегарелли скорѣе

[1]) *Salimbene*, Chronica, p. 32, 238 *Cron. di Bologna*, Muratori, Scriptor, XVIII, 271

бросить свою затѣю, за невозможностью (по мнѣнію куріи) долго во всей точности исполнять свои строгіе уставъ о совершенной бѣдности и нестяжательности [1]) Въ извѣстной степени желаніе куріи повредить предпріятію Сегарелли въ дѣйствительности осуществилось: если его община и не уничтожилась, то все же она сильно была ослаблена тѣмъ, что въ средѣ ея членовъ, подъ вліяніемъ отсутствія опредѣленнаго центра и общаго руководящаго устава, вскорѣ появились серьезныя раздѣленія, грозившія юному ордену даже серьезнымъ и опаснымъ расколомъ. При этомъ произошло даже нѣчто такое, чего, повидимому, всего менѣе можно было ожидать въ такой ассоціаціи, главнымъ и руководящимъ девизомъ которой было всегда и во всемъ проводить идеалъ бѣдности и полной нестяжательности. Одинъ гражданинъ Пармы, богачъ *Гвидо-Путаджи,* неожиданно становится во главѣ значительной половины братства апостоликовъ и объявляетъ себя верховнымъ распорядителемъ дѣлъ новой общины. Къ счастью, къ нему примкнуло только меньшинство ея членовъ; что же касается громаднаго большинства, то оно, справедливо возмутившись властолюбіемъ и роскошною жизнью Путаджи, сплотилось вокругъ другого вождя, который проникнутъ былъ всецѣло идеаломъ Сегарелли и жилъ въ окрестностяхъ Анконы, одного изъ главныхъ центровъ всего этого новаго нищенствующаго движенія. Этотъ вождь былъ нѣкто *братъ Матѳей.* Курьезнѣе всего было то, что самъ Сегарелли почему-то сталъ на сторону Путаджи, какъ бы забывъ на нѣкоторое время основную идею своей общины. Это обстоятельство еще болѣе обострило и безъ того враждебныя отношенія между двумя партіями апостольскаго братства: каждая изъ нихъ съ особенною страстностью старалась привлечь и удержать у себя Сегарелли, и дѣло дошло даже до серьезныхъ уличныхъ схватокъ. Все это было въ руку римской куріи, которая, какъ всегда и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, такъ и въ этомъ случаѣ осуществляла свое вѣроломное правило: divide et impera. Когда послѣдовало извѣстное опредѣленіе ліонскаго собора 1274 года, запрещавшее основаніе новыхъ нищенствующихъ орденовъ, то и безъ того непрочное существованіе общины Сегарелли угрожало еще болѣе сдѣлаться шаткимъ, особенно когда Гвидо-Путаджи изъ житейскихъ расчетовъ оставилъ ее, чѣмъ лишилъ ея членовъ значительной матеріальной поддержки.

Впрочемъ, въ такой трудный и критическій моментъ Сегарелли показалъ достаточно энергіи для того, чтобы поддержать и существованіе, и престижъ своего братства. Онъ снова соеди-

---

[1]) *Гаусратъ*, „Средневѣковые реформаторы“, см. цитов. уже русскій переводъ этого сочиненія, томъ 2-й, стр 245.

няетъ подъ своимъ верховнымъ начальствомъ всю почти общину и дѣлаетъ новую попытку получить для своего ордена санкцію Рима Хотя это ему и на этотъ разъ не удается, тѣмъ не менѣе счастливая судьба неожиданно посылаетъ ему искренняго доброжелателя въ лицѣ одного изъ вліятельнѣйшихъ представителей іерархіи, епископа *Опицо изъ С.-Виталя*, племянника папы Иннокентія IV. Этотъ прелатъ до такой степени проникся симпатіей къ личности и къ самому дѣлу Сегарелли, что даже позволилъ ему временно жить въ его епископскомъ дворцѣ въ Пармѣ. Это обстоятельство, естественно, только усилило и безъ того сильную ненависть миноритовъ къ апостоликамъ, въ лицѣ которыхъ они справедливо видѣли живой упрекъ себѣ за свое отступленіе отъ многихъ завѣтовъ своего основателя Франциска. Опираясь на ліонское постановленіе и подкрѣпляя его еще ссылкою на запрещеніе четвертаго латеранскаго собора основывать новые ордена, миноритъ достигли того, что епископъ Опицо де Санъ-Витале увидѣлъ себя вынужденнымъ разстаться съ Сегарелли. Съ этого времени въ судьбѣ этого реформатора и его дѣла начинается рядъ неудачъ, окончившійся рѣшительной катастрофой

Когда въ 1284 году Сегарелли сталъ въ одной церкви въ окрестностяхъ своего родного города раздавать многимъ лицамъ, чрезъ особое рукоположеніе, свое благословеніе на странствованіе съ миссіонерскою цѣлью, то францисканцы усмотрѣли въ этомъ опасное новшество, особенно когда узнали, что въ числѣ посылаемыхъ на проповѣдь находилось немало и женщинъ. Это послѣднее обстоятельство, какъ и слѣдовало ожидать, дало даже поводъ къ обвиненію самого Сегарелли и членовъ его братства въ нецѣломудріи, хотя такое обвиненіе ничѣмъ не подтверждалось: напротивъ, всѣ отношенія Сегарелли и его сподвижниковъ къ женскому полу постоянно показывали образцовую строгость и дисциплину. Года два спустя послѣ того, какъ Сегарелли началъ чрезъ рукоположеніе отправлять изъ Пармы и проповѣдниковъ, и проповѣдницъ по всему свѣту, произошелъ въ Болоньѣ одинъ инцидентъ, который еще болѣе обострилъ вопросъ о правовѣрии ордена апостоликовъ и его основателя. Такъ какъ сообщаетъ намъ объ этомъ случаѣ тотъ же Салимбене, которому мы обязаны вообще большею частью историческаго и біографическаго матеріала касательно личности и дѣла Сегарелли, то понятно, что, въ виду явнаго небезпристрастія этого писателя къ апостоликамъ, необходимо отнестись къ его повѣствованію съ нѣкоторою осторожностью и не съ полнымъ довѣріемъ, хотя нельзя въ то же время отрицать самый фактъ, о которомъ идетъ рѣчь. Сущность этого инцидента сводилась къ слѣдующему. Во время одного свадебнаго торжества въ домѣ довольно извѣстнаго и виднаго предста-

вителя городского сословія Болоньи въ числѣ гостей очутились три апостолика, которые настолько повліяли на жениха въ духѣ аскетизма, что склонили его къ подражанію извѣстному подвижнику V вѣка, св. Алексію, принявшему рѣшеніе отречься отъ міра въ самую ночь своего брака. Женихъ хотя и не рѣшился, подобно тому древнему правелнику, оставить свой домъ и пуститься странствовать, однако склонился къ тому, чтобы его бракъ былъ только фиктивнымъ Родителямъ и домашнимъ жениха это, конечно, не понравилось, и вотъ, вѣроятнѣе всего, гдѣ слѣдуетъ искать настоящую причину обвиненія, возведеннаго ими на тѣхъ трехъ гостей изъ числа братства Сегарелли, которые въ этомъ смыслѣ повліяли на жениха. А обвиненіе (которому, кстати сказать, Салимбене вполнѣ довѣряетъ) было такое: будто бы сами эти три апостолика имѣли нечистые виды на невѣсту. Къ сожалѣнію, женихъ повѣрилъ этому и однажды, въ порывѣ ревности, сдѣлалъ на заподозрѣнныхъ гостей доносъ мѣстнымъ властямъ, по распоряженію которыхъ эти три ученика и были казнены [1]). Для самого Сегарелли это печальное обстоятельство имѣло то тяжелое послѣдствіе, что послѣ этого онъ окончательно лишился благоволенія епископа Опицо. Вмѣстѣ съ тѣмъ начался въ жизни Сегарелли періодъ новыхъ странствованій, который тѣмъ болѣе былъ для него тяжекъ, что онъ совпалъ съ правленіемъ папы Гонорія IV, не расположеннаго вообще ко всякимъ нищенствующимъ орденамъ, какіе бы они ни были, и тѣмъ менѣе имѣвшаго основаніе покровительствовать новому ордену, котораго церковь римская все еще формально не признавала. Въ то же время сами апостолики теперь съ такою рѣшительностью выступили съ своею обличительною проповѣдью противъ куріи и противъ свѣтской жизни прелатовъ и другихъ членовъ клира, всегда и вездѣ противопоставляя ей свою собственную нищету и простоту нравовъ, что еще сильнѣе вооружили противъ себя и папу, и епископовъ. Ненависть къ нимъ очень ярко видна хотя бы въ рѣзкомъ свидѣтельствѣ о нихъ за этотъ періодъ извѣстнаго автора «Практики» Бернарда Гвидона, который, пожалуй, еще менѣе расположенъ къ нимъ, чѣмъ Салимбене.

Но вотъ неожиданно наступаетъ для общины Сегарелли опять болѣе свѣтлая пора, хотя на очень непродолжительное время По смерти папы Николая IV, заступившаго мѣсто Гонорія IV, на папскій престолъ вступаетъ приверженецъ строгой фракціи францисканскаго ордена, анахоретъ *Петръ да Мурроне*, принявшій имя Целестина V. Гаусратъ справедливо замѣчаетъ, что въ лицѣ его «идея Арнольда брешіанскаго вступила на престолъ св.

[1]) Salimbene, lib. cit., 371.

Петра» [1]); не даромъ апостолики называли его первымъ папою, послѣ Сильвестра I, угоднымъ Богу. Но извѣстно, что, подъ вліяніемъ кардинала Бенедикта гаэтанскаго, который самъ хотѣлъ стать папою и на самомъ дѣлѣ осуществилъ свое желаніе, вступивъ на папскій престолъ подъ именемъ Бонифація VIII, благочестивый, но слабовольный Целестинъ отрекся отъ папскаго достоинства, а затѣмъ вскорѣ умеръ. Со вступленіемъ на каѳедру св. Петра кардинала Бенедикта Гаэтана судьба дѣла Сегарелли опять повернулась къ худшему и на этотъ разъ уже безповоротно.

Новый папа былъ полною противоположностью своего предшественника и всѣми своими вкусами и образомъ жизни являлся крайне типичнымъ представителемъ именно того испорченнаго церковнаго строя, противъ котораго съ такою силою выступали всѣ реформаторы и всѣ наиболѣе искренніе и послѣдовательные представители нищенствующихъ орденовъ. Понятно, что онъ не могъ благоволить ни къ Сегарелли, ни къ его братству, особенно когда онъ услышалъ съ ихъ стороны рѣзкія обличенія своихъ притязаній на свѣтскую власть и своей попытки обосновать эти претензіи на подложной дарственной грамотѣ императора Константина Великаго. Апостолики, подобно своимъ предшественникамъ вальденсамъ и арнольдистамъ, именно всего сильнѣе возмущались обмірщеніемъ церкви; поэтому всякій, кто такъ или иначе способствовалъ такому обмірщенію, не исключая и самого папы, долженъ былъ являться въ ихъ глазахъ опаснымъ лжеучителемъ. И такой именно строгій взглядъ на тогдашняго папу тѣмъ легче могъ утвердиться среди общины Сегарелли, что уже съ 1291 года въ ней получило перевѣсъ вліяніе того ученика Сегарелли—*Дольчино,* который своимъ появленіемъ на исторической аренѣ ознаменовалъ въ судьбѣ апостольскаго братства совершенно новую фазу открытой и непримиримой борьбы съ папствомъ, какъ мы это увидимъ немного ниже, когда станемъ разсматривать дѣятельность Дольчино. Въ это время самъ Сегарелли, изгнанный изъ Пармы, находилъ себѣ временное пристанище въ разныхъ ломбардскихъ городахъ и мѣстечкахъ, вступая въ близкое общеніе съ находившимися здѣсь въ немаломъ количествѣ единомысленными съ нимъ общинами патареновъ, арнольдистовъ и крайнихъ вальденсовъ. *Practica* Гвидона сохранила до насъ тотъ отвѣтъ Сегарелли, который онъ далъ своимъ судьямъ, когда, нѣсколько лѣтъ спустя послѣ этого, предсталъ предъ «святою инквизиціею». Въ этомъ отвѣтѣ, своего рода исповѣданіи вѣры, старецъ-реформаторъ, измученный и довольно продолжи-

[1]) Гаусратъ, цит. соч. томъ II, стр. 261.

тельнымъ темничнымъ пребываніемъ, и упорными преслѣдованіями своихъ враговъ, тѣмъ не менѣе изложилъ настолько ясно и всесторонне свое ученіе, что изъ этого изложенія, равно какъ и изъ показаній вернувшихся въ лоно церкви членовъ его ордена (показаній, записанныхъ Бернардомъ Гвидономъ), мы можемъ вывести, въ чемъ заключалась сущность ученія самого Сегарелли и его братчиковъ за этотъ періодъ ихъ существованія какъ отдѣльной, всесторонне организованной общины, уже окончательно потерявшей и безъ того слабую надежду добиться себѣ легальнаго признанія со стороны папской куріи. Нѣтъ основанія не довѣрять изложенному въ сочиненіи Гвидона отвѣту Сегарелли и считать, будто Гвидонъ сгустилъ въ немъ краски, изображая ученіе Сегарэлли въ болѣе рѣзкихъ чертахъ, чѣмъ оно на самомъ дѣлѣ было Пребываніе Сегарелли, еще до своего заключенія въ тюрьму, среди арнольдистскаго и патаренскаго населенія (о чемъ мы уже упомянули и что сообщаетъ намъ *Muratori* въ своемъ сочиненіи «Rerum Italicarum scriptores», IX, 448 — 60), конечно, могло значительно повліять на Сегарелли, и повліять настолько, чтобы сдѣлать дотолѣ довольно мягкія воззрѣнія его гораздо болѣе рѣзкими и враждебными тогдашнему церковному строю. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго и невозможнаго, особенно если къ тому же принять во вниманіе, какъ долженъ былъ ожесточиться къ этому времени самъ Сегарелли, благодаря своему изгнанію изъ Пармы.

Рѣзкій контрастъ, который открывался предъ нимъ и предъ его послѣдователями въ жизни испортившейся церкви,—контрастъ сравнительно съ дѣйствительною евангельскою бѣдностью ихъ собственной общины, еще болѣе рѣшительно утвердилъ ихъ въ мысли (какъ это видно изъ того отвѣта Сегарелли своимъ судьямъ), что современная имъ римская церковь есть не что иное, какъ блудница Апокалипсиса, но никакъ уже не истинная Христова Церковь, получившая отъ своего Божественнаго Основателя обѣтованіе о неодолимости вратами адовыми. Истинною же церковью апостолики считали только свое общество и въ этотъ же позднѣйшій періодъ своего существованія прямо высказывали, что не обязаны признавать власть папы и повиноваться ему. Вмѣстѣ съ тѣмъ они говорили про свой орденъ, что уставъ его есть единственная истинная норма христіанской жизни, и что поэтому всякій, желающій вѣчнаго спасенія, долженъ непремѣнно вступить въ него, выходить же изъ него есть уже смертный грѣхъ. Очевидно, всѣ эти мысли показываютъ, что воззрѣнія Сегарелли къ этому времени уже настолько получили характеръ прямого протеста противъ всего строя римской церкви, что онъ открыто уже порывалъ съ ней связь, которою прежде дорожилъ.

Съ своей стороны и курія усилила свои преслѣдованія апостоликовъ за это время до такой степени, что уже въ 1294 году начались въ самомъ пармскомъ округѣ казни нѣкоторыхъ изъ нихъ, обвиненныхъ въ ереси. Даже прежній покровитель самого Сегарелли, епископъ Опицо, настолько теперь измѣнился къ нему, что велѣлъ его схватить и заключить въ тюрьму, какъ человѣка опаснаго для церкви. Около шести лѣтъ пробылъ этотъ безстрашный защитникъ евангельской нищеты и обличитель отступившей отъ своего первоначальнаго идеала церкви въ такомъ заключеніи, пока, наконецъ, не наступилъ тотъ роковой во многихъ отношеніяхъ 1300-й годъ, въ которомъ, съ одной стороны, власть папы достигла, казалось, апогея своего земного величія, а съ другой—уже въ самомъ этомъ наружномъ величіи легко было усмотрѣть начало паденія папской власти, не только духовной, но и свѣтской. Юбилейныя торжества этого года ознаменовались между прочимъ и тѣмъ, что, для выраженія вящшаго торжества вѣры, римская церковь еще усилила свои преслѣдованія еретиковъ. Начались новыя ихъ казни, повсюду запылали новые инквизиціонные костры. Насталъ часъ и для Сегарелли запечатлѣть свои убѣжденія и свою проповѣдь о возвращеніи къ евангельскому совершенству мученическою смертью. Его вывели изъ тюрьмы, и онъ предсталъ на судъ инквизиціи. Къ этому его допросу и относится тотъ столь характерный его отвѣтъ, о которомъ мы только что упомянули, какъ о весьма важномъ свидѣтельствѣ о его ученіи. Судебный допросъ кончился тѣмъ, что престарѣлаго «еретика» рѣшено было сжечь на кострѣ, что и было совершено безъ замедленія, какъ свидѣтельствуетъ все тотъ же инквизиторъ и авторъ «Практики»—Бернардъ Гвидонъ, нашъ главный и, вмѣстѣ съ Салимбене, почти единственный источникъ для біографіи Сегарелли.

Его непосредственному преемнику по руководству движеніемъ, столь ненавистнымъ Риму, и ближайшему ученику его—*Дольчино*, о которомъ мы будемъ теперь вести рѣчь, и принадлежитъ, собственно, вполнѣ рѣшительное направленіе этого движенія противъ куріи уже съ характеромъ крайне рѣзкаго наступленія (какого самъ Сегарелли и не желалъ, и не возбуждалъ) въ формѣ открытой войны, сопровождаемой ужасными насиліями, и съ немалымъ кровопролитіемъ. Въ этомъ отношеніи Дольчино почти въ первый разъ придалъ вѣковому реформаціонному движенію противъ Рима нѣчто новое, къ чему Арнольдъ брешіанскій былъ близокъ, но до чего онъ все-таки еще не дошелъ. Всего ближе подходила дѣятельность Дольчино къ боевой реформаторской дѣятельности патареновъ, отчего онъ такъ тѣсно и соединилъ свое дѣло съ ихъ дѣломъ. Вотъ почему и послѣдователи Доль-

чино очень часто называются въ современныхъ имъ историческихъ документахъ (напримѣръ, въ сохранившихся до нашего времени драгоцѣнныхъ манускриптахъ архива города Верчелли) не дольчинистами, а именно *патаренами*, почему и *Баджіолини* (Baggiolini), авторъ извѣстной біографіи Дольчино, появившейся еще въ 1838 году («Dolcino e i Patareni, notizie storiche»), также усваиваетъ имъ то же имя. Это даетъ и намъ право дѣлать то же.

Прежде чѣмъ начинать характеристику личности и реформаторской дѣятельности Дольчино, необходимо указать на тѣ источники, которые имѣются для этого у историка, и на важнѣйшіе историческіе труды, посвященные или отчасти, или специально этому вопросу. Къ сожалѣнію, главнымъ источникомъ для біографіи Дольчино слѣдуетъ признать опять-таки свидѣтельство писателя, далеко не расположеннаго къ нему и потому, конечно, не безпристрастнаго. Мы разумѣемъ сочиненіе, извѣстное подъ заглавіемъ «Historia Dolcini» и принадлежащее какому-то анонимному писателю, который (какъ видно изъ его труда) самъ принималъ участіе въ войнѣ противъ ересіарха и его войска и, слѣдовательно, былъ сторонникомъ верчельскаго епископа Райнера, главнаго врага Дольчино. Это сочиненіе издано *Муратори*, въ его сборникѣ «Scriptores rerum Italicarum». Въ этомъ же сборникѣ помѣщенъ и другой источникъ, имѣющій близкое отношеніе къ только что указанному и служащій для него какъ бы дополненіемъ. Это—такъ называемый *additamentum*, относительно котораго въ сравнительно недавнее время ученые признали, что это не что иное, какъ записка того же тулузскаго инквизитора Бернарда Гвидона, которому принадлежитъ уже не разъ упомянутая нами «Practica inquisitionis»; въ этомъ послѣднемъ трудѣ она была вновь помѣщена въ нѣсколько другомъ видѣ [1]). Особенно важенъ additamentum для насъ потому, что, кромѣ біографическихъ свѣдѣній о Дольчино, онъ заключаетъ въ себѣ и разборъ окружныхъ посланій этого реформатора къ своимъ послѣдователямъ, благодаря чему мы можемъ многое узнать о его ученіи и особенно о его апокалиптическихъ воззрѣніяхъ.

Очень также важнымъ источникомъ для занимающаго насъ вопроса служатъ толкованія нѣкоего *Беневенуто изъ Имолы*, которыя приложены къ тому мѣсту дантова «Ада», гдѣ авторъ «Божественной комедіи» посылаетъ привѣтствіе Магомета лжепророку съ горы Цебелло, т.-е. Дольчино. Эти толкованія заключаютъ въ себѣ цѣлую біографію послѣдняго. При этомъ Беневенуто говоритъ, что свои свѣдѣнія о немъ онъ почерпнулъ главнымъ

[1]) См. Гаусратъ, цит. соч., т. II, стр. 276, примѣчанія.

образомъ изъ разсказовъ о его жизни внука нѣкоего Реиваль да бергамскаго, который былъ врачомъ Дольчино [1]) Впрочемъ, этимъ источникомъ слѣдуетъ пользоваться съ осторожностью и съ критикою, потому что Беневенуто, какъ видно изъ его повѣствованія, довольно легковѣренъ, почему и сообщаетъ о Дольчино много невѣроятнаго.

Крайне важнымъ, хотя скорѣе вспомогательнымъ источникомъ для изученія біографіи Дольчино (именно для характеристики современнаго ему политическаго состоянія Ломбардіи и особенно города Верчелли) можетъ служить общественный архивъ этого города,—преимущественно та его часть, которая заключаетъ въ себѣ историческія повѣствованія о тогдашнихъ событіяхъ, имѣвшихъ мѣсто въ сѣверной Италіи. Эта историческая часть архива, носящая имя «Biscioni» [2]), послужила для упомянутаго уже нами біографа Дольчино—Баджіолини—весьма важнымъ матеріаломъ, достоинство котораго онъ вполнѣ оцѣнилъ и въ другомъ своемъ сочиненіи: «Illustrazione delle pergamene e dei codici antichi esistenti nell archivio civico di Vercelli» [3]).

Послѣ названныхъ четырехъ главнѣйшихъ источниковъ можно упомянуть еще нѣкоторые менѣе важные, какъ, напримѣръ, такъ называемый *Liber sententiarum*, изданный Лимборхомъ въ его «Historia inquisitionis» (Амстердамъ, 1692). Это не что иное, какъ показанія предъ судомъ тулузской инквизиціи одного апостолика, долго сидѣвшаго въ тюрьмѣ за свои религіозныя убѣжденія [4]). Этотъ апостоликъ былъ родомъ изъ Испаніи; его звали *Петромъ Луго*. Очень цѣнны его показанія относительно ученія его секты.— Далѣе, нѣкоторое значеніе могутъ имѣть также сообщенія о той же сектѣ испанскаго инквизитора, доминиканца *Эймерика*, близкаго по времени къ самому разгару борьбы церкви съ войскомъ Дольчино (Эймерикъ жилъ въ XIV столѣтіи). Его перу принадлежитъ интересное сочиненіе «Directorium Inquisitorum», которое въ началѣ XVII столѣтія было дополнено испанскимъ юристомъ Франціемъ Пегма и издано подъ такимъ заглавіемъ: «Commenta-

---

[1]) Muratori, Antiq Ital medii aevi I, 1027 сл., стр. 1120. См. Гаусратъ, II, стр. 277, примѣчанія.

[2]) Это названіе, всего вѣроятнѣе, происходитъ [отъ итальянскаго же слова *biscia* (змѣя) и указываетъ на то, что въ гербѣ семейства Висконти, которое имѣло въ исторіи города Верчелли особое значеніе, изображена была змѣя. Отчасти же можно объяснить слово *biscioni* намекомъ на хитрый нравъ Людовика Мора, который также оставилъ по себѣ въ исторіи этого города память далеко не лестную. Вѣроятно, по указаннымъ двумъ причинамъ и на многихъ страницахъ верчельскаго архива встрѣчается нерѣдко изображеніе змѣи (см. *Julius Krone*, „Frà Dolcino und die Patarener". Leipz., 1844, S. XI).

[3]) Jul. Krone, lib. cit. ibidem, 1-е подстрочное примѣчаніе.

[4]) Гаусратъ, цит. соч., II, стр. 277, примѣчаніе.

rii in directorium Inquisitorum Nicolai Eymerici» [1]. Вотъ и все, что, въ сущности, мы имѣемъ въ распоряженіи для составленія біографіи того реформатора, который продолжалъ дѣло Сегарелли, но только довелъ его до открытой, даже вооруженной борьбы съ римской куріей.

Этотъ энергичный и неустрашимый поборникъ возвышенной идеи евангельской нищеты родился въ епархіи города Верчелли, въ мѣстечкѣ Прато, во второй половинѣ XIII столѣтія. Отецъ его принадлежалъ къ тому, нерѣдко въ то время встрѣчавшемуся, типу священниковъ, которые, несмотря на обязательный целибатъ, коему подчинено было все духовенство римской церкви, все-таки жили въ почти открытомъ конкубинатѣ. Отъ такого незаконнаго союза и родился нашъ реформаторъ, среди дикой природы, которая такъ часто встрѣчается въ южныхъ отрогахъ альпійскихъ горъ, въ области Пьемонта и Ломбардіи. Суровыя условія, среди которыхъ ему пришлось провести свои дѣтскіе года—бѣдность его родителей и почти полное отчужденіе отъ людей,— всего болѣе, вѣроятно, и способствовали закаленію его характера и развитію въ немъ энергіи и непреклонности воли.

Первое образованіе получилъ онъ у одного верчельскаго священника, Августа, но, къ сожалѣнію, одно неожиданное обстоятельство вскорѣ прекратило его обученіе и совершенно измѣнило все направленіе его жизни. Беневенуто, комментаторъ Данта, разсказываетъ, что однажды молодой Дольчино похитилъ у своего учителя сумму денегъ и потомъ, боясь наказанія, бѣжалъ отъ него [2]. Оставивъ предѣлы Италіи, направился онъ въ Тироль и, вѣроятно, здѣсь встрѣтился впервые съ учениками Сегарелли, хотя сначала еще не вступалъ въ ихъ сообщество. Тѣмъ не менѣе есть полное основаніе предполагать, что уже и эта первая встрѣча его съ ними произвела на него очень сильное впечатлѣніе; по крайней мѣрѣ, послѣ нея онъ, хотя еще и не порываетъ съ римскою церковью, однако вступаетъ въ монастырь той фракціи францисканцевъ, которая не безъ основанія считалась въ глазахъ куріи весьма подозрительною по отношенію къ своему правовѣрію; это были *гумиліаты,* которые во многомъ напоминали по своимъ воззрѣніямъ еретическихъ или полуеретическихъ *фратичелли* [3]. Очень возможно, что именно это и привлекало въ стѣны ихъ обители юнаго Дольчино, и нисколько неудивительно, что среди самой ея братіи онъ встрѣтилъ даже приверженцевъ общины Сегарелли, съ которыми и не замедлилъ

---

[1]) Гаусратъ, цит. соч., ibidem.

[2]) Jul. Krone, lib cit, S. 29.

[3]) Ibidem, S 30. также S. 29, подстрочное примѣчаніе

вступить въ особенно тѣсныя отношенія Такимъ образомъ монастырь явился для Дольчино ступенью къ дальнѣйшему, вполнѣ рѣшительному и окончательному отчужденію отъ Рима, которое и послѣдовало вскорѣ послѣ того Къ этому именно времени относится и его встрѣча, при посѣщеніи одного женскаго тридентинскаго монастыря, красавицы *Маргариты фонъ-Транкъ,* которой суждено было получить во всей его дальнѣйшей жизни такое важное значеніе. Онъ нарочно поступилъ въ этотъ монастырь на должность работника, чтобы получить возможность чаще видѣться съ нею.

Результатомъ ихъ тайныхъ свиданій и бесѣдъ было то, что молодая монахиня всецѣло увлеклась его ученіемъ и рѣшилась бѣжать съ нимъ. Бѣгство вполнѣ удалось, послѣ чего бѣглецы долго успѣшно скрывались въ горахъ и ущельяхъ Тироля, пока явная опасность быть разысканными эмиссарами тридентскаго епископа Филиппа Аккольти (который предпринялъ самыя энергичныя мѣры, чтобы напасть на слѣдъ Дольчино и Маргариты) не заставила ихъ покинуть предѣлы епархіи и вернуться въ Италію [1])

Уже во время своего пребыванія въ тирольскихъ Альпахъ Дольчино успѣлъ своею проповѣдью собрать вокругъ себя кружокъ послѣдователей и одушевить ихъ такою же ревностью объ очищеніи и возрожденіи церкви, какою горѣлъ самъ. По возвращеніи въ Италію, ему пришлось во всей силѣ испытать, насколько трудно было здѣсь на первыхъ порахъ продолжать ту же проповѣдническую дѣятельность, въ виду открытаго гоненія, какому онъ подвергся сначала въ миланской епархіи, со стороны тамошняго епископа, а затѣмъ и въ предѣлахъ Брешіи, Бергамо и другихъ городовъ сѣверной Италіи, гдѣ его неоднократно заключали даже въ тюрьму, какъ опаснаго лжеучителя [2]) И вотъ онъ рѣшается снова бѣжать, — на этотъ разъ въ Далмацію, поручивъ руководство итальянскою общиною своихъ послѣдователей нѣкоторымъ своимъ наиболѣе довѣреннымъ лицамъ, которыя незадолго передъ тѣмъ сдѣлались его учениками и друзьями, именно: *Лонгино Каттанео* изъ Бергамо, *Федерико* изъ Новары, *Альберто* изъ Тарента и *Вальдерико* изъ Брешіи Верховное же управленіе всѣми отдѣльными общинами въ ихъ совокупности онъ попрежнему оставилъ въ своихъ рукахъ, при чемъ Маргарита стала во главѣ всѣхъ женскихъ частей общины. Оба они руководили всѣмъ этимъ движеніемъ изъ Далмаціи. На пребываніе ихъ въ этой странѣ есть ссылка у *Farlati,* въ его сочиненіи «Illiricum sacrum»

---

[1]) Baggiolini, „Dolcino e i Patareni", p 37.

[2]) Historia Dulcini, 436.

(VI, 322; VII, 328, 362). Хотя Гаусратъ и не довѣряетъ этому свидѣтельству, считая его недостаточно обоснованнымъ, однако и самъ ничего серьезнаго не выставляетъ въ защиту своего сомнѣнія [1]). Бѣгство Дольчино въ Далмацію тѣмъ болѣе вѣроятно, что пребываніе его въ предѣлахъ Италіи, благодаря раздраженію противъ него представителей іерархіи, было для него прямо-таки небезопаснымъ. Да и Беневенуто въ своемъ комментаріи на Данте говоритъ о далматійскомъ пребываніи Дольчино и Маргариты [2]). Впрочемъ, этотъ періодъ жизни и дѣятельности нашего реформатора во всякомъ случаѣ очень мало извѣстенъ. *Krone* держится того мнѣнія, что именно изъ Далмаціи Дольчино написалъ свое первое посланіе къ своимъ ученикамъ въ Италію, что относится къ 1300 году, т.-е. къ тому именно году, когда казненъ былъ Сегарелли [3]) Бернардъ Гвидонъ сообщаетъ намъ содержаніе этого интереснаго документа. Главная его мысль та, что община апостоликовъ, основанная еще Сегарелли и теперь соединившаяся съ учениками самого Дольчино, имѣетъ отъ Бога особую миссію указать современникамъ тотъ путь истинно святой жизни, отъ котораго такъ далеко отвлекли ихъ мнимые руководители ихъ, пастыри римской церкви — эти новые фарисеи, эти гордые безбожники. Тѣмъ ярче рисуются въ названномъ посланіи всѣ стороны свѣтлаго образа членовъ братства Сегарелли и Дольчино, которые, по словамъ автора посланія, все болѣе и болѣе очищаются путемъ страданій и гоненій со стороны тѣхъ мнимыхъ представителей апостоловъ Затѣмъ въ посланіи начинается рядъ пророчествъ о паденіи Рима, которое имѣетъ совершиться года черезъ три (въ 1303 г.), о раздѣленіи Италіи между десятью царями, подвластными императору, о паденіи папы Бонифація VIII, его кардиналовъ и всего церковнаго клира и о наступленіи, послѣ того, какъ совершится паденіе антихриста, вожделѣннаго мира на землѣ. Очень возможно допустить, что на такого рода предсказанія имѣли вліяніе упомянутыя уже нами выше эсхатологическія пророчества Іоахима де-Флорисъ, память о которыхъ еще во всей силѣ держалась въ современныхъ Дольчино іоахитскихъ общинахъ. На такое сродство между пророчествами Дольчино съ апокалиптическими воззрѣніями калабрійскаго пріора указываетъ всего болѣе то, что и тотъ, и другой реформаторъ дѣлятъ всю исторію человѣчества на нѣсколько періодовъ, и въ основаніи такого дѣленія у обоихъ лежитъ одна общая мысль, что историческая эволюція человѣчества направлена къ нрав-

---

[1]) Гаусратъ, цит соч. II, стр 279
[2]) См. Muratori, IX, 429, Not 7.
[3]) Krone, lib. cit., S. 32.

ственному усовершенствованію вѣрующихъ; разница между пониманіемъ такого усовершенствованія у Іоахима и Дольчино заключается развѣ только въ томъ, что первый видитъ его осуществленіе въ монашествующемъ орденѣ, къ которому самъ принадлежалъ, а второй—въ общинѣ апостоликовъ, высшихъ, по его мнѣнію, носителей христіанскаго совершенства [1]).

Весьма замѣчательная черта предсказаній Дольчино та, что онъ является въ нихъ *гибеллиномъ*, такъ какъ ожидаетъ спасенія для церкви отъ императора. Въ этомъ отношеніи онъ повторилъ воззрѣнія Арнольда брешіанскаго и явился отчасти единомышленникомъ великаго Данте [2])

Когда совершилось паденіе гордаго Бонифація VIII, и притомъ при такихъ тяжелыхъ для куріи обстоятельствахъ,—то голосъ народа, естественно, сталъ объяснять такой поразительный конецъ не иначе, какъ въ смыслѣ Божія наказанія папству за его многія вопіющія вины противъ церкви. Такимъ настроеніемъ народной массы воспользовался Дольчино и весьма удачно выбралъ именно этотъ историческій моментъ для написанія своего второго посланія. Вѣроятно, мѣстомъ его написанія была все еще не Италія, но какая-нибудь другая страна, въ которой въ то время находился Дольчино, т.-е или еще Далмація, или попрежнему горныя ущелья Тироля; это видно изъ того, что во вступленіи авторъ посланія ясно различаетъ братьевъ своей общины итальянскихъ отъ братьевъ, живущихъ *внѣ Италіи* [3]) Главная задача этого новаго посланія заключалась въ томъ, чтобы объяснить членамъ апостольскаго братства, почему именно, вопреки пророчеству перваго посланія, не тотчасъ послѣ низложенія Бонифація VIII началось правленіе папы мира, но возсталъ другой «злой папа» (изъ инквизиторовъ)—Бенедиктъ XI. Дольчино находитъ теперь нужнымъ сдѣлать нѣкоторую оговорку и какъ бы поправку къ своему первому пророчеству,—въ томъ смыслѣ, что послѣдовательная смѣна добрыхъ и злыхъ папъ должна про-

---

[1]) Дольчино дѣлитъ въ своемъ первомъ посланіи всю исторію на четыре степени: степень патріарховъ, степень Христа и апостоловъ, степень монашескихъ орденовъ бенедиктинскаго, доминиканскаго и францисканскаго и, наконецъ, степень апостольскаго братства. Наступленіе надъ церковью суда Божія пріурочивается нашимъ рефарматоромъ къ 1303 году, когда предсказаніе въ томъ смыслѣ исполнилось, что именно въ этомъ году, какъ извѣстно, произошло поразительное дѣйствіе суда Божія надъ папою Бонифаціемъ VIII. Съ этого именно года и начинается собственно послѣдній срокъ въ исторіи человѣчества, по мнѣнію Дольчино,—срокъ, главными дѣятелями котораго явятся, по его словамъ, послѣдователи Герардо Сегарелли, подъ новымъ водительствомъ его, Дольчино

[2]) „Practica“ Бернарда Гвидона, 333 seq.

[3]) Гаусратъ, цит. соч., II, стр. 291.

изойти такъ: послѣ перваго добраго папы возстанутъ сначала два злыхъ, а за ними опять добрый. Въ первомъ добромъ папѣ авторъ посланія думаетъ видѣть Целестина V-го, этого анахорета на папскомъ престолѣ, который слишкомъ скоро долженъ былъ уступить мѣсто такому яркому представителю омірщившейся церкви, какимъ былъ Бонифаціи VIII. А послѣ этого, вторымъ таковымъ же представителемъ ложнаго антихристіанскаго духа явился его преемникъ Бенедиктъ XI. Что касается того второго добраго папы, который долженъ возстать уже послѣ Бенедикта, то его Дольчино не называетъ, а только говоритъ, что въ 1304 году судъ надъ нечестивою римскою іерархіею долженъ совершиться чрезъ Фридриха Аррагонскаго, владѣвшаго въ то время Сициліей и главнаго врага гвельфовъ; этотъ Фридрихъ и поставитъ новаго папу [1]).

Около конца 1303 года Дольчино появился неожиданно съ нѣкоторыми изъ своихъ ближайшихъ послѣдователей въ сѣверномъ Пьемонтѣ и здѣсь своимъ краснорѣчивымъ, убѣдительнымъ словомъ пріобрѣлъ себѣ среди тамошнихъ горныхъ жителей, въ короткое сравнительно время, немало усердныхъ послѣдователей. Скоро вокругъ него образовалась очень внушительная толпа людей, готовыхъ съ оружіемъ въ рукахъ защищать дѣло своего учителя и предводителя. Спустившись съ горъ, вся эта толпа, вслѣдъ за своимъ главой, устремилась въ долины, принадлежавшія къ верчельской епархіи, и здѣсь вскорѣ завладѣла городкомъ Гаттинара [2]).

Все войско Дольчино возросло теперь до пяти тысячъ, что давало ему возможность выступать уже въ качествѣ грозной боевой силы противъ сторонниковъ папства и куріи. Началась ожесточенная война, въ которой перевѣсъ съ самаго ея начала рѣшительно оказался на сторонѣ сектантовъ, благодаря ихъ сплоченности, а также сочувствію имъ большинства населенія сѣверной Италіи. Исторія этой войны, къ сожалѣнію, представляетъ намъ немало примѣровъ грубой жестокости со стороны обѣихъ воюющихъ сторонъ; очевидно, обѣ онѣ отдавали дань духу своего времени, отличавшемуся слишкомъ частыми проявленіями самаго грубаго варварства, особенно во время междоусобій, какія въ ту эпоху такъ нерѣдко раздирали Италію. Воинственный пылъ до такой степени охватилъ самого Дольчино, что и онъ совершенно измѣнилъ тому идеалу евангельскаго братолюбія, во имя котораго уже неразъ выступалъ краснорѣчивымъ проповѣдникомъ въ теченіе уже многихъ лѣтъ. Сохранилось даже извѣстіе о такой его

---

[1]) Practica, 334 и далѣе.

[2]) Conventa Vercellencia in arch. civ. Vercell., Baggiolini—Dolcino, p 37.

жестокости, которая напоминаетъ скорѣе деспотизмъ восточныхъ властителей, чѣмъ мирный бытъ апостолической общины Сегарелли; даже арнольдисты, при всемъ ихъ фанатизмѣ, никогда не доходили до такого безчеловѣчія Біографы Дольчино передаютъ о немъ слѣдующее. Однажды онъ съ нѣсколькими своими приближенными нагрянулъ врасплохъ на домъ одного священника и потребовалъ у него для себя и для своихъ ночлега. Испуганный хозяинъ не рѣшился отказать неожиданнымъ непрошеннымъ гостямъ, и волей-неволей принялъ ихъ подъ свои кровъ. Но въ то же время онъ тайно далъ знать о ихъ приходѣ отряду папскихъ войскъ, который въ то время расположился лагеремъ въ окрестностяхъ Верчелли. Отрядъ не замедлилъ двинуться къ той мѣстности, гдѣ находился домъ священника, чтобы захватить ненавистныхъ еретиковъ Между тѣмъ священникъ (его звали Аутеміо) съ лицемѣрнымъ гостепріимствомъ предложилъ своимъ гостямъ (т.-е. Дольчино и его спутникамъ) такую обильную трапезу, что они, отягченные виномъ, вскорѣ, ничего не подозрѣвая, легли спать. Рано утромъ Дольчино во-время проснулся и успѣлъ замѣтить изъ окна приближающійся къ дому священника отрядъ. Понявъ всю опасность, какая грозила ему и его товарищамъ, онъ, не теряя ни минуты, разбудилъ своихъ спутниковъ, заблаговременно вооружилъ себя и ихъ, забаррикадировался въ саду священническаго дома и сталъ ожидать вражескаго отряда, рѣшившись лучше умереть, чѣмъ сдаться. При этомъ онъ послалъ одного изъ своихъ товарищей къ своимъ сторонникамъ, находившимся въ Гаттинарѣ, прося ихъ немедленно поспѣшить къ нему на помощь. Между тѣмъ вѣроломный священникъ съ вражескимъ отрядомъ окружилъ садъ со всѣхъ сторонъ и началъ атаку противъ горсточки осажденныхъ, которые съ такимъ необыкновеннымъ мужествомъ оборонялись, что успѣли удержаться до появленія своего вспомогательнаго отряда, который уже однимъ своимъ приближеніемъ заставилъ осаждающихъ бросить осаду. Такимъ образомъ Дольчино и его спутники были спасены. Тогда предводитель того отряда, который потерпѣлъ такую неудачу, излилъ всю свою злобу на священника, изъ-за котораго завязалась вся эта схватка съ Дольчино, и, заковавъ его въ цѣпи, выдалъ его самому Дольчино, который обрадовался, увидѣвъ вѣроломнаго Аутеміо въ своихъ рукахъ, и, позабывъ всѣ христіанскія чувства, далъ полную волю своему гнѣву противъ него. Онъ велѣлъ тутъ же отсѣчь несчастной жертвѣ своего мщенія руки, носъ и уши и затѣмъ отпустить его на всѣ четыре стороны на устрашеніе всѣхъ своихъ враговъ. При этомъ злоба Дольчино выразилась въ такой крайней формѣ, что на обезображеннаго преступника, по его приказанію, надѣта была дощечка съ еван-

гельскимъ текстомъ: «какою мѣрою мѣрите, возмѣрится вамъ» [1]) Если довѣрять всему этому разсказу его біографовъ (а не довѣрять нѣтъ, повидимому, основанія), то нельзя не признать, что Дольчино, увлеченный пыломъ своей борьбы съ защитниками куріи, зашелъ такъ далеко, что первоначальный чистый идеалъ истиннаго христіанства, который онъ заимствовалъ отъ своего учителя Сегарелли, теперь сильно затемнился у него идеалами чисто-политическими. Онъ еще больше, чѣмъ Арнольдъ брешіанскій, воплотилъ въ себѣ столь популярный въ эту эпоху въ Италіи типъ реформатора-демагога и этимъ, конечно, только повредилъ своей первоначальной, дѣйствительно чистой, идеѣ всѣми мѣрами бороться съ омірщеніемъ римской церкви и съ тѣми антицерковными проявленіями папскаго деспотизма, которыя достигли своего апогея въ лицѣ Бонифація VIII. Вотъ почему неудивительно, что такая измѣна первоначальной программѣ явилась для всего дѣла Дольчино началомъ и его паденія...

Впрочемъ, до извѣстнаго времени нашему вопиственному реформатору еще суждено было увидать не мало успѣховъ въ своей борьбѣ противъ куріи Изъ своихъ двухъ укрѣпленныхъ пунктовъ—изъ захваченной имъ еще въ началѣ своего возвращенія изъ Далмаціи въ Италію крѣпости Гаттинара, а также, позднѣе, изъ укрѣпленнаго лагеря своихъ войскъ въ горной мѣстности Варалло—Дольчино съ своей дружиной неоднократно дѣлалъ опустошительные набѣги на сосѣднія плодородныя долины, предавая огню и мечу владѣнія тѣхъ феодаловъ, которые угнетали окрестное населеніе, и въ то же время привлекая въ свои боевые ряды много новыхъ борцовъ изъ числа того элемента этого населенія, который особенно тяготился своимъ безправіемъ и своею бѣдностью и страстно желалъ скорѣйшей перемѣны своихъ соціальныхъ условій. Вся эта грозная и внушительная сила далеко не являлась въ своей совокупности вполнѣ организованнымъ войскомъ, подчиненнымъ строгой дисциплинѣ, но въ значительной своей части представляла изъ себя скорѣе сбродъ одичалыхъ и разнузданныхъ охотниковъ поживиться чужою собственностью. Хищническіе инстинкты войска Дольчино отчасти оправдывались тѣмъ, что у самого реформатора-демагога часто не хватало средствъ для содержанія всей этой толпы, отчего многіе члены этой пестрой дружины нерѣдко подолгу оставались безъ жалованья [2]).

Несмотря на попытки римской куріи привлечь Дольчино на свою сторону, онъ не только на это не соглашался, съ негодова-

[1]) Modena hist. Verell., Baggiolini—Dolcino, p. 69.

[2]) Jul Krone, lib. cit., S 48

ніемъ отвергая всѣ римскія предложенія, но еще съ бо́льшимъ ожесточеніемъ продолжалъ свою борьбу съ Римомъ Общее направленіе его военной тактики заключалось въ томъ, чтобы ослаблять своихъ противниковъ отдѣльными небольшими стычками, нападая на нихъ врасплохъ. Впрочемъ, личная отвага самого Дольчино была такъ велика, что онъ во всѣхъ битвахъ почти всегда шелъ впередъ, чѣмъ не мало воодушевлялъ свое войско, которое неоднократно порывалось вступить съ противникомъ и въ открытый бой. Неожиданное обстоятельство помогло дольчинистамъ: одинъ изъ наиболѣе видныхъ и храбрыхъ представителей вражескаго войска, рыцарь *Лангоско* (Langoscho), долженъ былъ оставить его, чтобы поспѣшить на защиту одного замка, осажденнаго жителями города Павіи [1]). Въ лицѣ его войско гвельфовъ лишилось одного изъ наиболѣе осторожныхъ и предусмотрительныхъ своихъ вождей, который всегда удерживалъ его отъ слишкомъ быстрыхъ и необдуманныхъ дѣйствій Его отсутствіе не замедлило отразиться весьма скоро на перемѣнѣ тактики этого войска; вопреки всегдашней системѣ Лангоско не раздроблять силъ на отдѣльные отряды, но дѣйствовать сплоченно, теперь вожди папской рати увлеклись желаніемъ поскорѣе одержать нѣсколько одновременныхъ побѣдъ надъ партизанскими войсками Дольчино, разсыпанными по сосѣднимъ горнымъ проходамъ и долинамъ, и раздѣлились на нѣсколько мелкихъ отрядовъ Такой ошибкой воспользовался Дольчино и, собравъ всѣ свои частичныя силы, дружно напалъ на раздѣленныя силы противника, результатомъ чего было страшное пораженіе послѣдняго въ обоихъ его флангахъ, и въ правомъ, и въ лѣвомъ [2]).

Такъ кончился первый походъ защитниковъ папской власти противъ Дольчино и его дружины. Тяжелое пораженіе лишило ихъ возможности продолжать войну, по крайней мѣрѣ, въ теченіе трехъ мѣсяцевъ. Такое перемиріе было тѣмъ выгоднѣе для побѣдителя,—оно дало ему полную возможность спокойно отдохнуть въ своемъ укрѣпленномъ станѣ въ Гаттинарѣ и еще болѣе укрѣпиться для новыхъ предстоящихъ схватокъ съ своими врагами.

Но въ это же время и у этихъ послѣднихъ боевыя силы неожиданно значительно возросли благодаря тому, что въ ихъ ряды вступилъ англійскій рыцарь *Николай Триветъ*, одинъ изъ самыхъ дѣятельныхъ предводителей незадолго передъ тѣмъ окончившагося крестоваго похода противъ альбигойцевъ. По пригла-

---

[1]) Ibidem, S 52

[2]) Bisciom Cod. I, Baggiolini—Dolcino, p 78

шенію генерала доминиканскаго ордена Варнавы верчельскаго, онъ съ своимъ войскомъ поспѣшилъ на помощь городу Верчелли противъ патареновъ Энергичному Тривету удалось такъ воодушевить упадшій духъ защитниковъ этого города, что они, причастившись всѣ поголовно Святыхъ Таинъ, наложили на себя такъ называемый «Божій миръ» (Tregua di Dio), въ силу котораго обязывались до тѣхъ поръ строго соблюдать полный миръ въ своихъ общественныхъ и семейныхъ отношеніяхъ, пока не побѣдятъ ненавистнаго врага человѣчества—Дольчино и въ концѣ не сломятъ силы его мятежнаго войска Немедленно послѣ этого выбранъ былъ и главный предводитель новаго крестоваго похода противъ сектантовъ—нѣкто *Райнери Монферратъ*, вокругъ котораго собралась внушительная рать въ семь тысячъ человѣкъ [1]). Самъ Райнери не обладалъ никакимъ стратегическимъ опытомъ, но зато отличался необыкновенною храбростью.

Когда вѣсть обо всемъ происшедшемъ у защитниковъ Верчелли дошла до самого Дольчино, то онъ измѣнилъ своему первоначальному плану твердо держаться своей укрѣпленной стоянки въ Гаттинаро и рѣшилъ немедленно—конечно, не безъ трудностей и опасностей,—оставивши этотъ городокъ, перейти съ своимъ войскомъ въ горную мѣстность Сѣвернаго Пьемонта и здѣсь, наконецъ, занялъ неприступную позицію на горѣ Цебелло Начиная этотъ походъ, онъ проявилъ опять такой примѣръ жестокости и безсердечія, который могъ только повредить тому обаянію, какое еще имѣла его личность среди населенія всей той мѣстности. Онъ велѣлъ выгнать изъ Гаттинары всю ту часть жителей этого городка, которая могла такъ или иначе помѣшать задуманной экспедиціи, и вотъ множество стариковъ, женщинъ и дѣтей принуждено было остаться безъ крова и защиты. Эта безпріютная толпа направилась тогда къ Райнери Монферрату, который принялъ ее съ большимъ участіемъ, несмотря на то, что эти новые пришельцы только затруднили и безъ того тяжелое положеніе осажденныхъ При этомъ у Монферрата, конечно, былъ тотъ вполнѣ вѣрный расчетъ, что эти новые пришельцы, являясь жертвами жестокости Дольчино, будутъ сильно способствовать еще большему ожесточенію жителей Верчелли противъ этого реформатора

Скоро войско сторонниковъ церкви выступило изъ Верчелли и направилось къ горамъ, вслѣдъ за войскомъ Дольчино. Тутъ счастье стало довольно рѣшительно переходить на сторону церковниковъ Пользуясь тѣмъ, что въ средѣ сторонниковъ Дольчино уже начались съ нѣкотораго времени разногласія, и что

[1]) Baggiolini—Dolcino, p 82

даже появился отчасти упадокъ дисциплины въ его войскѣ, верчельскіе полководцы безъ особеннаго труда отняли у патареновъ многія мѣста, въ томъ числѣ и ихъ укрѣпленный горный городокъ Варалло. Эти послѣдовательныя неудачи и заставили Дольчино съ своимъ войскомъ занять именно ту крѣпкую позицію на горѣ Цебелло, о которой мы упомянули выше. Такая позиція была настолько выгодна для нихъ, что они довольно долго съ успѣхомъ выдерживали систематическую осаду, какой подвергло ихъ войско Монферрата Но мало-по-малу оскудѣніе провіанта, усилившійся среди осажденныхъ голодъ и все чаще и чаще повторявшіеся случаи измѣны произвели то, что осажденные уже не въ состояніи были выдержать генеральный штурмъ верчельскаго войска, произведенный въ великій четвергъ, 23 марта 1307 года, на главный оплотъ ихъ укрѣпленія, и принуждены были уступить врагамъ [1]). Тогда Дольчино рѣшилъ сдѣлать вылазку и вступить съ непріятелемъ въ открытое сраженіе у рѣчки Ставелло, окончившееся полнымъ пораженіемъ апостольковъ Самъ Дольчино, его Маргарита и Лонгино Каттанео изъ Бергамо—его главныя помощники,—взяты были въ плѣнъ, къ великой радости епископскихъ войскъ и окрестнаго населенія, которое къ этому времени уже совсѣмъ охладѣло къ Дольчино, видя въ немъ и въ его сторонникахъ болѣе бандитовъ, чѣмъ реформаторовъ, и желая скорѣе отдохнуть отъ всѣхъ ужасовъ этой междоусобной, убійственной войны.

Перваго іюня 1307 года инквизиціонный судъ постановилъ предать схваченныхъ предводителей движенія смертной казни, которая вскорѣ и совершена была надъ ними съ большою жестокостью. Ихъ мучили медленнымъ огнемъ, при чемъ обжигали нѣкоторые члены ихъ тѣла раскаленнымъ желѣзомъ. Страдальцы съ замѣчательнымъ геройствомъ и терпѣніемъ выдержали эти ужасныя пытки, оставшись до смерти вѣрными своему ученію Объ этомъ разсказываютъ намъ и Бернардъ Гвидонъ, въ своей «Practica», и Беневенуто изъ Имолы [2]).

Такъ окончилась бурная жизнь Дольчино, этого типичнѣйшаго народнаго трибуна и реформатора изъ той эпохи, когда реформаторская тенденція очистить церковь все болѣе и болѣе стала объединяться съ чисто политическими стремленіями гибеллиновъ противопоставить вліянію папской куріи власть императора и его сподвижниковъ. Мы видѣли, какъ выразительно изобразилъ Дольчино свои гибеллинскіе идеалы въ своихъ апокалиптическихъ предсказаніяхъ, причемъ высказалъ взглядъ, что въ этомъ от-

---

[1]) Historia Dulcini, 439

[2]) Practica, 340 и далѣе См. также Muratori, I, 1122.

ношеніи онъ явился отчасти единомышленникомъ знаменитаго Данте. Слѣдующая глава, въ которой мы займемся изложеніемъ реформаторскихъ, по отношенію къ церкви, воззрѣній этого безсмертнаго творца «Божественной комедіи», вполнѣ, надѣемся, подтвердитъ этотъ взглядъ.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Данте Алигіери и его отношеніе къ реформѣ римской церкви.

Данте, безъ сомнѣнія, принадлежитъ къ числу тѣхъ сравнительно немногихъ историческихъ личностей, которыя, благодаря своей геніальности, являлись необыкновенно всесторонними и талантливыми выразителями почти всѣхъ главныхъ интересовъ своего вѣка, не только политическихъ, но и культурныхъ, и религіозныхъ. Въ этомъ отношеніи его «Divina Commedia», которая изъ всѣхъ его произведеній есть безспорно самое великое, тѣмъ особенно и поражаетъ читателя, что представляетъ изъ себя своего рода энциклопедію, въ которой съ удивительною полнотою и художественностью, съ необыкновенною широтою взгляда и глубиною пониманія исторіи раскрывается величественное міросозерцаніе средневѣкового человѣка, уже стоящаго на рубежѣ эпохи Возрожденія. «Какъ величественный страсбургскій соборъ,— замѣчаетъ по поводу «Божественной комедіи» *Раумеръ*,—можетъ служить намъ выраженіемъ исполинскаго генія среднихъ вѣковъ, такъ и эта мощная поэма Въ ней сосредоточенъ весь циклъ понятій среднихъ вѣковъ. Пору языческой древности и христіанства, имперію и папство, науки и искусства—все обнимаетъ это произведеніе» .. [1]). Какъ самый ранній предвѣстникъ блестящаго періода замѣны схоластическаго образованія классическимъ, Данте Алигіери, уже въ силу одного этого обстоятельства, есть въ нѣкоторомъ смыслѣ почти такое же чудо средневѣковой исторіи, какимъ былъ въ IX вѣкѣ Скотъ Эригена. Все у него оригинально, сильно и выразительно Читая его произведенія, все время чувствуешь, что передъ вами разсуждаетъ лучшій во всѣхъ отношеніяхъ сынъ своего вѣка,—такой человѣкъ, сердцу котораго близко и понятно все истинно прекрасное и великое, а съ другой стороны, которому чуждо и больно сознавать, какъ

---

[1]) *Раумеръ*, „Исторія воспитанія и ученія отъ возрожденія классицизма до нашего времени“, переводъ Весселя. С.-Петербургъ, 1875, томъ I, стр. 12

много отступленій отъ его возвышенныхъ религіозныхъ и политическихъ идеаловъ представляли въ его время и римская церковь, и дорогое его отечество—Италія. Понятно, что именно такой человѣкъ вполнѣ искренно и правдиво и могъ высказать свои взгляды на ту желательную и неотложную реформу, какая должна была совершиться въ римской церкви для того, чтобы вернуть ее къ древнему идеалу (уже давно забытому ею) истинной Христовой Церкви. Чтобы вполнѣ эти взгляды понять и оцѣнить все ихъ значеніе не только для современниковъ, но и для послѣдующихъ вѣковъ, необходимо предварительно сдѣлать всестороннюю характеристику политическихъ убѣжденій великаго поэта, потому что они настолько органически связаны съ его религіозными вѣрованіями, что очень многое могутъ объяснить въ нихъ.

Будучи уроженцемъ Флоренціи, которая была однимъ изъ главныхъ центровъ партіи гвельфовъ, и происходя изъ семьи, горячо преданной интересамъ этой партіи, Данте въ началѣ своей политической и общественной дѣятельности также стоялъ на сторонѣ гвельфовъ, причемъ держался ихъ воззрѣній не въ силу одной лишь традиціи, но и по собственному убѣжденію, какъ онъ самъ въ этомъ признается въ началѣ II книги своего сочиненія «De Monarchia». Здѣсь онъ прямо высказываетъ, что онъ долгое время считалъ власть императора священной римской имперіи за незаконную узурпацію и сильно порицалъ эту власть [1]). Принимая во вниманіе это собственное его признаніе, нѣтъ никакого основанія считать вмѣстѣ съ *Бартоли* его прежнюю принадлежность къ партіи гвельфовъ не болѣе какъ дѣломъ, основаннымъ на однѣхъ семейныхъ традиціяхъ, личныхъ привязанностяхъ и воспоминаніяхъ дѣтства и ранней юности [2]). Переходъ его на сторону гибелиновъ совершился, какъ есть основаніе предполагать, не сразу, а постепенно, причемъ первые признаки его слѣдуетъ отнести еще къ 1295 году, когда Данте, оставивъ партію *черныхъ*, состоявшую изъ аристократовъ его города и от-

---

[1]) Въ указанномъ мѣстѣ Данте говоритъ слѣдующее. „Admirabar siquidem aliquando, Romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum tantum superficialiter intuens illum nullo jure, sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar. Sed postquam medullitus oculos mentis infixi et per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognavi; admiratione cedente derisiva quaedam supervenit despectio, cum gentes noverim contra Romani populi praeeminentiam fremuisse, cum videam populos vana meditantes, *ut ipse solebam*; cum insuper doleam reges et principes in hoc unico concordantes, ut adversentur domino suo et uncto suo Romano principi“ (De Monarchia, lib. II, въ началѣ).

[2]) *Adolfo Bartoli*, „Storia della letteratura italiana“, VI, La Divina Commedia, parte II, p 35

ничавшуюся крайними гвельфскими убѣжденіями, присоединился къ партіи *бѣлыхъ*, т.-е народной партіи, воззрѣнія которой если и нельзя было назвать прямо гибелинскими, однако все же во многомъ сродными съ ними (такъ какъ эти воззрѣнія были во всякомъ случаѣ сильно смягченнымъ гвельфствомъ) [1]. Можно думать, что благородной душѣ поэта сильно претили въ партіи черныхъ та узкость взгляда, тотъ холодный эгоизмъ и та жестокость, съ какими ея представители относились къ народнымъ массамъ. Особенно рѣшительное отвращеніе могъ внушить Данте глава этой партіи *Корсо Донати*, который снискалъ себѣ печальную репутацію человѣка крайне своевольнаго и необузданнаго характера, за что пріобрѣлъ у своихъ современниковъ прозваніе «флорентійскаго Катилины». Этотъ человѣкъ своимъ попраніемъ законовъ и многими своими преступленіями такъ раздражилъ народную партію, что прекратившееся на время междоусобіе снова въ сильнѣйшей степени вспыхнуло на улицахъ Флоренціи [2])

Впрочемъ, въ продолженіе цѣлыхъ семи лѣтъ (съ 1295 по 1302 годъ) нашъ поэтъ, повидимому, не навлекалъ еще на себя со стороны флорентійскихъ аристократовъ подозрѣнія въ сочувствіи гибелинамъ. По крайней мѣрѣ, онъ не только имѣлъ возможность все это время оставаться въ своемъ родномъ городѣ, но даже занять въ немъ мѣсто одного изъ шести членовъ верховнаго управленія флорентійской республики (т. н. пріората) Мало того, ему ввѣрена была даже важная дипломатическая миссія отправиться въ Римъ, къ тогдашнему папѣ Бонифацію VIII для переговоровъ, и это было въ 1301 году, слѣд. всего за годъ до изгнанія Данте изъ Флоренціи. Очевидно, что еще тогда положеніе его среди своихъ согражданъ было довольно прочнымъ.

Изгнаніе, которому подвергся Данте въ 1302 году, имѣло для него то значеніе, что съ этого времени его отчужденіе отъ гвельфовъ и переходъ къ гибелинамъ совершились окончательно [3]).

---

[1]) Партіи *бѣлыхъ* (Bianchi) и *черныхъ* (Neri) образовались по такому поводу Въ городкѣ Пистойѣ, недалеко отъ Флоренціи, двѣ отрасли гвельфской семьи *Канчелліери* (Cancellieri) поссорились и раздѣлились на два лагеря. Эта вражда разрослась и приняла вскорѣ размѣры междоусобной войны между этими враждующими сторонами, принявшихъ имена *бѣлыхъ* и *черныхъ*. См. *Drouilhet de Sigalas*, „Dante Alighieri et la divine comédie“, p. 201—202; также см. *J. Simonds*, „Dante, son temps, son oeuvre, son génie“, trad. de l'anglais par M-lle Augis. Paris, 1891, p 59—60.

[2]) *Dr. Franz Wegele*, „Dante Alighieri's Leben und Werke“, Zweite. Aufl. Jena, 1865, S 95—96

[3]) Хотя уже въ 1304 г. мы видимъ, что Данте, находясь въ изгнаніи, охладѣлъ вообще ко всякой политической дѣятельности и, въ частности, даже и къ интересамъ „бѣлыхъ“ и началъ жить вполнѣ замкнуто, гордясь тѣмъ, что онъ

Къ этой именно эпохѣ его жизни относится появленіе тѣхъ его сочиненій, въ которыхъ онъ особенно ясно изложилъ свои политическіе взгляды. Самое вѣроятное то мнѣніе, по которому первое изъ этихъ сочиненій, «*Il Convito*» (Пиръ),—гдѣ въ заключительной (4-й) книгѣ Данте въ первый разъ открыто высказываетъ свои воззрѣнія на императорскую власть въ смыслѣ гибелинскомъ, было написано въ промежутокъ времени между 1302 и 1309 годами, согласно тому же мнѣнію, его другое, наиболѣе важное и капитальное, произведеніе политическаго содержанія, «*De Monarchia*», появилось немного позднѣе, именно уже во время похода императора Генриха VII въ Италію, т.-е не ранѣе конца 1310 года [1]). Кромѣ того, политическія воззрѣнія Данте весьма характерно высказаны въ нѣкоторыхъ изъ дошедшихъ до насъ его писемъ, особенно въ его посланіи, своего рода манифестѣ, «Къ государямъ и владыкамъ Италіи» (отъ 1310 г.), затѣмъ въ письмахъ «Къ флорентійцамъ» (отъ 1311 г) и «Къ императору Генриху VII» (отъ 1311 г).

Главною и отличительною чертою политическихъ убѣжденій Данте слѣдуетъ несомнѣнно считать тотъ величественный взглядъ на единство свѣтской власти въ лицѣ императора, въ силу котораго эта власть есть такое же божественное учрежденіе, какъ и духовная власть римскаго первосвященника. Высказывая такой универсальный взглядъ на значеніе *единой* верховной власти императора священной римской имперіи, Данте понималъ это единство гораздо идеальнѣе всѣхъ своихъ современниковъ, принадлежавшихъ къ лагерю гибелиновъ, для которыхъ императоръ являлся, въ сущности не болѣе, какъ выгоднымъ союзникомъ въ ихъ партійной борьбѣ съ гвельфами. Дальше этого гибелины не простирали своей привязанности къ императорской власти, и это лучше всего доказывается тѣмъ, что исторія этой борьбы слишкомъ часто представляетъ намъ примѣры того, какъ нерѣдко императоры убѣждались въ непрочности и въ непостоянствѣ своего союза съ названною партіей, представители которой, со свой-

самъ лично составляетъ для себя свою собственную партію. См. *H. Hauvette*, „Dante, introduction à l'étude de la divine comédie“, Paris, 1911, p. 156.

[1]) Такой взглядъ на время появленія двухъ названныхъ сочиненій принадлежитъ Вегеле (см. цитов соч., стр 297 и 298), и онъ гораздо вѣроятнѣе мнѣнія *Kannegiesser'a* („Dante Alighieri's prosaische Schriften“, I Th Leipzig, 1845, *Vorrede*, S VIII), по которому сочиненіе „Il Convito“ появилось еще только въ 1310 году. Трудно предположить, чтобы цѣлыхъ 7 лѣтъ, протекшихъ со времени изгнанія Данте изъ Флоренціи, онъ могъ удержаться отъ того, чтобы высказать свои политическія убѣжденія и тѣмъ оправдать свой переходъ на сторону гибелиновъ. Такое долгое молчаніе какъ-то совсѣмъ не вяжется съ его живымъ и экспансивнымъ характеромъ. Относительно времени написанія трактата „De Monarchia“ Канегиссеръ согласенъ съ Вегеле.

ственною итальянцамъ подвижностью и живостью чувствъ, болѣе руководились взглядами политическаго положенія собственныхъ общинъ и городовъ, чѣмъ дѣйствительно вполнѣ искреннею преданностью самой идеѣ единовластія императора. Нельзя не согласиться съ мѣткимъ замѣчаніемъ Вегеле, что Данте былъ, въ сущности, болѣе германскою, чѣмъ романскою натурою. У него вполнѣ отсутствовали наиболѣе характерныя черты тогдашнихъ итальянцевъ: жестокое, хладнокровное чувство мести, хитрость, склонность къ измѣнѣ и предательству,— однимъ словомъ, всѣ тѣ непривлекательныя стороны романскаго характера, которыя, къ сожалѣнію, слишкомъ часто и съ такою силою проявлялись въ политической жизни Италіи того времени [1]) Въ этомъ отношеніи онъ даже среди гибеллиновъ стоялъ довольно одинокимъ, какъ нѣкоторый самородокъ: это былъ идеалистъ чистѣйшей воды, котораго соотечественники далеко не могли вполнѣ оцѣнить при жизни, считая его нерѣдко даже плохимъ патріотомъ Но такое мнѣніе о немъ было не справедливо. Если онъ и представлялъ въ своихъ политическихъ воззрѣніяхъ космополита, то его космополитизмъ былъ во всякомъ случаѣ возвышеннаго, идеальнаго свойства и выражался главнымъ образомъ въ его глубокомъ убѣжденіи въ необходимости объединенія всѣхъ народовъ подъ единовластительствомъ императора. Правда, въ своемъ сочиненіи» «De vulgari eloquio» (относящемся къ послѣднимъ годамъ его жизни) онъ очень выразительно высказываетъ, что для него «отечество есть весь міръ, подобно тому, какъ море для рыбъ» [2]). Однако этотъ идеальный космополитизмъ совсѣмъ не исключалъ у него самой горячей любви къ отечеству, къ несчастной, раздираемой междоусобіями Италіи и, въ частности, къ его родному городу — Флоренціи. Какъ искренній патріотъ, онъ всѣмъ сердцемъ желалъ своей дорогой отчизнѣ полнаго успокоенія, которое, по его мнѣнію, только и могло наступить въ томъ случаѣ, если бы Италія объединилась подъ скипетромъ одного государя, Божіею милостію императора единой и недѣлимой римской имперіи

Человѣкъ съ такимъ воззрѣніемъ тѣмъ болѣе могъ казаться въ XIV вѣкѣ своего рода анахронизмомъ, что къ тому времени почти вся Европа уже рѣшительно вступила въ тотъ новый періодъ своей политической жизни, когда усилившееся національное самосознаніе отдѣльныхъ націй не только не мирилось съ древнимъ идеаломъ Карла Великаго единой монархіи, но и повсюду проявляло очень рѣшительныя попытки противодѣйствовать его осуществленію.

[1]) *Wegele*, lib. cit. S 102—103

[2]) „De vulg. eloquio“, lib. I, c 6.

Если вѣра въ богоучрежденный характеръ императорской власти, какъ такой, которая должна объединить подъ собою всѣ народы, и таилась, быть можетъ, еще въ ту переходную эпоху въ сердцахъ нѣкоторыхъ идеалистовъ типа Арнольда брешіанскаго, какимъ былъ, напр., Дольчино, то такіе люди, думая такъ, шли, можно сказать, противъ общаго теченія своего времени Это были въ большинствѣ случаевъ одновременно и религіозные мистики съ апокалиптической окраской, и, вмѣстѣ, церковные и политическіе реформаторы, которые почти всѣ вооружались прежде всего и главнымъ образомъ противъ обмірщенія церкви, а вмѣстѣ съ тѣмъ и противъ политическаго раздробленія Италіи. И у Данте ученіе о монархіи не лишено было сильной религіозно-мистической окраски, почему оно такъ и вліяло на его взглядъ на церковь въ ея прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Императорская власть являлась для него такимъ же божественнымъ установленіемъ, какъ и церковь Такою именно идеей проникнутъ весь его обширный трактатъ «De Monarchia»; она же ясно раскрывается и въ 4-й части его сочиненія «Il Convito», какъ мы уже замѣтили выше «Въ добромъ и наилучшемъ состояніи,— говоритъ Данте въ 8-й главѣ книги 1-й «De Monarchia,— находится лишь то, что состоитъ въ сообразности съ намѣреніями перваго Двигателя, т.-е. Бога.. А въ намѣреніи Творца положено въ основаніе то, чтобы всякое существо имѣло въ себѣ столько Богоподобія, сколько вмѣстить оно можетъ соотвѣтственно своей природѣ.. Родъ человѣческій тогда находится въ хорошемъ и лучшемъ состояніи, когда онъ стремится по всѣмъ силамъ своимъ соотвѣтствовать образу Божію. Но уподобляется человѣчество Богу тогда, когда оно держится по мѣрѣ возможности единства; истинное единство свойственно Единому Богу, но родъ человѣческій тогда наиболѣе приближается къ единству, когда находится въ соединеніи» На основаніи такого общаго философскаго обоснованія идеи богоучрежденности монархіи Данте въ 3-й книгѣ того же сочиненія «De Monarchia» уже прямо отмѣчаетъ и доказываетъ истинность этой любимой своей идеи. «Человѣкъ,— замѣчаетъ онъ,— и только онъ, занимаетъ среднее мѣсто между временнымъ и вѣчнымъ, а потому включаетъ въ себѣ извѣстную часть того и другого. Отсюда и слѣдуетъ, что для него намѣчены двѣ цѣли: временная и вѣчная. Первая изъ нихъ заключается въ благополучіи этой, земной, жизни, которое достигается чрезъ упражненіе собственной силы и изображено подъ видомъ земного рая; а вторая — въ блаженствѣ жизни вѣчной, которое состоитъ въ наслажденіи созерцанія Божества, что достигается уже не одною собственною силою, но при содѣйствіи Божественнаго просвѣщенія; это блаженство изображено подъ видомъ рая

небеснаго» Отсюда дѣлается у Данте тотъ выводъ, что, въ виду своего уклоненія отъ основной цѣли своего бытія черезъ грѣхъ, человѣкъ непремѣнно нуждается теперь въ двоякомъ руководствѣ: со стороны верховнаго первосвященника или папы, для достиженія вѣчнаго спасенія, и со стороны императора, чтобы вести людей къ временному благополучію [1]). А въ своемъ посланіи къ государямъ и владыкамъ Италіи Данте прямо говоритъ, что обѣ эти власти — и духовная, и свѣтская—одинаково имѣютъ своимъ источникомъ Бога [2]). Поэтому обѣ онѣ составляютъ въ своей совокупности одно неразрывное цѣлое, которое Данте называетъ единою «нераздѣлимою одеждой» Христа [3])

Очевидно, что при такомъ воззрѣніи Данте радикально расходился съ папской теоріей о томъ, что высшая власть на землѣ должна принадлежать одному папѣ, который является, въ силу Божественнаго установленія, единымъ верховнымъ распорядителемъ не только въ дѣлахъ духовныхъ, но и свѣтскихъ, почему и власть самого императора получаетъ свою санкцію только чрезъ папское благословеніе. Эта теорія, высказанная впервые вполнѣ ясно папою Николаемъ I, получила полное свое развитіе въ писаніяхъ и распоряженіяхъ такихъ честолюбивыхъ представителей средневѣковой папской власти, какими были въ XI в. Григорій VII, а въ XIII вѣкѣ Иннокентій III; ее же развилъ до крайнихъ выводовъ современникъ Данте — папа Бонифацій VIII, которымъ (по роковой превратности судьбы) и закончилось величіе папскаго могущества, не только свѣтскаго, но и духовнаго, уступивъ мѣсто продолжительному упадку и крайнему униженію папской власти. Итакъ, глубокое убѣжденіе Данте, что императорская власть не зависитъ отъ папской, но прямо отъ Бога, и что церковь не должна обладать свѣтскимъ могуществомъ,— вотъ что составляло у нашего поэта главное основаніе для всѣхъ его реформаторскихъ чаяній и мыслей по отношенію къ римской церкви его времени. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Данте не только не порывалъ съ этою церковью, но, при всѣхъ сильныхъ и рѣзкихъ нападкахъ на ея испорченность и злоупотребленія, все же всегда твердо и неизмѣнно вѣрилъ въ богоучрежденность папской власти и въ святость основныхъ истинъ ея ученія и таинствъ. Этимъ онъ рѣзко отличался какъ отъ Арнольда брешіанскаго (въ періодъ его окончательнаго отчужденія отъ папства), такъ и отъ

---

[1]) „De Monarchia, lib. III, въ концѣ.—Подобная же аргументація находится и въ сочиненіи „Il Convito“, гдѣ въ IV части, въ началѣ 4-й главы, говорится, что императорская власть учреждена Богомъ для счастливой жизни земнородныхъ

[2]) „A quo (т.-е. Богомъ),—говоритъ здѣсь Данте,—velut a puncto bifurcatur Petri Caesarisque potestas ..“

[3]) „De Monarchia“, lib. I, ближе къ концу.

вальденсовъ и патареновъ, а также и отъ Дольчино, которые всѣ не останавливались на одномъ протестѣ противъ злоупотребленій римской церкви, но открыто съ нею порвали, образовавъ свои собственныя общества Но, какъ противники смѣшенія этою церковью духовной власти со свѣтскою, многіе изъ нихъ, конечно, могутъ быть признаны предшественниками Данте, а Дольчино со своими гибелинскими идеалами въ нѣкоторомъ отношеніи его единомышленникомъ, хотя далеко не съ такими идеальными воззрѣніями на сущность и значеніе императорской власти, какія были у Данте.

Для насъ, конечно, особенно важно и интересно изложить возможно подробнѣе ту III часть его сочиненія «De Monarchia», въ которой онъ доказываетъ свою главную и основную мысль, что власть императора не зависима отъ власти папы, но что она непосредственно зависитъ отъ Бога При этомъ онъ опровергаетъ всѣ важнѣйшіе доводы, которые паписты, обыкновенно, любили выставлять въ защиту своей теоріи о зависимости власти императора отъ папы Изъ нихъ первый доводъ слѣдующій: что Богъ, сотворивъ въ 4-й день солнце и луну, чрезъ это какъ бы предъизобразилъ, въ какомъ отношеніи должны находиться другъ ко другу обѣ названныя власти; какъ луна получаетъ свой свѣтъ отъ большаго свѣтила—солнца, такъ и императоръ получаетъ всю свою власть отъ папы. Эта мысль высказана была еще папою Григоріемъ VII [1]), а послѣдующіе папы неоднократно ее повторяли и развивали. Данте находитъ, что это—плохое доказательство, своего рода парадоксъ, основанный на большой натяжкѣ при толкованіи библейскаго текста Солнце и луна, замѣчаетъ онъ, сотворены въ 4-й день, а человѣкъ созданъ только въ 6-й день. При этомъ паписты забываютъ, что обѣ власти (и духовная, и свѣтская) учреждены для той цѣли, чтобы служить нѣкоторымъ сдерживающимъ началомъ для грѣховной природы человѣка, а если такъ, то, очевидно, онѣ сдѣлались необходимы для него только послѣ его грѣхопаденія. Что касается 4-го дня творенія, то въ это время человѣкъ не только еще не согрѣшилъ, но даже вообще еще не существовалъ; слѣд. (заключаетъ Данте) было бы безполезно въ то время указывать средства для обузданія человѣка, еще не испорченнаго и даже еще не существовавшаго. А Богъ ничего безполезнаго никогда не творитъ. Вотъ почему нѣтъ никакого основанія видѣть въ солнцѣ и лунѣ образъ духовной и свѣтской власти и указанія на ихъ взаимныя отношенія.

Любили защитники теоріи о зависимости императорской власти отъ папской ссылаться и на то, что изъ сыновей патріарха Іако-

---

[1]) Gregorii VII Epistolae, VII, 25 и VIII, 21.

ва Левіи былъ старше Іуды, изъ чего паписты выводили мысль, что, слѣд., священство (происшедшее отъ Левія) поставлено было Богомъ выше царской власти (происшедшей отъ Іуды). И противъ такой ссылки Данте дѣлаетъ возраженіе, которое сводится къ слѣдующему. Въ аргументаціи защитниковъ папской теоріи въ данномъ случаѣ допущена основная неправильность въ самой формѣ доказательства: рожденіе и сравнительное значеніе далеко не всегда совпадаютъ, что, вѣдь, нерѣдко случается, что именно тѣ люди, которые моложе другихъ по возрасту, занимаютъ болѣе почетное положеніе, чѣмъ эти послѣдніе Слѣдовательно, и самое доказательство, основанное на сравненіи императорской и папской власти съ Іудой и съ Левіемъ, теряетъ всякое значеніе и силу

Далѣе, папское приматство доказывалось иногда указаніемъ на тотъ фактъ, что пророкъ Самуилъ, по повелѣнію Божію, помазалъ на царство Саула, а затѣмъ, по таковому же повелѣнію, лишилъ его царства. Отсюда дѣлался выводъ, что и папа, подобно Самуилу, имѣетъ право и власть какъ вѣнчать императора на царство, такъ и низлагать его Этотъ аргументъ встрѣчается, между прочимъ, въ манифестѣ папы Иннокенія IV противъ Фридриха II, послѣ того, какъ этотъ императоръ былъ низложенъ на ліонскомъ соборѣ [1]). Еще рѣшительнѣе напиралъ на это доказательство раннѣйшій папа—Александръ III—въ своемъ письмѣ къ королю англійскому Генриху II по поводу извѣстнаго его столкновенія съ архіепископомъ Ѳомою Бекетомъ [2]). Данте допускаетъ, что эта ссылка на Самуила, пожалуй, еще могла бы доказать любимый тезисъ папской теоріи. Но все дѣло въ томъ, замѣчаетъ онъ, что Самуилъ не получилъ отъ Бога полномочія быть всеобщимъ судьею, которому подчинена была царская власть всецѣло, но только имѣлъ порученіе временное и спеціальное, такъ что, по исполненіи этого порученія, такое полномочіе само собою прекращалось.

Въ письмахъ папы Григорія VII [3]), въ подтвержденіе тѣхъ же папскихъ притязаній, дѣлалась ссылка и на слова Спасителя: «Все, что ты свяжешь на землѣ, будетъ связано на небесахъ, и все, что ты разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ» (Мат. 16, 19). По поводу такой ссылки Данте, во-первыхъ, замѣчаетъ, что приведенныя слова были въ другомъ мѣстѣ обращены и къ прочимъ апостоламъ, а не къ одному ап. Петру; а во-вторыхъ, по справедливому его замѣчанію, подъ выраженіями «свя-

---

[1]) *Raumer*, „Geschichte der Hohenstaufen", IV, 120.

[2]) *Mansi*, Consil, XXI, 876.

[3]) Epist. IV, 2 VII, 6. VIII, 20

зывать» и «разрѣшать» разумѣется не всякая власть, проявляемая вообще на землѣ, но только власть духовная, пастырская, на что ясно указываетъ и весь контекстъ рѣчи, въ какомъ поставлены приведенныя слова, такъ какъ непосредственно передъ ними сказаны были такія слова Спасителемъ: «И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго»

Что касается указанія папистовъ на то, что восточные мудрецы принесли новорожденному Христу въ одно и то же время и ладанъ, и золото, изъ чего защитники папскаго приматства выводили, что не только Самому Господу Іисусу Христу, но и Его намѣстнику, папѣ, принадлежитъ двоякая власть,—не только духовная, но и мірская, то противъ этого довода Данте дѣлаетъ то вѣское возраженіе, что власть намѣстника далеко не одно и то же, что власть Самого Господа, потому что намѣстникъ никогда не можетъ обладать всецѣло тѣмъ, отъ чего Самъ Господь не отказывался, и слѣд. намѣстнику не дано все то, что имѣетъ въ своей власти Тотъ, отъ Кого онъ самъ зависитъ; напримѣръ, намѣстникъ не можетъ творить изъ небытія, такъ какъ это—чисто-Божеское свойство. Слѣдовательно, нѣтъ основанія утверждать и то, что папѣ принадлежитъ такая же полная власть надъ всѣмъ въ мірѣ, какая принадлежитъ Самому Богу [1]).

Наконецъ, не оставилъ Данте безъ возраженія и того пресловутаго доказательства двоякой власти въ рукахъ папы—духовной и свѣтской,—которое римскіе первосвященники такъ часто любили выставлять основаніемъ для такой всемірной своей юрисдикціи, и которое въ особенности ярко и рельефно было развито Бонифаціемъ VIII въ его знаменитой буллѣ «Unam Sanctam». Мы разумѣемъ ссылку на два меча, о которыхъ сказано въ Евангеліи отъ Луки, при изложеніи бесѣды Господа съ Его учениками (Лук. 22, 38). По мнѣнію Данте, такое одностороннее, тенденціозное пониманіе указаннаго евангельскаго мѣста опять-таки обнаруживаетъ въ толкователяхъ тотъ недостатокъ, что они не брали этого мѣста въ связи съ предыдущими и послѣдующими словами Христа и Его учениковъ, а между тѣмъ только то толкованіе, которое основывалось бы на такомъ контекстѣ рѣчи, и могло дать правильное пониманіе и въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ. Вотъ какъ понимаетъ самъ Данте евангельское мѣсто о двухъ мечахъ: «Спаситель,—замѣчаетъ онъ,—не говоритъ: «купите или возьмите себѣ два меча, или даже двѣнадцать», потому что Онъ сказалъ Своимъ двѣнадцати уче-

---

[1]) Какъ послушный сынъ своей церкви, Данте хотя и обличалъ ее за многія ея отступленія отъ праваго ученія, однако никогда не сомнѣвался въ мысли, что папа есть намѣстникъ Христа. Это видно и въ данномъ случаѣ.

никамъ только такъ: «кто не имѣетъ, тотъ пусть купитъ, чтобы каждый имѣлъ по одному». Притомъ, говоря такъ, Онъ хотѣлъ заранѣе указать имъ на будущія ихъ скорби и на то презрѣніе, съ какимъ отнесутся къ нимъ люди. Онъ какъ бы такъ имъ говоритъ: «Пока вы были вмѣстѣ со Мной, вы находились въ безопасности. А теперь васъ будутъ гнать, почему вамъ и нужно будетъ запастись тѣмъ, отъ чего Я до сихъ поръ васъ удерживалъ, и запастись именно въ виду грядущихъ трудностей». Если бы, послѣ этихъ словъ Христовыхъ (продолжаетъ Данте), отвѣтъ ап. Петра имѣлъ тотъ смыслъ, какой даютъ ему паписты, то онъ никоимъ образомъ не соотвѣтствовалъ бы намѣренію Христа и не согласовался бы съ тѣмъ упрекомъ, какой Господь сдѣлалъ Петру далѣе (по поводу желанія этого апостола защитить его мечомъ). Въ данномъ же случаѣ Спаситель не дѣлаетъ такого упрека, но только успокаиваетъ его такими словами: «довольно» какъ бы желая сказать ему такъ: «на случай довольно двухъ». Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько именно такое толкованіе всего этого евангельскаго мѣста правильно, мы во всякомъ случаѣ видимъ изъ него съ несомнѣнностью то, что Данте категорически отрицалъ построенную на указанномъ мѣстѣ теорію папистовъ «о двухъ мечахъ»,—такъ же категорически, какъ и всѣ другія подобныя же тенденціозныя объясненія ими различныхъ мѣстъ Св. Писанія.

Въ той же III книгѣ своего сочиненія «De Monarchia» Данте останавливается и на извѣстномъ утвержденіи римскихъ богослововъ, будто бы императоръ Константинъ Великій, при перенесеніи своей резиденціи въ новую столицу, передалъ свѣтскую власть надъ Римомъ папѣ Сильвестру I. Самъ Данте еще настолько является при этомъ человѣкомъ Среднихъ вѣковъ, что не прямо отрицаетъ историческую достовѣрность этой легенды, отчего у него и самый отвѣтъ на основанное на этой легендѣ папское притязаніе выводится не изъ критическаго отношенія къ самой этой достовѣрности (чего, конечно, и нельзя еще было ожидать въ то раннее время, когда въ нѣкоторомъ смыслѣ еще только занималась заря будущаго расцвѣта вполнѣ здоровой исторической критики), но изъ того соображенія, что ни Константинъ Великій не имѣлъ права уступать папѣ своей власти, ни папа не могъ и не дерзалъ бы принять отъ него такую власть, если бы такая уступка, дѣйствительно, имѣла мѣсто. Для Константина такого рода уступка части своихъ правъ равнялась бы нѣкоторому самоубійству, а для Сильвестра она была бы во всякомъ случаѣ узурпаціею, такъ какъ церкви обладаніе чѣмъ-либо земнымъ, какъ-то золотомъ, серебромъ и другими подобными богатствами (по глубокому убѣжденію Данте), было вообще запрещено

Опровергнувъ главнѣйшіе доводы защитниковъ папскаго главенства даже надъ императоромъ, Данте съ особенною силою и выразительностью еще разъ доказываетъ, послѣ этого, въ той же III книгѣ своего трактата «De Monarchia», свою любимую теорію о богоучрежденности императорской власти и зависимости ея непосредственно отъ Бога. Хотя его мысли объ этомъ уже отчасти изложены были имъ выше, въ 1-хъ двухъ книгахъ того же сочиненія, однако здѣсь, въ III части, онъ, въ сущности, не повторяется, потому что разсматриваетъ тотъ же предметъ со стороны отношенія его къ вопросу, почему именно слѣдуетъ признать власть императора совершенно независимою отъ власти папы. Такимъ образомъ здѣсь-то онъ и является, собственно, гибелиномъ въ полномъ смыслѣ этого слова, хотя (какъ мы выше замѣтили) гибелиномъ нѣсколько особаго типа,—не простымъ политиканомъ и человѣкомъ съ узкими партійными стремленіями и интересами (какъ большинство современныхъ ему сторонниковъ императора въ Италіи), но въ смыслѣ идеальномъ, какъ глубоко убѣжденный сторонникъ и защитникъ традиціоннаго средневѣкового воззрѣнія, по которому власть римскихъ цезарей непрерывно и всецѣло перешла сначала къ Карлу Великому, а отъ него и ко всѣмъ его преемникамъ.

Доказательства, какія употребляетъ при этомъ Данте, частью историческаго, частью философскаго характера Къ перваго рода доказательствамъ относятся его ссылки на слова Христовы и ап. Павла, а ко вторымъ—его разсужденія, въ которыхъ онъ всесторонне доказываетъ всю несовмѣстимость духовной и свѣтской власти въ рукахъ одного лица

Главнымъ руководственнымъ началомъ, которому всегда должна слѣдовать церковь, какъ справедливо говоритъ Данте, есть жизнь Христа, всѣ Его слова и дѣла, а Онъ, вѣдь, прямо и ясно сказалъ Пилату, что *царство Его не отъ міра сего* (Іоан. 18, 36). Слѣдовательно, церковь не есть государство и потому не въ правѣ становиться распорядительницею властью свѣтскихъ государей. Съ своей стороны, и ап. Павелъ открыто призналъ самостоятельность и законность императорской власти (хотя она въ то время была языческою), когда прямо потребовалъ для себя суда кесарева (Дѣян. 25, 10).

Теоретически та же раздѣльность двухъ властей, духовной и свѣтской, доказывается у Данте такими аргументами. Если бы церковь въ дѣйствительности обладала силою и полномочіемъ распоряжаться врученіемъ императорской власти кому хочетъ, то такое важнѣйшее полномочіе она должна была бы имѣть или отъ Бога, или сама отъ себя, или отъ какого-нибудь властителя земного, или же, наконецъ, вслѣдствіе общаго согласія всѣхъ

людей, или хотя бы большинства На самомъ дѣлѣ она не получила такого полномочія ни отъ одного изъ указанныхъ источниковъ Если бы она имѣла эту власть отъ Бога, то это должно было бы случиться или по праву Божественному, или по праву натуральному. Не имѣетъ она ея по первому праву, потому что всѣ Божественныя постановленія заключены въ двухъ Завѣтахъ,— Ветхомъ и Новомъ,—а въ нихъ рѣшительно нельзя найти ничего такого, что могло бы подтверждать мысль, будто бы папству поручена забота о временномъ и земномъ; напротивъ, всѣ библейскія свидѣтельства скорѣе противъ такого утвержденія. И по натуральному праву церковь не имѣетъ назваинаго полномочія, потому что природа проявляетъ свои законы въ извѣстныхъ дѣйствіяхъ, сама же церковь не есть дѣйствіе природы, но непосредственное и сверхъестественное дѣйствіе Божіе Также и сама отъ себя церковь не обладала первоначально такою всеобъемлющею властью, слѣдовательно, если она потомъ захватила такую власть, то сдѣлала это самовольно, какъ бы допустивъ нѣкоторую узурпацію. Никакой властитель также не могъ ей удѣлить столь обширныхъ полномочій, потому что (какъ уже Данте и въ другомъ мѣстѣ, выше, замѣтилъ) это равнялось бы своего рода добровольному отреченію отъ своего собственнаго права или въ нѣкоторомъ смыслѣ самоубійству со стороны такого властителя Наконецъ, ни азіатскіе и африканскіе народы, ни большая часть народовъ европейскихъ не признаютъ такого смѣшенія двухъ совершенно различныхъ по своей природѣ властей

Таковы воззрѣнія Данте на отношеніе церковной власти къ свѣтской, изложенныя имъ въ его сочиненіи *О монархіи*. Общій тонъ всѣхъ его разсужденій по этому поводу, какъ легко замѣтить, проникнутъ глубокою религіозностью и уваженіемъ къ церкви, какъ къ Божественному и вѣчному учрежденію Но именно это уваженіе и заставляетъ его съ особенною тщательностью и заботою охранять ее отъ всего того, что такъ или иначе лишало ее духовности и придавало ей характеръ государства, вопреки ея основному идеалу, въ силу котораго она должна быть *царствомъ не отъ міра сего*. Хотя весь трактатъ «De monarchia» имѣетъ своею главною задачей всесторонне обосновать любимую идею автора о богоучрежденности императорской власти и, соотвѣтственно этому, лишь настолько касается вопроса о существѣ истинной церкви, насколько этотъ вопросъ тѣсно соприкасается съ указанною основною темою всего сочиненія, тѣмъ не менѣе мы имѣемъ полное основаніе усматривать въ авторѣ послѣдняго такого человѣка, для котораго коренная реформа западной церкви такъ же близка была къ сердцу, какъ, за двѣсти лѣтъ до него, пламенному Арнольду брешіанскому. Оба они сходились въ томъ

убѣжденіи, что эта церковь во многомъ отступила отъ своего первоначальнаго идеала, особенно въ томъ, что она взяла въ свои руки мечъ, сдѣлалась носительницею власти мірской и стала вмѣшиваться въ политику Признавая такое омірщеніе церкви совершенно несогласнымъ съ духомъ Христова ученія, и Арнольдъ, и Данте пламенно желали очистить ее отъ такого, столь чуждаго ей элемента и поэтому, настаивая на полной самостоятельности государственной власти, они этимъ самымъ лучше всего выражали и свои реформаторскіе идеалы по отношенію къ самой церкви Только по своему личному характеру оба эти реформатора отличались другъ отъ друга тѣмъ, что Арнольдъ былъ въ полномъ смыслѣ реформаторомъ-практикомъ, а Данте скорѣе реформаторомъ-теоретикомъ.

Еще гораздо рельефнѣе выступитъ предъ нами славный флорентійскій писатель и поэтъ, какъ именно такого рода реформаторъ современной ему римской церкви, въ другомъ, самомъ знаменитомъ, своемъ произведеніи—въ своей «Божественной комедіи» Здѣсь онъ строго осуждаетъ всѣ главнѣйшія язвы современной ему римской церкви, выражая это осужденіе въ томъ, что помѣщаетъ многихъ изъ средневѣковыхъ папъ даже въ свой адъ за разныя ихъ злоупотребленія своею властью, а также и прямо во многихъ мѣстахъ этой поэмы высказываясь противъ этихъ злоупотребленій въ очень смѣломъ тонѣ. Такое безстрашное осужденіе церковныхъ соблазновъ является у него тѣмъ болѣе яркимъ выраженіемъ его безграничной любви и глубокаго уваженія къ церкви, какъ къ учрежденію Божественному, что во всемъ названномъ произведеніи онъ обнаруживаетъ необыкновенное безпристрастіе и правдивость, не увлекаясь ни въ чемъ какими-либо партійными симпатіями или расчетами, но единственно руководясь однимъ правиломъ: хвалить все истинно доброе, святое и прекрасное и строго порицать все лживое, лицемѣрное, нравственно уродливое и злое [1]). Эта рѣдкая въ ту эпоху черта какъ нельзя болѣе подтверждаетъ нашу мысль, высказанную выше,—что Данте былъ какимъ-то самородкомъ, рѣзко отличавшимся отъ своихъ современниковъ. Для него, какъ можно заключить на основаніи его поэмы, представлялась вполнѣ чистою и сообразною съ своимъ идеаломъ только церковь первыхъ вѣковъ,

[1]) Для примѣра такого его безпристрастія можно указать хотя бы на то, что онъ въ своей „Divina Commedia“ помѣщаетъ въ аду даже многихъ такихъ лицъ, которыя хотя и были гибелинами, слѣд. въ нѣкоторомъ смыслѣ его единомышленниками по своимъ политическимъ убѣжденіямъ, тѣмъ не менѣе омрачили свою память или какими-нибудь религіозными заблужденіями, или преступленіями противъ нравственности; къ такимъ лицамъ онъ относитъ, напр., извѣстнаго предводителя партіи гибелиновъ—*Фаринати*, кардинала *Октавіана Убальдини*, тирана *Эццелина* и нѣкоторыхъ другихъ.

особенно первыхъ двухъ столѣтій. Это видно изъ того, что онъ съ особенною похвалою отзывается только относительно римскихъ папъ именно этого періода, какъ-то: о Линѣ, Анаклетѣ, Сикстѣ I, Піи I, Каллистѣ и Урбанѣ I, и эта похвала влагается поэтомъ въ уста ап. Петра, который хвалитъ ихъ за ихъ мученическую смерть за Христа и за Его Церковь [1]) Нѣкоторые комментаторы «Божественной комедіи» находятъ, что авторъ ея удѣляетъ похвалы и нѣкоторымъ позднѣйшимъ папамъ, именно. Сильвестру I, Григорію Великому, Иннокентію III и Гонорію III [2]), но это не вѣрно, потому что всѣ тѣ немногія мѣста поэмы, въ которыхъ о нихъ дѣлается упоминаніе, говорятъ объ этихъ папахъ въ такомъ тонѣ, который можно истолковать или какъ крайне умѣренную и весьма блѣдную оцѣнку ихъ личности, или даже какъ довольно недвусмысленную критику нѣкоторыхъ сторонъ ихъ дѣятельности Такъ, напримѣръ, въ XIX пѣсни своего «Ада» Данте дѣлаетъ такое воззваніе къ императору Константину: «О Константинъ! Сколь много золъ проистекло не изъ твоего обращенія, *но изъ того дара, какой получилъ отъ тебя первый богатый папа!*» [3]). Странно было бы видѣть здѣсь похвалу Сильвестру I. Едва ли можно находить такую похвалу и въ другомъ мѣстѣ поэмы, гдѣ этотъ папа вспоминается какъ исцѣлитель отъ проказы императора Константина, и въ то же время исторія этого исцѣленія сопоставляется съ предполагаемою просьбою, которую современникъ поэта, папа Бонифаціи VIII, по словамъ выступающаго въ XXVII пѣсни «Ада» другого современника Данте—Гвидо де Монтефельтро, обращается къ нему, Гвидо, чтобы этотъ послѣдній исцѣлилъ его отъ горделивой лихорадки [4]). Въ этомъ мѣстѣ о папѣ Сильвестрѣ говорится только какъ бы мимоходомъ и, очевидно, лишь съ тою цѣлью, чтобы сравнить съ проказой (отъ которой исцѣлилъ Сильвестръ императора Константина) горделивую узурпацію свѣтской власти, которую допустилъ Бонифацій VIII. Здѣсь можно усмотрѣть даже, пожалуй, намекъ на то, что если Сильвестръ и исцѣлилъ Константина отъ проказы, то все-таки навелъ на церковь римскую другого рода проказу, именно столь чуждую ей свѣтскую власть, которая такъ испортила эту церковь; не напрасно, въ виду этого, и въ уста находящагося въ аду Бонифація VIII влагается просьба, чтобы Монтефельтро, раскаявшійся итальянскій аристократъ, промѣнявшій разгульную свѣтскую жизнь на монастырское уединеніе (и слѣд. явившійся какъ бы прототипомъ столь желательнаго для Данте возвращенія папства къ его перво-

[1]) См. Paradiso, XXVII, 40—45.

[2]) Напр., *Tommaseo*, въ своемъ комментаріи на „Бож. комед.“ Milano, 1854, p. 85.

[3]) См. *Inferno*, XIX, 115—117.

[4]) „A guarir della sua superba febbre“ *Inf.*, XXVII, 94—97

начальной чистоты, исцѣлилъ его отъ этой вѣковой «проказы», заразившей западную церковь со времени Сильвестра I—этого «*primo ricco padre*», какъ называетъ его Данте [1],—конечно, употребляя это выраженіе далеко не въ тонѣ одобренія. Въ XX пѣсни «Рая», по поводу уступки Константиномъ Рима папѣ Сильвестру, говорится, что, уже находясь въ раю, названный императоръ вполнѣ созналъ, что этотъ его даръ (помимо его воли) «погубилъ міръ» [2],—новое доказательство того, что папа Сильвестръ далеко не герой и не идеалъ для Данте.

Крайне холодно и для средневѣкового человѣка, преданнаго своей церкви, поэтому весьма необычно относится нашъ поэтъ и къ великому папѣ Григорію I, столь извѣстному и своею святостью, и ученостью. Единственныя мѣста, въ которыхъ онъ упоминаетъ объ этомъ папѣ, имѣютъ характеръ слишкомъ бѣглаго упоминанія, опять какъ бы мимоходомъ: одинъ разъ по поводу императора Траяна (о которомъ папа Григорій молился) [3], а въ другой—по поводу несогласія взглядовъ этого папы съ извѣстнымъ ученіемъ св Діонисія Ареопагита о чинахъ ангельскихъ (за что Данте не одобряетъ Григорія, говоря, что, переселившись съ земли въ райскія селенія, онъ, Григорій, самъ началъ жалѣть о своей ошибкѣ) [4] Очевидно, Данте, хотя и помѣстилъ его въ раи, тѣмъ не менѣе все же не ставитъ его наравнѣ съ папами первыхъ вѣковъ, по всей вѣроятности, потому, что онъ считаетъ его однимъ изъ представителей той эпохи папства, когда курія уже вступила на путь политическихъ сдѣлокъ и свѣтскаго владычества (въ силу того же Константинова дара, въ историческую достовѣрность котораго Данте вѣрилъ).

Если уже св. Григорій Великій такъ кратко и блѣдно упомянутъ въ «Божественной комедіи», то средневѣковые папы Иннокентій III и Гонорій III еще менѣе удостоены авторомъ этой поэмы такой чести. Первый изъ нихъ только потому и упоминается, что отъ него уставъ Франциска ассизскаго получилъ свое утвержденіе [5], а Гонорій указывается какъ подтвердившій вторично этотъ уставъ [6], и только.

---

[1]) См *Inferno*, XIX, 117.

[2]) „Sotto buona intenzion, che fe' mal frutto,
Per cedereal Pastore, si fece greco",

а въ слѣд. затѣмъ стихѣ тотъ же императоръ Константинъ говоритъ и о томъ, что его даръ „погубилъ міръ" *Parad*, XX, 56—57.

[3]) *Purg.*, X, 75; сравни *Par.*, XX, 108.

[4]) *Par.* XXVIII, 133

[5]) „Primo sigillo a sua religione"—*Par.*, XI, 92—93

[6]) „Di seconda corona redimita
Fu per Onorio dall'eterno spiro
La santa vogha d'esto archimandrita",—*Par.*, XI

Очевидно, всѣ симпатіи Данте были на сторонѣ Франциска и его возвышенной идеи, къ которой его именно привлекало то, чего не доставало въ современномъ папствѣ, именно: отрѣшенность отъ всего мірского, апостольская бѣдность и пламенная любовь къ ближнимъ. Конечно, ко времени Данте святая, чистая и возвышенная идея ассизскаго праведника уже настолько искажена была среди большинства представителей его ордена, что отъ нея въ значительной степени оставалось только почти одно воспоминаніе Но тѣмъ сильнѣе и живѣе долженъ былъ чувствовать нашъ поэтъ, насколько свѣтелъ и чистъ былъ самый образъ основателя этого ордена, и какъ прекрасенъ и возвышенъ былъ его идеалъ реформы церкви. Вотъ почему, когда Данте говоритъ о Францискѣ, онъ дѣлаетъ это съ энтузіазмомъ и съ особенно сильнымъ поэтическимъ подъемомъ. Для того, чтобы въ этомъ убѣдиться, считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе нашихъ читателей хотя бы на слѣдующую выдержку изъ его «Божественной комедіи»:

«Пусть тѣ, которые хотятъ вести рѣчь о мѣстѣ рожденія этого *солнца* (т.-е. Франциска), не называютъ этого мѣста *Ассизи*, потому что такое названіе выражало бы слишкомъ мало; но пусть они назовутъ его *востокомъ*, если хотятъ употребить точное выраженіе.

«Ибо еще въ раннеи юности онъ (Францискъ) вступилъ въ борьбу съ своимъ отцомъ изъ-за привязанности къ этои женѣ (т.-е бѣдности), для которой, какъ и для смерти, никто не любитъ отверзать дверь

«И предъ лицомъ духовной власти, а также въ присутствіи своего отца, онъ вступилъ съ нею въ брачный союзъ; и затѣмъ съ каждымъ днемъ любовь его къ ней усиливалась все болѣе и болѣе.

«Она же, будучи вдовой своего перваго супруга (Христа) и находясь, въ теченіе тысячи ста лѣтъ и даже болѣе, въ неизвѣстности и въ презрѣніи, оставалась до него (Франциска) никѣмъ не желаемою.

«Нимало не помогло ей то, что она была вѣрною спутницею Аминкла и, подобно ему, ничего не боялась, внимая голосу того, кто потрясъ всю вселенную [1]).

«Нимало не помогло ей и то, что она показывала такое терпѣніе и постоянство, что взошла вмѣстѣ со Христомъ на крестъ, въ то время, какъ Марія стояла у подножія креста.

«Впрочемъ я не буду продолжать столь приточную рѣчь, но

---

[1]) *Аминклъ* былъ тотъ бѣдный рыбакъ, который пріютилъ Юлія Цезаря и перевезъ его изъ Эпира въ Италію (см. поэму Лукана „Фарсалъ“, пѣснь V). Очевидно, подъ „тѣмъ, кто потрясъ всю вселенную“, Данте разумѣетъ Цезаря.

скажу прямо. *Франциск* и *бѣдность* — вотъ тѣ два любящихъ другъ друга существа, о которыхъ я буду отселѣ говорить въ своихъ пространныхъ рѣчахъ

«Ихъ согласіе и ихъ лица, полныя радости, ихъ любовь, ихъ чудесный видъ, ихъ кроткіе взоры возбуждали въ другихъ святыя мысли,—

«И настолько, что достопочтенный Бернардъ разулся первымъ, чтобы устремиться къ такому чудному воздаянію, причемъ онъ упрекалъ себя за то, что слишкомъ поздно вступилъ на сей путь.

«О невѣдомое богатство! О истинное благо! И Эгидій разулся, и Сильвестръ также, подражая супругу (Франциску), настолько полюбилась имъ супруга (бѣдность) [1]).

«Съ этого времени сей отецъ и учитель (Франциск) удаляется съ своей женой (бѣдностью), вмѣстѣ съ этимъ семействомъ, которое препоясывалось смиренной веревкой.

«И не ради того унижалъ онъ себя, что былъ сыномъ Бернардоне и имѣлъ крайне презрѣнный видъ.

«Но онъ по-царски открылъ Иннокентію свой столь строгій уставъ и получилъ отъ этого папы первое утвержденіе своихъ правилъ

«Когда же бѣдное стадо сего пастыря, чудная жизнь котораго была бы достойнѣе прославленія на небесахъ, возросло числомъ,—

«Тогда Вѣчный Духъ, чрезъ Гонорія, украсилъ священное чело новаго архимандрита вторымъ вѣнцомъ [2]).

«Когда, съ жаждою мученичества, онъ (Франциск) сталъ проповѣдывать Христа и ученіе тѣхъ, кто были Его учениками, гордому султану,

«То, увидавъ, что тѣ народы еще не созрѣли къ обращенію, онъ, не желая оставаться празднымъ, возвратился въ Италію, срывать плоды растеній [3]).

«На вершинѣ дикой скалы, между Тибромъ и Арно, онъ получилъ отъ Христа тѣ небесные знаки (стигматы), которые его тѣлесные члены носили на себѣ два года [4]).

«Когда Тому, Кто призвалъ его къ столь великимъ благамъ, угодно стало удостоить его того воздаянія, какого онъ заслужилъ за свое толикое смиреніе,

---

[1]) *Бернардъ*, *Эгидій* и *Сильвестръ* были первыми учениками Франциска и подражателями его подвига нищеты и странничества.

[2]) Указаніе на то, что папа Гонорій III впервые позволилъ членамъ общества Франциска принимать священный санъ.

[3]) Т.-е чтобы и здѣсь, въ Италіи, обращать людей къ истинному совершенству евангельскому.

[4]) Явленіе Христа Франциску и дарованіе стигматъ произошло на горѣ *Альверніи* (Alvernia), между рѣками Тибромъ и Арно.

«То онъ препоручилъ своимъ братьямъ, какъ законнымъ наслѣдникамъ, свою возлюбленную супругу (бѣдность) и завѣщалъ имъ любить ее горячо;

«Затѣмъ его прекрасная душа захотѣла отрѣшиться отъ своей смертной оболочки, чтобы возвратиться въ свое царство (т.-е на небо), и не пожелала для своего тѣла иного гроба, какъ самаго бѣднаго (т.-е. земли)» [1])

[1]) „Non era ancor molto lontan dall'orto
Ch'e'cominciò a far sentir la terra
Della sua gran virtute alcun conforto;
Chè per tal donna giovinetto in guerra
Del padre corse, a cui, com'alla morte,
La porta del piacer nessun disserra.
Ed innanzi alla sua spiritual corte,
Et coram patre le si fece unito.
Poscia di di in di l'amo più forte
Questa, privata del primo marito,
Mille e cent'anni e più dispetta e scura
Fino a costui si stette senza invito:
Ne valse udir che la trovò sicura
Con Amiclate, al suon della sua voce,
Colui ch'a tutto il mondo fé paura:
Ne valse esser costante, ne feroce,
Si che, deve Maria rimase Giuso,
Ella con Cristo salse in sulla croce
Ma perch'io non proceda troppo chiuso,
Francesco e Povertà per questi amanti,
Prendi oramai nel mio parlar diffuso.
La lor concordia e i lor lieti sembianti,
Amore e maraviglia e dolce sguardo
Faceano esser cagion dé pensier santi;
Tanto che il venerabile Bernardo
Si scalzò prima, e dietro a tanta pace
Corse, e correndo gli parv'esser tardo
O ignota ricchezza, o ben verace!
Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro,
Dietro allo sposo: si la sposa piace
Indi sen va quel padre e quel maestro
Con la sua donna, e con quella famiglia
Che già legava l'umile capestro,
Ne gli gravò viltà di cuor le ciglia,
Per esser fi'di Pietro Bernardone,
Nè per porer dispetto a maraviglia
Ma regalmente sua dura intenzione
Ad Innocenzio aperse e da lui ebbe
Primo sigillo a sua religione,
Poi che la gente povarella crebbe
Dietro a costui, la cui mirabil vita
Meglio in gloria del ciel si cantereble,
Di seconda corona redimita
Fu per Onorio dall'eterno spiro

Для того, кто съ такимъ восторгомъ говорилъ о Франциск̀ѣ и его великомъ дѣл̀ѣ, особенно должна была быть дорога и близка сердцу моральная реформа церкви, — ея полное очищеніе отъ всѣхъ ея несовершенствъ и злоупотребленій, начиная съ симоніи и кончая развратною жизнью прелатовъ, аббатовъ и представителей приходскаго духовенства. Душа идеалиста-поэта глубоко страдала при видѣ той глубины паденія, до какого достигла римская церковь его времени. Онъ слишкомъ горячо любилъ церковь, чтобы равнодушно примиряться со всѣми ея язвами и несовершенствами Отсюда вполнѣ естественны и понятны его рѣзкія обличенія папства и римской куріи за такое искаженіе чистоты церковной, за такое извращеніе ея первоначальнаго идеала, начертаннаго для нея Самимъ Христомъ и Его апостолами.

Вся современная ему западная церковь представляется ему какимъ-то вырожденіемъ древняго православія Вотъ въ какихъ яркихъ чертахъ рисуетъ онъ всю ея порчу, причемъ какъ бы попутно бичуетъ и нечестіе своего родного города Флоренціи:

«Твой городъ (т-е Флоренція), — такія слова влагаетъ Данте въ уста тому духу марсельскаго поэта Фулька (Foulques de Marseille), который онъ встрѣчаетъ въ раю, — твой городъ (говоритъ этотъ духъ, обращаясь къ Данте), какъ потомокъ того, кто въ первый разъ отвратился отъ своего Создателя, и зависть котораго сдѣлалась источникомъ столькихъ слезъ,—

«Твой городъ производитъ и распространяетъ проклятый цвѣтокъ, благодаря которому овцы и ягнята сбились съ пути, такъ какъ отъ этого цвѣтка пастырь превратился въ волка [1]).

La santa vogha d'esto archimandrita
E poi che per la sete del martiro,
Nella presenza del Soldan superbo
Predicò Cristo e gli altri che il seguiro,
E per trovare a conversione acerba
Troppo la gente, per non stare indarno,
Beddissi al frutto dell' italica erba
Nel crudo sasso, intra Tevere ed Arno,
Da Cristo presse l'ultimo sigillo,
Che le sue membra du'anni portarno.
Quando a colui ch'a tanto ben sortillo,
Piacque di trarlo suso alla mercede,
Ch'ei merito nel suo farsi pusillo.
Ai frati suoi, si com'a giuste erede,
Raccomandò la sua donna più cara,
E comandò che l'amassero a fede:
E del suo grembo l'anima preclara
Muover si volle, tornando al suo regno,
Ed al suo corpo non volle altra bara".
(*Paradiso*, XI. 55—117).

[1]) Указаніе на ожесточенность борьбы между гвельфами и гибелинами, въ которой папы принимали такое дѣятельное участіе.

«Для этого цвѣтка пренебрегаютъ Евангеліемъ и великими Отцами Церкви и изучаютъ однѣ только декреталіи, что слишкомъ замѣтно по полямъ (тѣхъ пергаментовъ, на которыхъ эти декреталіи написаны) [1])

«Вотъ чѣмъ заняты папа и кардиналы, и ихъ мысли не обращаются болѣе къ Назарету, гдѣ Гавріилъ распростеръ свои крылья» [2])

Здѣсь поэтъ, очевидно, намекаетъ на то, что симпатія къ гвельфамъ заставила Флоренцію включить въ свой гербъ лилію, символъ французской королевской власти, вѣроятно, потому, что на сторонѣ папы и гвельфовъ, противъ императорскаго дома Гогенштауфеновъ, стояли, какъ извѣстно, нѣкоторые члены французскаго королевскаго дома, изъ которыхъ особенною враждою къ Гогенштауфенамъ отличался Карлъ Анжуйскій. Данте находитъ, что союзъ папства съ французами только повредилъ церкви, потому что, благодаря вліянію этихъ союзниковъ, римскіе первосвященники еще болѣе втянуты были въ политическую борьбу, вслѣдствіе чего забыли свое пастырское званіе и проявили много жестокости и алчности, подобно кровожаднымъ волкамъ. Увлеченные до крайности жаждой власти и господства даже надъ свѣтскими государями, они еще болѣе полюбили чтеніе и изученіе декреталій, въ которыхъ не безъ основанія искали и находили подтвержденіе для этихъ притязаній. Что же касается Евангелія и святоотеческихъ писаній, то они были у нихъ въ пренебреженіи и въ забвеніи, конечно, потому, что являлись явными обличителями ихъ властолюбія и омірщенія. Здѣсь Данте затронулъ одно изъ самыхъ прискорбныхъ явленій въ жизни римской іерархіи—потерю ею духовности и святости и вмѣшательство ея представителей, начиная съ самого папы, въ *мірскія попеченія*, чѣмъ открыто нарушались всѣ древне-церковные каноны и по-

---

[1]) Т.-е. отъ частаго чтенія этихъ декреталій самыя поля тѣхъ книгъ, въ которыхъ онѣ написаны, запачканы и захватаны.

[2]) „La tua città, che di colui è pianta
Che pria volse le spalle al suo Fattore,
E di cui è la invidia tanto pianta,
Produce e spande il maladetto fiore
Ch'ha disviate le pecore e gli agni,
Perocchè fatto ha lupo del pastore.
Per questo l'Evangelio e i Dottor magni
Son derelitti, e solo ai Decretali
Si studia si, che pare ai lor vivagni,
A questo intende il papa e i cardinali:
Non vanno i lor pensieri a Nazzarette,
La dove Gabriello aperse l'ali"—
(*Paradiso*, IX, 127—138),

становленія, и что такъ явно противорѣчило словамъ Христа Спасителя *царство Мое не отъ міра сего* (Іоан 18, 36) Вмѣстѣ съ тѣмъ, Евангеліе перестало быть для тогдашнихъ папъ, кардиналовъ и др прелатовъ духовнымъ мечомъ и духовною пищею, которою они, по самому идеалу своего пастырскаго служенія, должны были бы и сами питать свои души, и въ своихъ пасомыхъ поддерживать и возгрѣвать жизнь духовную, и въ то же время отсѣкать отъ церковной жизни всѣ чуждые ей наросты. На эту опасную язву римской церкви всего болѣе всегда указывали не только ея реформаторы и обличители, жившіе раньше Данте, но и тѣ изъ нихъ, которые еще съ большею силою возвысили свой обличительный голосъ, начиная съ конца XIV вѣка (въ лицѣ Виклефа), въ теченіе слѣдующаго, XV, вѣка (въ лицѣ Яна Гуса и Іеронима пражскаго) и, наконецъ, въ самую эпоху реформаціи, когда дѣло пренебреженія Св. Писаніемъ въ римской церкви дошло до той крайности, при которой реформаторы явились въ извѣстномъ смыслѣ тѣмъ же, чѣмъ былъ священникъ Ездра для народа еврейскаго по возвращеніи его изъ вавилонскаго плѣна, именно: въ значительной степени (хотя далеко не всецѣло) возстановителями уваженія и любви къ чтенію и изученію Слова Божія

Другая великая и опасная духовная болѣзнь, которою римская церковь страдала уже давно, въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, была, конечно, симонія. И ее сильно и безпощадно бичуетъ авторъ «Божественной комедіи».

Еще въ самомъ началѣ поэмы, именно въ 1-й пѣсни «Ада», онъ изображаетъ алчность римской куріи къ деньгамъ подъ видомъ волчицы, которая поражала своею страшною худобою и своимъ яростнымъ взоромъ. О ней Виргилій сообщаетъ своему спутнику-поэту, что она ненасытима въ своей звѣрской алчности настолько, что, чѣмъ болѣе пожираетъ добычи, тѣмъ сильнѣе ее мучитъ голодъ. Притомъ она такъ блудлива, что соединяется одновременно со многими животными. Въ такомъ яркомъ образѣ Данте изобразилъ папство своего времени тѣмъ болѣе мѣтко, что именно тогда, когда его поэма создавалась, крайне алчный до денегъ Бонифацій VIII придумалъ новый возмутительный способъ добыть для папской казны т. наз. «лепту св Петра», оповѣстивъ всѣхъ вѣрующихъ членовъ церкви не одной Италіи, но и другихъ странъ Западной Европы, что, по случаю юбилейныхъ торжествъ, всякій изъ нихъ можетъ получить въ томъ случаѣ прощеніе своихъ грѣховъ, если онъ или лично привезетъ съ собою, или пришлетъ въ Римъ папѣ свою лепту, отъ количества которой зависѣло и количество отпускаемыхъ грѣховъ.

Не менѣе замѣчательно и то мѣсто въ VII пѣсни «Ада», гдѣ

нашъ поэтъ видитъ, въ числѣ душъ, мучимыхъ въ адскихъ безднахъ, алчныхъ къ наживѣ папъ и кардиналовъ подъ видомъ тѣней, которыя совершали, противъ своей воли, мучительный адскій танецъ. При этомъ они сталкивались съ страшною силою другъ съ другомъ, нѣкоторыя же изъ нихъ несли на себѣ громадныя ноши и сильно стонали отъ боли. Въ числѣ такихъ несчастныхъ находились люди всякаго званія, причемъ лица іерархическія отличались тѣмъ, что носили на себѣ тонзуру.

Въ XI пѣсни «Ада» Виргилій приводитъ Данте къ одной безднѣ, изъ которой поднимался отвратительный и столь удушливый запахъ, что поэтъ едва былъ въ состояніи, вслѣдъ за своимъ проводникомъ, спуститься въ нее И здѣсь также онъ увидалъ, въ числѣ душъ, подвергнутыхъ мученіямъ, и тѣхъ лояныхъ и недостойныхъ своего званія пастырей, которые осквернили свои руки симоніей

Въ XIX пѣсни «Ада» онъ видитъ среди адскихъ мученій двухъ папъ: Николая III и Бонифація VIII; первый изъ нихъ терпитъ наказаніе за то, что съ помощью симоніи и другихъ незаконныхъ средствъ, которыми онъ удовлетворялъ свою жадность къ наживѣ, онъ обогатилъ не только себя, но и своихъ племянниковъ; а второй приравнивается поэтомъ къ прелюбодѣямъ, такъ какъ онъ своею страстью къ богатству подвергъ поруганію свою обручницу—церковь, отвергнувъ ее и какъ бы осквернившись прелюбодѣяніемъ чрезъ симонію Въ этой же пѣсни Данте выступаетъ съ особенно смѣлымъ и правдивымъ обличеніемъ не только папства, но и всей современной ему іерархіи за тотъ же грѣхъ духовнаго прелюбодѣянія. «Ваша алчность,—говоритъ онъ, обращаясь къ ней въ той же пѣсни,—есть соблазнъ для всего міра. Вы попираете ногами добраго и возвышаете злого. О васъ, пастыри, имѣлъ откровеніе евангелистъ (Іоаннъ), когда увидѣлъ, что женщина, сидѣвшая надъ водами, блудодѣйствовала съ царями; это—та женщина, которая родилась съ семью головами, и которая имѣла въ своихъ десяти рогахъ знакъ своей силы до тѣхъ поръ, пока добродѣтель нравилась ея супругу. Вы сдѣлали себѣ божества изъ золота и серебра, и чѣмъ отличаетесь вы отъ идолопоклонника? Не тѣмъ ли, что вы чтите сотню божествъ, а онъ лишь одно?..»

Очень сильно и ярко обличается римская церковь за свое сребролюбіе, за симонію и за свое участіе въ политической борьбѣ также и въ слѣдующей рѣчи, которую Данте влагаетъ въ уста ап. Петра:

«Невѣста Христова (т.-е. церковь) не для того обагрилась кровію моею, а также и Лина, и Анаклета, чтобы пріучить себя къ стяжанію золота;

«Напротивъ, и Сикстъ, и Пій, и Каллистъ, и Урбанъ пролили свою кровь, послѣ многихъ скорбей, для полученія блаженства (на небесахъ)

«Не то было моимъ намѣреніемъ, чтобы одна часть христіанъ возсѣла по правую сторону моихъ преемниковъ, а другая часть— по лѣвую [1]);

«Или чтобы ключи, мнѣ врученные, сдѣлались знакомъ на знамени, поднятомъ противъ крещеныхъ [2]).

Или чтобы я сталъ изображеніемъ на печатяхъ, налагаемыхъ на продажныхъ и лживыхъ привилегіяхъ, за которыя я краснѣю и негодую [3]).

«Подъ одеждой пастыря являются здѣсь, на всѣхъ пажитяхъ, хищные волки О правосудіе Божіе, почему ты медлишь?

«Жители Кагора и Гаскони готовятся стать нашими кровопійцами» [4]) .

[1]) Намекъ на то, что папы не только не являлись носителями и проповѣдниками мира, но скорѣе сѣятелями смуты и раздѣленія, такъ какъ являлись главными виновниками борьбы гвельфовъ и гибелиновъ

[2]) Обличеніе папъ за то, что эту братоубійственную борьбу они вели во имя „власти ключей", т.-е. какъ преемники ап. Петра, прикрываясь его именемъ и тѣмъ роняя власть церкви

[3]) Указаніе на папскія грамоты и индульгенціи, къ которымъ прилагалась печать съ изображеніемъ ап. Петра, но которыя являлись образчикомъ постыдной продажности папской куріи.

[4]) Указаніе на двухъ папъ—Климента V и Іоанна XXII, изъ которыхъ первый былъ родомъ изъ Гаскони, а второй—изъ Кагора. Вся приведенная нами выдержка взята изъ „Рая", пѣсни XXVII, 40—60, гдѣ она въ подлинникѣ изложена такъ:

„Non fu la sposa di Cristo allevata
Del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,
Per essere ad acquisto d'oro usata:
Ma per acquisto d'esto viver lieto
E Sisto e Pio, Calisto ed Urbano
Sparser le sangue dopo molto fleto.
Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
Dei nostri successor parte sedesse,
Parte dall'altra, del popol cristiano:
Nè che le chiavi, che mi fur concesse,
Divenisser segnacolo in vessillo
Che contra i battezati combattesse.
Nè ch'io fossi figura di sigillo
A privilegi venduti e mendaci,
Ond'io sovente arrosso e disfavillo.
In vesta di pastor lupi rapaci
Si veggion di quassù per tutti i paschi
O difesa di Dio, perche pur giaci?
Del sangue nostro Caorsini et Guaschi
S'apparecchian di bere"...

Замѣчательно, что во время произнесенія ап. Петромъ этой обличительной рѣчи самое небо, дотолѣ свѣтлое, становится мрачнымъ, а затѣмъ краснѣетъ

Очень строго осуждаетъ авторъ «Божественной комедіи» и современную ему проповѣдь пастырей церковныхъ, начиная съ прелатовъ и кончая простыми священниками Онъ очень картинно изображаетъ, какъ всѣ они извращаютъ Евангеліе и, вмѣсто того, чтобы смиренно держаться ученія Христова и вѣрно передавать его, учатъ народъ всякимъ баснямъ, пользуясь его невѣжествомъ

«Чтобы блеснуть, всякій (проповѣдникъ) старается дѣлать выдумки; ихъ излагаютъ проповѣдники въ своихъ ученіяхъ, Евангеліе же молчитъ

«Одинъ говоритъ, что луна подвинулась во время страданій Христовыхъ и заслонила собою солнечный свѣтъ для земли.

«Другой утверждаетъ, что свѣтъ самъ собою сокрылся, отчего произошло то, что такое затменіе стало видимымъ для испанцевъ, для индусовъ и для іудеевъ.

«Ежегодно сообщается съ проповѣдническихъ каѳедръ больше такихъ басенъ, чѣмъ во Флоренціи встрѣчается людей съ именами *Lapi* и *Bindi* [1]).

«Оттого-то бѣдныя невѣжественныя овцы возвращаются съ своихъ пастбищъ наполненными вѣтромъ (т.-е. безъ ничего); все-таки ихъ невѣжества нисколько не извиняетъ ихъ.

«Христосъ не сказалъ братіи Своего перваго монастыря: «идите и проповѣдуйте міру басни», но Онъ далъ имъ истину въ основаніе ихъ ученія;

«И эта истина съ такою силою звучала въ ихъ устахъ, что въ своей борьбѣ за распространеніе вѣры они сдѣлали изъ Евангелія щиты и орудія

«Въ наше время употребляютъ (въ проповѣди) кощунства и шутки, и если такая проповѣдь возбуждаетъ въ слушателяхъ смѣхъ, то капюшонъ (проповѣдника) горделиво расширяется, и цѣль проповѣди считается достигнутою

«Но зато въ складкахъ этого капюшона гнѣздится такая птица (т.-е демонъ), что появись она предъ толпой, то эта толпа отказалась бы отъ тѣхъ разрѣшеній (своихъ грѣховъ), которымъ она вѣрила» [2]) .

(какъ поэтъ изображаетъ это въ той же пѣсни „Рая“) Этимъ Данте еще сильнѣе даетъ чувствовать вопіющіе грѣхи современнаго ему папства.

[1]) *Lapi* и *Bindi*—это были очень распространенныя во Флоренціи имена. *Lapo*—это уменьшительное отъ *Jacopo*, а *Bindo* — уменьшительное отъ *Aldrobandino*

[2]) „Per apparer ciascun s'ingegna, e face
Sue invenzioni, e quelle son trascorse
Dai predicanti, e il Vangelio si tace
Un dice che la luna si ritorse
Nella passion di Cristo, e s'interpose.

Самъ Данте представлялъ и въ своей частной, и въ общественной жизни такой живой и поучительный примѣръ ревности о нравственной чистотѣ и объ исполненіи своего долга, что его особенно должны были глубоко возмущать тѣ проявленія самыхъ ужасныхъ пороковъ и вопіющихъ на небо беззаконій, которыми полна была жизнь тогдашняго духовенства И первые, кого онъ всего болѣе упрекалъ за такое развращеніе, конечно, были кардиналы. По его словамъ, нѣтъ среди нихъ никого, кто держался бы пастырскаго идеала. Они до такой степени обжираются и напиваются, что и ходить сами не въ состояніи: ихъ ведутъ и поддерживаютъ,—настолько они обременены и похожи на безсловесныхъ животныхъ [1]). Даже тѣ, отъ кого, казалось бы, всего болѣе можно было бы ожидать строгихъ правилъ и нравственной чистоты, именно: представители знаменитѣйшихъ монашескихъ орденовъ: бенедиктинскаго, францисканскаго и доминиканскаго,— и они до того омірщились, что за стѣнами ихъ монастырей не только уже нѣтъ истинныхъ слѣдовъ духовной жизни, но, напро-

Per che il lume del sol giù non si porse·
Ed altri che la luce si nascose
Da sè; però agl' Ispani ed agl' Indi,
Com'a Giudei, tale eclissi rispose.
Non ha Fiorenza tanti Lapi e Bindi,
Quante si fatte favole per anno
In pergamo si gridan quinci e quindi:
Si che le pecorelle, che non sanno,
Tornan dal pasco pasciute di vento,
E non le scusa non veder lor danno.
Non disse Cristo al suo primo convento·
Andate, e predicate al mondo ciance,
Ma diede lor verace fondamento:
E quel tanto sonò nelle sue guance,
Si ch'a pugnar, per accender la fede,
Dell' Evangelio fero scudi e lance.
Ora si va con motti e con iscede
A predicare, e pur che ben si rida,
Gonfia il cappuccio, e più non si richiede
Ma tale uccel nel becchetto s'annida,
Che se il vulgo il vedesse, non torrebbe
La perdonanza di che si confida." (*Paradiso*, XXIX, 94—120)

Нельзя не удивиться той смѣлости, съ какою поэтъ обличаетъ здѣсь современныхъ ему пастырей церковныхъ, не исключая, конечно, и самого папу.

[1]) *Paradiso*, XXI, 124, 130.

„Or voglion quinci e quindi chi rincalzi
Gli moderni pastori, e chi gli meni,
Tanto son gravi, e chi dirietro gli alzi.
Cuopron de' manti loro i palafreni,
Si, che due bestie van sott' una pelle".

тивъ, эти обители скорѣе можно было бы назвать вертепами разбойниковъ, а самихъ монаховъ сравнить съ испорченною мукою, которою полны мѣшки ихъ рясы и капюшоны). Самый жадный ростовщикъ ничто въ сравненіи съ этими расточителями монастырскихъ имуществъ между родственниками и любовницами и съ этими угнетателями бѣдныхъ [1]).

Наиболѣе ярко рисуетъ поэтъ вырожденіе и упадокъ францисканцевъ и доминиканцевъ его времени, и эта яркость красокъ, конечно, объясняется тѣмъ, что Данте особенно благоговѣлъ предъ величавыми личностями основателей этихъ двухъ орденовъ и считалъ ихъ обоихъ истинными церковными реформаторами, нарочито посланными Богомъ для возрожденія церкви и для возвращенія истиннаго христіанства апостольскихъ временъ [2]) А вотъ до чего дошелъ нравственный упадокъ ихъ орденовъ:

«Словесное стадо Доминика сдѣлалось столь жаднымъ до новой пищи, что оно и не могло не разсѣяться по многимъ пастбищамъ;

«И чѣмъ болѣе его блуждающія овцы уклоняются (отъ праваго пути) и удаляются отъ него, тѣмъ чаще онѣ возвращаются въ овчарню безъ молока [3]).

«Семья Франциска, которая вѣрно шествовала по слѣдамъ его, такъ измѣнила свой ходъ, что становится на цыпочки тамъ, гдѣ онъ ставилъ пятку» [4]).

Замѣчательно, что, при всѣхъ своихъ рѣзкихъ обличеніяхъ испорченной церковной жизни своего времени, Данте все время остается на почвѣ церковной, твердо держится церковныхъ догматовъ, и потому очень строго осуждаетъ всѣхъ тѣхъ, которые такъ или иначе уклонялись отъ нихъ и искажали ихъ. Этимъ объясняется, почему онъ такъ неумолимъ въ своемъ порицаніи всѣхъ еретиковъ и сектантовъ. Такъ, императора Фридриха II и Дольчино помѣщаетъ онъ въ адъ [5]). Такая же его «ортодоксальность» побуждаетъ его восхвалять въ нѣкоторомъ смыслѣ инквизицію; по крайней мѣрѣ, онъ превозноситъ доминиканцевъ за то,

---

[1]) Ibidem, XXII, 76.

[2]) Ibidem, XI, 28—39.

[3]) Ibidem, XI, 124—129.

„ . . . . . di nuova vivanda
E fatto ghiotto si, ch' esser non puote
Che per diversi salti non si spanda:
E quanto le sue pecore remote
E vagabonde più da esso vanno,
Più tornano all'ovil di latte vote".

[4]) Ibidem, XII, 113—117.

[5]) *Inferno*, X, 119; XXVIII, 55.

что они искоренили альбигойскую ересь,— «этотъ еретическій отростокъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ противодѣйствіе являлось наиболѣе сильнымъ» [1]) Самую власть римскаго первосвященника Данте глубоко чтитъ, какъ Божественное установленіе, а самихъ папъ считаетъ въ дѣйствительности преемниками ап. Петра и обладателями врученной ему «власти ключей», хотя въ то же время онъ слишкомъ далекъ отъ мысли, будто бы папа непогрѣшимъ ex cathedra; это особенно видно уже изъ того, что онъ въ своемъ сочиненіи «De Monarchia» прямо утверждаетъ необходимость почитанія папской власти не въ смыслѣ почитанія Христа, но только ап. Петра [2]); но еще болѣе изъ того, что онъ помѣстилъ въ адъ папу Анастасія II, который, по мнѣнію его, былъ еретикомъ [3]). Очень характернымъ указаніемъ на то, что Данте далеко не ставилъ ученіе церковное въ зависимость отъ папы, какъ его охранителя, но даже противоставлялъ это ученіе власти папской, можетъ служить то замѣчательное мѣсто въ 32-й пѣсни «Чистилища», гдѣ поэтъ изображаетъ это ученіе подъ видомъ Беатриче, которая перечисляетъ по порядку всѣ грѣхи папства. Эта 32-я пѣснь — та самая, гдѣ Данте изображаетъ Церковь въ идеальномъ видѣ подъ образомъ свѣтлой колесницы, причемъ всѣ церковныя несовершенства, привнесенныя въ жизнь Церкви съ теченіемъ вѣковъ, изображаются подъ видомъ лисицы, орла, дракона, полунагой блудницы и великана Вся эта аллегорія такъ замѣчательна и по глубинѣ своего внутренняго смысла, и по яркости и картинности своихъ образовъ, что мы считаемъ необходимымъ остановиться на ея описаніи и истолкованіи [4])

Собственно, указанная аллегорія излагается уже въ XXIX пѣсни и въ началѣ XXX «Чистилища», въ пѣсни XXXII она

[1]) *Parad.*, XII, 100

„E negli sterpi eretici percosse
L'impeto suo più vivamente quivi,
Dove le resistenze eran più grosse"

[2]) *De Monarchia*, lib III· „Summus namque Pontifex, Domini nostri Jesu Christi Vicarius et Petri successor, cui *non quicquid Christo, sed quicquid Petro debemus*.." и въ др. мѣстѣ той же книги: „ .an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, *qui vero est claviger* regni coelorum"

[3]) *Inferno*, XI, 8.

[4]) Очень глубокомысленное воззрѣніе на всю эту аллегорическую картину Церкви высказываетъ *Enrico Proto* въ своей интересной книгѣ: „L'Apocalissi nella divina comedia" (Napoli, 1905). Онъ держится того мнѣнія, что ключомъ къ истолкованію этой аллегоріи можетъ служить почти только или во всякомъ случаѣ въ значительной мѣрѣ Апокалипсисъ Сочиненіе Прото содержитъ въ себѣ очень остроумныя сближенія и сопоставленія, хотя не безъ натяжекъ. Мы, съ своей стороны, не можемъ согласиться съ Прото относительно такого рода исключительной зависимости въ данномъ случаѣ Данте отъ Апокалипсиса.

продолжается, а въ XXXIII заканчивается Постараемся передать здѣсь ея суть и внутренній смыслъ

Все величественное видѣніе начинается съ того, что поэту является нѣкоторое подобіе семи золотыхъ деревьевъ, которыя при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются семью золотыми свѣтильниками Затѣмъ онъ видитъ, что за этими свѣтильниками идутъ мужи, одѣтые въ одѣянія такой поразительной бѣлизны, какой нельзя найти на землѣ.

Когда поэтъ, пораженный величіемъ и красотою всѣхъ этихъ образовъ, съ особеннымъ вниманіемъ устремилъ на нихъ свои взоры, то онъ замѣтилъ, что отъ тѣхъ свѣтильниковъ стали отдѣляться огни, которые оставляли за собою яркіе слѣды, имѣвшіе видъ семи цвѣтовъ радуги. Среди такого чуднаго освѣщенія шли двадцать четыре старца, увѣнчанные лиліями. За ними слѣдовали четыре животныхъ въ томъ видѣ, въ какомъ ихъ узрѣли въ своихъ видѣніяхъ пророкъ Іезекіиль и ап. Іоаннъ, но только всѣ они носили на головахъ вѣнки изъ ярко-зеленыхъ листьевъ. Среди животныхъ ѣхала величественная колесница на двухъ колесахъ, которую везъ необыкновеннаго вида грифонъ съ восемью крыльями. Двое изъ этихъ крыльевъ были такъ необъятны, что простирались выше огня семи свѣтильниковъ и терялись отъ взора пораженнаго созерцателя. Самъ грифонъ имѣлъ видъ орла, который обладалъ частью золотыми, частью же полубѣлыми и полупурпуровыми перьями. Около праваго колеса водили хороводъ три прекрасныя женщины — одна ярко-красная, другая — цвѣта изумруда, а третья — бѣлая, какъ самый свѣжій снѣгъ.

Съ лѣвой же стороны колесницы въ такомъ же хороводѣ плясали четыре женщины, одѣтыя въ пурпуровыя одежды; изъ нихъ одна имѣла три глаза. Вслѣдъ за колесницей шли два старца весьма почтеннаго вида, но въ разныхъ одѣяніяхъ. Одинъ изъ нихъ напоминалъ учениковъ Гиппократа, древняго врача, а другой держалъ въ рукахъ большой, острый и свѣтящійся мечъ, поражавшій своимъ видомъ. За этими двумя старцами Данте увидѣлъ четырехъ мужей смиреннаго вида, которые предшествовали спящему старцу, видъ котораго былъ весьма одухотворенный. Всѣ эти семь мужей были одѣты въ такія же одежды, въ какія облечены были и тѣ двадцать четыре старца, которые предшествовали колесницѣ, но вѣнцы на главахъ ихъ были роскошнѣе, чѣмъ у тѣхъ: вмѣсто лилій, они увѣнчаны были розами и другими, самыми разнообразными цвѣтами, которые издалека казались какъ яркое пламя. Когда колесница поровнялась съ созерцавшимъ ее поэтомъ, то послышался сильный громъ, причемъ всѣ святые, сопровождавшіе колесницу, остановились, пораженные великимъ ужасомъ и благоговѣніемъ; остановилось

и вообще все шествіе вмѣстѣ съ семью свѣтильниками [1]). Затѣмъ всѣ святые мужи и жены обратились лицомъ къ колесницѣ, на которой они созерцали свой вѣчный покой, и одинъ изъ святыхъ троекратно громкимъ голосомъ запѣлъ слова изъ книги «Пѣсни пѣсней» (4, 8): «невѣста, гряди изъ Ливана!» Остальные пропѣли тѣ же слова вслѣдъ за нимъ, и въ это же время сто ангельскихъ духовъ надъ колесницей радостно и торжественно воскликнули: «Блаженъ Ты, грядущій»! и стали разсыпать во всѣ стороны цвѣты, восклицая: «Разбросимъ лиліи полными горстями!» [2]).

Вторая часть видѣнія, изложенная уже въ XXXII и въ XXXIII пѣсняхъ, символически изображаетъ не только торжествующую Церковь, но далѣе и воинствующую Поэтъ опять видитъ ту же колесницу, за которой его ведетъ Беатриче, и тѣхъ же мужей и женъ вокругъ этого величественнаго подобія Церкви, въ томъ же порядкѣ. Въ это время, среди ангельскихъ пѣснопѣній, Данте слышитъ, какъ всѣ, сопровождающіе колесницу, произносятъ имя Адама, причемъ окружаютъ дерево, у котораго всѣ вѣтви лишены цвѣтовъ и листьевъ: одновременно съ этимъ послышалась и такая хвалебная пѣснь въ честь грифона, который везъ колесницу: «Благословенъ Ты за то, что не разрываешь своимъ клювомъ это дерево съ такимъ сладкимъ и пріятнымъ вкусомъ, послѣ того, какъ тѣло человѣка, незаконно напитавшись его плодами, обречено было на страданія!» На это грифонъ отвѣчалъ: «Такъ именно и соблюдается сѣмя всякой правды!» И съ этими словами онъ обратился къ колесницѣ, поставилъ ее рядомъ съ тѣмъ деревомъ и наклонилъ къ землѣ съ помощью одной изъ вѣтвей дерева, и вотъ мгновенно все это дерево, дотолѣ безплодное и голое, получило свой первобытный видъ и покрылось множествомъ цвѣтовъ, оттѣнокъ которыхъ представлялъ нѣчто среднее между розой и фіалкой. При этомъ послышалось такое прекрасное пѣніе, какого земля никогда не слышитъ, и всю красоту котораго и передать невозможно,— до того оно было возвышенно и идеально. Вскорѣ поэтъ увидѣлъ подъ тѣмъ деревомъ Беатриче, но уже въ новомъ видѣ. Она сидѣла на «землѣ правды», и ей ввѣрено было охраненіе колесницы, которую грифонъ привязалъ теперъ къ дереву. Вокругъ Беатриче стояли семь нимфъ съ свѣтильниками въ рукахъ

Далѣе начинается изображеніе бѣдствій церковныхъ подъ такимъ же символическимъ покровомъ. Поэтъ видитъ, какъ на колесницу спускается орелъ и сильнымъ ударомъ такъ колеблетъ

---

[1]) Вся та часть видѣнія, которая описана до сихъ поръ, изложена въ XXIX пѣсни „Чистилища“.

[2]) См XXX пѣснь „Чистилища“

ее, что она придавливается къ землѣ и раскачивается во всѣ стороны. Послѣ этого, къ колесницѣ подходитъ голодная лисица, но Беатриче, упрекая ее за ея хищничество, быстро отгоняетъ ее А между тѣмъ орелъ садится въ самую колесницу и наполняетъ ее своими перьями, и въ то же время съ неба слышится голосъ, похожій на вопль скорбнаго сердца и восклицающій: «О мой корабль, какой у тебя опасный грузъ!» Затѣмъ поэтъ увидалъ, что подъ колесами колесницы разверзлась земля, и оттуда вышелъ драконъ, который ударилъ колесницу своимъ хвостомъ, причемъ ему удалось оторвать часть ея внутренности, послѣ чего онъ удалился довольный такимъ своимъ дѣломъ. А та часть внутренности колесницы, которая осталась въ цѣлости, наполнилась вся перьями того орла, который прилетѣлъ къ ней раньше, и это сдѣлалось такъ же быстро, какъ изъ открытаго рта выходитъ вздохъ. Затѣмъ на дышлѣ колесницы появилось три головы, а по четыремъ ея угламъ — по одной; первыя три имѣли по два рога, а четыре послѣднія—по одному на лбу. Поэтъ замѣтилъ, что на колесницу возсѣла полунагая блудница и начала бросать вокругъ себя безстыдные взгляды, а около нея стоялъ великанъ, который какъ бы наблюдалъ за ней, и они цѣловали другъ друга. Но лишь только она обратила свой взоръ къ поэту, то великанъ сталъ ее сильно бить, и довелъ свою ревность и свой гнѣвъ до того, что отвязалъ колесницу и увлекъ ее въ лѣсъ, отъ чего поэтъ и потерялъ ее изъ вида [1]).

Тогда тѣ семь женщинъ, которыя окружали дотолѣ колесницу, запѣли: «Боже, язычники пришли!» (Пс 78, 1) и стали плакать, причемъ, слушая ихъ, и Беатриче выражала глубокую скорбь. Но, по окончаніи ихъ пѣнія, она встала и въ священномъ вдохновеніи сказала имъ: «Дорогія сестры, вскорѣ вы не увидите меня, и опять вскорѣ увидите меня!» (Іоанн. 16, 16). Далѣе она обратилась и къ самому поэту съ такимъ объясненіемъ относительно всего, что случилось въ его глазахъ съ колесницей: «Середина колесницы, которую разломалъ змѣй своимъ хвостомъ, прежде была, а теперь ея уже нѣтъ. Но не всегда колесница пребудетъ въ такомъ запустѣніи, безъ наслѣдника своей славы. Онъ родится отъ счастливыхъ созвѣздій, и наступитъ, наконецъ, эпоха, когда никакое злое вліяніе не будетъ въ состояніи остановить вѣчное вліяніе Божіе Господь пошлетъ нѣкоего мужа, который погубитъ одновременно и блудницу, и великана [2]). Собственно, этимъ предсказаніемъ и заканчивается все видѣніе символическаго изображенія Церкви

[1]) См. XXXII пѣснь „Чистилища“.

[2]) См XXXIII пѣснь той же части поэмы Данте.

Много существуетъ толкованій всего этого видѣнія Въ общемъ всѣ они согласны, но въ изъясненіи нѣкоторыхъ частностей и подробностей замѣтны варіанты Постараемся дать здѣсь наиболѣе вѣроятное объясненіе

Прежде всего нельзя не замѣтить, что все видѣніе представляетъ изъ себя нѣкоторое подражаніе частью видѣнію пророка Іезекіиля, частью видѣнію ап. Іоанна въ Апокалипсисѣ Что касается отдѣльныхъ образовъ, то смыслъ ихъ такой Семь свѣтильниковъ золотыхъ—это семь даровъ Св Духа, именно, дары премудрости, разума, совѣта, крѣпости, вѣдѣнія, благочестія и страха Божія Мужи, одѣтые въ бѣлыя одежды,—это всѣ патріархи ветхозавѣтные, жившіе вѣрою въ грядущаго Спасителя Семицвѣтные огни, носившіеся по воздуху и отрывавшіеся отъ горѣвшихъ семи свѣтильниковъ,—это семь церковныхъ таинствъ Двадцать четыре старца суть образъ двадцати четырехъ свящ книгъ Ветхаго завѣта. Они увѣнчаны лиліями, которыя суть символъ вѣры. Четыре животныхъ съ зелеными вѣнками—это четыре евангелиста: Матѳей, Маркъ, Лука и Іоаннъ Грифонъ (полулевъ и полуорелъ)—это Господь Іисусъ Христосъ, Глава Церкви, а колесница — это Церковь Двоиная природа грифона указываетъ на два естества Христовы. Два колеса колесницы суть два завѣта: Ветхій и Новый Три женщины, водящія хороводъ около праваго колеса, изображаютъ три богословскія добродѣтели: вѣру, надежду и любовь, причемъ женщина въ красномъ есть любовь, женщина въ изумрудномъ одѣяніи есть надежда, а женщина въ бѣломъ есть вѣра Четыре женщины въ пурпуровыхъ платьяхъ—это четыре добродѣтели: воздержаніе, сила, правосудіе и мудрость; послѣдняя изображена подъ видомъ женщины съ тремя глазами. Два старца, идущіе за колесницей,—это св. евангелистъ Лука (на это указываетъ выраженіе поэта, что «онъ напоминаетъ учениковъ Гиппократа», такъ какъ извѣстно, что Лука былъ врачомъ) и св. ап Павелъ (мечъ указываетъ, вѣроятно, на то, что онъ былъ казненъ чрезъ мечное усѣченіе). Четыре мужа смиреннаго вида—это апостолы Іаковъ, Петръ, Іоаннъ и Іуда Іаковлевъ. Спящій старецъ—это писатель Апокалипсиса, ап Іоаннъ (вторично изображенный въ видѣніи)

Переходимъ къ истолкованію второй части видѣнія Подъ деревомъ, сначала полнымъ плодовъ и украшеннымъ богатою зеленью, а затѣмъ совершенно лишеннымъ и листьевъ, и цвѣтовъ, и плодовъ, поэтъ разумѣетъ не столько дерево познанія добра и зла, отъ плодовъ котораго, ослушавшись заповѣди Божіей, Адамъ вкусилъ, послѣ чего отпалъ отъ Бога и лишился рая, сколько все человѣчество, происшедшее отъ Адама и зараженное его грѣхомъ Это видно, во-первыхъ, изъ того, что всѣ лица, участво-

вавшія въ видѣніи, окружали это дерево, произнося имя перваго человѣка; во-вторыхъ, изъ того, что въ хвалебной пѣсни въ честь грифона (изображавшаго Христа Искупителя) по поводу того же дерева употреблено такое выраженіе: «Благословенъ ты за то, что не разрываешь своимъ клювомъ это дерево!» каковое выраженіе, конечно, указываетъ на всепрощающую любовь Божію къ человѣку, ради которой и совершилось его искупленіе кровію Христовою. Наконецъ, нельзя не видѣть, что подъ указаннымъ деревомъ Данте разумѣетъ главнымъ образомъ и Адама, и все его потомство, изъ того, что, далѣе, грифонъ привязалъ колесницу къ тому дереву и наклонилъ ее къ землѣ, съ помощью одной изъ вѣтвей дерева (ясное указаніе на Пресв Дѣву Марію и на воплощеніе изъ Нея Сына Божія), послѣ чего все дерево мгновенно получило свои первобытный роскошный видъ и покрылось множествомъ цвѣтовъ (указаніе на благодатные плоды искупленія)[1]).

Очень замѣчателенъ, далѣе, свѣтлый образъ Беатриче, сидѣвшей на «землѣ правды», т.-е. на землѣ земного рая. Этотъ образъ указываетъ на богословіе, или на драгоцѣнную сокровищницу истиннаго и ничѣмъ не искаженнаго церковнаго ученія. Храня эту сокровищницу, она тѣмъ самымъ хранитъ и самую «колесницу», изображающую Церковь Тѣ семь нимфъ, которыя окружаютъ Беатриче съ горящими свѣтильниками въ своихъ рукахъ,— это тѣ же три богословскія добродѣтели вмѣстѣ съ другими четырьмя важнѣйшими добродѣтелями, о которыхъ было уже упомянуто въ первой половинѣ видѣнія

Далѣе слѣдуютъ въ видѣніи Данте символическія указанія на тѣ духовныя опасности, какимъ подвергалась Церковь въ разныя времена, и которыя нерѣдко приносили ей много вреда, хотя и не могли ея вполнѣ одолѣть. Орелъ, эта «Юпитерова птица», какъ называетъ ее поэтъ, есть олицетвореніе императорской власти, которая въ томъ смыслѣ поколебала «колесницу», т.-е. Церковь, что въ значительной степени лишила ее духовности, сообщивъ ей свѣтскій характеръ (ясный намекъ на омірщившееся папство). Лисица—это ересь, которая такъ часто раздирала Церковь, но всякій разъ отражалась и побѣждалась истиннымъ церковнымъ ученіемъ, основаннымъ на Св Писаніи и на Св. Преданіи (образъ такой борьбы между истиннымъ церковнымъ ученіемъ и ересью выраженъ въ томъ, что Беатриче вступаетъ въ преніе съ голодною лисицею и отгоняетъ ее отъ колесницы) Что касается дракона, вышедшаго изъ земли и ударившаго колес-

---

[1]) Впрочемъ, по поводу этой стороны видѣнія существуютъ и другія толкованія. Напр., *Hauvette* (lib. cit.) видитъ *въ деревѣ* символъ Божественнаго правосудія, а *въ колесницѣ*—церковную власть (см. стр 306 его книги)

ницу своимъ хвостомъ, то, по мнѣнію нѣкоторыхъ комментаторовъ Данте, это есть изображеніе Магомета. Но гораздо естественнѣе и вѣроятнѣе видѣть здѣсь указаніе вообще на того «древняго змія»—діавола, который всегда являлся главнымъ и сильнѣйшимъ врагомъ Церкви и вдохновлялъ противъ нея и гонителей, и лжеучителей.

Всего затруднительнѣе дать отвѣтъ на вопросъ: что хотѣлъ изобразить поэтъ подъ тѣми головами, которыя вдругъ появились на колесницѣ, особенно же—подъ тѣми рогами, которые показались у нихъ на лбу? Въ истолкованіи этого трудно объяснимаго образа мнѣнія значительно расходятся. Такъ, *Даніэлло* видитъ въ этихъ головахъ изображеніе семи кардиналовъ, которые еще въ римской церкви раннѣйшихъ вѣковъ, обыкновенно, избирали папъ; при этомъ рога, по мнѣнію того же комментатора, указываютъ ни болѣе, ни менѣе, какъ только на такую или иную оконечность кардинальскихъ митръ (которыя бывали и двуконечными, и одноконечными) Но другіе комментаторы, напр.: *Гранжье*, *Вентури*, *Пертирелли* и нѣк иные, гораздо основательнѣе полагаютъ, что во всѣхъ этихъ образахъ содержится указаніе на семь главнѣйшихъ грѣховъ, изъ которыхъ три первые грѣха оскорбляютъ и Бога, и ближняго (это суть гордость, зависть и гнѣвъ) и потому изображаются съ двумя рогами, а четыре послѣдніе (именно праздность, скупость, обжорство и распутство) по преимуществу вредятъ ближнему, почему и изображены съ однимъ рогомъ [1])

Полунагая блудница, возсѣвшая на колесницу, есть, конечно, папство, которое въ лицѣ современника Данте—Бонифація VIII—особенно ярко проявило свою испорченность и измѣну истинному духу Церкви Христовой. Что касается великана, который завладѣлъ этою блудницею и увлекъ ее въ лѣсъ, то здѣсь всего вѣроятнѣе видѣть намекъ на французскаго короля Филиппа Красиваго, который настолько завладѣлъ папствомъ, что не только низложилъ Бонифація VIII, но и заставилъ его преемниковъ жить уже не въ Римѣ, а въ Авиньонѣ, въ предѣлахъ своего королевства. Какъ извѣстно, все семидесятилѣтнее пребываніе папъ въ этомъ «авиньонскомъ плѣненіи» представляетъ намъ, за немногими исключеніями, рядъ такихъ папъ, которые всецѣло дѣйствовали подъ вліяніемъ и воздѣйствіемъ королей французскихъ (на это особенно намекаетъ поэтъ, когда говоритъ, что блудница цѣловалась съ великаномъ).

[1]) См. книгу „La divine comédie de Dante Alighieri, traduite en français par M le Chevalier *Artaud de Montor*“, 3-me édition Paris, 1878, p. 339, подстрочное примѣчаніе.

Теперь остается дать объясненіе послѣднимъ чертамъ поэтическаго видѣнія Церкви нашего поэта. Когда онъ, глубоко опечаленный зрѣлищемъ униженія ея, уже готовъ былъ пасть духомъ, Беатриче возвѣщаетъ ему, что не далеко уже возстановленіе Церкви, которое и послѣдуетъ чрезъ посредство нѣкоего мужа, имѣющаго «родиться отъ счастливыхъ созвѣздій». Кого разумѣлъ поэтъ подъ этимъ мужемъ? Всего вѣроятнѣе, императора Генриха VII, на котораго (какъ видно изъ многихъ другихъ сочиненій Данте) онъ возлагалъ самыя свѣтлыя надежды, считая его въ нѣкоторомъ смыслѣ посланникомъ Божіимъ для освобожденія и римской церкви, и всей Италіи отъ всѣхъ бѣдствій и нестроеній, какія постигли ихъ въ тѣ неспокойныя времена постоянныхъ междоусобій и войнъ [1]). На такомъ утѣшительномъ упованіи на скорое наступленіе лучшаго будущаго для римской церкви и заканчивается видѣніе. Но—увы!—уже ближайшія историческія событія, свидѣтелемъ которыхъ суждено было сдѣлаться еще и самому Данте, какъ нельзя болѣе ясно показали, насколько розовыя мечты поэта о столь благодѣтельномъ значеніи для его отечества и церкви похода Генриха VII явились не болѣе, какъ только мечтами и миражами ..

Во всемъ описанномъ и изъясненномъ видѣніи для насъ, конечно, всего важнѣе и интереснѣе то, насколько выразились въ немъ реформаторскія стремленія Данте по отношенію къ римской церкви. Нетрудно усмотрѣть, что съ начала до конца все это видѣніе проникнуто тою мыслію, что современная поэту западная церковь находилась въ состояніи глубокаго упадка, частью подъ вліяніемъ тогдашнихъ политическихъ обстоятельствъ, а всего болѣе, конечно, по причинѣ *омірщенія* самой этой церкви, которое тѣмъ сильнѣе должно было поразить всякаго искренняго сына ея, въ которомъ еще не угасъ свѣтлый образъ идеальной Церкви Христовой первыхъ вѣковъ, что въ то время на папскомъ престолѣ находился именно такой человѣкъ, вся дѣятельность котораго представляла изъ себя наиболѣе яркое выраженіе такого омірщенія. Если вся вообще «Божественная комедія» есть въ извѣстномъ смыслѣ краснорѣчивый протестъ противъ подобнаго извращенія церковнаго идеала, то разсмотрѣнное нами видѣніе церкви въ видѣ колесницы можно считать наиболѣе сильнымъ выраженіемъ такого протеста. Но было бы ошибочнымъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми комментаторами Данте, видѣть въ немъ предшественника Лютера и другихъ реформаторовъ XVI вѣка въ томъ смыслѣ, будто бы онъ вообще являлся противникомъ папства:

[1]) См. особенно Дантово посланіе императору Генриху VII, относящееся къ 1311 году, гдѣ эти чаянія особенно ярко высказаны.

мы уже видѣли, что онъ рѣзко различалъ папство первыхъ вѣковъ отъ послѣдующаго, причемъ не разъ высказывалъ мысль, что самое это учрежденіе не есть узурпаторское, но вполнѣ апостольское, а слѣд. и идущее отъ Самого Христа. Говоря такъ, онъ, очевидно, ни разу не сходилъ съ точки зрѣнія папизма, но только занялъ по отношенію къ церкви своего времени положеніе судьи и обличителя всего того, что, по его глубокому убѣжденію, затемняло въ ней ея первоначальный чистый идеалъ. Въ этомъ отношеніи Данте былъ, конечно, не первымъ выразителемъ мысли о необходимости реформы своей церкви, но та форма, въ какую онъ облекъ свои реформаторскія мысли и чаянія, была новою и необычною въ средневѣковой литературѣ и явилась яркою показательницею скораго наступленія новой эры въ исторіи не только наукъ и искусствъ, но и богословской полемики противъ злоупотребленій и вопіющихъ недостатковъ тогдашней западней церкви. И въ «Божественной комедіи», и въ трактатѣ «De Monarchia», и въ другихъ произведеніяхъ Данте, въ которыхъ поэтъ касается вопроса о церковныхъ соблазнахъ и объ отступленіи современной ему римской церкви отъ древне-церковнаго идеала,—вездѣ слышится уже не столько обличеніе церкви за отступленіе отъ ея истинно христіанскаго *нравственнаго* идеала (на что по преимуществу указывали всѣ прежніе средневѣковые реформаторы), сколько проникнутое духомъ евангельскаго ученія и основанное на церковной исторіи доказательство той мысли, что самый строй тогдашней римской церкви не правиленъ и представляетъ вопіющее нарушеніе древне-церковнаго строя, насколько онъ допустилъ смѣшеніе духовнаго—*царства не отъ міра сего*—со свѣтскимъ, совершенно несвойственнымъ Церкви. Правда, и раньше Данте уже неоднократно слышались подобныя обличенія, но всѣ они высказывались по большей части довольно отрывочно, болѣе или менѣе случайно, и во всякомъ случаѣ имѣли скорѣе второстепенное значеніе сравнительно съ обличеніями римской церкви за ея нравственный упадокъ. Заслуга Данте въ этомъ отношеніи состояла особенно въ томъ, что онъ, можно сказать, первый въ одно и то же время и въ формѣ систематической полемики (въ трактатѣ «De Monarchia»), и въ поэтическихъ образахъ своей знаменитой поэмы до такой степени ясно и краснорѣчиво сумѣлъ убѣдить большинство своихъ современниковъ въ необходимости неотложной и самой коренной реформы тогдашней западной церкви, что вслѣдъ за нимъ голоса въ пользу такой реформы раздаются все смѣлѣе и смѣлѣе въ разныхъ странахъ Западной Европы, особенно въ средѣ ученыхъ парижскаго университета и въ Англіи, гдѣ, вскорѣ послѣ смерти Данте, значительно усиливается и вступаетъ въ рѣшительную фазу серьезное движеніе съ

такимъ именно направленіемъ, объединившееся вокругъ геніальной личности *Джона Виклефа*, этого предтечи реформаціи XVI вѣка, или, какъ его любятъ называть нѣкоторые протестантскіе историки, «утренней звѣзды реформаціонной эпохи» (der Morgenstern der Reformation) Къ разсмотрѣнію его замѣчательной дѣятельности въ связи съ характеристикой его личности мы теперь и переходимъ

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Джонъ Виклефъ, его ученіе и реформаторская дѣятельность.

Несмотря на то, что къ VIII вѣку римская церковь въ своей борьбѣ съ представителями древне-британской церкви явилась побѣдительницею, чему, конечно, особенно способствовало то, что первыми проповѣдниками Евангелія среди новаго, пришлаго, населенія Британіи—англо-саксовъ,—были именно римскіе миссіонеры, однако нельзя сказать, чтобы это новое населеніе британскихъ острововъ явилось вполнѣ послушнымъ элементомъ по отношенію къ римскимъ притязаніямъ на полное подчиненіе англійской церкви папской власти Римъ встрѣтилъ въ лицѣ и этого населенія не мало оппозиціи этимъ своимъ притязаніямъ, но только та почва, на которой велась эта борьба, и самый характеръ этой борьбы теперь измѣнились; противники папскаго абсолютизма изъ англо-саксонскаго населенія боролись съ нимъ уже не столько на почвѣ чисто-церковной, въ защиту древне-церковныхъ порядковъ (какъ это дѣлали представители церкви древне-британской), сколько на почвѣ политической, въ огражденіе своихъ національныхъ правъ. Съ теченіемъ времени, когда въ концѣ IX столѣтія Англія подверглась нашествію датчанъ, то и безъ того свободолюбивое населеніе этой страны, всегда горячо защищавшее свою національную самостоятельность даже въ церковныхъ дѣлахъ, принявъ въ свой составъ новый элементъ въ лицѣ датскихъ завоевателей и слившись съ нимъ, сдѣлалось еще свободолюбивѣе, такъ какъ датчане отличались этою чертою еще болѣе, чѣмъ германскіе народы. Покореніе Англіи въ XI вѣкѣ норманнами могло только сильнѣе развить эту же національную черту англійскаго народа, такъ какъ норманны обладали любовью къ политической свободѣ несравненно въ высшей степени, чѣмъ всѣ племена, населявшія тогда Западную Европу. Въ результатѣ всѣхъ названныхъ послѣдовательныхъ завоеваній территоріи британскихъ острововъ явилось то,

что англійскій народъ, включившій въ себя въ теченіе семи столѣтій (начиная съ V по XI) столько разнообразныхъ наслоеній, къ началу XII вѣка представлялъ изъ себя націю, въ составъ которой входили четыре элемента: собственно британскій, англосаксонскій, датскій и норманскій, что какъ нельзя болѣе способствовало прогрессивному развитію среди нея особенной, ярко проявляемой любви къ политической самостоятельности; эта любовь все сильнѣе и сильнѣе давала себя чувствовать, такъ что римская церковь все болѣе и болѣе встрѣчала теперь препятствій въ проведеніи своихъ узурпаторскихъ стремленій къ подчиненію всѣхъ сторонъ мѣстной церковной жизни папскому абсолютизму Особенно сильное столкновеніе между этими двумя, столь противоположными другъ другу, теченіями, проявилось въ царствованіе короля Генриха II, когда королевская власть вступила въ серьезную борьбу съ фанатическимъ защитникомъ папской политики, тогдашнимъ архіепископомъ кантерберійскимъ Ѳомою Бекетомъ Хотя этотъ послѣдній и палъ отъ руки убійцъ жертвою своей іерархической твердости, однако послѣ его смерти королевская власть должна была надолго уступить Риму. Тѣмъ не менѣе борьба не прекратилась, отъ времени до времени съ новою силой вспыхивала и тѣмъ не мало тревожила папскую курію, которая всего болѣе всегда опасалась усиленія національизма въ ущербъ вліянію церкви. Почти весь XIII вѣкъ значительно способствовалъ такому усиленію Правда, король Іоаннъ Безземельный, сильно стѣсненный папою Иннокентіемъ III, установилъ ежегодную подать со стороны англійскаго правительства въ пользу церкви; но спустя два года тотъ же король, уступая всѣмъ сословіямъ своего королевства, обнародовалъ такъ называемую *великую хартію вольностей* (1215), которою не только стѣснялась власть самого короля, но не мало ограничивалась и власть церкви, поскольку церковныя имущества ставились въ зависимость отъ власти и вліянія феодаловъ и народныхъ представителей королевства. Этотъ законодательный актъ былъ крайне непріятенъ папѣ, который пытался даже, съ помощью угрозы церковнаго отлученія, повліять на его отмѣну, но не успѣлъ ничего достигнуть, такъ какъ вскорѣ (1216 г) умеръ. Великая хартія особенно способствовала усиленію національнаго самосознанія и, уже лѣтъ черезъ 40 послѣ того, произвела то, что король Генрихъ III, подъ вліяніемъ графа лейчестерскаго Симона де-Монфора, долженъ былъ созвать *парламентъ* т.-е. представителей всѣхъ главныхъ сословій государства (1258 г.). Папа не даромъ такъ боялся послѣдствій великой хартіи; онъ чувствовалъ, что этотъ актъ явится началомъ все большаго и большаго усиленія вліянія народныхъ представителей на церковныя дѣла, что не-

минуемо приведетъ впослѣдствіи и къ освобожденію англійской церкви отъ папы

Впрочемъ, во второй половинѣ XIII вѣка папа Бонифацій VIII, столь энергично проводившій свою любимую теорію двухъ мечей во всѣхъ странахъ Западной Европы, на нѣкоторое время подчинилъ и Англію своему вліянію, хотя очень не надолго; потому что уже въ 1297 году король Эдуардъ I обложилъ церковныя имущества особою податью съ угрозою, что, въ случаѣ, если церковь не станетъ платить ея, она лишится чрезъ это законнаго покровительства со стороны государства и многихъ другихъ важнѣйшихъ своихъ правъ [1]). Напрасно созванный англійскими прелатами соборъ въ Лондонѣ отвѣтилъ на эту королевскую мѣру церковнымъ отлученіемъ противъ всякаго, кто начнетъ присвоивать себѣ имущество церкви,—общій голосъ націи былъ въ это время уже открыто на сторонѣ короля и его правительства, а никакъ не на сторонѣ іерархіи. Это особенно ясно обнаружилось лѣтъ черезъ десять послѣ того, когда (въ 1307 г.) тотъ же король вмѣстѣ съ парламентомъ издалъ постановленіе, которымъ власть самого папы надъ монастырскими и церковными имуществами сильно ограничивалась [2]). Правда, курія не сочла себя побѣжденною и продолжала съ большою энергіею бороться противъ такого статута, чѣмъ на нѣкоторое время задержала его дѣйствіе, но важно то, что смѣлый законодательный актъ англійскаго свѣтскаго правительства необыкновенно во-время совпалъ съ тѣмъ враждебнымъ къ куріи настроеніемъ, которое къ тому времени въ значительной мѣрѣ охватило общественное мнѣніе Англіи. Вотъ почему нисколько не удивительно, что среди англійскаго общества той эпохи могъ явиться такой человѣкъ, который особенно ярко выразилъ всѣ тѣ реформаціонныя чаянія относительно возрожденія церкви въ Англіи, которыя и до него все чаще и чаще, все смѣлѣе высказывались отдѣльными лицами, и который объединилъ всѣ эти чаянія въ нѣкоторой системѣ. Такимъ человѣкомъ и былъ *Джонъ Виклефъ*, реформаторская дѣятельность котораго относится ко второй половинѣ XIV столѣтія

Впрочемъ, не одни обстоятельства тогдашней политической жизни Англіи могли подготовить выступленіе этого замѣчательнаго историческаго дѣятеля: Виклефъ имѣлъ своими предшественниками и многихъ выдающихся лицъ въ средѣ англійскихъ прелатовъ и богослововъ, а также и представителей университетской науки, труды которыхъ еще задолго до Виклефа могли постепенно воспитать среди англійскаго общества XIII и XIV

---

[1]) L Flathe, Geschichte d Vorlaufer d. Reformation, II Th S 172

[2]) Blackstone, Commentaries of the lains of England, IV, p. 110

вѣка сознаніе необходимости неотложной реформы церкви и церковной науки.

Еще въ XII столѣтіи очень замѣчателенъ въ этомъ отношеніи уже упомянутый нами раньше ученикъ Абеляра *Іоаннъ салисберійскій*. Если какъ общественный дѣятель своего времени онъ и стоялъ въ современной ему борьбѣ англійскаго правительства съ римской куріей изъ-за церковныхъ имуществъ на сторонѣ папы и его ревностнаго представителя въ Англіи, архіепископа Ѳомы Бекета, то какъ ученый богословъ онъ во всякомъ случаѣ явился весьма энергичнымъ поборникомъ того новаго направленія въ богословіи и философіи, которое въ корнѣ подрывало узкія по своему кругозору и методу и часто до крайности безсодержательныя изслѣдованія схоластическихъ богослововъ. Неудивительно, если его литературные труды еще при жизни его могли, съ одной стороны, возбудить въ лагерѣ защитниковъ схоластики немало ропота и недовольства, а съ другой—привлечь къ себѣ особенно благосклонное вниманіе среди тѣхъ, которые, справедливо тяготясь мертвящей схоластической фразеологіей, съ особенною радостью встрѣтили тотъ новый методъ, поборникомъ коего явился Іоаннъ салисберійскій. Вполнѣ естественно поэтому и то, что сочиненія этого замѣчательнаго писателя (умершаго въ 1180 году) очень долгое время могли имѣть вліяніе на образованное общество Западной Европы не только въ слѣдующемъ, XIII вѣкѣ, но и въ XIV, притомъ въ особенности въ его отечествѣ, Англіи.

Тринадцатый вѣкъ богатъ еще болѣе яркими представителями новыхъ теченій и въ церковной жизни, и въ богословской наукѣ Англіи. Изъ нихъ прежде всего слѣдуетъ назвать линкольнскаго епископа *Роберта*, по прозванію «Большая голова» (Grosseteste, по англ. Greathead), который проходилъ свое епископское служеніе съ 1235 по 1253 годъ. Этотъ замѣчательный прелатъ выказалъ много энергіи въ борьбѣ съ различными злоупотребленіями, встрѣчавшимися въ то время въ церковной жизни его отечества и, въ частности, его епархіи, и настолько проникнутъ былъ реформаторскимъ духомъ, что даже не остановился предъ открытымъ выступленіемъ противъ папскихъ притязаній на усиленіе вліянія куріи въ ущербъ интересамъ англійскаго правительства и народа. Еще въ 1245 году онъ настолько высказалъ свою пастырскую твердость по дѣламъ своей каѳедры, что нарочно отправился на первый лионскій соборъ и здѣсь предложилъ на судъ папы Иннокентія IV и собора долголѣтнее спорное дѣло свое съ капитуломъ по поводу вопроса о предѣлахъ своей епископской власти. На этотъ разъ курія приняла его сторону,—вѣроятно, потому, что усмотрѣла въ стремленіи линкольнскаго ка-

питула опасное для іерархіи желаніе ограничить епископскую власть. Но зато, когда Робертъ вторично обратился къ тому же папѣ за рѣшеніемъ другого своего спора—на этотъ разъ съ непокорными монахами своей епархіи, которые, по обычаю времени, хотѣли поставить себя въ нѣкоторомъ смыслѣ внѣ епископской юрисдикціи,—то папа взялъ сторону монаховъ. Конечно, такой оборотъ дѣла объясняется тѣмъ, что въ то время и въ Англіи, какъ и въ другихъ странахъ Западной Европы, нищенствующіе ордена уже въ полномъ смыслѣ слова являлись папскою милиціей, съ помощью которой курія уже не разъ стремилась ограничить всякое проявленіе національнизма въ церковной жизни этихъ странъ. Понятно, что особенно въ такой свободолюбивой странѣ, какъ Англія, гдѣ сама іерархія, въ лицѣ многихъ даже высшихъ своихъ представителей, нерѣдко любила себя ставить въ очень независимое положеніе по отношенію къ Риму, всякое такое сепаративное стремленіе должно было, съ точки зрѣнія папской политики, считаться особенно опаснымъ. Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ рѣшеніе папы въ пользу нищенствующихъ монаховъ и противъ линкольнскаго епископа сильно возмутило этого послѣдняго и вызвало его на крайне рѣзкое выступленіе противъ папы и кардиналовъ. Онъ произнесъ противъ нихъ въ Ліонѣ такую сильную рѣчь, что сразу лишился со стороны папы и безъ того уже слабаго расположенія. Но тѣмъ сильнѣе продолжалъ онъ свою реформаторскую борьбу противъ монаховъ своей епархіи, отстаивая свою власть противъ тѣхъ ихъ покушеній къ ея ограниченію, которыя они предпринимали съ цѣлью усилить вліяніе куріи. Особенно обострились отношенія линкольнскаго епископа къ папѣ, когда въ 1253 году Робертъ категорически отказался исполнить предписаніе папскаго бреве о назначеніи одного папскаго родственника на очень видную церковную должность, такъ какъ считалъ это лицо недостойнымъ такой должности. Этотъ отказъ сопровождался очень рѣзкимъ письменнымъ протестомъ, въ которомъ линкольнскій прелатъ прямо и открыто заявилъ, что, несмотря на всю полноту власти (potestatis plenitudo), какая принадлежитъ папѣ, никакъ, однако, нельзя считать ее безграничною, но только такою властью, «которая направлена къ созиданію» (potestas omnia posse in aedificationem); иначе, если бы она была безграничною, то пришлось бы ее считать проявленіемъ самаго вопіющаго беззаконія, результатомъ котораго явится никакъ не созиданіе вѣрующей паствы, но, напротивъ, ея самое очевидное разореніе (non in aedificationem, sed in manifestissimam destructionem). Вмѣшательство, какое папа допускалъ въ названномъ случаѣ въ дѣла линкольнской епархіи, было, по мнѣнію Роберта, именно такимъ разореніемъ

паствы Это и вынудило этого правдиваго и смѣлаго прелата закончить свой протестъ такими словами: «Ego ex debito obedientiae et fidelitatis, quo teneor,.. filialiter et obedienter non obedio, contradico et rebello» [1]) Такъ рѣшительно рѣдко кто раньше говорилъ противъ распоряженій куріи изъ числа представителей іерархіи, даже и наиболѣе смѣлыхъ Хотя есть извѣстіе, по которому папа, въ отвѣтъ на этотъ протестъ, отлучилъ непокорнаго епископа, однако болѣе достовѣрны тѣ историческія данныя, которыя свидѣтельствуютъ, что такого отлученія не послѣдовало [2]) А это послѣднее обстоятельство особенно потому важно, что лучше всего показываетъ, насколько папа невольно принужденъ былъ въ то время серьезно считаться съ тѣмъ независимымъ теченіемъ, которое такою рѣшительною волной захватило тогда даже многихъ изъ представителей англійской іерархіи Реформаторская дѣятельность Роберта линкольнскаго выразилась и въ томъ, что въ лицѣ его англійская церковь XIII вѣка имѣла очень талантливаго и многосторонняго писателя въ области богословія, философіи, математики и естественныхъ наукъ, типа Іоанна салисберійскаго

Уже упомянутый нами выше знаменитый піонеръ реформы научнаго образованія своей эпохи—англійскій монахъ *Рожеръ Бэконъ*—хотя и проявилъ эту реформаторскую свою дѣятельность больше всего въ области физики, чѣмъ въ сферѣ наукъ богословскихъ и философскихъ, тѣмъ не менѣе его всесторонняя глубокая ученость (за которую его не напрасно современники прозвали выразительными именами «doctor mirabilis», также «profundus») во всякомъ случаѣ очень сильно должна была повліять на измѣненіе схоластическаго метода, дотолѣ господствовавшаго въ богословіи и философіи, на методъ новый, основанный на глубокомъ изученіи Св. Писанія, съ помощью основательнаго знакомства съ коренными языками библейскихъ книгъ. Движеніе, которому положилъ начало въ XIII вѣкѣ Рожеръ Бэконъ, потому особенно должно было сильно и рѣшительно повліять на Виклефа, что послѣдній былъ слушателемъ, а потомъ профессоромъ того же оксфордскаго университета, гдѣ это движеніе началось, и гдѣ оно затѣмъ никогда уже не прекращалось

Нельзя, говоря о предшественникахъ Виклефа, пройти молчаніемъ и выдающагося наставника этого реформатора, оксфордскаго богослова *Ѳому Брадвардина*, а также и другого профессора того же университета, *Ричарда Фицъ-Ральфа*, впослѣдствіи архіепископа армагскаго (въ Ирландіи). Первый изъ нихъ замѣчате-

---

[1]) *Kurtz*, Lehrburh d. Kirchengeschichte, I B, 2 Th, S 145

[2]) Ibidem, ibidem.

ленъ тѣмъ, что явился однимъ изъ наиболѣе яркихъ выразителей того направленія тогдашней схоластики, которое основывалось на платоновскомъ реализмѣ и примыкало къ системѣ Ѳомы Аквината,— въ противоположность направленію, въ основаніи коего лежалъ реализмъ въ его аристотелевской формѣ, и главнымъ выразителемъ котораго былъ Дунсъ Скотъ По отношенію къ богословію, ѳомисты склонны были къ признанію безусловнаго предопредѣленія, между тѣмъ какъ скотисты, напротивъ, отличались въ своихъ воззрѣніяхъ на соотношеніе между благодатію и свободою скорѣе полупелагіанской окраской. Брадвардина особенно ярко высказалъ въ своихъ сочиненіяхъ крайній августинизмъ, въ духѣ Готшалька, обвиняя тогдашнюю римскую церковь въ пелагіанствѣ Интересно отмѣтить, что почти уже наканунѣ своей кончины (1349 г) онъ былъ возведенъ въ санъ архіепископа кантерберійскаго, а что раньше этого онъ занималъ должность духовника короля Эдуарда III

Что касается Ричарда Фицъ-Ральфа, то онъ еще болѣе другихъ могъ повліять на Виклефа потому, что время его дѣятельности, сначала въ званіи оксфордскаго профессора, а затѣмъ въ санѣ ирландскаго прелата, почти совпало съ той полосой жизни Виклефа, когда этотъ реформаторъ уже особенно рѣшительно сталъ выступать съ своими реформаторскими идеалами (Ричардъ умеръ въ 1360 г., т.-е. всего лѣтъ за шесть до такого выступленія) Реформаторская тенденція этого епископа особенно выразилась въ его яркой нерасположенности къ нищенствующимъ монахамъ, въ чемъ онъ не только не уступалъ Роберту линкольнскому, но даже превзошелъ его.

Джону Виклефу было суждено, какъ мы уже сказали, объединить въ нѣкоторую систему всѣ тѣ проявленія среди его предшественниковъ и современниковъ реформаторскихъ чаяній и тенденцій, которыя все чаще и чаще начинали замѣчаться въ Англіи, являясь краснорѣчивымъ доказательствомъ, съ одной стороны, глубокой неудовлетворенности ея искреннѣйшихъ сыновъ тогдашнимъ церковнымъ духомъ и строемъ, а съ другой— яркимъ показателемъ того, что въ борьбѣ съ римской централизаціею за права національныя побѣда начинала очень рѣшительно клониться въ сторону защитниковъ этихъ правъ.

Впрочемъ, самъ Виклефъ не сразу выступилъ въ полномъ смыслѣ слова реформаторомъ церкви въ своемъ отечествѣ Его дѣятельность въ этомъ отношеніи можетъ быть раздѣлена на два періода: первый, съ 1367 года и до 1378 г., обнимаетъ собою то время, когда реформаторъ ратовалъ за реорганизацію строя церковнаго, но еще не выступалъ какъ оригинальный богословъ; а второй, начиная съ 1378 г. и до смерти Виклефа (1384 г),

представляетъ намъ его уже не столько практическимъ и политическимъ дѣятелемъ, какимъ онъ являлся въ первомъ періодѣ, сколько исключительно богословомъ. Конечно, для нашей задачи всего важнѣе было бы прямо заняться изученіемъ этого второго періода, но онъ такъ тѣсно—можно сказать, органически—связанъ съ періодомъ предшествующимъ, что совершенно невозможно вполнѣ правильно понять и оцѣнить труды Виклефа-богослова, не получивъ яснаго и всесторонняго представленія о Виклефѣ-политикѣ

Мы на томъ основаніи ставимъ начальнымъ терминомъ реформаторской дѣятельности этого реформатора именно 1367 г., что только съ этого года онъ въ первый разъ открыто и рѣшительно выступилъ поборникомъ законныхъ правъ англійской короны и англійской церкви противъ всѣхъ притязаній Рима Но уже и ранѣе 1367 года, именно въ 1360 году, когда въ оксфордскомъ университетѣ возгорѣлся серьезный споръ между профессорами этого ученаго учрежденія и францисканцами по поводу тѣхъ привилегій, какими въ разное время папы надѣляли этотъ орденъ въ ущербъ привилегіямъ названнаго университета,—уже и тогда Виклефъ вполнѣ присоединился къ той боевой позиціи, которую заняли въ этой полемикѣ такіе корифеи тогдашней ученой корпораціи Оксфорда, какъ уже упомянутый нами архіепископъ армагскій и примасъ Ирландіи Фицъ-Ральфъ и другъ самого Виклефа *Николай Герфордъ* (Hereford) Появившіяся какъ разъ въ это время сочиненія Виклефа и по своимъ заглавіямъ, и по своему содержанію показываютъ, что они имѣли несомнѣнное отношеніе къ этому интересному и характерному спору. Эти сочиненія слѣдующія: Of clerks possesioners, Of the poverty of Christ, Against able beggary, Bleness in beggary. Общее содержаніе всѣхъ этихъ трактатовъ сводится къ тому, что авторъ рѣзко обличаетъ францисканцевъ за то, что они похищаютъ у родителей ихъ дѣтей, а также старается доказать имъ, на основаніи и новозавѣтныхъ книгъ, и святоотеческихъ твореній, что ни Христосъ, ни Его апостолы не были нищими, и что нищета сама по себѣ еще не есть какая-либо добродѣтель или заслуга предъ Богомъ [1]). Въ то же время Виклефъ доказываетъ рядомъ фак-

[1]) Вотъ, напр., что говоритъ Виклефъ въ своемъ сочиненіи „Of Clerks possessioners“: „Freres drawen Childern fro Christ's religion into their private ordre by hypocrisie, lessings and steling For they tellen that their ordre is more holy than any other and that they shullen have higher degree in the bliss of heaven, than other men that been not therein, and seyn that men of their ordre shullen never come to bell, but shullen dome other men with Christ at Duomsday. And so they stelen Childern fro father and mother, sometime such as been unable, and sometime such as shullen susteyn their father and mother by the comman-

товъ, что современные ему члены ордена св Франциска на самомъ дѣлѣ вовсе и не имѣли уже настоящей нищеты, но только принимали одну ея личину, обладая, въ дѣйствительности, значительными богатствами

Полемика съ францисканцами, конечно, не могла пройти для реформатора безслѣдно и безъ послѣдствій Она вскорѣ втянула его въ новую, дальнѣйшую борьбу противъ тогдашнихъ злоупотребленій куріей своею властью въ Англіи. Внѣшнимъ поводомъ къ началу этой новой фазы борьбы Виклефа съ папствомъ послужило то обстоятельство, что папа Урбанъ V въ 1365 г. неожиданно предъявилъ королю Эдуарду III категорическое требованіе уплатить куріи ту довольно значительную денежную сумму, которая образовалась вслѣдствіе того, что англійское правительство, по причинѣ тяжелыхъ политическихъ обстоятельствъ, уже тридцать три года не вносило въ папскую казну той ежегодной дани, которую обязался выплачивать еще въ началѣ XIII вѣка король Іоаннъ Безземельный папѣ Иннокентію III (1213 г.). Требованіе Урбана V тѣмъ болѣе непріятно поразило короля, что столѣтняя война Англіи съ Франціей въ то время еще не кончилась, и слѣд., англійскіе финансы все еще находились далеко не въ блестящемъ состояніи. Эдуардъ немедленно созвалъ парламентъ, который единогласно постановилъ, что ни король Іоаннъ въ свое время, ни кто другой, когда бы то ни было, не обладалъ и не обладаетъ правомъ и властью подчинять англійское королевство никакой посторонней власти, хотя бы и папской, безъ согласія на то всей націи. Очень характерно, что въ числѣ членовъ парламента, которые вынесли такое смѣлое рѣшеніе, находились и самые почетные и вліятельные прелаты англійской церкви И вотъ требованіе папы было отклонено, и что всего болѣе показывало, насколько въ то время вліяніе римскаго престола стало падать и ослабѣвать,—это то, конечно, вынужденное согласіе самого папы на такое рѣшеніе всей англійской націи, которое, въ сущности, равнялось признанію папой, хотя бы и невольному, права участія свѣтскихъ властителей въ рѣшеніи нѣкоторыхъ церковныхъ вопросовъ, насколько они касались сферы государственной юрисдикціи. Но, что всего важнѣе, такая яркая побѣда націонализма надъ папствомъ настолько окрылила новою энергіею всѣхъ тѣхъ, кому особенно близка была сердцу мысль о необходимости церковной реформы, что съ этого времени ихъ голоса стали ратовать за эту реформу гораздо рѣши-

---

dement of God and thus they been blasphemers taking upon full councel in douty things that been not expressy commanded ne forbidden in holy writ" (Ap *Lewis*, „The history of life and sufferings of John Wicliffe", p 6)

тельнѣе прежняго Въ этотъ столь важный моментъ въ жизни и англійскаго народа, и англійской церкви и выступилъ впервые Виклефъ въ качествѣ защитника правъ своего народа противъ незаконныхъ, хотя и основанныхъ на нѣкоторой давности, посягательствъ противъ этихъ правъ папскаго престола Въ такомъ выступленіи всего лучше сказался въ лицѣ этого замѣчательнаго историческаго дѣятеля именно такой человѣкъ, который, какъ всѣ геніальныя личности, сумѣлъ удивительно вѣрно понять и талантливо выразить важнѣйшія—можно сказать, насущныя—потребности своего времени по отношенію къ своей отечественной церкви и къ своему народу И потому онъ можетъ быть вполнѣ названъ чадомъ своего вѣка, въ лучшемъ значеніи этого слова

Виклефа глубоко возмутило требованіе папы объ уплатѣ дани,—возмутило по многимъ причинамъ, не только какъ свѣтскаго юриста, но и какъ канониста Къ этому времени относится его спеціальное сочиненіе, въ которомъ онъ пунктъ за пунктомъ разсматриваетъ всѣ тѣ главныя основанія, какія выставлялись членами парламента противъ папскихъ притязаній на полученіе дани съ англійскаго правительства и церкви Это сочиненіе носитъ заглавіе *Tract* и, по всѣмъ даннымъ, относится къ 1367 году [1]). Авторъ разсуждаетъ въ немъ въ очень умѣренномъ и спокойномъ тонѣ и даже прямо заявляетъ въ самомъ началѣ, что онъ остается вѣрнымъ сыномъ римской церкви и не намѣренъ ничѣмъ ее оскорблять Тѣмъ не менѣе онъ съ необыкновенной твердостью и силою убѣжденія защищаетъ права своего отечества противъ незаконныхъ покушеній на нихъ со стороны куріи. Весь этотъ замѣчательный трактатъ изложенъ въ формѣ нѣсколькихъ рѣчей лордовъ парламента, въ которыхъ всесторонне обсуждается этотъ вопросъ.

Всего вѣроятнѣе, вмѣстѣ съ нѣкоторыми новѣйшими изслѣдователями біографіи Виклефа, въ томъ числѣ и *Викторомъ Ваттье* (Victor Vattier) [2]), предположить, что весь этотъ типичный разговоръ членовъ парламента есть не болѣе, какъ только особая форма, придуманная авторомъ для болѣе яснаго и систематическаго изложенія своихъ собственныхъ мыслей о данномъ предметѣ. Конечно, это нисколько не исключаетъ того предположенія, что и тогдашній парламентъ вполнѣ солидаренъ былъ съ этими мыслями реформатора, и что послѣдній явился, въ существѣ дѣла,

[1]) *Furstenau* („Joh v Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche“ Berlin, 1900) безъ особеннаго основанія относитъ это сочиненіе почему-то лишь къ 1377 или 1378 году (см его книгу, стр 45)

[2]) См. его книгу „John Wyclyff, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine“ Paris, 1886, p 46

вполнѣ вѣрнымъ и точнымъ выразителемъ дѣйствительныхъ взглядовъ своихъ соотечественниковъ на отношеніе англійскаго правительства и англійской церкви къ Риму. Ораторы, выводимые въ книгѣ Виклефа, являются выразителями разныхъ сторонъ этихъ отношеній, вслѣдствіе чего ихъ рѣчи исчерпываютъ вопросъ довольно всесторонне. Сначала говоритъ лордъ, выступающій защитникомъ военнаго сословія, и высказываетъ мысль, что требованіе папы настолько идетъ въ разрѣзъ съ идеалами англійской націи, величіе и сила которой тѣсно связаны съ лучшими преданіями англійскаго рыцарства, что необходимо защищать права этой націи противъ папской узурпаціи силою оружія. Второй ораторъ, выводимый авторомъ, говоритъ съ точки зрѣнія христіанскаго идеала, съ которымъ требованіе папы находится въ явномъ противорѣчіи «Папа», замѣчаетъ этотъ ораторъ, «не имѣетъ въ пользу своихъ притязаній никакого основанія въ Евангеліи Его обязанность подражать Христу, а Христосъ отказался отъ земного владычества Папа долженъ подражать Христу особенно въ томъ, чтобы не дѣлать изъ себя свѣтскаго властителя» Разсужденія третьяго лорда имѣютъ цѣлью доказать, что и съ точки зрѣнія права компенсаціи папа не имѣетъ ни малѣйшаго основанія требовать себѣ дани. Этотъ ораторъ довольно остроумно строитъ свое доказательство на извѣстномъ папскомъ титулѣ «servus servorum Dei». «Если папа, дѣйствительно, *рабъ рабовъ Божіихъ*», говоритъ онъ, «то, слѣд., онъ долженъ получать указанную дань только для того, чтобы служить ею этимъ рабамъ Божіимъ. А между тѣмъ папа только самого себя обогащаетъ или же задариваетъ своихъ друзей, притомъ даже поддерживаетъ и деньгами, и своими совѣтами враговъ Англіи». Не менѣе оригинальны доводы четвертаго парламентскаго противника притязаній куріи. Онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія исконнаго средневѣкового права, въ силу котораго въ извѣстномъ владѣніи не можетъ быть въ одно и то же время двухъ владѣтелей съ одинаковыми правами, но непремѣнно одинъ изъ нихъ долженъ быть сюзереномъ, а другой вассаломъ Но король уже потому не можетъ быть вассаломъ, что, въ силу извѣстнаго постановленія короля Эдуарда I отъ 1279 года (такъ наз. *statute of mortmain*), англійская церковь не можетъ ничего ни пріобрѣтать, ни продавать, ни вымѣнивать безъ позволенія королевской власти. Пятый лордъ указываетъ на то, что даръ короля Іоанна Безземельнаго папѣ въ видѣ установленія дани былъ не вѣченъ и, кромѣ того, уже въ силу того долженъ былъ бы считаться несогласнымъ съ христіанскимъ идеаломъ, что былъ, въ сущности, не чѣмъ инымъ, какъ симоніей, такъ какъ за эту дань папа обязывался дать тому королю разрѣшеніе его грѣховъ Аргументъ шестого оратора во многомъ

сходенъ съ тѣмъ, какъ говорилъ четвертый: и онъ, подобно ему, касается средневѣкового права сюзереновъ давать свои владѣнія вассаламъ, но только высшимъ сюзереномъ Англіи ставитъ Самого Бога, отъ котораго, по его словамъ, король англійскій получилъ свою власть, и котораго папа, какъ не обладающій (по ученію самихъ богослововъ) непогрѣшимостью, замѣнить никакъ не можетъ. Наконецъ, въ уста седьмого лорда Виклефъ влагаетъ тотъ существенѣйшій доводъ (который, конечно, и являлся для парламента главнымъ основаніемъ отказа папѣ въ уплатѣ дани), что, согласно англійскимъ государственнымъ законамъ, никакой новый расходъ изъ казны королевства не можетъ быть установленъ безъ согласія всей націи въ лицѣ ея представителей въ парламентѣ, а этого-то именно и не доставало, когда король Іоаннъ Безземельный обязался выплачивать папѣ Иннокентію III ежегодную дань [1])

Смѣлое и рѣшительное выступленіе Виклефа въ защиту правъ своего народа и своей національной церкви обратило на себя вниманіе всѣхъ, кому дорога была мысль о необходимости церковной реформы, и, вмѣстѣ, особенно приблизило самого его ко двору, гдѣ онъ сдѣлался наиболѣе близкимъ лицомъ къ герцогу ланкастерскому, брату короля. Виклефа стали высоко цѣнить здѣсь не столько какъ ученаго богослова, юриста и канониста, сколько какъ искуснаго политическаго дѣятеля и дипломата. Этому послѣднему обстоятельству очень способствовало то, что, вскорѣ послѣ окончанія инцидента съ отклоненіемъ дани, реформаторъ былъ назначенъ въ число тѣхъ уполномоченныхъ, которые избраны были англійскимъ правительствомъ для участія въ переговорахъ съ куріей касательно спора о замѣщеніи нѣкоторыхъ епископскихъ каѳедръ новыми кандидатами и о разныхъ условіяхъ, сопровождавшихъ такое замѣщеніе. Въ г. Брюгге, въ Нидерландахъ, эти переговоры закончились скорѣе въ пользу англійскаго правительства, чѣмъ въ пользу папства (1376 г.). Занятіе въ комиссіи, которой поручено было это важное и отвѣтственное дѣло, имѣло лично для самого реформатора то великое значеніе, что дало ему возможность близко познакомиться со многими темными сторонами тогдашней папской политики, особенно же съ алчностью и симоніей папскаго двора, находившагося тогда еще въ Авиньонѣ Эта эпоха въ жизни Виклефа имѣла, можно сказать, для него и для его дѣла такое же значеніе, какое впослѣдствіи имѣла для Лютера поѣздка въ Римъ. Если поэтому Виклефъ отправился въ Брюгге хотя и далеко не расположеннымъ къ куріи, тѣмъ не менѣе еще послушнымъ сыномъ римской церкви, то вернулся онъ оттуда уже открытымъ врагомъ

[1]) См *Vattier*, цит. соч., p 45—46

всей папской системы, рѣшившимся вступить въ борьбу съ нею и всячески стремиться къ освобожденію своей отечественной церкви отъ ея вліянія. Этимъ лучше всего, конечно, и объясняется, почему уже въ 1378 году начинается въ жизни реформатора тотъ наиболѣе важный и интересный для насъ періодъ, когда политическая сторона его дѣятельности отступаетъ на второй планъ, уступая мѣсто элементу богословскому, и слѣд., когда Виклефъ, можно сказать, впервые выступаетъ реформаторомъ не столько строя церковнаго, сколько доктрины. Весьма сильнымъ и рѣшительнымъ побужденіемъ для такого поворота его дѣятельности въ эту сторону можно считать и то обстоятельство, что съ этого года начался въ римской церкви т. н. *великій расколъ*, который прибавилъ еще новый величайшій соблазнъ къ тѣмъ вопіющимъ злоупотребленіямъ и отступленіямъ отъ древне-церковнаго идеала, которыя уже давно не мало соблазняли и смущали искреннихъ христіанъ всѣхъ странъ Западной Европы

Около того времени достигла полнаго расцвѣта и проповѣдническая, и профессорская дѣятельность Виклефа въ оксфордскомъ университетѣ, гдѣ онъ сдѣланъ былъ докторомъ богословія еще въ 1372 году, получивъ одновременно съ этимъ и приходъ въ Лутервордѣ. Такое соединеніе пастырской и ученой дѣятельности отразилось и на тѣхъ его литературныхъ трудахъ, какіе мы имѣемъ отъ него за это время. Чтобы вполнѣ вѣрно понять общее направленіе воззрѣній реформатора за этотъ періодъ его жизни, необходимо принять во вниманіе, въ какія отношенія стала къ нему теперь римская курія Недовольная исходомъ своихъ переговоровъ съ англійскимъ правительствомъ, которые, какъ извѣстно, окончились въ 1376 году далеко не выгодно для ея интересовъ, и не безъ основанія приписывая такой неуспѣхъ вліянію Виклефа, курія начинаетъ въ 1377 году дѣлать противъ него первые рѣшительные шаги. Такое ея выступленіе было болѣе всего подготовлено тѣмъ, что враждебные реформатору францисканцы еще къ 1376 году извлекли изъ всѣхъ лекцій и рѣчей его 19 тезисовъ, какъ еретическіе, и послали ихъ папѣ Григорію XI съ жалобой на ихъ автора. Вслѣдствіе этой жалобы, равно какъ и многихъ другихъ, которыя къ тому времени стали поступать на имя папы отовсюду, гдѣ недовольны были выступленіями Виклефа противъ интересовъ іерархіи,—Григорій XI въ продолженіе того же 1377 года обнародовалъ три буллы: одну къ архіепископу кантерберійскому Симону Сэдбэри (Sudbury) и къ лондонскому епископу Вильгельму Куртней (Courtney), другую—къ королю, а третью—къ оксфордскому университету. Во всѣхъ этихъ буллахъ папа предписывалъ принять противъ смѣлаго реформатора самыя строгія мѣры и прежде всего предать его соборному

суду [1]) Впрочемъ, одновременно съ этими тремя буллами тѣмъ же папой были посланы еще двѣ дополнительныхъ буллы къ кантерберійскому и лондонскому прелатамъ, въ которыхъ этимъ послѣднимъ дѣлались указанія, какъ именно начать и совершить самый судъ надъ Виклефомъ, и какія случайности имѣть при этомъ въ виду [2]). Эти акты были посланы уже не изъ Авиньона, но изъ Рима, куда Григорій XI незадолго передъ тѣмъ переѣхалъ

Такое открытое выступленіе куріи противъ Виклефа, конечно, должно было непремѣнно особенно повлять на еще бо́льшее обостреніе ихъ взаимныхъ отношеній Если тѣ 19 тезисовъ (а по нѣкоторымъ 18), за которые францисканскіе монахи обвиняли его въ ереси, еще не отрицали богоучрежденности папской власти, но только ярко разграничивали въ ней элементъ духовный отъ свѣтскаго, то тѣ сочиненія, которыя вышли изъ-подъ его пера теперь, послѣ обнародованія названныхъ буллъ, носятъ уже характеръ самыхъ рѣзкихъ выступленій противъ папства, какъ учрежденія не только не согласнаго съ Евангеліемъ, но даже прямо антихристіанскаго, и самого папу Виклефъ теперь открыто именуетъ антихристомъ. Такое именно сужденіе о папской власти мы, напримѣръ, находимъ въ томъ его сочиненіи, которое озаглавлено (по нѣкоторымъ рукописямъ) «*Declarationes*», а по другимъ— «*Protestatio*», и которое есть не что иное, какъ апологія, поданная имъ высшимъ іерархамъ своей отечественной церкви въ защиту тѣхъ своихъ девятнадцати тезисовъ, о коихъ мы сейчасъ сказали. А подать такую апологію Виклефу пришлось теперь потому, что, вслѣдствіе папскаго распоряженія, онъ даже вторично вызванъ былъ на соборный судъ, на этотъ разъ въ лондонскую резиденцію кантерберійскаго архіепископа,—ламбетскій дворецъ (раннею весною 1378 года,—всего вѣроятнѣе, въ мартѣ или даже въ февралѣ,—во всякомъ случаѣ еще до смерти папы Григорія XI, который умеръ въ томъ же году 27 марта) [3]).

«Протестація» Виклефа, поданная собору, сопровождалась его просьбою передать ее папѣ, но, всего вѣроятнѣе, она не застала уже въ живыхъ Григорія XI, почему на нее и не обращено было въ Римѣ должнаго вниманія, тѣмъ болѣе, что въ это время начался «великій расколъ» въ Западной церкви, когда папы болѣе

---

[1]) *Guerike*, „Handbuch d allgemeinen Kirchengeschichte“, I B, S 537. *Михайловскій*, „Предвѣстники и предшественники реформаціи въ XIV и XV вв“, см. въ „Историч. хрестоматіи по нов. ист.“, Гуревича I, стр. 21.

[2]) *Vattier*, l c, p. 61.

[3]) Указанное сочиненіе Виклефа сохранилось въ манускриптѣ національнои парижской библіотеки (Bibliothèque nationale de Paris) См. *Vattier*, lib cit, p 66 seq

заняты были взаимными анаѳематствованіями, чѣмъ вопросомъ о реформѣ церкви Впрочемъ, едва ли можно было ждать и отъ Григорія XI справедливаго и безпристрастнаго отношенія къ заявленію англійскаго реформатора, особенно въ виду рѣзкихъ выраженій о папской власти автора «Протестаціи»

Для насъ очень интересно констатировать то обстоятельство, что и самъ Виклефъ, и его судьи изъ числа высшихъ іерарховъ англійской церкви неоднократно упоминаютъ за это же время, начиная съ 1377 года, о какихъ-то «бѣдныхъ священникахъ» (poor priests), которые странствуютъ по Англіи и проповѣдуютъ Евангеліе [1]), причемъ архіепископъ кантерберійскій въ одномъ своемъ опредѣленіи, относящемся уже къ 1382 году, замѣчаетъ о нихъ, что они дѣлаютъ это безъ полномочія отъ церкви, но, очевидно, самочинно и самовольно [2]). Кто именно разумѣется подъ этими странствующими священниками? Что ихъ слѣдуетъ считать послѣдователями именно Виклефа, это открывается изъ того, что къ своему акту, въ которомъ упоминаются эти проповѣдники, и который адресованъ на имя лондонскаго епископа Куртнея, архіепископъ кантерберійскій дѣлаетъ особое приложеніе, гдѣ приводятся 24 тезиса ученія этихъ миссіонеровъ, во всемъ представляющіе намъ подлинное ученіе самого Виклефа [3]). Вѣроятно, къ началу же восьмидесятыхъ годовъ относятся нѣкоторыя болѣе и менѣе мелкія произведенія самого реформатора (tracts), въ которыхъ онъ защищаетъ и образъ жизни и самую проповѣдь названныхъ проповѣдниковъ [4]). Мы не имѣемъ прямыхъ данныхъ въ пользу утвержденія, которое дѣлаютъ нѣкоторые историки, въ томъ числѣ *Лингардъ* («History of England»), что эти проповѣдники были враждебно расположены къ приходскимъ священникамъ; тѣмъ болѣе такое утвержденіе не доказано, что самъ Виклефъ въ своемъ сочиненіи «De officio pastorali» съ особенною похвалою отзывается о нѣкоторыхъ приходскихъ священникахъ за ихъ строго христіанскую жизнь. Все-таки то во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что еще при жизни Виклефа, по свидѣтельству *Lechler*'а («John Wiclif»), въ число тѣхъ странствующихъ проповѣдниковъ начали поступать не одни священники, но и міряне, на что есть прямое указаніе и въ сочиненіи Виклефа, озаглавленномъ «Speculum militantis Ecclesiae», гдѣ онъ говоритъ такъ: «Кажется несомнѣннымъ, что одинъ простецъ больше спо-

---

[1]) *Lewis*, „The history of life and sufferings of John Wicliffe", p 36

[2]) Mandatum Archiepiscopi Cantuar anno 1382 Concilia magnae Britanniae III, pag 158—159.

[3]) *Vattier*, lib cit, p 81

[4]) *Vattier*, l. c, ibidem

собствуетъ, съ Божіею помощью, тому, чтобы содѣйствовать благу Церкви, чѣмъ многіе, имѣющіе ученыя степени» [1]).

Очевидно, здѣсь намекъ на проповѣдниковъ Евангелія изъ числа мірянъ, притомъ даже не прошедшихъ правильнаго образованія Такой составъ народныхъ благовѣстниковъ слова Божія очень напоминаетъ вальденсовъ, и есть полное основаніе предположить, что связь послѣднихъ съ самимъ Виклефомъ и съ его учениками и послѣдователями несомнѣнно могла существовать

Реформаторская проповѣдь Виклефа одновременно обращена была къ двоякой категоріи слушателей: къ англійскому народу и къ представителямъ англійской аристократіи и двора Но нельзя сказать, чтобы эта проповѣдь оказывала вполнѣ однородное дѣйствіе на тѣхъ и на другихъ. Придворныя сферы болѣе всего цѣнили въ Виклефѣ такого человѣка, который могъ быть полезенъ для Англіи въ политическомъ отношеніи, способствуя постепенному освобожденію и англійскаго правительства, и націи, и отечественной церкви отъ того вѣкового гнета, какой оказывалъ на нихъ папскій Римъ. Народъ же гораздо глубже и искреннѣе понималъ реформатора и его великое дѣло, видя въ Виклефѣ именно проповѣдника духовнаго возрожденія своей національной церкви на древнихъ евангельскихъ началахъ (понимая эти начала, вмѣстѣ съ самимъ реформаторомъ, конечно, по-своему) Такое неодинаковое отношеніе къ дѣятельности Виклефа аристократіи и народа въ значительной степени, думаемъ, объясняетъ намъ, почему предпринятая имъ реформа далеко не имѣла такого успѣха и распространенія, какихъ можно было бы первоначально отъ нея ожидать. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ же фактъ можетъ объяснить намъ и то, почему дворъ и даже наиболѣе дружески расположенный къ реформатору герцогъ ланкастерскій, при всѣхъ своихъ симпатіяхъ къ его личности и къ политической сторонѣ его проповѣди и дѣла, все же не сочувствовали многимъ сторонамъ его догматики, напримѣръ, его далеко неправильному воззрѣнію на Евхаристію. Такъ, когда въ 1381 г. Виклефъ представилъ оксфордскому университету свои 12 тезисовъ, въ которыхъ отрицалъ ученіе о пресуществленіи, и когда этотъ университетъ осудилъ эти тезисы, какъ еретическія, то и герцогъ ланкастерскій (несмотря на просьбу Виклефа защитить его въ этомъ дѣлѣ) не дозволилъ реформатору касаться указаннаго вопроса. Но зато покровители реформатора изъ королевскаго дома никогда не отказывались оказывать ему всяческое содѣйствіе во всѣхъ тѣхъ случаяхъ,

[1]) „Certum videtur quod unus ydiota, mediante Dei gratia, plus proficit ad aedificandum (sic) Christi Ecclesiam quam multi graduati in scolis sive in collegiis “ (Cap XXVII, ms de Vienne 1387)

когда дѣло касалось попытокъ со стороны представителей папской куріи пресѣчь политическую дѣятельность Виклефа, столь полезную для англійскаго государства и церкви

Для нашей спеціальной задачи важна, конечно, не эта, политическая, сторона жизни и трудовъ англійскаго реформатора, но важны именно всѣ тѣ его дѣянія, которыя имѣли цѣлью, собственно, очищеніе и возрожденіе церкви Въ этомъ отношеніи, какъ мы уже сказали, для насъ особенно интересенъ послѣдній періодъ его жизни, начало котораго слѣдуетъ считать съ 1378 г., т.-е съ того времени, когда (вскорѣ вслѣдъ за прекращеніемъ т. н. авиньонскаго плѣненія папства) начался великій расколъ, т.-е одновременное появленіе сразу трехъ папъ Эта часть жизни Виклефа представляетъ намъ такое время, когда его литературная дѣятельность получаетъ уже тотъ спеціально реформаторскій характеръ, который окончательно выдвинулъ въ немъ дѣятеля церковнаго. Именно теперь получаютъ свое развитіе и свою окончательную формулировку его догматическія убѣжденія въ цѣломъ рядѣ богословскихъ трактатовъ, въ которыхъ спеціально излагаются авторомъ вопросы о пресуществленіи, о предопредѣленіи и многіе другіе Но, что всего важнѣе, къ этой эпохѣ жизни реформатора относится тотъ капитальный трудъ, который его особенно прославилъ и наиболѣе сдѣлалъ его имя популярнымъ не только среди его современниковъ, но и среди всѣхъ послѣдующихъ поколѣній его народа. Мы разумѣемъ переводъ Виклефомъ библіи на англійскій языкъ Начало ему было положено въ 1380 году, т.-е. всего года за четыре до смерти самого реформатора

Этотъ переводъ прежде всего замѣчателенъ уже тѣмъ, что онъ есть первый полный переводъ Св. Писанія на одинъ изъ европейскихъ языковъ. До насъ сохранилось нѣсколько рукописей этого перевода, которыя во многомъ разнятся другъ отъ друга. Нельзя этому удивляться потому, что многія разночтенія могли произойти отъ разныхъ случайностей, напримѣръ, отъ степени образованія и искусства переписчиковъ, отъ времени и мѣста появленія той или другой рукописи и другихъ подобныхъ условій. Впрочемъ, встрѣчаются въ этихъ рукописяхъ и такіе важные варіанты, которые трудно было бы объяснить однѣми подобными случайностями При сличеніи всѣхъ таковыхъ рукописныхъ экземпляровъ приходится придти къ мысли, что въ нашемъ распоряженіи имѣются не двѣ редакціи одного и того же перевода, но скорѣе два совершенно отличныхъ другъ отъ друга перевода библейскихъ книгъ. Такое предположеніе подтверждается, во-первыхъ, тѣмъ, что самый языкъ обоихъ переводовъ далеко не одинаковъ: въ то время какъ одинъ (очевидно, раннѣйшій по времени происхожденія) содержитъ въ себѣ такіе обороты и та-

кую конструкцію, какіе, по замѣчанію лучшихъ знатоковъ англійскаго языка, уже не употреблялись въ XIV вѣкѣ, другой переводъ, напротивъ, подобныхъ архаизмовъ не имѣетъ и потому вполнѣ можетъ быть отнесенъ къ этому столѣтію и, слѣдовательно, безспорно принадлежать Виклефу [1]) Во-вторыхъ,—и это особенно важно,—извѣстный *Ѳома Моръ* (Thomas More), современникъ короля Генриха VIII и канцлеръ парламента, выдающійся писатель и ученый, свидѣтельствуетъ, что онъ видѣлъ рукописи такого перевода библіи на англійскій языкъ, который былъ сдѣланъ еще задолго до Виклефа и съ разрѣшенія самихъ прелатовъ англійской церкви [2]) Въ-третьихъ, мнѣнія о существованіи англійскаго перевода библіи еще до такого же труда Виклефа держались и нѣкоторые протестантскіе ученые, напримѣръ, *Ѳома Джемсъ* (Thomas James), *Уссерій* (Usher), а также и издатель Уссеріевыхъ сочиненій *Генрихъ Вартонъ* (Henry Wharton) [3]) Если гипотеза послѣдняго о принадлежности этого, раннѣйшаго перевода Іоанну Тревиза, изъ Корнваллиса, теперь уже совсѣмъ оставлена, какъ несостоятельная, то во всякомъ случаѣ остается во всей силѣ утвержденіе всѣхъ названныхъ лицъ относительно несомнѣнности существованія такого перевода Но ниоткуда не видно, чтобы это былъ переводъ *всей* библіи; скорѣе существуютъ всѣ данныя для признанія того, что до Виклефа сдѣланы были переводы на народный языкъ только нѣкоторыхъ отдѣльныхъ библейскихъ книгъ, и даже не всѣхъ этихъ книгъ цѣликомъ, но только по частямъ, или псалмовъ, или евангельскихъ сказаній Къ такому именно выводу и пришли новѣйшіе изслѣдователи жизни и трудовъ Виклефа, напримѣръ, извѣстный *Lechler* (лейпцигскій профессоръ), авторъ капитальнаго труда о личности и дѣятельности этого реформатора, также *Vattier*, французскій историкъ его жизни въ цитованномъ нами уже не разъ сочиненіи [4]) По этой, наиболѣе вѣроятной, гипотезѣ выходитъ такимъ образомъ, что Виклефъ во всякомъ случаѣ нимало не развѣнчивается какъ переводчикъ библіи на англійскій языкъ, потому что за нимъ во всей силѣ остается великая заслуга *перваго* изъ всѣхъ переводчиковъ, сдѣлавшаго *полный* ея переводъ, какого до него еще не имѣлось въ Англіи

[1]) См. обстоятельную статью „Das Wychffesche Evangelium Johannis im funfhundersten Bande der Tauchnitzer Collection of British authors, die Wychffesche Bibelübersetzung und das Verhaltniss des ersteren zu der letzteren“ *Dr. Richter'a* въ изданіи, носящемъ заглавіе „Gymnasium zu Wesel. Einladung z. d offent Prufungen“ Wesel, 1862

[2]) *Sir Thomas More*, Dialog III, 14

[3]) *Vattier*, lib. cit., p 86

[4]) Ibidem, p 87

Если бы такой выводъ былъ не вѣренъ, то трудно было бы объяснить то ожесточеніе, съ какимъ выступили противъ перевода Виклефа близкіе къ его времени представители англійской іерархіи и нѣкоторые другіе противники его реформы. Очевидно, всѣ они вполнѣ сознавали, какую великую важность представлялъ для англійской націи этотъ трудъ реформатора и, вмѣстѣ, какой опасный ударъ наносилъ Виклефъ своимъ переводомъ римской церкви и ея узкоклерикальнымъ интересамъ А такая опасность въ томъ, собственно, и могла состоять, что переводъ Виклефа былъ *первымъ полнымъ* библейскимъ переводомъ Приведемъ здѣсь, для примѣра, слѣдующій крайне рѣзкій отзывъ объ этомъ трудѣ названнаго реформатора, принадлежащій архіепископу *Арунделю*, который мы находимъ въ одномъ письменномъ отзывѣ, посланномъ этимъ прелатомъ въ 1412 году папѣ Іоанну XXIII касательно опасности для церкви отъ реформы Виклефа: «Joannes Wyclyff», говоритъ здѣсь Арундель, «et ipsam ecclesiae sacrosanctae fidem et doctrinam sanctissimam totis conatibus impugnare studuit, novae ad suae malitiae complementum, scripturarum in linguam maternam translationis practica adinventa [1]) А немного раньше, именно около 1400 года, хроникеръ того времени *Найтонъ* (Knighton) по поводу перевода, сдѣланнаго Виклефомъ, рѣшился даже сказать, что чрезъ это евангельская жемчужина брошена на попраніе свиней (et sic evangelica margarita spargitur et a porcis conculcatur) [2]).

Хотя съ именемъ Виклефа мы и имѣемъ полное основаніе соединять первый полный переводъ Св. Писанія на англійскій языкъ, однако это не значитъ, что онъ совершилъ этотъ великій трудъ единолично, безъ сотрудничества нѣкоторыхъ своихъ друзей и учениковъ. Весь вопросъ въ томъ, какая именно часть перевода принадлежитъ ему самому, и какая имъ, хотя и не безъ его руководства. Для рѣшенія этого вопроса очень важно прежде всего обратить вниманіе на комментаріи Виклефа на Евангелія отъ Матѳея, Луки и Іоанна и на Апокалипсисъ. Всѣ эти труды появились еще за нѣсколько лѣтъ до перевода всей библіи и могли имѣть значеніе подготовительныхъ работъ по отношенію къ этому послѣднему, важнѣйшему труду. При этомъ комментаріи на трехъ названныхъ евангелистовъ содержатъ въ себѣ уже полный переводъ ихъ Евангелій на англійскій языкъ и (что особенно для насъ важно) вполнѣ сходятся въ стилѣ съ переводомъ апостольскихъ соборныхъ посланій, который приложенъ къ дру-

---

1) *Wilkins*, Concilia Magnae Britanniae, III, fol 350

2) *Henricus Knighton*. Chronica de eventibus Anglhae. *Twysden*, Historiae Anglicae scriptores, X London, 1652

гому переводному труду Виклефа, „Евангельской гармоніи", или т. н. „Монотессаронъ", латинскій оригиналъ коего принадлежалъ перу писателя половины XII вѣка—нѣкоего Климента, пріора монастыря *Lanthony* въ Monmouthshire'ѣ; да и самая эта „гармонія" представляетъ намъ англійскій текстъ Евангелія сходный по стилю, и даже почти буквально, съ переводнымъ текстомъ комментаріевъ. Все это—цѣнныя основанія для признанія того, что весь переводъ Новаго Завѣта сдѣланъ былъ самимъ Виклефомъ, къ чему и склоняется большинство біографовъ этого реформатора.

Иное дѣло—переводъ Ветхаго Завѣта. До половины прошлаго (19-го) столѣтія вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится эта часть переводнаго труда Виклефа къ переводамъ его предшественниковъ и сотрудниковъ, былъ далеко не рѣшеннымъ и спорнымъ. Честь рѣшающаго голоса въ этомъ, дотолѣ темномъ, вопросѣ принадлежитъ двумъ ученымъ издателямъ всего перевода библіи (со всѣми его редакціями и разночтеніями, съ присоединеніемъ детальныхъ примѣчаній и объяснительныхъ замѣтокъ относительно тѣхъ основныхъ двухъ переводовъ, вошедшихъ въ составъ всего труда Виклефа),—*Форшаллю* (Forshall) и *Маддену* (Madden), которые выпустили въ свѣтъ свое капитальное изданіе въ Оксфордѣ въ 1850 году подъ такимъ заглавіемъ: «The Holy Bible containing the Old and New Testaments with the apocryphal Books, in the earliest English Versions made from the Latine Vulgate by John Wycliffe and his Followers, edited by the Reverend Josiah Forshall and Sir Frederic Madden», въ 4-хъ томахъ in quarto. Чтобы составить себѣ понятіе, насколько это изданіе капитально, и насколько научные выводы, къ какимъ окончательно пришли его издатели, для насъ авторитетны,—для этого достаточно, думаемъ, принять во вниманіе то, что всѣ эти выводы были сдѣланы этими учеными послѣ самаго тщательнаго сличенія важнѣйшихъ *ста тринадцати* манускриптовъ, а также и то, что весь этотъ трудъ продолжался болѣе чѣмъ двадцать лѣтъ! Результаты, къ которымъ пришли названные труженики, сводились къ слѣдующему. Въ основаніи болѣе ранняго перевода лежатъ три рукописи, находящіяся въ Бодлеанской библіотекѣ, изъ которыхъ двѣ относятся ко времени раньше 1390 года, а одна приблизительно къ 1400 году; кромѣ того, есть и четвертая рукопись, также отъ 1400 года, но которая содержитъ въ себѣ только Новый Завѣтъ (она находится въ Британскомъ музеѣ). Что касается болѣе поздняго перевода, то въ основаніе его слѣдуетъ положить рукопись времени 1420 года, которая также хранится въ томъ же музеѣ. Для насъ, конечно, всего интереснѣе то, что выяснили научныя работы Форшалля и Маддена относительно вопроса, насколько общій переводъ англійской библіи есть трудъ самого

Виклефа, и насколько—его предшественниковъ и затѣмъ его учениковъ. Оказывается, что первая попытка такого перевода принадлежитъ одному приходскому священнику въ Шартъ-Суттонѣ (Chart-Sutton), *Вильяму де-Шоргамъ* (de Schorham), и относится еще къ 1325 году. Вторую попытку въ этомъ родѣ сдѣлалъ другой приходскій священникъ—*Ричардъ Ролле* († 1349 г.). Третья попытка относится приблизительно къ 1360 году и имѣетъ своимъ авторомъ нѣкоего *Джона Гейда* (Heyde), который не столько сдѣлалъ вполнѣ новый переводъ, сколько скорѣе переработалъ переводъ Шоргама Всѣ эти три попытки потому имѣли дѣйствительно важное для популяризаціи библіи среди англійскаго народа значеніе, что появились въ такой періодъ исторіи англійскаго языка, когда этотъ языкъ переживалъ очень рѣшительную фазу своего развитія,—именно: какъ разъ XIV вѣкъ представляетъ намъ время, когда вновь образовавшійся тогда народный языкъ сталъ получать право гражданства и въ оффиціальномъ правительственномъ мірѣ, такъ что съ 1362 года сдѣлался даже языкомъ государственнымъ. Не доставало только такого человѣка, который докончилъ бы важнѣйшее дѣло дарованія народу полной библіи на общедоступномъ языкѣ, объединивъ всѣ дотолѣ сдѣланныя попытки, исправивъ ихъ и дополнивъ переводомъ остальныхъ библейскихъ книгъ. Эта-то великая заслуга, это важнѣйшее національное дѣло, долженствовавшее имѣть для англійскои церкви и для англійскаго народа величайшее историческое значеніе, и принадлежитъ именно Джону Виклефу. Онъ явился главнымъ завершителемъ этого труда и, вмѣстѣ, его популяризаторомъ среди своего народа, и въ этомъ отношеніи его историческое значеніе нисколько не меньше, чѣмъ въ XVI вѣкѣ значеніе Лютера среди германской націи

Если три только что упомянутыя нами попытки перевести на англійскій языкъ нѣкоторыя отдѣльныя библейскія мѣста, сдѣланныя Шоргамомъ, Ролле и Гейдомъ, могутъ быть разсматриваемы, по отношенію къ труду Виклефа, не болѣе какъ только подготовительныя ступени, то гораздо болѣе важное значеніе имѣетъ въ данномъ случаѣ переводъ друга и ученика его Николая Герфорда (Hereford), трудъ котораго и сохранился, между прочимъ, въ тѣхъ трехъ манускриптахъ отъ 1390 и 1400 годовъ Бодлеанской библіотеки и Британскаго музея, о которыхъ мы выше упомянули, какъ о замѣчательномъ научномъ открытіи Форшалля и Маддена. Въ первомъ изъ этихъ манускриптовъ замѣтны *поправки, сдѣланныя другой рукой,* чего во второй рукописи не замѣчается. Нельзя не отмѣтить и того, что оба манускрипта рѣзко и неожиданно прерываются на 20-мъ стихѣ III главы книги пророка Варуха, при чемъ во второмъ манускриптѣ сдѣ-

дана такая многознаменательная замѣтка въ заключеніи этого рѣзкаго перерыва: «explicit translacioun (sic) Nicholas de Hereford» Если эту надпись сопоставить съ другою, которая сдѣлана какъ разъ послѣ прерваннаго на указанномъ стихѣ перевода, именно «place of hem The yunge », то изъ такого сопоставленія является возможность вывести, что Герфордъ принужденъ былъ неожиданно прервать свой трудъ на указанномъ мѣстѣ по какой-то независѣвшей отъ него причинѣ Очень возможно предположить, что такою причиною явилось для него то, что въ 1382 году, онъ, какъ извѣстно, былъ за свою проповѣдь, произнесенную въ Вознесеніе въ церкви оксфордскаго университета, вызванъ на судъ собора, засѣдавшаго въ Лондонѣ, который и отлучилъ его отъ церкви: послѣ чего Герфордъ отправился въ Римъ для апелляціи къ папѣ на такой приговоръ, но здѣсь былъ на довольно продолжительное время заключенъ въ тюрьму Какъ бы то ни было, но съ указаннаго мѣста книги Варуха, на которомъ произошелъ перерывъ перваго перевода, начинается уже переводъ, сдѣланный другимъ лицомъ, въ которомъ съ большою вѣроятностью видятъ Виклефа Основаніемъ для такого именно предположенія является то, во-первыхъ, что стиль перевода, начиная съ этого мѣста, совершенно разнится отъ стиля перевода предыдущаго (тамъ — слишкомъ точное, чуть ли не рабское отношеніе къ латинскому тексту Вульгаты, а здѣсь — зависимость отъ этого текста несравненно меньшая и не столь буквальная); а во-вторыхъ, то, что этотъ стиль продолжателя Герфорда поразительно сходенъ съ характеромъ того перевода священныхъ книгъ Новаго Завѣта, который сдѣланъ Виклефомъ. Въ связи съ этимъ, весьма вѣроятнымъ становится предположеніе, что тѣ поправки, сдѣланныя въ одномъ изъ манускриптовъ перевода Герфорда рукою иного лица, о которыхъ мы выше упомянули, также принадлежатъ Виклефу, который, какъ можно догадываться, самъ слѣдилъ за работой своего друга и руководилъ этою работой.

Мы намѣренно такъ подробно занялись вопросомъ о томъ, въ какомъ отношеніи стоялъ Виклефъ къ англійскому переводу библіи, чтобы лучше и яснѣе доказать, что это великое дѣло болѣе всего и прежде всего принадлежитъ именно ему, потому что все, что мы сказали про участіе его въ указанномъ переводѣ, во всякомъ случаѣ показываетъ намъ, что онъ первый далъ своему народу *полный* англійскій переводъ, въ чемъ онъ не имѣлъ себѣ предшественниковъ даже и въ ближайшее къ себѣ время, т.-е. въ результатѣ всего, нами сказаннаго, вполнѣ подтверждается именно то, что мы высказали выше объ исключительномъ значеніи Виклефа въ этомъ важномъ предпріятіи.

Для того, чтобы составить себѣ, по возможности, полное и вполнѣ вѣрное представленіе о всей реформаторской дѣятельности Виклефа, намъ, конечно, необходимо сдѣлать характеристику его преимущественно съ двухъ сторонъ — какъ философа и какъ богослова. При этомъ само собою выяснятся предъ нами и главнѣйшіе пункты его догматическаго ученія.

Извѣстно, въ какой органической связи находились у всѣхъ средневѣковыхъ ученыхъ философія и богословіе Хотя Виклефъ жилъ и дѣйствовалъ въ ту переходную эпоху, когда уже занялась первая заря возрождавшагося научнаго движенія почти во всѣхъ странахъ Западной Европы, въ томъ числѣ и въ Англіи, однако онъ далеко еще не отрѣшился въ своемъ богословствованіи отъ схоластическаго метода Поэтому трудно вполнѣ удовлетворительно объяснить основное направленіе его богословскихъ тезисовъ, не коснувшись предварительно вопроса о томъ, въ какомъ именно отношеніи стоялъ онъ къ продолжавшейся еще въ ту эпоху борьбѣ между номинализмомъ и реализмомъ. На первый взглядъ рѣшить этотъ вопросъ, однако, является дѣломъ нелегкимъ, потому что именно философскія сочиненія Виклефа до сихъ поръ еще не всѣ изданы и даже далеко не всѣ найдены А сверхъ того, самъ реформаторъ (какъ онъ и самъ признается въ одномъ изъ своихъ сочиненій, именно въ «Responsiones ad argumenta Radulphi de Strode» [1]), нерѣдко мѣнялъ свои мнѣнія, не только богословскія, но и философскія Но, если мы обратимъ вниманіе частью на философскіе трактаты его, дошедшіе до насъ, именно «De Universalibus», «Replicatio de Universalibus», «De materia et forma», «de Ideis», частью же и на нѣкоторыя его богословскія сочиненія, въ которыхъ онъ часто довольно ясно высказываетъ свое воззрѣніе на отношеніе между *universalia* и *res*, то мы все-таки можемъ составить себѣ нѣкоторое, хотя, быть можетъ, и не вполнѣ опредѣленное, понятіе о томъ положеніи, какое занялъ Виклефъ по отношенію къ вѣковому спору между номиналистами и реалистами.

Общее впечатлѣніе, какое получается отъ изученія этихъ его литературныхъ трудовъ,— то, что онъ былъ на сторонѣ реализма, такъ какъ твердо держался тезиса о реальности общихъ понятій; но въ то же время, подражая большинству схоластиковъ XIII столѣтія и частью XIV, онъ допускаетъ не чистый платонизмъ, но съ значительною аристотелевскою окраской. Это сочетаніе Платона съ Аристотелемъ выражается у Виклефа главнымъ образомъ въ томъ, что, несмотря на свое убѣжденіе въ тожествѣ общихъ

[1]) „Conclusiones,— говоритъ онъ,—quae olim videbantur mihi mirabiles, jam videntur mihi catholicae“ (см названное его сочиненіе).

понятій съ идеями, онъ все-таки, говоря о сущности этихъ понятій, является сторонникомъ экспериментальнаго метода (въ чемъ видна уступка Аристотелю), и въ то же время онъ изъясняетъ природу идей какъ платоникъ [1])

Идеологія Виклефа ярко отражается на его понятіи о Богѣ, а это послѣднее понятіе является краеугольнымъ камнемъ всей вообще его богословской системы По его воззрѣнію, идея есть не что иное, какъ мысль Божія, которая, уже въ силу одного того, является одновременно и актомъ воли, и самымъ дѣйствіемъ, что Богъ не можетъ мыслить ничего такого, что было бы внѣ Его Идея Божія о твореніи, или архитипъ всѣхъ сотворенныхъ вещей, есть нѣчто совѣчное Богу, потому что эта идея тожественна съ Божественнымъ вѣдѣніемъ. Впрочемъ, она составляетъ единое съ Божествомъ только по своей сущности, но не по формѣ, по которой она является не болѣе, какъ типомъ всѣхъ твореній Божіихъ Соотвѣтственно такому своему пониманію существа міра идей, Виклефъ приходитъ къ мысли, что эти идеи суть нѣчто разумное [2]) Замѣчательно, что свое ученіе объ идеяхъ Виклефъ основываетъ на первыхъ стихахъ Евангелія отъ Іоанна, гдѣ содержится ученіе о Логосѣ Слѣдуя блаженному Августину и нѣк. другимъ западнымъ отцамъ и учителямъ Церкви, онъ соединяетъ вмѣстѣ изъ всего этого ученія, собственно, двѣ черты Логоса: «все чрезъ Него произошло, и безъ Него ничто не стало быть, что произошло (omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est)», и еще: «въ Немъ была жизнь (in ipso vita erat)»; и на основаніи этихъ двухъ мѣстъ дѣлаетъ такой выводъ: «Все, что было сотворено, существовало первоначально, и еще раньше сотворенія во времени оно уже имѣло живую реальность, потому что дѣйственно проявлялось въ вѣчно предсуществовавшемъ Логосѣ» [3]). Подтвержденіе этой мысли о вѣчномъ существованіи идей въ Логосѣ, какъ прототипѣ всего творенія, Виклефъ видитъ и въ словахъ ап. Павла въ посланіи къ Римлянамъ (XI, 36): «ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему». Вслѣдствіе этого, онъ думаетъ, что, когда названный апостолъ восхищенъ былъ до третьяго неба и слышалъ тамъ неизреченные глаголы, то онъ въ это время удостоился увидѣть именно тотъ міръ высшій, премірный—міръ идей [4]).

---

[1]) „Ydea (sic).—говоритъ Виклефъ въ своемъ трактатѣ „Trialogus“ (кн I, гл. VIII, стр. 61),—est veritas alsolute necessaria“, слѣд. придаетъ идеямъ значеніе чего-то премірнаго и даже вѣчнаго, какъ мы сейчасъ это и далѣе увидимъ

[2]) „Si Deus illud intelligit, illud habet rationem objectivam, secundum quam terminat intellectivitatem divinam“ (Trialogus I. c VIII, p. 63, edit Lechler)

[3]) „John Wyclyff. “, par Vattier, p 204

[4]) „De Ydeis“, Вѣнск. муз., 4523, fol 67, col. 1 et 2 и далѣе.

Къ сожалѣнію, реализмъ Виклефа приводитъ его къ такимъ выводамъ относительно существа Божія, которые нельзя не признать пантеистическими Если и рѣзко было бы, вмѣстѣ съ нѣкоторыми католическими историками, напр Альцогомъ [1]), усматривать въ воззрѣніяхъ англійскаго реформатора близкое сходство съ ученіемъ Амальриха бэнскаго, тѣмъ не менѣе въ его системѣ несомнѣнно допускается смѣшеніе Творца съ твореніемъ, каковая мысль могла у него получиться какъ прямое слѣдствіе другой его любимой мысли, о которой мы уже сказали, что идеи не только совѣчны Богу, но и тожественны съ Нимъ Виклефъ до такой степени дорожилъ этимъ тезисомъ, что даже старался обосновать его на свидѣтельствѣ Св Писанія [2]) Что наше утвержденіе о несомнѣнности присутствія въ ученіи Виклефа о Богѣ довольно яркаго пантеистическаго элемента не голословно, это лучше всего можно подтвердить собственными же словами реформатора, который въ своемъ трактатѣ «de Ideis» говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «Если бы кто-нибудь сказалъ, что непристойно допустить, будто бы оселъ или что-либо другое есть Богъ, то (слѣдуетъ сказать, что) допускать это могутъ люди, плохо понимающіе; поэтому многіе этого и не допускаютъ, развѣ съ точнѣйшимъ замѣчаніемъ, что таковая тварь есть Богъ только въ смыслѣ бытія мысленнаго или идеальнаго, которое есть внутренній міръ Божества..» [3]). Хотя въ этихъ словахъ Виклефъ, на первый взглядъ, какъ бы ужасается нелѣпаго вывода, какой дѣлали нѣкоторые изъ его ученія, однако, въ существѣ дѣла, онъ вовсе не считаетъ, чтобы грань, раздѣляющая тварь отъ Творца, была слишкомъ значительна, разъ идея такой твари есть нѣчто принадлежащее къ существу Самого Творца. Здѣсь, очевидно, у Виклефа уже не чистое платоновское ученіе объ идеяхъ, но въ его неоплатонической формѣ, въ какой оно принималось еще Скотомъ Эриген ой. Нѣтъ ничего удивительнаго, что волна пантеистическихъ ученій, такъ сильно распространившихся во Франціи и Германіи въ теченіе XIV столѣтія и получившихъ самыя разнообразныя формы, могла въ то время увлечь и англій-

[1]) Alzog. „Hist universelle de l'Eglise", trad. Goschler, II, p. 538.

[2]) „Unde sic converto istam quaestionem Omnis creatura est Deus, Deus est quaelibet creatura in esse intelligibili, et istam conversionem videtur Apostolus docere nos, ubi non dicit absolute quod Deus est omnia, sed cum additamento Deus est omnia in omnibus, ac si dicere *Deus est omnes rationes ideales in omnibus creaturis*" („De Ideis", c. 2).

[3]) „Et si dicatur, quod male sonat, concedere asinum, et quodlibet aliud, esse Deum, conceditur apud aegre intelligentes: ideo multi non admittunt talia, nisi cum determinatione, ut talis creatura secundum esse intelligibile vel ideale quod habet in Deo ad intra, est Deus"

ское общество и отразиться и на богословіи Виклефа, хотя и не въ такой рѣзкой формѣ, какъ, напр, у Амальриха бэнскаго.

Пантеистическая тенденція въ ученіи о Богѣ не могла не повліять и на многія другія весьма важныя и существенныя стороны богословія Виклефа, особенно на его пониманіе Божественной свободы, а въ связи съ этимъ пунктомъ, и свободы человѣческой воли въ ея соотношеніи съ благодатію Божіею. По возврѣнію реформатора, Богъ такъ же подчиненъ закону необходимости, какъ и все существующее. «Все,— говоритъ онъ,— совершается по необходимости. Это ученіе, правда, противорѣчитъ свободѣ Божіей, однако мнѣ пришлось покориться и признать его. Все, что сотворено Богомъ въ мірѣ, неизбѣжно. Только то возможно для Бога, что проявляется въ реальности; а та возможность, которая допускается по отношенію къ вещамъ, не проявленнымъ такимъ образомъ, есть не болѣе, какъ простая иллюзія. Богъ не можетъ проявить внутри Себя ничего такого, чего бы Онъ не проявилъ по необходимости и внѣ Себя, чего бы Онъ не проявилъ также по необходимости въ свое время» [1]). Странно послѣ такого категорическаго утвержденія, что Богъ подчиненъ закону необходимости, продолжать признавать, что Богъ—существо свободное, какъ это дѣлаетъ Виклефъ въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія [2]). Очевидно, онъ впадаетъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собою, причемъ допускаемая имъ «свобода» Божія есть, въ существѣ дѣла, свобода существъ несовершенныхъ и тварныхъ, но только прикрытая терминами, заимствованными изъ христіанскаго богословія. Нельзя не видѣть здѣсь у Виклефа какое-то колебаніе между чисто-пантеистическими взглядами на Божество и между тѣмъ представленіемъ о Немъ, какое даетъ намъ христіанская догматика.

Подчиняя Бога такой необходимости, Виклефъ въ этомъ случаѣ болѣе склонялся къ ѳомистамъ, чѣмъ къ скотистамъ, потому что до крайности развилъ основную тенденцію первыхъ, направленную къ тому, чтобы особенно подчеркнуть, что Богъ не могъ создать міръ инымъ, чѣмъ какимъ онъ является въ реальности, и что Онъ по необходимости подчиненъ былъ при этомъ нѣкоторому закону совершенства; между тѣмъ, какъ послѣдователи Дунса Скота говорили, что самое уже совершенство творенія есть слѣдствіе совершенствъ Самого Творца. Виклефъ съ особенною силой и выразительностью высказываетъ мысль, что не во власти Божіей находилось сдѣлать міръ болѣе совершеннымъ и величественнымъ, чѣмъ онъ есть [3]).

---

[1]) *Trialogus*, III, 28

[2]) Ibidem, немного далѣе

[3]) „Impossibile fuisse ipsum fecisse mundum majorem, pulchriorem“ (De Dominio divino, III, cap 5, ms. 1340, fol. 29, col. 1).

Для нашей специальной задачи, заключающейся въ томъ, чтобы особенно охарактеризовать Виклефа какъ реформатора, весьма важно указать здѣсь на то, что такое подчиненіе свободы Божіей нѣкоторой необходимости отразилось и на ученіи разбираемаго нами реформатора объ условіяхъ отношенія благодати Божіей къ человѣческой свободѣ. Какъ легко понять, и въ этомъ пунктѣ Виклефъ долженъ былъ явиться детерминистомъ и во многомъ повторить тѣ воззрѣнія на эти условія, какихъ держался въ IX вѣкѣ Готшалькъ, хотя въ смягченномъ видѣ Какъ мы уже замѣтили выше, ближайшимъ предшественникомъ его въ этомъ отношеніи и, такъ сказать, его вдохновителемъ былъ ученый наставникъ его по оксфордскому университету— *Ѳома Брадвардина*. Въ своемъ капитальномъ сочиненіи «De causa Dei adversus pelagianos», а также отчасти и въ нѣк. другихъ, этотъ богословъ излагаетъ такое воззрѣніе на трудный вопросъ о соотношеніи между благодатію и свободой. Богъ, какъ вѣчный и всемогущій Творецъ и Промыслитель, по его словамъ, настолько непосредственно проявляетъ Свое дѣйствіе и на всѣ Свои творенія, въ томъ числѣ и на человѣка, что, въ лицѣ Своихъ тварей, Онъ же Самъ и является главнымъ и единственнымъ дѣятелемъ Находя, и не безъ основанія, въ столь любимомъ большинствомъ схоластиковъ мнѣніи, что человѣкъ можетъ *заслужить* благодать своими подвигами и дѣлами, слѣды ученія Пелагія, Брадвардина и направляетъ всю силу своей полемики именно противъ этого тезиса. При этомъ онъ, ссылаясь на примѣры обращенія ап. Павла и блаж. Августина, доказываетъ, что грѣшники, даже и гораздо раньше своего духовнаго возрожденія, уже являются несомнѣнно «сосудами благодати», разъ по опредѣленію Божію имъ предстоитъ впослѣдствіи пройти это возрожденіе и обратиться къ Богу.

Если въ первой книгѣ названнаго трактата Брадвардина останавливается, собственно, на вопросѣ о сущности самой благодати, спасающей человѣка, то во второй книгѣ своего труда онъ останавливается уже спеціально на опредѣленіи того, насколько свободная воля самого человѣка имѣетъ значеніе въ дѣлѣ его спасенія. Вотъ здѣсь-то въ особенности и развивается у него воззрѣніе на этотъ предметъ, близко напоминающее крайній августинизмъ Готшалька. Не въ томъ, по его словамъ, заключается свобода воли, чтобы самостоятельно избирать то или другое и, соотвѣтственно такому избранію, поступать такъ или иначе, но единственно въ томъ, чтобы непремѣнно (хотя и свободно) желать именно того, чего слѣдуетъ желать, и не желать того, чего желать не слѣдуетъ Богъ не лишаетъ человѣка свободы, когда подчиняетъ его нравственную дѣятельность нѣкоторой необходи-

мости, которая, впрочемъ, дѣиствуетъ не насильственно и потому не можетъ быть названа абсолютною Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ нельзя не замѣтить у Брадвардины нѣкоторой неустойчивости въ развитіи его основного воззрѣнія, нѣкотораго колебанія между признаніемъ безусловнаго предопредѣленія и условнаго. Очевидно, онъ старается одновременно и съ церковнымъ ученіемъ не порвать, и отъ своего основного взгляда на благодать и свободу не отступить. Въ результатѣ, конечно, получается у него довольно замѣтное внутреннее противорѣчіе, которое и явилось причиною того, почему и его современники, и послѣдующіе богословы далеко не одинаково понимали сущность его ученія, и почему онъ могъ одновременно считаться авторитетомъ въ лагерѣ протестантовъ всѣхъ оттѣнковъ (именно за свой крайній августинизмъ), и въ то же время сохранить за собою репутацію правовѣрнаго, съ точки зрѣнія римской церкви, писателя. Впрочемъ, послѣднее обстоятельство, думаемъ, можно объяснить и тѣмъ, что онъ, излагая свое ученіе, не выдаетъ его за нѣчто несомнѣнно истинное, но всецѣло подчиняетъ его суду церкви, заранѣе допуская возможность заблужденія съ своей стороны.

У Виклефа ученіе о предопредѣленіи и объ отношеніи его къ свободѣ излагается въ двухъ сочиненіяхъ: въ его «Тріалогѣ» и въ трактатѣ «De Dominio divino» Послѣднее сочиненіе, еще не напечатанное до сихъ поръ, извѣстно пока только благодаря уже не разъ цитованному намп капитальному труду д-ра Лехлера о Виклефѣ.

Разсмотримъ сначала, какъ учитъ реформаторъ объ указанномъ вопросѣ въ «Тріалогѣ», гдѣ объ этомъ трактуется главнымъ образомъ въ трехъ мѣстахъ, именно: во 2-й книгѣ, въ главѣ озаглавленной «de praedestinatione et praescientia», затѣмъ въ 3-й книгѣ, въ главѣ «de gratia» и, наконецъ, въ главѣ «de numero salvandorum» той же книги. Несмотря на то, что все изложеніе этого и безъ того труднаго догмата отличается у Виклефа большою неясностью и неустойчивостью, можно, однако, установить, что воззрѣніе автора на предопредѣленіе сводится къ слѣдующимъ пунктамъ. Существуетъ два разряда людей: одни—это *praedestinati* (т.-е. въ собств. см предопредѣленные), которые предназначены Богомъ къ полученію вѣчнаго блаженства, а другіе — это *praesciti* (т. - е условно предопредѣленные или, буквально, предувѣданные), которые, въ воздаяніе за свою грѣховную, нераскаянную земную жизнь, опредѣлены на вѣчное мученіе и осужденіе. Если бы кто-нибудь пожелалъ спросить, гдѣ и въ чемъ основаніе для такого или иного предопредѣленія, то на такой вопросъ можно было бы отвѣтить только одно: это основаніе единственно въ Богѣ, въ Его святой волѣ, и

потому никакая тварь не въ состояніи уразумѣть его вполнѣ Впрочемъ, дѣлая такое категорическое утвержденіе, Виклефъ, почти тотчасъ же послѣ этого, рядомъ съ Божественнымъ предопредѣленіемъ, которое онъ называлъ *активнымъ*, допускаетъ и нѣкоторое *пассивное* предопредѣленіе, разумѣя подъ этимъ послѣднимъ то вліяніе на будущее воздаяніе, какое въ извѣстной мѣрѣ, хотя только условно, все-таки оказываетъ воля самого человѣка, поскольку онъ такъ или иначе вліяетъ своимъ поведеніемъ на свою загробную судьбу Какимъ именно образомъ оба названныхъ предопредѣленія дѣйствуютъ совмѣстно, этого объяснить никто не въ состояніи, такъ какъ это—тайна Божія [1])

Если уже во II книгѣ своего «Тріалога» Виклефъ допускаетъ немало противорѣчій и неясностей въ своихъ сужденіяхъ о сущности предопредѣленія Божія о спасеніи человѣка, то въ III книгѣ того же сочиненія такія противорѣчія и неясности встрѣчаются еще чаще. Вмѣстѣ съ тѣмъ, самое его ученіе о томъ же вопросѣ получаетъ характеръ нѣсколько болѣе смягченнаго августинизма, чѣмъ во II книгѣ. Здѣсь такъ называемые *praesciti* опредѣляются какъ люди, которые не тверды въ своей вѣрѣ Всякій такой «praescitus» по необходимости есть еретикъ, у котораго нѣтъ и не можетъ быть раскаянія, такъ какъ онъ всегда снова возвращается ко грѣху. Только благодать Божія можетъ возбудить въ душѣ человѣка вполнѣ спасительное покаяніе, но ни одинъ человѣкъ не въ состояніи сказать, возбуждено ли оно дѣйствительно въ его сердцѣ, или же оно не достаточно. Для этого необходимо особое откровеніе свыше [2]).

Что касается собственно вопроса о томъ, въ какомъ именно отношеніи находятся другъ къ другу предопредѣленіе къ оправданію, то, при выясненіи его, Виклефъ замѣтно еще болѣе путается и впадаетъ въ новыя противорѣчія. ему, очевидно, хочется

---

[1]) „Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam. Aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam ordinati.—Praedestinationis aut praescientiae divinae est causa indubie ipse Deus, cum nulla creatura causat, formaliter intelligendo hos actus, sive notitias Deo intrinsecus atque aeternas. Intelligendo autem passive praedestinationem vel praeparationem ad poenam, videtur quod illae sunt a Deo abesse intelligibili creaturae et a futuritione terminis concausatae. Et sic veritas prior naturaliter in ista materia videtur causare veritatem sequentem, specialiter intercidente actu hujus veritatis ut quia Deus ordinat tale praemium sive poenam, et homo sic merebitur vel peccabit, ideo de facto sequitur talis punitio vel praemiatio, et ideo concedendum videtur, quod temporale sit causa praedestinationis aeternae, praecedente tamen causa aeterna, tam ex parte Dei taliter ordinantis quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae“ (Trialogus, lib. II, pag. 41).

[2]) Trialogus, lib III, pag 46—48, 55.

возможно болѣе смягчить свое прежнее воззрѣніе на сущность предопредѣленія и въ то же время въ извѣстномъ смыслѣ не всецѣло порвать съ своимъ основнымъ детерминизмомъ. И вотъ онъ начинаетъ разсуждать такъ. И для «предувѣданныхъ» (praescīti) благодать Божія не бездѣйственна, такъ какъ для многихъ изъ нихъ она, по милосердію Божію, не вмѣняетъ ихъ грѣховной жизни въ осужденіе, хотя такое вмѣненіе и могло бы имѣть мѣсто. Остается еще значительное число «предувѣданныхъ», которые несомнѣнно подвергнутся вѣчному осужденію; тѣмъ не менѣе это число осужденныхъ во всякомъ случаѣ ограничивается только тѣми, которые слишкомъ мало дали доступъ въ свое сердцѣ покаянію Вообще Виклефъ видимо старается всячески показать, что Божественная благодать смягчаетъ вѣчное предопредѣленіе Божіе—и, благодаря этому, самое ученіе о предопредѣленіи теряетъ у него тотъ мрачный характеръ, какимъ оно отличается частью и у Августина, но еще болѣе у Готшалька. При этомъ Виклефъ высказываетъ даже такую мысль, что число спасаемыхъ находится въ нѣкоторомъ, обратномъ, соотношеніи съ числомъ падшихъ ангеловъ, потому что, по его словамъ, такимъ образомъ правда Божія возстановляетъ состояніе первой невинности, а слѣд., и Царство Божіе [1])

Въ томъ же своемъ сочиненіи, а также и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ своихъ твореній, особенно «De Dominio divino», Виклефъ ставитъ слѣдующіе четыре вопроса, на которые самъ же далѣе и отвѣчаетъ: 1) въ состояніи ли человѣкъ принести удовлетвореніе за свои грѣхи своими добрыми дѣлами? 2) Можетъ ли онъ чрезъ эти же дѣла получить прощеніе грѣховъ? 3) Можетъ ли онъ чрезъ свое нравственное поведеніе заслужить помощь благодати Божіей, которая вновь была ему дарована при его обращеніи? 4) Можетъ ли онъ, послѣ своего обращенія, заслужить жизнь вѣчную своими добрыми дѣлами? На первый изъ этихъ вопросовъ онъ отвѣчаетъ категорическимъ отрицаніемъ, причемъ указываетъ на то, что только Самъ Спаситель, въ силу безпредѣльности Своихъ искупительныхъ заслугъ, можетъ даровать прощеніе грѣховъ; хотя нельзя утверждать, что Господу безразличны и наши добрыя дѣла, такъ какъ они во всякомъ случаѣ являются для Него драгоцѣннымъ проявленіемъ добровольной жертвы благодарности къ Нему со стороны того, кто получилъ отъ Него прощеніе. На второй вопросъ Виклефъ также даетъ отрицательный отвѣтъ, причемъ довольно ясно даетъ понять, что обычное мнѣніе схоластиковъ, будто бы Богъ даетъ Свою благодать добрымъ людямъ не иначе, какъ только въ на-

---

[1]) Trialogus, lib III, pag. 102.

граду за ихъ собственныя стремленія къ лучшей жизни, есть нѣчто пелагіанское [1]). Отвѣчая на третій изъ поставленныхъ вопросовъ, Виклефъ употребляетъ особенно оригинальное выраженіе: «если дѣйствуемъ *мы* (замѣчаетъ онъ), то являемся безполезными для самихъ себя слугами» [2]), и этимъ даетъ, конечно, ясно понять, что и этотъ вопросъ никакъ нельзя рѣшить положительно, потому что и всякое стремленіе къ добру, и даже одно лишь доброе намѣреніе не можетъ возникнуть въ душѣ человѣка иначе, какъ дѣйствіемъ благодати Божіей [3]).

Отрицательные отвѣты на первые три вопроса, естественно, приводятъ къ таковому же отвѣту и на четвертый вопросъ, такъ какъ у человѣка помимо благодатной помощи Божіей не можетъ быть никакихъ собственныхъ заслугъ [4])

Какъ Брадвардина, такъ и Виклефъ, очевидно, возобновили въ своихъ воззрѣніяхъ на предопредѣленіе теорію Готшалька, хотя (какъ замѣтно) всячески старались смягчить его взглядъ, сдѣлавъ попытку по возможности примирить это предопредѣленіе съ человѣческой свободой, что имъ однако не удалось, почему въ результатѣ и получилась у нихъ крайне неясная и противорѣчивая теорія объ этомъ, и безъ того трудномъ, вопросѣ. Немудрено, если изъ такой неясной теоріи многіе комментаторы ея, и современные названнымъ двумъ писателямъ, и жившіе въ послѣдующіе вѣка, дѣлали самые противорѣчивые выводы, считая и Брадвардину, и Виклефа защитниками то крайняго августинизма, то августинизма умѣреннаго.

Послѣ вопроса о предопредѣленіи наиболѣе интересовалъ Виклефа догматъ о таинствѣ причащенія. Свои взгляды на сущность Евхаристіи онъ впервые всесторонне изложилъ въ тѣхъ двѣнадцати тезисахъ, которые представилъ оксфордскому университету въ 1381 году, хотя, вѣроятно, выступалъ съ своими евхаристическими воззрѣніями и за годъ до этого, одновременно съ началомъ своего перевода библіи.

Есть несомнѣнныя данныя въ пользу того, что эти воззрѣнія явились у Виклефа результатомъ коренной перемѣны взгляда на существо названнаго таинства Дѣло въ томъ, что самъ реформаторъ сознается въ одномъ изъ своихъ полемическихъ со-

---

[1]) Trialogus, lib. III, p. 153.

[2]) „Tunc non inaniter gloriaremur, quasi hoc haberemus ex nobis, sed cum timore distribueremus bona domini solum dignis, ascribentes Deo honores et non nobis qui solum sumus dispensatores et servi sibi inutiles“ (De Dominio divino, III).

[3]) „Quomodo quaeso posset homo mereri beatitudinem, vivendo et agendo secundum beneplacitum Dei, nisi Deus ex magna sua gratia hoc acceptet“ . (Trialogus, III, p. 132).

[4]) См Trialogus, IV, 32, также *XXIV проповѣди*, n⁰ VII

чиненіи, относящемся къ 1381 году, что онъ долго держался на Евхаристіи того мнѣнія, какое всегда было обще и римской церкви, именно о пресуществленіи, а потомъ совершенно отвергъ его какъ еретическое [1]) Можно даже съ достаточною точностью предположить и самую дату, къ которой относится начало отверженія имъ этого ученія Эта перемѣна въ его взглядахъ могла наступить во всякомъ случаѣ уже *послѣ 1378 года*, и вотъ на какомъ основаніи можно такъ думать: отъ этого года до насъ дошло его сочиненіе «De Dominio civili», гдѣ очень ясно излагается еще вполнѣ церковный взглядъ на Евхаристію: именно здѣсь и о Самомъ Спасителѣ говорится, что во время установленія названнаго таинства на тайной вечерѣ Онъ былъ *священникомъ*, такъ какъ Онъ *совершилъ* Свое тѣло (corpus suum conficïens), и о всякомъ священникѣ, совершающемъ это таинство во время литургіи. Виклефъ прямо утверждаетъ, что онъ силою совершительныхъ (сакраментальныхъ) словъ производитъ пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло Христово (facit ministratorie quod corpus sit sub accidentibus per verba sacra) [2]). Это было написано въ 1378 году, слѣд всего за два-за три года до того времени, когда тотъ же авторъ рѣшительно и опредѣленно выступилъ противъ пресуществленія. Очень естественно предположить, вмѣстѣ съ Vattier [3]), что уже въ 1379 и 1380 году реформаторъ началъ отступать отъ церковнаго ученія.

Въ первый разъ Виклефъ изложилъ, какъ мы сказали, свое евхаристическое ученіе въ упомянутыхъ уже двѣнадцати тезисахъ. Поэтому приведемъ здѣсь всѣ эти тезисы въ буквальномъ видѣ.

1) «Освященная гостія, которую мы видимъ на престолѣ, не есть ни Самъ Христосъ, ни какая-либо Его часть, но только дѣйствительный Его знакъ (Hostia consecrata quam videmus in altari nec est Christus nec alia sui pars, sed efficax ejus signum)»

2) «Ни одинъ земной странникъ не можетъ видѣть Христа въ освященной гостіи тѣлеснымъ глазомъ, но только вѣрою (Nullus viator sufficit oculo corporali, sed fide, Christum videre in hostia consecrata)».

3) «Нѣкогда вѣрованіе римской церкви выразилось въ исповѣданіи Беренгарія, именно: что хлѣбъ и вино, которые остаются послѣ благословенія, суть освященная гостія (Olim fuit fides Ecclesiae romanae in professione Berengarii, quod panis et vinum quae remanent post benedictionem, sunt hostia consecrata)».

---

[1]) „Confiteor tamen quod in haeresi de accidente sine subjecto per tempus notabile sum seductus“ (*Respons. ad argumenta cujusdam aemuli veritatis*, ms 929, c. XVI, fol. 114, col. 3).

[2]) De Dom. civili, II, c. VIII, ms. 1341, fol. 179, col 2.

[3]) См цитов. его сочиненіе, p. 246.

4) «Евхаристія, въ силу сакраментальныхъ словъ, истинно и реально вмѣщаетъ въ себѣ какъ тѣло, такъ и кровь Христа, во всѣхъ частяхъ (Eucharistia habet, virtute verborum sacramentalium, tam corpus quam sanguinem Christi vere et realiter, ad quemlibet ejus punctum)»

5) «Пресуществленіе, равно какъ и термины «identificatio» и «impanatio», которые употребляютъ изобрѣтатели обозначеній существа Евхаристіи, не имѣютъ для себя въ Писаніи никакого основанія (Transsubstantiatio, identificatio et impanatio, quibus utuntur baptistae signorum in materia de Eucharistia, non sunt fundabiles in scriptura)»

6) «Утверждать, что въ истинной гостіи находится *accidens sine subjecto* (т.-е. случайные только признаки хлѣба и вина безъ самой ихъ основной субстанціи), противорѣчитъ ученію святыхъ (Repugnat sanctorum sententiis asserere quod sit accidens sine subjecto in hostia veritatis)».

7) «Таинство Евхаристіи есть по своей природѣ хлѣбъ и вино, заключая въ себѣ, въ силу сакраментальныхъ словъ, истинное тѣло и кровь Христа, во всѣхъ частяхъ своихъ (Sacramentum Eucharistiae est in natura sua panis et vinum, habens virtute verborum sacramentalium verum corpus et sanguinem Christi, ad quemlibet ejus punctum)»

8) «Таинство Евхаристіи есть въ образѣ тѣло Христа и кровь Его, въ которыя пресуществляются хлѣбъ и вино; самостоятельная природа каковыхъ (т.-е. хлѣба и вина) остается и послѣ освященія, хотя бы по разумѣнію вѣрующихъ она и исчезла (Sacramentum Eucharistiae est in figura corpus Christi et sanguis, in quae transsubstantiatur panis et vinum, cujus remanet post consecrationem aliquitas, licet quoad considerationem fidelium sit sopita)».

9) «Чтобы случайный признакъ могъ существовать безъ основной сущности, для такого утвержденія не имѣется основанія: но если бы это имѣло мѣсто, то Богъ сводится на ничто, и теряетъ силу всякій членъ христіанскаго вѣроученія (Quod accidens sit sine subjecto non est fundabile, sed si sic, Deus annihilatur et perit quilibet articulus fidei christianae)»

10) «Всякое отдѣльное лицо или всякая секта, которыя стали бы упорно доказывать, что таинство причащенія есть хлѣбъ, самъ собою существующій и по своей природѣ гораздо несовершеннѣйшій и низшій, чѣмъ хлѣбъ, коимъ питаются лошади,— крайне еретичны (Quaecumque persona vel secta est nimis haeretica, quae pertinaciter defenderit quod sacramentum altaris est panis per se existens in natura infinitum abjectior et imperfectior pane equino)»

11) «Всякій, кто станетъ упорно защищать мысль, что названное таинство есть *accidens* (т.-е. нѣчто проявляющееся лишь въ случайныхъ признакахъ или качество, количество и аггрегатъ этихъ признаковъ), тотъ впадаетъ въ вышеназванную ересь (Quicunque pertinaciter defenderit quod dictum sacramentum sit accidens, qualitas, quantitas, aut earum aggregatio, incidit in haeresim supradictam)»

12) «Пшеничный хлѣбъ, на которомъ только и можно совершать таинство, по своей природѣ безконечно совершеннѣе, чѣмъ хлѣбъ изъ бобовъ или отрубей, а эти послѣдніе оба по своей природѣ совершеннѣе, чѣмъ всякій *accidens* (Panis triticius, in quo solum licet conficere est in natura infinitum perfectior pane fabino vel ratonis, quorum uterque in natura est perfectior accidente)».

Читая эти тезисы (имѣющіе у самого Виклефа такое заглавіе: «Conclusiones Wyclyff de sacramento altaris)», нельзя не замѣтить, что главный ихъ недостатокъ заключается въ томъ, что нѣкоторые изъ нихъ крайне темны и неясны по смыслу; особенно этою чертою отличается послѣдній (12-й) тезисъ Кромѣ того, въ нихъ не мало противорѣчій, по крайней мѣрѣ, на первый взглядъ Особенно бросается въ глаза такого рода противорѣчіе, если сравнить 5-й и 8-ой тезисы: въ первомъ изъ нихъ терминъ «пресуществленіе» категорически отрицается какъ ложный, а во второмъ, напротивъ, этотъ же самый терминъ какъ будто допускается Очень возможно, вмѣстѣ съ профессоромъ Лехлеромъ, а также и съ Ватье, предположить, что настоящая, дошедшая до насъ, редакція тезисовъ Виклефа есть уже испорченная [1])

Впрочемъ, несмотря на неясности и противорѣчія, есть полная возможность вывести изъ названныхъ тезисовъ такое ученіе о сущности таинства Евхаристіи. Несомнѣнно, что съ произнесеніемъ сакраментальныхъ словъ надъ хлѣбомъ и виномъ совершается нѣкоторое освящающее дѣйствіе, послѣ котораго эти видимые элементы истинно и реально вмѣщаютъ въ себѣ, во всѣхъ своихъ частяхъ, тѣло и кровь Христовы Но здѣсь нѣтъ того пресуществленія, какое признавала церковь, и которое такъ ревностно защищали схоластики, но, въ сущности, остается та же природа хлѣба и вина, какая была и прежде, но только съ тою разницею, что эти элементы дѣлаются отнынѣ видимымъ *знакомъ* Христова присутствія въ нихъ, но не болѣе. Самъ Виклефъ, излагая такое ученіе, замѣчаетъ, что онъ повторяетъ ученіе Беренгарія турскаго, которое, какъ мы знаемъ, именно и состояло въ признаніи за Евхаристіей «Божественной эмблемы» и даже

---

[1]) *Vattier*, lib cit., p. 94.

присутствія тѣла и крови Христа, даже нѣкотораго *превращенія* элементовъ, но только не субстанціальнаго, а *динамическаго*. Интересно, что, подвергая критикѣ терминъ и понятіе «transsubstantiatio» въ томъ видѣ, въ какомъ его держалась церковь римская,—Виклефъ находилъ, что такое пониманіе таинства есть не что иное, какъ признаніе того, будто бы въ предметѣ можетъ существовать извѣстное *случайный признакъ* (accidens) или нѣсколько такихъ признаковъ, независимо отъ самой *сущности* этого предмета (subjectum), а такое признаніе, по мнѣнію того же реформатора, есть въ существѣ дѣла отрицаніе Самого Бога, сведеніе Его на нѣтъ и, вмѣстѣ, подрывъ всего христіанства. Въ такого рода отрицаніе впадали, по мнѣнію Виклефа, защитники «пресуществленія» именно потому, что, не признавая въ освященныхъ евхаристическихъ элементахъ *сущности* хлѣба и вина (ихъ *subjectum*), они все же неизбѣжно допускали въ этихъ же элементахъ *случайные признаки* хлѣба и вина (ихъ *accidens*). А это всего болѣе смущало Виклефа; не даромъ онъ такъ часто возвращается именно къ этому выраженію. Во всякомъ случаѣ выводъ Виклефа объ отрицаніи Бога и всего христіанства въ ученіи о пресуществленіи крайне не ясенъ и совсѣмъ не убѣдителенъ.

Въ виду сравнительной краткости и неясности 12 тезисовъ Виклефа объ Евхаристіи, необходимо для полнаго уясненія себѣ этого ученія обратиться и къ другимъ сочиненіямъ реформатора, именно къ его «Тріалогу», частью къ его трактату «De Eucharistia» и къ небольшому, изложенному въ популярной формѣ, сочиненію, озаглавленному «Wyckett» [1]).

Все, сказанное объ Евхаристіи въ «Тріалогѣ», показываетъ, какъ строго и рѣшительно осуждалъ Виклефъ ученіе церкви о пресуществленіи. Онъ считалъ это ученіе самою зловредною изъ всѣхъ ересей, которыя когда-либо появлялись въ церкви. «Я того мнѣнія,—говоритъ онъ,—что изъ всѣхъ ересей, когда-либо возникавшихъ въ церкви, не было ни одной, которая введена была съ большею хитростью лицемѣрами, и которая болѣе обманывала бы народъ, чѣмъ эта ересь, потому что она приводитъ къ идолопоклонству, отрицаетъ ученіе Св. Писанія и чрезъ это вызываетъ самое истину выступить съ гнѣвомъ [2])

---

[1]) Это заглавіе произошло, вѣроятно, отъ начальнаго слова всего этого трактата, который именно начинается со слова „wyckett“ (тѣсный), употребленнаго по отношенію къ тѣсному евангельскому пути.

[2]) „Inter omnes haereses, quae unquam in ecclesia pullularunt, nunquam considero aliquam plus callide per hypocritas introductam et multiplicius populum defraudantem; nam spoliat populum, facit ipsum committere idolatriam, negat fidem scripturae et per consequens ex infidelitate multipliciter ad iracundiam provocat veritatem“ (Trialogus, IV, c. II. Oxford, 1869, p. 248).

Виклефъ даже настолько враждебенъ ученію о пресуществленіи, что считаетъ его дѣломъ антихриста, причемъ замѣчаетъ, что этотъ послѣдній (подъ которымъ онъ, очевидно, разумѣетъ папу) «въ этой ереси попираетъ одновременно и грамматику, и логику, и естественную исторію, но, что всего тяжелѣе, извращаетъ смыслъ самого Евангелія» [1])

Свой собственный взглядъ на сущность таинства причащенія реформаторъ въ томъ же сочиненіи излагаетъ такъ (передаемъ основную мысль подлинныхъ словъ автора). Хотя въ этомъ таинствѣ несомнѣнно присутствуютъ и тѣло, и кровь Христовы, тѣмъ не менѣе здѣсь одновременно находятся и хлѣбъ, и вино; *субстанція послѣднихъ остается неизмѣнною даже и послѣ того, когда уже надъ этими евхаристическими элементами произнесутся слова благословенія*, хотя въ то же время съ этого момента эта субстанція переходитъ въ состояніе высшее [2]). Таковъ смыслъ изложеннаго Виклефомъ воззрѣнія на Евхаристію, которое мы находимъ въ IV книгѣ его «Тріалога» Здѣсь же, нѣсколько далѣе, мы находимъ и попытку автора подтвердить свой взглядъ и изъ Св. Писанія, и соображеніями разума. «Если бы, послѣ освященія, хлѣбъ не оставался въ своей субстанціи хлѣбомъ, то ап Павелъ не сказалъ бы въ своемъ I посл къ Коринѳянамъ. «хлѣбъ, который мы преломляемъ» (X, 16) [3]) А что ученіе о пресуществленіи, по мнѣнію Виклефа, противорѣчитъ здравому разуму и естественному чувству человѣка, это онъ силится доказать такою довольно неожиданною и оригинальною аргументаціею: даже безсловесныя животныя, какъ, напр., мыши, когда онѣ съѣдаютъ потерянную освященную гостію, лучше знаютъ, чѣмъ эти невѣрующіе (признающіе пресуществленіе), что гостія есть хлѣбъ какъ до освященія, такъ и послѣ него [4]).

Въ этихъ словахъ слышится тотъ же раціонализмъ, который нѣкогда и Беренгарію внушилъ высказать уже цитованное нами въ своемъ мѣстѣ кощунственное изреченіе о башнѣ (см. томъ I наш. изслѣд., гл шестую, стр. 79) Очевидно, настоящею и дѣй-

[1]) „Antichristus in ista haeresi destruit grammaticam, logicam et scientiam naturalem, sed quod magis dolendum est, tollit sensum Evangelii"—(ibidem).

[2]) „Quod hoc sacramentum est corpus Christi et non solum, quod erit, vel figurat sacramentaliter corpus Christi, sic concedatur eadem auctoritate simpliciter, quod iste panis, qui est hoc sacramentum est veraciter corpus Christi. Et non dubium etiam laico idiotae, quin sequitur. Iste panis est corpus Christi, ergo iste panis est, per consequens manet panis et sic simul est corpus Christi et panis" (Trialogus, IV, p. 105).

[3]) Ibidem, p. 131.

[4]) „Mures enim ac aliae bestiae istud noscunt Mures habent sibi innatam notitiam de panis substantia, sed istis infidelibus istud deest" (Trialogus, IV, pag. 106, 107).

ствительною подкладкою отрицанія и Виклефомъ, какъ раньше и Беренгаріемъ, истины пресуществленія хлѣба и вина въ истинное тѣло и истинную кровь Христовы было вовсе не дѣйствительная вѣрность ученію Св Писанія и древней Церкви, какъ хотѣлъ это представить Виклефъ, но главнымъ образомъ скрытое подъ разными предлогами нежеланіе вѣрить чуду, совершающемуся въ Евхаристіи въ силу непреложныхъ словъ Христовыхъ Такая же раціоналистическая подкладка легла впослѣдствіи и въ основу теорій большинства послѣдующихъ реформаторовъ о томъ же таинствѣ. Стоя на этой почвѣ, они, конечно, никакъ не могли понять истинность церковнаго ученія о пресуществленіи и постоянно считали его только «грубымъ суевѣріемъ» и даже своего рода «идолопоклонствомъ» При такой крайне тенденціозной точкѣ зрѣнія не удивительно, если они приводили въ оправданіе своего воззрѣнія свидѣтельства только тѣхъ Отцовъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ, у которыхъ ученіе объ Евхаристіи было или слишкомъ мало развито, или изложено съ аллегорической тенденціей; при этомъ они нарочно замалчивали свидѣтельства многихъ другихъ Отцовъ, которые очень ясно учили о пресуществленіи. И у Виклефа мы находимъ такое же недобросовѣстное отношеніе къ святоотеческимъ свидѣтельствамъ. По его утвержденію, древніе писатели церковные не знали вовсе этой «новой ереси», въ доказательство чего онъ ссылается только на блаж. Іеронима и блаж. Августина. «Только тогда, когда сатана былъ развязанъ, люди и впали въ это заблужденіе», которое есть изобрѣтеніе только римской церкви, вопреки ученію Церкви древнѣйшей [1]).

Нападая на церковное ученіе о пресуществленіи, Виклефъ выставляетъ противъ него и то, что оно будто бы ведетъ къ обоготворенію человѣка, такъ какъ дѣлаетъ человѣка *совершителемъ* тѣла Христова [2]) Если и было у него основаніе упрекнуть священниковъ современной ему римской церкви въ слишкомъ большомъ возвеличеніи личности совершителя таинства (въ духѣ теоріи «ab intentione ministri»), то это все-таки нимало не давало ему права совсѣмъ отрицать данное этому совершителю отъ Христа, чрезъ Его апостоловъ, полномочіе, во время совершенія литургіи, молитвою и сакраментальнымъ благословеніемъ благодатно освящать евхаристическіе элементы въ истинное тѣло и истинную кровь Спасителя. Жаль, что англійскій реформаторъ, повидимому, не зналъ слѣдующихъ глубокихъ и многозначащихъ вы-

[1]) Trialogus, IV, c. V, p. 261. De Eucharistia, ms 1387, c. II, fol. 6, 7, col. 2, 1

[2]) При этомъ реформаторъ, попутно, рѣзко обличаетъ обычай римскаго духовенства получать отъ совершенія литургіи обильные доходы съ вѣрующей паствы („de quo accipiunt tantum lucrum“ Trialog., IV, 279).

раженій литургій двухъ великихъ вселенскихъ святителей — св Василія Великаго и св. Іоанна Златоуста,—совершаемыхъ въ Православной восточной Церкви: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Пріемляй, и Раздаваемый, Христе Боже нашъ. », а также: «И да не моихъ ради грѣховъ возбраниши благодати Святаго Твоего Духа отъ предлежащихъ даровъ». Оба эти выраженія тѣмъ и важны, что лучше всего показываютъ, что совершитель Евхаристіи есть не болѣе, какъ *только орудіе* Самого Христа, чрезъ каковое орудіе Спаситель и совершаетъ Самъ великое это таинство Здѣсь нѣтъ мѣста римскому ученію о зависимости таинства «ab intentione ministri», слѣд., и нѣтъ основанія говорить, будто бы здѣсь обоготворяется священникъ.

Въ заключеніе нашего изложенія взглядовъ Виклефа на таинство причащенія укажемъ еще на содержаніе уже упомянутаго нами выше маленькаго, популярно написаннаго имъ трактата «Wyckett», потому что и здѣсь авторъ особенно много говоритъ о томъ же таинствѣ По его словамъ, «Христосъ противопоставилъ двѣ дороги, изъ коихъ одна ведетъ къ жизни, а другая — къ смерти, первая—узкая, а вторая — широкая Будемъ молить Бога»,—продолжаетъ онъ, «укрѣпитъ насъ благодатію Его въ духовной жизни, чтобы мы могли войти тѣсными вратами, и чтобы Онъ защитилъ насъ въ часъ искушенія Это искушеніе впасть въ идолопоклонство открывается предъ нами въ настоящее время, когда люди объявляютъ, будто бы проповѣдывать слово Божіе народу есть ересь, и когда, на мѣсто этого ученія, они провозглашаютъ опасное вѣрованіе относительно освященной гостіи. Это есть самая ложная изъ всѣхъ ересей». Далѣе слѣдуетъ довольно пространное подтвержденіе сказаннаго, и затѣмъ все это сочиненіе оканчивается увѣщаніемъ къ усердной молитвѣ о томъ, чтобы Господь сократилъ лукавые дни, закрылъ широкій путь и посредствомъ Св. Писанія открылъ узкій путь, ведущій въ вѣчное Царство Божіе [1]).

Общее впечатлѣніе, какое получается отъ всего сказаннаго по поводу ученія Виклефа объ Евхаристіи, то, что онъ можетъ считаться предшественникомъ въ этомъ отношеніи *не* реформатовъ (въ лицѣ Цвингли, Кальвина и ихъ учениковъ) съ ихъ отрицаніемъ всякаго соприсутствія Христа въ евхаристическихъ элементахъ, но скорѣе Лютера, который свое извѣстное воззрѣніе о присутствіи Христа въ этихъ элементахъ *in pane, sub pane, cum pane* прямо заимствовалъ именно отъ Виклефа, придавъ этому воззрѣнію только нѣсколько своеобразную форму

[1]) Свои воззрѣнія на Евхаристію Виклефъ довольно пространно изложилъ также и въ томъ „Исповѣданіи“, которое подалъ лондонскому собору 1482 года.

Для всесторонней характеристики реформаторской дѣятельности Виклефа необходимо намъ упомянуть и о тѣхъ особенностяхъ въ его ученіи о нѣкоторыхъ другихъ таинствахъ, которыя также показываютъ намъ въ немъ предшественника реформаторовъ XVI вѣка.

Эти особенности касаются, собственно, четырехъ таинствъ: муропомазанія (или римской конфирмаціи), священства, покаянія и елеосвященія.

Относительно перваго изъ нихъ Виклефъ полагалъ, что оно сводится единственно къ усердной молитвѣ о ниспосланіи Св Духа [1]). Говоря о священствѣ, онъ утверждалъ, что въ церкви установлены только двѣ степени іерархіи: священника и діакона Что же касается епископовъ, то они, равно какъ и папы, и патріархи и др. т. п должности, суть не болѣе, какъ только человѣческія установленія, порожденныя гордостью и тщеславіемъ (superbia caesarea) [2]). Право и власть совершать рукоположеніе папы и епископы только для того усвоили себѣ, чтобы получать побольше прибыли и обогащаться [3]). Пресвитеру и діакону вполнѣ дозволено и безъ разрѣшенія и благословенія апостольскаго престола и своего епископа проповѣдывать слово Божіе [4]). Что касается частной исповѣди, то она введена была въ римской церкви папою Иннокентіемъ III. Она вовсе не необходима, хотя ее можно и не отмѣнять. Никакой власти ключей прелаты не имѣютъ, да и не могутъ имѣть, такъ какъ никто не можетъ знать, не есть ли тотъ, кого хотятъ разрѣшить, *предопредѣленный* (ко спасенію) и, слѣдовательно, по тому самому уже принадлежащій къ церкви Если же кто-нибудь исповѣдуется изъ числа тѣхъ, которые не предопредѣлены, то такой человѣкъ и покаяться не можетъ [5]) Очевидно, здѣсь у Виклефа нѣчто кальвиновское, хотя и за 200 лѣтъ до Кальвина

Наконецъ, относительно елеосвященія Виклефъ находилъ, что извѣстныя слова ап Іакова въ его соборномъ посланіи (въ 5-й гл.), которыя, обыкновенно, понимаются защитниками существованія во времена апостольскія названнаго таинства какъ указаніе на это таинство, на самомъ дѣлѣ говорятъ только о елеѣ, какъ о простомъ медицинскомъ средствѣ [6]).

Еще интереснѣе для насъ, какъ смотрѣлъ англійскій реформаторъ на вопросъ о значеніи таинствъ вообще для спасенія.

---

[1]) Trialogus, IV, c. 13.

[2]) Ibidem, IV, c. 15.

[3]) *Articulus 28* изъ числа осужденныхъ на Констанц. соб. пунктовъ ученія Виклефа.

[4]) *Articulus 34* оттуда же

[5]) Trialogus, IV, c. 25

[6]) Trialogus, IV, c. 25.

Этимъ предметомъ онъ подробно занимается въ первой половинѣ своей IV книги «Тріалога». Здѣсь прежде всего насъ не можетъ не поразить, какое неточное, расплывчатое понятіе даетъ онъ вообще о таинствѣ. Исходя изъ общей мысли, что таинство есть не что иное, какъ только *знакъ*, онъ обобщаетъ это послѣднее понятіе настолько, что рѣшается вполнѣ приравнять таинство ко всякимъ другимъ знакамъ, существующимъ въ мірѣ. Все существующее, по его замѣчанію, есть знакъ, такъ какъ всѣ существа міра суть знаки своего Творца, подобно тому, какъ и дымъ есть знакъ огня. Но Виклефъ не останавливается на такомъ обобщеніи понятія о знакѣ, но простираетъ это обобщеніе такъ далеко, что даже и о Богѣ рѣшается сказать, что Онъ есть знакъ всего существующаго, поскольку Онъ есть книга жизни, въ которой начертано все, что можно наименовать. Здѣсь реформаторъ, очевидно, имѣетъ въ виду свое любимое ученіе о мірѣ идей въ Богѣ, и съ этимъ ученіемъ онъ хочетъ связать и свое понятіе о таинствахъ церковныхъ, находя обычное опредѣленіе этого понятія слишкомъ искусственнымъ и недостаточнымъ. Но онъ какъ будто самъ не замѣчаетъ того, что его собственное понятіе о таинствѣ является крайне неопредѣленнымъ и только затемняетъ вопросъ

Въ тѣсной связи съ его взглядомъ на сущность таинства находится и вопросъ о числѣ таинствъ Виклефъ сильно вооружается противъ ихъ седмеричнаго числа, находя, что оно ни на чемъ не основано. Онъ даже допускаетъ иронію, критикуя седмеричность таинствъ и говоря, что число *семь* гораздо естественнѣе было бы замѣнить числомъ *тысяча*, потому что въ Св Писаніи такихъ знаковъ, каковы таинства, тысяча [1]). При этомъ онъ находитъ, что если требовалось бы отвѣтить на вопросъ, что же именно считать таинствомъ наравнѣ съ общепризнанными церковью таинствами, то всего естественнѣе было бы причислить къ нимъ прежде всего проповѣдь слова Божія.

Крайне важный вопросъ о благодатной силѣ таинствъ по отношенію къ вѣрующему также затрогивается Виклефомъ, но уже не въ «Тріалогѣ», а въ другомъ его трактатѣ — «De Ecclesia». Обычный недостатокъ его богословствованія—неустойчивость и неопредѣленность—сказываются и въ рѣшеніи этого вопроса Если въ одномъ мѣстѣ книги «De Ecclesia» онъ довольно ясно даетъ понять, что сила таинства находится въ прямой зависимости отъ того, правильно ли оно совершено [2]), то въ другихъ

---

[1]) „Mille autem sunt talia sensibilia signa in scriptura, quae habent tantam rationem sacramenti, sicut habent communiter ista septem“ (Trialogus, IV, c I, p. 245).

[2]) Cum debemus credere quod omnia sacramenta sensibilia, rite administrata, habent efficaciam salutarem“ (De Eccles., c. XIX, Ms. 1294, fol. 192, col. 1).

мѣстахъ онъ неоднократно указываетъ на духовное состояніе принимающаго таинство какъ на главное условіе дѣйствительности послѣдняго. Но въ то же время невольно припоминается его разсужденіе по поводу того, что, напр., таинство покаянія не можетъ помочь тому, кто предопредѣленъ къ погибели, а не ко спасенію. Такимъ образомъ является большое затрудненіе при рѣшеніи вопроса, какъ же именно въ дѣйствительности понималъ реформаторъ условія спасительной силы таинствъ. Кажется, не ошибемся, если признаемъ, что важнѣе всего, въ глазахъ Виклефа, было то, чтобы совершающій таинство не находился въ состояніи смертнаго грѣха Что англійскій реформаторъ несомнѣнно держался этого воззрѣнія—иными словами, что оно не было ему навязано впослѣдствіи, на констанцскомъ соборѣ (какъ думаютъ нѣкоторые историки),—это лучше всего доказывается тѣмъ, что упоминаніе о такомъ его воззрѣніи мы находимъ не только въ нѣкоторыхъ артикулахъ ученія Виклефа, осужденныхъ на указанномъ соборѣ (всѣхъ такихъ артикуловъ четыре), но встрѣчаемъ уже ихъ и въ числѣ тѣхъ 24 тезисовъ, которые осуждены были, еще при жизни самого реформатора, извѣстнымъ лондонскимъ соборомъ «землетрясенія» (1382 г.). Именно, 4-й изъ этихъ тезисовъ гласилъ слѣдующее: «епископъ и священникъ, находящійся въ состояніи смертнаго грѣха, не имѣетъ права ни рукополагать, ни освящать (евхаристическіе элементы), ни крестить». Къ тому же и въ своемъ сочиненіи «Trialogus» авторъ прямо заявляетъ, что «таинство лишь тогда имѣетъ силу, когда Христосъ Самъ дѣйствуетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ» [1]), каковое выраженіе всего правильнѣе слѣдуетъ понимать какъ указаніе именно на нравственную подготовленность совершителя таинства, какъ это довольно ясно видно и изъ дальнѣйшихъ словъ автора: «quod reputari debet de nostris sacerdotibus et supponi».

Для полной и всесторонней характеристики Виклефа какъ реформатора намъ остается еще спеціально остановиться на двухъ пунктахъ его ученія, которые всего болѣе касались главнѣйшихъ спорныхъ вопросовъ, возбуждавшихъ въ продолженіе многихъ столѣтій серьезную полемику между римскою церковью и ея реформаторами Мы разумѣемъ воззрѣніе Виклефа на значеніе Св. Писанія, какъ единаго источника вѣроученія, въ связи съ его глубокимъ убѣжденіемъ въ незаконности папскихъ притязаній не только на свѣтскую, но и на духовную власть въ церкви Эту незаконность и Виклефъ, какъ въ свое время и всѣ другіе

[1]) „Quandocumque Christus operatur cum homine et solum tunc conficit sacramentum quod reputari debet de nostris sacerdotibus et supponi (Trialogus, IV. c. 10, p 280)

реформаторы (жившіе и раньше, и позднѣе его), доказывалъ именно тѣмъ, что вся папская теорія есть не что иное, какъ возмутительная узурпація, основанная на самомъ произвольномъ извращеніи смысла Св. Писанія. Поэтому мы и полагали бы, что лучше всего разсмотрѣть взгляды Виклефа на оба указанныхъ пункта во взаимной ихъ связи

Въ своемъ мѣстѣ, когда мы дѣлали характеристику богословствованія Абеляра (въ гл. 10-й), мы указали на то, какъ этотъ апологетъ правъ разума въ религіи коснулся своимъ критическимъ ножомъ церковнаго Преданія, развѣнчавъ въ своемъ трактатѣ «Sic et non» авторитетъ Отцовъ и учителей Церкви Этотъ новый шагъ въ схоластикѣ былъ, какъ мы тогда же и замѣтили, и выяснили, тѣмъ опаснѣе, что (независимо отъ подрыва авторитета папской власти, въ чемъ, съ точки зрѣнія истиннаго христіанства, никакой бѣды и не было бы) этотъ смѣлый шагъ грозилъ открыть собою походъ уже не отдѣльныхъ богослововъ, но цѣлой ихъ плеяды на тотъ вполнѣ законный принципъ Преданія церковнаго, безъ котораго никогда Церковь не оставалась, и который служилъ для нея, рядомъ съ Писаніемъ, важнѣйшимъ авторитетомъ. И этотъ походъ, какъ мы знаемъ, дѣйствительно, открылся еще при жизни самого Абеляра, котораго не безъ основанія считаютъ однимъ изъ главныхъ піонеровъ реформаціи. Если уже ближайшіе его ученики стали открыто пренебрегать Преданіемъ церковнымъ и, въ силу любимаго девиза своего учителя, по которому «сначала нужно знать, а потомъ можно и вѣрить», — поставили на мѣсто упраздняемаго Преданія свой собственный разумъ, то съ теченіемъ вѣковъ, по мѣрѣ развитія все большаго и большаго реформаціоннаго движенія, эта новая узурпація—нисколько не менѣе виновная противъ вѣчной истины Христовой, чѣмъ узурпація папизма,—все сильнѣе и сильнѣе заявляла свои мнимыя права на единственно правильное разумѣніе христіанскаго ученія, пока, наконецъ, не достигла своего апогея въ реформаціи XVI вѣка. Значеніе Виклефа въ исторіи такого постепеннаго усиленія, въ примѣненіи къ истолкованію слова Божія правъ разума, въ ущербъ законнымъ правамъ церковнаго Преданія, особенно заключается въ томъ, что этотъ въ собственномъ смыслѣ «предтеча реформаціи» въ первый разъ особенно смѣло, громко и сильно и въ своихъ ученыхъ трактатахъ, и въ проповѣдяхъ, и въ популярныхъ народныхъ книжкахъ (такъ наз. *tracts*) провозгласилъ основной лозунгъ всѣхъ дѣятелей реформаціи XVI вѣка о полной довлѣемости авторитета Писанія для ученія вѣры (предполагая при этомъ, конечно, и автономію человѣческаго разума въ дѣлѣ истолкованія слова Божія). Съ такою проповѣдью выступилъ онъ уже въ 1378 году и особенно ясно выска-

залъ ее въ своемъ сочиненіи «De veritate Scripturae». Аргументація указанной мысли ведется у него здѣсь приблизительно такъ Подобно тому, какъ во всякомъ родѣ предметовъ существуетъ такое начало, которое является для всѣхъ остальныхъ нѣкоторою мѣркою и опредѣлителемъ, такъ и слово Божіе въ дѣлѣ человѣческаго спасенія есть главное и основное начало Христосъ есть настоящій авторъ Писанія, и какъ Онъ Самъ выше всѣхъ людей, такъ и Его ученіе выше всякаго другого ученія. Св Писаніе— это Самъ Христосъ, поэтому всякій, кто отвращается отъ Писанія, отвращается одновременно и отъ Христа. По этой причинѣ слово Божіе необходимо для спасенія (in illa, т.-е. въ Писаніи (scriptura)— consistit salus fidelium). И только та религія сама по себѣ хороша, которая изложена согласно Евангелію (ideo religio secundum formam in Evangelio traditam, est sola per se bona) Эту любимую свою мысль Виклефъ повторяетъ на всѣ лады во многихъ и другихъ своихъ сочиненіяхъ и въ проповѣдяхъ. Сама по себѣ взятая, она, конечно, ничего неправильнаго въ себѣ не заключаетъ; но по своимъ выводамъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, она становится уже совершенно неправильною и одностороннею

Такъ, въ другихъ мѣстахъ онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Авторитетъ Св Писанія не погрѣшимъ, всѣ же другіе авторитеты, отъ кого бы они ни исходили—отъ папы ли, отъ Отцовъ ли Церкви, отъ соборовъ ли,—всѣ они не могутъ имѣть такого характера, напротивъ—должны быть признаны погрѣшительными. Не слѣдуетъ мѣшать и ставить наравнѣ истины евангельскія съ человѣческими опредѣленіями; эти истины слѣдуетъ очищать отъ того, что являлось бы какъ бы только атомомъ антихриста [1]).

Въ 15-й главѣ своей книги «De veritate Scripturae» онъ совершенно въ томъ же духѣ называетъ Отцовъ и учителей церковныхъ «лжеучениками» (pseudodiscipuli) и говоритъ про нихъ, что они обманываютъ себя, когда считаютъ свое разумѣніе Писанія чѣмъ-то внушеннымъ имъ отъ Св. Духа (ne pseudodiscipuli fingant se immediate habere a Deo suam sententiam). Для правильнаго истолкованія слова Божія необходимы, по славамъ Виклефа, два условія: просвѣщеніе свыше, отъ Духа Божія, и объясненіе однихъ мѣстъ Писанія другими [2]). А именно этихъ условій и нѣтъ, по мнѣнію его, у экзегетовъ римской церкви, которые не только не держатся дѣйствительнаго ученія слова Божія, но совершенно произвольно выдаютъ за таковое свои человѣческія измышленія.

---

[1]) Эта послѣдняя мысль высказана Виклефомъ въ его сочиненіи *De Blasphemia*, въ гл. 8-й.

[2]) *De ver. Scripturae*, c. 15, fol 45, col 1, также *De civili Domino*, III, 19.

Въ этомъ случаѣ, замѣчаетъ Виклефъ, паписты исходятъ изъ своей любимой теоріи, что папа непогрѣшимъ, и на основаніи ея они выводятъ, что всѣ тѣ мнѣнія, которыя онъ выдаетъ за истины вѣры, непремѣнно имѣютъ ту же силу, тотъ же авторитетъ и то же значеніе, какъ и ученіе самого Св Писанія Мало этого, римскіе богословы ставятъ ихъ даже выше Писанія [1]) Поэтому они строго запрещаютъ всякому разсуждать о томъ, согласно ли съ Писаніемъ учитъ папа, или нѣтъ. Но такое запрещеніе никакъ не можетъ быть оправдано, потому что, если дозволяется разсуждать о власти Божіей, которая всего безграничнѣе и святѣе, то тѣмъ болѣе должно быть позволено говорить о власти намѣстника Христова—папы [2]). И говорить объ этомъ даже прямо необходимо, потому что церковь находится въ опасности быть обманутою мнимою, воображаемою властью этого лженамѣстника, съ его волчьими зубами и овечьей шкурой [3]). Не говоря уже о томъ, что молчать и не обличать заблужденія прямо запрещено самимъ словомъ Божіимъ [4]),—такое преступное умолчаніе истины можетъ привести людей къ погибели, къ каковой и приводятъ ихъ нѣмые прелаты, эти нѣмыя собаки [5])

Для полнаго уясненія себѣ того, какъ смотрѣлъ Виклефъ на папство и какъ онъ, обличая послѣднее, самъ училъ о сущности Церкви, лучше всего обратиться еще къ слѣдующимъ тремъ его сочиненіямъ (которыя тѣсно примыкаютъ къ его обширному трактату «De veritate Scripturae» и служатъ какъ бы прямымъ его продолженіемъ): «De Ecclesia», «De officio Regis» и «De potestate Papae» [6]) Но прежде чѣмъ излагать содержаніе этихъ со-

[1]) „Verbi gracia hodie invalescit opinio legistarum dicencium quod si quis sit papa est impeccabilis et per consequens, si quid arbitratur vel ordinat tunc est justum, cum epistole sue vel purificantur vel superant auctoritatem scripture sacre, eo quod non nisi per eum creditur evangelio et sic potest hereticare scripturam sacram et catholicare oppositum fidei christiane " (De veritate Scripturae, c I). Сохраняемъ повсюду орѳографію самого Виклефа

[2]) „Si enim licet tractare de potestate Dei sacratissima et infinitissima, multo magis de potestate Christi vicarii"... (ibidem, ibidem). Здѣсь, очевидно, англійскій реформаторъ именуетъ папу викаріемъ Христовымъ не по собственному убѣжденію, но становясь на точку зрѣнія самихъ папистовъ; это видно изъ того, что далѣе, какъ мы сейчасъ увидимъ, онъ называетъ папу *лженамѣстникомъ* (pseudovicarius).

[3]) „Item cum ecclesia posset subduci per palliatam potestatem pseudovicarii cum dente lupino et pelle ovina occupantis ecclesias, patet quod est per necessarium tractare de potestate Christi vicarii" .. (ibidem).

[4]) Isaiae „VI, 5· Vae mihi, quia tacui (ibidem)".

[5]) „Unde taciturnitas culpabilis prelatorum est causa tocius ruine populi .. et hinc tales.. vocantur canes muti non valentes latrare" (ibidem).

[6]) Всѣ эти сочиненія, равно какъ и трактаты „De veritate Scripturae", „Trialogus" и мн. друг., вошли въ составъ обширнѣйшаго богословскаго труда Виклефа, „Суммы (Summa)".

чиненій, небезынтересно будетъ привести здѣсь замѣчаніе ихъ автора о томъ, съ какимъ намѣреніемъ приступилъ онъ къ написанію своей книги «De Ecclesia» Это замѣчаніе мы находимъ въ его небольшомъ сочиненіи, озаглавленномъ «Octo in quibus seducuntur simplices christiani», гдѣ онъ, перечисляя тѣ восемь заблужденій, въ которыхъ пребываютъ, по его мнѣнію, паписты, говоритъ между прочимъ такъ: «Когда люди говорятъ о Церкви, то они разумѣютъ подъ ней прелатовъ и священниковъ, монаховъ, канониковъ и нищенствующихъ братьевъ, и вообще всѣхъ, кто носитъ тонсуру, вовсе не обращая вниманія на то, что многіе изъ нихъ живутъ нечестиво и противно слову Божію. Напротивъ, мірянъ они не считаютъ членами св. Церкви, хотя бы они и жили всецѣло по закону Божію и въ совершенной любви къ своимъ ближнимъ Вопреки такому взгляду, всѣ тѣ, которые нѣкогда достигнутъ блаженства на небѣ, суть члены св. Церкви и, кромѣ нихъ, болѣе никто» [1]) Для всесторонняго опроверженія именно того взгляда, будто бы Церковь состоитъ изъ одной только іерархіи, Виклефъ и приступилъ къ написанію своего сочиненія «De Ecclesia», и это подтверждается самимъ авторомъ въ такихъ словахъ, которыя мы находимъ въ предисловіи его къ этому замѣчательному трактату: «Communitas intelligit per Romanam ecclesiam papam et cardinales quibus est necessarium omnibus aliis obedire. Et sic intelligit maior pars ecclesie. et talem stilum recipiunt pape» Главная мысль всего трактата «De Ecclesia» именно та, что Церковь есть совокупность всѣхъ тѣхъ, кто отъ вѣчности предопредѣлены къ блаженству (мысль, очень напоминающая представленіе о Церкви блаж Августина). Она включаетъ въ себѣ церковь торжествующую на небѣ, церковь дремлющую—въ чистилищѣ и церковь воинствующую—на землѣ. Никто изъ тѣхъ, кто отъ вѣчности предопредѣленъ къ осужденію, не имѣетъ участія въ ней. Глава ея—Христосъ Ни одинъ папа не дерзаетъ сказать, что *онъ* есть глава вселенской Церкви, потому что онъ даже и того не знаетъ, предопредѣленъ ли онъ самъ ко спасенію, т-е. есть ли онъ самъ членъ Христовой Церкви. Если же допустить, что какой-нибудь христіанинъ *вмѣстѣ* и *одновременно* со Христомъ является главою Церкви, то выходило бы, что такая Церковь есть чудовище (monstrum) о двухъ головахъ [2]). Таково яркое рѣшительное воззрѣніе Виклефа на сущность Церкви. Какъ видно, оно радикально расходилось съ уче-

[1]) „Select English Works of John Wyclif ed. by Thomas Arnold III, 447, гдѣ мы находимъ названный трактатъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ написанъ авторомъ,—на англійскомъ языкѣ того времени.

[2]) См. *I. Loserth*, „Studien zur Kirchenpolitik Englands im XIV Jahrhundert“, II. Theil Wien, 1907, S. 49.

ніемъ римскихъ богослововъ объ этомъ же предметѣ. Замѣчательно, что такой взглядъ мы встрѣчаемъ у него и въ томъ еще сочиненіи, которое вышло изъ-подъ его пера за нѣсколько лѣтъ до этого,—въ ту еще эпоху его жизни, когда его взгляды на папскую власть были несравненно мягче и умѣреннѣе. Мы разумѣемъ его книгу «De Dominio Civili» Здѣсь мы находимъ въ той главѣ, въ которой говорится о высшемъ авторитетѣ въ Церкви, слѣдующіе тезисы: 1) если папа можетъ впасть въ грѣхъ, то съ момента такого паденія онъ перестаетъ быть вообще членомъ Церкви; 2) Богъ прямо и непосредственно даетъ Свою благодать каждому человѣку и составляетъ вмѣстѣ съ нимъ мистическое тѣло, а для этого Онъ не нуждается въ посредствующемъ лицѣ, слѣд., не нуждается и въ папѣ; наконецъ, 3) Христосъ, какъ Глава Церкви, вмѣстѣ съ тѣми священными законами, которые Онъ ей даровалъ, вполнѣ довлѣетъ для управленія Церковью, и эта послѣдняя нимало не нуждается въ иномъ обручникѣ. Изъ всѣхъ этихъ трехъ тезисовъ Виклефъ дѣлаетъ въ указанномъ мѣстѣ такой выводъ: папа вмѣстѣ съ своими кардиналами не необходимъ для управленія св Церковью Божіей [1]). Въ той же книгѣ «De Dominio Civili» мы встрѣчаемъ далѣе и такое разсужденіе. Самая исторія Церкви свидѣтельствуетъ о томъ, что были времена, когда церковь не имѣла папы Подобно тому, какъ Петръ и другіе апостолы оставили Христа во время Его страданій, и папа съ своими кардиналами можетъ впасть въ ересь; и по смерти каждаго папы, пока еще не избранъ ему преемникъ, воинствующая Церковь, хотя временно и не имѣетъ папы, тѣмъ не менѣе не прекращаетъ своего существованія. А если бы кто вздумалъ утверждать, будто въ это время Церковь не существовала, тотъ допустилъ бы ересь и богохульство. Важно то, что Церковь никогда не можетъ прекратиться, и что діаволъ не можетъ одолѣть ея. Но во всякомъ случаѣ (повторяетъ съ особенною силою Виклефъ) никто, кромѣ Христа, не необходимъ для управленія Церковью. Правда, Господь избираетъ лицъ, нужныхъ для Его Церкви, но это именно совершается чрезъ особое Божіе избраніе, и никакой человѣкъ не въ правѣ утверждать о себѣ, что такой избранникъ именно онъ, а не другой [2]). Замѣчательно, что въ томъ же трактатѣ «De Dominio Civili» мы находимъ уже и то характерное дѣленіе Церкви на церковь воин-

---

[1]) De Dominio Civili, I, p 380, гдѣ между прочимъ сказано такъ „Caput Christus cum sua lege est per se sufficiens ad regulam sponse sue“...

[2]) „Persone autem, quas Deus elegit (quod est nobis incognitum et contingens) sunt necessario ex suppositione· sed nemo, cui non fit specialis revelacio, debet presumere se esse sic electum, licet ex permissione Dei habeat in facie ecclesie quantumlibet praetensam dignitatem“...

ствующую, спящую (или дремлющую) и торжествующую, которое мы встрѣтили въ его позднѣйшемъ сочиненіи «De Ecclesia» [1]. И вообще это послѣднее сочиненіе излагаетъ то же ученіе о Церкви, которое въ менѣе подробномъ видѣ излагалось раньше тѣмъ же авторомъ въ сочиненіи «De Dominio Civili», а еще менѣе подробно въ его же трактатѣ «De veritate Sacrae Scripturae»

Поводъ, по которому Виклефъ началъ писать свою книгу «De Ecclesia», всего вѣроятнѣе слѣдуетъ искать въ томъ осужденіи, которому подверглись извѣстные его тезисы со стороны папы Григорія XI (см. объ этомъ сказанное нами выше). По крайней мѣрѣ, въ указанномъ сочиненіи мы слишкомъ часто встрѣчаемся съ весьма рѣзкими полемическими выступленіями автора противъ этого именно папы, которыя, чѣмъ дальше, тѣмъ становятся все рѣзче и безпощаднѣе, такъ что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ даже прямо именуется антихристомъ. Связь между сочиненіями «De Ecclesia» и тѣми 18 (19) тезисами видна и изъ того, что многія мысли, изложенныя въ этихъ послѣднихъ, вновь, но только съ большею подробностью, излагаются и въ названномъ сочиненіи, которое можно было бы назвать по этой причинѣ апологіею тѣхъ тезисовъ. Нельзя въ особенности не отмѣтить той основной черты этого сочиненія, что оно съ особенною силой убѣжденія доказываетъ ту любимую мысль Виклефа о необходимости для Церкви возвращенія ея пастырей къ евангельскому идеалу бѣдности, которая (какъ мы видѣли) неоднократно предносилась предъ многими церковными реформаторами и гораздо раньше самого Виклефа. Для примѣра того, насколько сильно и энергично англійскій реформаторъ вновь проводитъ этотъ принципъ въ своей книгѣ «О Церкви», достаточно, думаемъ, привести хотя бы слѣдующую мысль его, встрѣчающуюся въ этомъ сочиненіи. Истинное, основанное на евангельской бѣдности священство, говоритъ онъ, безконечно превосходитъ всякое свѣтское начальство, почему верхомъ глупости можно назвать теорію тѣхъ, которые навязываютъ священнику такое начальство Невозможно соединить воедино достоинство папы и императора уже въ силу одного того, что всякое свѣтское начальство страдаетъ несовершенствами. Къ тому же, какъ можно подтвердить изъ библіи то, будто бы императоръ долженъ получать свою власть отъ папы [2]? Да и вообще всякій, кто тратитъ церковное имущество не на

[1] *De Dominio Civili*, I, 381 „Unde ecclesia.. durabit secundum partem usque ad diem judicii, secundum partem quiescit in purgatorio et secundum partem triumphabit in celo“...

[2] „Non video quomodo fundabitur pure ex fide scripture, quod oportet imperatorem accipere imperium a suo pontifice“ (De Ecclesia, p. 324).

бѣдныхъ, а на свѣтскую роскошь и помпу, есть еретикъ [1]). «Если бы,—продолжаетъ Виклефъ,—церковныя имущества были бы раздѣлены между свѣтскими властителями, то этимъ самымъ всего дѣйствительнѣе совершился бы въ настроеніи клира переворотъ отъ привязанности къ міру и его богатствамъ къ презрѣнію всѣхъ этихъ богатствъ. Если бы, рядомъ съ этимъ, стали бы проповѣдывать мірянамъ объ основной лжи свѣтскаго владычества Церкви, а также и о томъ, что непасытная жажда къ свѣтскому обогащенію приводитъ къ погибели, и что, напротивъ того, презрѣніе міра доставляетъ блаженство, то тогда, конечно, исчезло бы среди христіанъ всякое сомнѣніе по поводу этого вопроса Такъ было во дни апостоловъ, когда церковный клиръ жилъ безъ всякой собственности, согласно завѣтамъ Христа» [2]) Въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія Виклефъ говоритъ такъ: «Если церковный клиръ настолько омірщился, что потеря мірскихъ богатствъ больше огорчаетъ его, чѣмъ потеря добродѣтели; если онъ болѣе печется о пріобрѣтеніи и защитѣ свѣтскихъ имуществъ, чѣмъ о своемъ духовномъ преуспѣяніи, тогда онъ самъ себя дѣлаетъ неспособнымъ владѣть этими имуществами и потому вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы ихъ у него отняли» [3]) Къ тому же, Церковь должна постоянно и неуклонно стремиться къ тому, чтобы усовершить себя по идеалу Церкви апостольскихъ временъ: и эту мысль Виклефъ подтверждаетъ такимъ разсужденіемъ: «если не подобаетъ міряшину обратно брать у Церкви свои милостыни, которыя, въ сущности, составляютъ изъ всѣхъ благъ наиболѣе презрѣнное, то тѣмъ менѣе дозволено лишать Церковь тѣхъ благъ, которыя дарованы ей Самимъ Богомъ, и которыя являются важнѣйшими привилегіями Божіими» [4]). «Если свѣтскіе властители желаютъ имѣть попеченіе о сохраненіи истинныхъ церковныхъ привилегій, то они должны отнять у церковнаго клира всѣ мірскія владѣнія, потому что эти владѣнія мѣшаютъ ему въ исполненіи его евангельскихъ обязанностей» [5])

Не трудно усмотрѣть изъ всѣхъ приведенныхъ мѣстъ, что книга «De Ecclesia» главною, основною своею темою имѣетъ именно тотъ любимый тезисъ ея автора, который всего болѣе соотвѣтствовалъ требованіямъ англійской націи его времени, и который нашелъ себѣ столь яркое выраженіе въ постановленіяхъ

---

[1]) Ibidem, p 297.

[2]) Ibidem, p. 291—292

[3]) Ibidem, p 181.

[4]) „Enim non licet laico auferre suas elemosynas, que sunt bona abiectissima, multo minus liceret auferre elemosynas a Deo institutas, que sunt bona et privilegia Dei potissima“ (ibidem, p. 192).

[5]) Ibidem, p. 180

такъ назыв «добраго» парламента. Этотъ тезисъ можно было бы вкратцѣ выразить такъ: *Церкви не подобаетъ имѣть мірское имущество, и поэтому для ея блага государство имѣетъ и право, и власть отнять его у нея.* Теорія, конечно, въ значительной степени парадоксальная, хотя поводъ къ такой ея формулировкѣ вполнѣ давала сама современная Виклефу римская церковь, которая во всѣхъ странахъ Западной Европы, не исключая и Англіи, слишкомъ часто забывала основной идеалъ Церкви Христовой изъ-за погоней за мірскимъ владычествомъ..

Переходимъ къ другому сочиненію Виклефа,—«De officio Regis», которое, всего вѣроятнѣе, написано было имъ въ 1379 году, хотя начало этому труду положено было немного ранѣе. Главная цѣль написанія этого новаго трактата (являющагося прямымъ продолженіемъ сочиненія «De Ecclesia») та, чтобы доказать любимую мысль автора, что царская (королевская) власть не менѣе богоучрежденная власть, чѣмъ и священство [1]). Вотъ почему уже въ самомъ началѣ названнаго сочиненія Виклефъ предпосылаетъ всей своей дальнѣйшей аргументаціи рядъ слѣдующихъ мыслей «Власть царя освящена свидѣтельствомъ Писанія и Святыхъ Отцовъ Самъ Христосъ отдавалъ кесарю должную ему дань, также и апостолы Подобаетъ подчиняться не только добрымъ начальникомъ, но и злымъ. Яркое признаніе власти царей сдѣлано ап. Петромъ, этимъ святѣйшимъ папою, и сдѣлано изъ чистой любви, безъ всякой лести и безъ всякаго стремленія къ мірскимъ благамъ» [2]). Царь есть Божій слуга. Очень грѣшитъ всякій, кто противится его власти, такъ какъ эта власть непосредственно проистекаетъ отъ Бога [3]) Вотъ почему ап. Павелъ апеллировалъ къ кесарю; поэтому и всѣ подданные, и прежде всего церковный клиръ, получающій содержаніе отъ королей, должны платить имъ дань.. Это должно очень успокоивать представителей клира въ томъ смыслѣ, что съ нихъ снимается чрезъ это попеченіе о мірскихъ имуществахъ, и что, благодаря сему, они вполнѣ могутъ отстранить себя отъ всякихъ интригъ и всякой борьбы Непочтительность клира къ свѣтскимъ властителямъ и является главною причиною того, что церковь находится въ униженіи и нестроеніи... По словамъ Августина, король есть на-

---

[1]) „Ideo videtur hodie necessarium secundum fidem scripture exponere regiam potestatem, ut vel sic noscatur clarius, quomodo potestas sacerdotalis et potestas regia in armonia corporis ecclesie debeant se iuvare.“ (De officio Regis, p. 10)

[2]) Ibidem, p. 1 и далѣе, гдѣ авторъ, очевидно, разумѣетъ извѣстное мѣсто изъ I посл. ап. Петра (II, 13, 14).

[3]) „Ex quibus colligitur, quod peccat graviter, qui resistit regalie principum vi vel dolo, quia Prov. VIII, 15 dicit cuncta ordinans: Per me reges regnant . et ordinat eum multipliciter venerari“ (ibidem, ibidem).

мѣстникъ Божій (vicarius Dei), а священникъ—намѣстникъ Христа (vicarius Christi) Церковь (продолжаетъ Виклефъ) должна имѣть двухъ викаріевъ короля, который караетъ злодѣевъ, подобно тому, какъ Богъ это дѣлалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, и священника, который предлагаетъ людямъ смиреннымъ евангельскія заповѣди, какъ Христосъ это дѣлалъ, живя на землѣ». [1])

Такова основная точка зрѣнія всего трактата «De officio Regis» Стоя на ней, авторъ далѣе подробно разграничиваетъ двѣ области власти, которыя, по его глубокому убѣжденію, одинаково установлены Богомъ. Онъ находитъ, что, если бы въ церкви не существовало мірского владычества, а въ связи съ этимъ, и стремленія къ приматству, и свѣтской юрисдикціи, то духовенство вполнѣ довольствовалось бы тою честью, какая по праву ему принадлежитъ, т.-е честью, нераздѣльною съ пастырскимъ служеніемъ, а ко всему мірскому оно стало бы относиться съ презрѣніемъ, подобно апостоламъ И *только въ этомъ случаѣ* званіе священническое въ дѣйствительности явилось бы выше званія царскаго, потому что въ такомъ только случаѣ священники проявляли бы всецѣло ту высшую добродѣтель, которая сама по себѣ обладаетъ честью, несравненно превосходящей честь и достоинство всякой свѣтской власти, не исключая и королевской Такую именно честь и оказывали всегда истинно святымъ пастырямъ. Что же касается свѣтской власти, какую приписываетъ себѣ папа, то она не имѣетъ въ библіи никакого основанія, тѣмъ болѣе, что сами апостолы Петръ и Павелъ ясно и рѣшительно отрицали такую власть [2]) Совершенно ложны и лишены основанія теоріи современныхъ папскихъ толкователей (продолжаетъ Виклефъ). по которымъ власть священническая настолько превосходитъ власть царскую, насколько душа выше тѣла или золото дороже олова, или солнце ярче луны. Если подобныя сравненія и встрѣчаются въ папскихъ декреталіяхъ, то смыслъ ихъ вовсе не тотъ, будто бы свѣтская папская власть папы выше таковой же власти короля, но единственно тотъ, что духовное вообще выше мірского [3]). Превосходство священства предъ властью свѣтскихъ государей только въ

[1]) Ibidem, passim

[2]) Ibidem, p. 19: „Videat scrutator scripture, si tam patenter fundari potest ista potestas pape vel exaccio, quam ipse et fratres sui exigunt a paupere clero sibi subiecto, cum beatus Petrus eis precepit, ut non saltem seculariter dominentur".

[3]) Замѣчательно, что Виклефъ, очевидно, признавалъ авторитетъ папскихъ декреталій, на которыя ссылались канонисты римской церкви, но только понималъ ихъ ученіе о сущности папской власти совершенно не въ духѣ этихъ канонистовъ, но гораздо идеальнѣе и духовнѣе. Конечно, такое пониманіе этихъ декреталій было у Виклефа ошибочное: онъ слишкомъ ихъ идеализировалъ, не понимая, что уже въ нихъ вся теорія средневѣкового папства заключалась какъ бы въ корнѣ.

томъ и состоитъ, что истинный священникъ долженъ быть смиреннѣйшимъ человѣкомъ и, вмѣстѣ, бѣднѣйшимъ и чрезъ эти качества особенно уподобляться Христу. Дѣлая отсюда общій выводъ относительно сравнительныхъ правъ клира церковнаго и папы (съ одной стороны) и королевской власти (съ другой), Виклефъ особенно подчеркиваетъ два пункта, въ которыхъ такое различіе проявляется, именно: 1) клиръ—и прежде всего глава его, папа—должны быть бѣдными и смиренными, болѣе готовыми къ тому, чтобы служить другимъ, чѣмъ всякій другой членъ Христовой Церкви; 2) клиръ и папа не должны стремиться къ пріобрѣтенію мірскихъ богатствъ, но, напротивъ, обязаны всячески отстранять себя отъ мірскихъ дѣлъ и попеченій [1]).

Особенно интересны для насъ тѣ мѣры, какія Виклефъ предлагаетъ для того, чтобы въ своемъ отечествѣ кореннымъ образомъ измѣнить тѣ ненормальныя условія, въ которыхъ находилась церковная іерархія по отношенію къ англійскому правительству. Во-первыхъ, прелаты англійской церкви должны были бы ежегодно *на соборѣ* ревизовать (quod... visitent) состояніе всего клира съ особеннымъ тщаніемъ, такъ чтобы никому изъ членовъ этого клира не нужно было болѣе путешествовать въ Римъ, и въ результатѣ такой ревизіи епископы обязаны были бы представлять королю точный отчетъ не только о нравственномъ состояніи своей паствы, но и о расходахъ церковнаго имущества [2]). А для этого необходимо, чтобы король назначалъ на епископскія мѣста только способныхъ людей [3]), и папа обязанъ ему въ этомъ всячески содѣйствовать. Если же онъ не станетъ ему въ этомъ содѣйствовать, то его можно считать за злѣйшаго антихриста. Впро-

---

[1]) „1 Clerus, et specialiter caput cleri debet esse humilior, servitivior atque pauperior quo contra adversans asserit quod clerus et specialiter papa debet esse mundo splendidior, imperativior et dominativior

2 Dicit falsigraphus quod clerus debet esse maxime capitaliter atque civiliter regere sinistre bona ecclesie.. sed econtra dicit veridicus quod totus clerus et specialiter papa debet esse maxime elongatus a mundo nec habet potestatem civiliter reputandi. " (ibidem)

Какъ видно изъ всѣхъ приводимыхъ выдержекъ, Виклефъ *не отрицалъ въ принципѣ папской власти*, но только находилъ, что *въ томъ видѣ, въ какомъ она проявляла себя въ его время*, она есть власть незаконная и даже антихристіанская.

[2]) „ Prima (conclusio), quod capitales pastores regni nostri, cujusmodi debent esse episcopi, in annali synodo effectualiter visitent statum cleri subiecti, sic quod nec iniuriatur (iniuriatus?) nec morbidus indigeat partes petere transmarinas (т.-е. Римъ), sed quod regi fiat fidelis racio de numero et qualitate ovium, sic quod rex noscat, quomodo bona regni sui, quae appropriate consumunt et numerus ac valor sue milicie correspondent" (ibidem, p. 244).

[3]) „Rex diligenciam debet apponere, ut ordinet pastores spirituales ydoneos pro custodiendis ovibus gentis sue" (ibidem)

чемъ, короли получили такую власть (надъ своими отечественными церквами) еще гораздо раньше того, чѣмъ основана была сама римская церковь [1]). Во-вторыхъ, слѣдуетъ всячески заботиться о назначеніи способныхъ приходскихъ пастырей, которые могли бы благотворно дѣйствовать на народъ; а для этого необходимо и то, чтобы изъ Англіи высылались вонъ тѣ пастыри, которые не принадлежатъ къ англійской націи, и которыхъ рѣчи народъ не понимаетъ [2]) Въ-третьихъ, король, въ силу Божественнаго закона, коего хранитель онъ есть, долженъ охранять своихъ богослововъ или богословскій факультетъ [3]) При этомъ самъ Виклефъ причисляетъ себя къ сословію такихъ богослововъ и говоритъ, что его обязанность заключается въ томъ, чтобы и короля, и народъ наставлять въ богословіи, т.-е. въ истинномъ разумѣніи Св. Писанія, съ духомъ котораго должны согласоваться государственные законы Поэтому, по словамъ Виклефа, знаніе богословія прежде всего необходимо для укрѣпленія государства [4]) Вотъ почему король долженъ приближать къ себѣ богослововъ, которые могли бы помогать ему въ управленіи страной [5]); въ то же время онъ долженъ отдалять отъ себя еретиковъ, но и это возможно лишь тогда, когда при немъ будутъ находиться богословы, которые своимъ знаніемъ библіи могутъ указать ему, въ чемъ ересь [6]). Чтобы еще болѣе выяснить, насколько присутствіе богослововъ при дворѣ короля необходимо, Виклефъ далѣе уподобляетъ ихъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ [7]). Нетрудно понять, что, говоря такъ, авторъ книги «De officio Regis», очевидно, очень прозрачно намекалъ на себя и на свое собственное положеніе въ оксфордскомъ университетѣ, среди враждебныхъ ему богослововъ изъ

---

[1]) „Christus dedit regi vicario suo illud officium, antequam fuit Romana ecclesia“ (ibidem, p 245).

[2]) „ .secunda conclusio consulit, quod omnino provideatur de pastoribus privatis ydoneis, quorum voces pastores specialiter alienigene condicionis contrarie timore excommunicationis postposito detrudantur“ (ibidem)

[3]) „Tercia conclusio seriose consulit quod rex conformiter ad leges ecclesie, quam (sic) tenetur in suis legibus ex mandato suo defendere, amplificet et foveat theologicam facultatem“ (ibidem)

[4]) „Ex istis colligitur, quod sciencia theologie est pernecessaria ad stabilimentum cujuscunque regni“ (ibidem, p 72)

[5]) „Et per consequens rex in quantum hujusmodi debet habere theologos ad regni sui regimen se iuvantes“ (ibidem)

[6]) „Debet enim rex omnes, quantum sufficit, semovere a regno suo hereticos, quod non faceret prudenter nisi secundum doctrinam et iudicium theologorum, qui sciunt, quod solum illi sunt heretici, qui sunt scripture sacre, que est lex Dei, contrarii“ (ibidem).

[7]) „Quicunque sciverint sic docere, ipsi sunt veri theologi sicut erant prophete veteris testamenti. Quomodo ergo sine theologis staret regnum“ (ibidem?)

лагеря папистовъ, причемъ внушалъ королю и его ближайшимъ совѣтникамъ мысль о необходимости дѣятельной и энергичной поддержки со стороны правительства его реформаторскаго дѣла. Вотъ почему мы находимъ у него въ томъ же сочиненіи весьма характерное противоположеніе между двоякимъ типомъ богослова,—«богословомъ чистымъ (pure theologus)» и «богословомъ смѣшаннымъ (mixtim theologus)», къ первому типу онъ относитъ, очевидно, самого себя, а ко второму—своихъ противниковъ, оксфордскихъ богослововъ римской окраски. Въ чемъ же желалъ Виклефъ имѣть поддержку со стороны короля для такихъ богослововъ, какимъ былъ онъ самъ? Онъ и въ этомъ случаѣ не преминулъ ярко намекнуть на то, что, по его мнѣнію, и англійское государство, и англійская церковь только тогда будутъ находиться внѣ опасности и благоденствовать, если бенефиціи будутъ раздаваться королемъ и парламентомъ не тѣмъ чуждымъ англійскимъ національнымъ интересамъ людямъ, которые, завладѣвъ такими бенефиціями, выжимаютъ изъ нихъ весь сокъ, періодически отвозя въ Римъ всѣ получаемые съ нихъ доходы, но именно тѣмъ глубоко преданнымъ интересамъ своего отечества и своей родной церкви богословамъ, которые вѣрно и точно истолковываютъ слово Божіе, а не такъ пристрастно и нечисто, какъ тѣ «бѣгуны въ Римъ (Romeretae)» Видно, вопросъ о томъ, дѣйствительно ли римская курія имѣла законное право владѣть недвижимыми имуществами въ Англіи, былъ такимъ жгучимъ и наболѣвшимъ вопросомъ въ ту эпоху, когда Виклефъ выступилъ съ своими реформаторскими планами, что невозможно было говорить о церковной реформѣ, не касаясь въ то же время и этого вопроса. Въ своихъ доказательствахъ незаконности папскихъ притязаній Виклефъ доходитъ даже до рѣшительнаго отрицанія за папой права распоряжаться въ предѣлахъ Англіи земельными владѣніями и говоритъ, что папскія буллы не имѣютъ никакого обязательнаго авторитета для вѣрующихъ, такъ какъ нигдѣ въ Писаніи нѣтъ основанія для подтвержденія такого авторитета [1]). Даже вопросъ о дѣйствительной силѣ папскихъ отлученій, равно какъ и подобныхъ же дисциплинарныхъ мѣръ со стороны епископовъ, всецѣло долженъ рѣшаться самимъ королемъ [2])

Только въ томъ случаѣ, если король и парламентъ сообща съ церковнымъ соборомъ рѣшаютъ, что извѣстное лицо дѣйствительно подлежитъ отлученію, только тогда и можно привести

[1]) „Quod si queratur de legibus, de bullis et mandatis papalibus, quomodo debet obediri vel credi illis, patet quod precipue tante, quante sunt fundabilia ex scripturis“ (ibidem, p 224).

[2]) „Ad regem pertinet de talibus periculis precavere“ (ibidem, p. 228).

эту церковную кару въ исполненіе, но безъ этого условія это невозможно [1])

Вотъ до какихъ рѣшительныхъ утвержденій относительно взаимоотношеній между папскою властью и свѣтскимъ правительствомъ дошелъ англійскій реформаторъ въ своемъ сочиненіи «De officio Regis». Если мы теперь обратимся къ его трактату «De potestate Papae», въ которомъ воззрѣнія Виклефа на права національной церкви и на сущность папской власти высказаны, можно сказать, еще несравненно точнѣе и рѣшительнѣе, то составимъ себѣ полное и всестороннее понятіе объ этихъ воззрѣніяхъ. Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи реформаторъ очень ясно разграничилъ между ложнымъ папствомъ, т.-е. тѣмъ, какое существовало въ *его* время, и тѣмъ, какимъ оно должно было бы быть, если бы оно вообще нужно было для церкви. Такимъ образомъ, даже въ послѣднихъ годахъ своей жизни (къ которымъ несомнѣнно относится его сочиненіе «De potestate Papae») Виклефъ никоимъ образомъ не можетъ быть названъ принципіальнымъ противникомъ папства, но ему сильно претитъ только то папство, которое испортилось со времени Константина Великаго, когда смѣшало свою духовную власть съ властью государственной [2]). „Великій расколъ“, начавшійся незадолго до появленія названнаго сочиненія англійскаго реформатора, какъ нельзя болѣе повліялъ на то, чтобы вполнѣ подтвердить его мысль объ антихристіанскомъ характерѣ современнаго ему папства.

Авторъ начинаетъ свой трактатъ о папской власти съ того, что теоретически разграничиваетъ власть духовную отъ власти свѣтской и, согласно своему всегдашнему глубокому убѣжденію (высказанному имъ еще раньше во многихъ сочиненіяхъ, въ томъ числѣ и въ трактатѣ «De officio Regis»), весьма категорично высказывается противъ любимой теоріи папизма, по которой власть духовная безгранично выше и древнѣе, а также и совершеннѣе власти свѣтской, при чемъ рѣзко отвергаетъ и всѣ тѣ выводы (въ духѣ Григорія VII, Иннокентія III и Бонифація VIII), какіе дѣлали изъ этой теоріи римскіе канонисты. Въ древней Церкви, замѣчаетъ онъ, Апостолы не присвоивали себѣ граждан-

[1]) „Declarato igitur in coniunctis parliamento et synodo, quod quecunque persona et precipue pastor cleri sit excommunicata specialiter apud Deum, est remedium penalis correccionis per regnum, proporcionaliter ad culpam, celeriter apponendum...“ (ibidem, p. 228)

[2]) Очевидно, Виклефъ еще настолько былъ средневѣковымъ человѣкомъ, что (подобно Данте и всѣмъ своимъ современникамъ) признавалъ за историческій фактъ извѣстную легенду, возникшую еще въ началѣ среднихъ вѣковъ, о томъ, будто бы императоръ Константинъ Великій, при перенесеніи своей столицы въ Византію, особою дарственною грамотою далъ Римъ во владѣніе папы Сильвестра I.

ской власти, да и относительно власти духовной ясно учили, что она не исключительно является достояніемъ одного клира, но, напротивъ, каждому христіанину удѣлена извѣстная ея часть для назиданія и созиданія Церкви [1]). Нынѣшній клиръ (продолжаетъ Виклефъ) хвалится тѣмъ, что онъ можетъ раздавать благодать Св. Духа, но этого даже и Апостолы не присвоивали себѣ, они только молились, чтобы извѣстный вѣрующій получилъ Духа Божія. То же должно сказать и относительно прощенія грѣховъ и отлученія отъ Церкви. Въ наши дни, говоритъ авторъ, священникъ присвоиваетъ себѣ право отпускать грѣхи, но, вѣдь, и Самъ Богъ никого не разрѣшаетъ, если онъ не достоинъ такого разрѣшенія. Поэтому и ни одинъ священникъ, какъ высоко онъ ни былъ бы поставленъ, не можетъ никого разрѣшить отъ грѣховъ изъ тѣхъ, кто того не достоинъ. Кому удѣляетъ Богъ таковую власть? Онъ даетъ ее всякому и не дѣлаетъ при этомъ различія между тѣмъ, кто ее получаетъ чрезъ посредство какого-нибудь внѣшняго знака (Виклефъ, очевидно, разумѣетъ здѣсь хиротонію), и тѣмъ, кто получаетъ ее путемъ одного только внутренняго дара. Внѣшній знакъ употребляютъ невѣрные христіане, которые не обладаютъ существомъ таинства [2]).

Переходя, собственно, къ папской власти, Виклефъ прежде всего останавливается на разборѣ самаго слова «папа». Оно, по его словамъ, не имѣетъ никакого основанія въ Писаніи [3]). Что касается папскаго примата, то несомнѣнно, что ап. Петръ имѣлъ предъ другими Апостолами нѣкоторое преимущество, но онъ заслужилъ его чрезъ свою вѣру, свое смиреніе и свою любовь [4]), и получилъ это преимущество не только для себя лично, но и для своихъ преемниковъ въ воинствующей церкви [5]). Подобно тому, какъ ап. Петръ получилъ его потому только, что онъ послѣдовалъ своему Учителю и въ жизни, и въ ученіи, такъ точно никто не можетъ сдѣлаться его истиннымъ подражателемъ, если не будетъ поступать такъ же; и никто изъ подчиненныхъ его преемнику не обязанъ этому преемнику повиноваться, если этотъ послѣдній самъ не станетъ подражать Христу. Здѣсь не можетъ имѣть значеніе никакое человѣческое избраніе, разъ та-

---

[1]) „Quilibet autem, clericus vel laicus, habet potestatem sufficientem edificandi ecclesiam, si voluerit esse Dei adiutor“ (De potestate Papae“, p. 24).

[2]) „Infideles christiani signa querentes ad sacramenta sensibilia, dimissa se sacramenti, attenderent“ (ibidem, p. 33)

[3]) „Pro nomine papa notandum, quod in scriptura sacra, si bene habeo, non exprimitur“ (ibidem, cap. VIII).

[4]) Ibidem, cap. III.

[5]) „Non solum accepit primatum pro se ipso sed pro eius vicariis in ecclesia militante“ (ibidem, p. 62).

кое избраніе не согласно съ Божественнымъ избраніемъ [1]) Вотъ почему Виклефъ сильно вооружается противъ обычнаго порядка избранія папъ коллегіей кардиналовъ Никто, говоритъ онъ, да не дерзаетъ думать, будто бы такого рода выборы руководимы Духомъ Святымъ и поэтому непогрѣшимы. Всего идеальнѣе было бы избраніе черезъ жребій, какъ былъ избранъ ап. Матѳій. Подобнымъ же образомъ выбралъ и ап. Павелъ Тита и Тимоѳея, а ап Петръ — Марка и Климента [2]).

Изображая идеальнаго папу, Виклефъ примѣняетъ къ нему тотъ же идеалъ евангельской бѣдности, который являлся высшимъ идеаломъ истиннаго христіанина еще для Арнольда брешіанскаго, для вальденсовъ и для многихъ другихъ реформаторовъ прежнихъ вѣковъ Если папа хочетъ быть намѣстникомъ Христа, то онъ долженъ жить въ совершенной бѣдности. Если бы это было не такъ, то Христосъ и Его Апостолы снабдили бы Церковь имущественнымъ владѣніемъ [3]). Далѣе Виклефъ съ особенною силой начинаетъ говорить противъ владѣнія Церковію имуществами. Такое владѣніе лишаетъ пастырей церковныхъ способности достойно проходить свое званіе До того времени, когда Церковь сдѣлалась обладательницею свѣтскихъ имуществъ, сами императоры являлись верховными священниками, а епископы жили тогда еще въ бѣдности и въ нуждѣ и вполнѣ обходились безъ того добавленія, какое получила впослѣдствіи Церковь, завладѣвъ богатствами [4]). Не слѣдуетъ ссылаться на то, что многіе святые мужи допускали такое имущественное богатство Церкви, потому что противъ словъ Самого Христа всѣ человѣческіе аргументы не могутъ имѣть никакой цѣны.

Особенной силы убѣжденія достигаетъ рѣчь Виклефа въ томъ мѣстѣ его трактата «De potestate Papae», гдѣ онъ кратко, но весьма опредѣленно высказываетъ противоположеніе между Христомъ и «императорскимъ» папою. Христосъ, говоритъ онъ, есть истина, а этотъ папа — ложь; Христосъ бѣденъ, а папа богатъ; Христосъ есть полная кротость и полное смиреніе, а папа—гордость и жестокость [5]). Однимъ словомъ, здѣсь у него дѣлается антитеза между Христомъ и антихристомъ,— антитеза, которая

1) „Nemo gerit vicem Christi vel Petri si non sequatur eum in moribus“ (ibidem, p. 63).

2) *Loserth*, lib cit., p 93.

3) „Hoc enim movebat Petrum, Johannem et ceteros apostolos, qui potuerunt facillime, copiosissime et splendidissime fuisse dotati et tamen ex religione et debito imitandi magistrum illud omiserant“ (ibidem, p. 81).

4) „Imperatores sunt pontifices... ante dotacionem erant summi pontifices, quia tunc episcopi exproprietarie viventes erant miseri et egenicum caruerunt perfeccione, quam modo ecclesie habet ex mundi divicias (ibidem, p. 87).

5) Ibidem, cap. VI.

весьма часто встрѣчается у него и во многихъ другихъ его сочиненіяхъ, и которая составила даже содержаніе одного спеціальнаго его популярнаго трактата, носящаго заглавіе «De Christo et suo adversario Antichristo».

Для насъ наиболѣе интересно, какъ, собственно, рѣшаетъ Виклефъ вопросъ о томъ, нуженъ ли вообще для Церкви папа, и если нуженъ, то въ такомъ случаѣ каковы должны быть предѣлы его власти. На первую половину вопроса онъ отвѣчаетъ такъ: «Христосъ — глава Церкви, но еще нужно, чтобы Господь рядомъ съ Собой назначилъ изъ числа предопредѣленныхъ (ко спасенію) нѣкоего, который бы полезенъ былъ Церкви, пока она еще терпитъ искушенія въ своей жизни. Это и есть папа, который долженъ избираться Самимъ Богомъ, и такое избраніе не можетъ быть устранено никакими человѣческими выборами» [1]). Отсюда видно, что Виклефъ сознавалъ пользу для воинствующей Церкви нѣкотораго верховнаго пастыря, хотя въ то же время (насколько можно судить на основаніи другихъ мѣстъ его сочиненій) онъ не считалъ его въ собственномъ смыслѣ намѣстникомъ Христовымъ и чѣмъ-то вполнѣ необходимымъ для Церкви, но только патріархомъ, которому не отказывалъ, повидимому, въ обладаніи приматствомъ. Что таково именно настоящее его представленіе о сущности папской власти, видно, во-первыхъ, изъ того, что за папами первыхъ вѣковъ христіанства онъ не признаетъ тѣхъ узурпацій верховной власти съ окраской политической (въ духѣ папскихъ декреталій позднѣйшаго времени), какими исказилось папство, по его мнѣнію, со времени Константинова дара; только съ этого времени папы начали властвовать какъ свѣтскіе государи [2]). Поэтому Виклефъ и называетъ современную ему власть папы «императорскимъ папствомъ» [3]). Но еще гораздо болѣе открывается его мысль, что папа долженъ быть не болѣе, какъ только слугою истиннаго Главы Церки — Христа, но никакъ не Его замѣстителемъ, изъ того, въ какихъ возвышенныхъ чертахъ онъ далѣе, уже во второй разъ, изображаетъ своего идеальнаго папу; дѣлая такое изображеніе, онъ тѣмъ самымъ отвѣчаетъ на вторую половину поставленнаго выше вопроса, т.-е. указываетъ и предѣлы папской власти.

---

[2]) „Necesse est Christum, qui solus est caput universalis ecclesiae esse usque ad finem seculi cum ecclesia militante.. et preter hec necesse est esse confusa aliquem predestinatum viantem, quem Deus propter excessum edificationis ecclesiae sue plus approbat. Quem oportet ex elecсione Domini esse papam. Et illam elecсionem non potest frustrare humana elecсio“... (ibidem, p. 194).

[3]) „Patet..., quomodo Romanus pontifex fuit consocius aliis pontificibus usque ad dotacionem ecclesiae et exhinc ex auctoritate cesaris cepit capitaliter dominari...“ (ibid., p. 227)

[4]) Ibidem, p. 232.

Обыкновенное воззрѣніе на эту власть сводится, по словамъ автора сочиненія «De potestate Papae», къ тому, что папа непремѣнно долженъ быть богатѣйшимъ человѣкомъ, а между тѣмъ онъ долженъ бы быть бѣднѣе всѣхъ [1]). Въ наши дни (говоритъ реформаторъ) бѣдность выражается въ господствѣ, а евангельская проповѣдь—въ защитѣ житейскихъ споровъ и дрязгъ. Но глава іерархіи, обладающій такими качествами, можетъ быть названъ «императорскимъ папою», и только того, кто обладалъ бы противоположными свойствами, можно было бы назвать истиннымъ папою [2]) Св. Бернардъ перечисляетъ 34 свойства, какія долженъ имѣть истинный папа; если же онъ ихъ не имѣетъ, если онъ облекается въ волчью шкуру, то онъ для Церкви не болѣе, какъ страшнѣйшее чудовище [3]). Слѣдуетъ строго различать императорскаго священника отъ ученика Христова [4]): первый стремится къ господству и пренебрегаетъ своимъ пастырскимъ служеніемъ, а второй смотритъ на господство какъ на бремя и живетъ для этого служенія. Если кто хочетъ быть Христовымъ папою, тотъ долженъ отложить титулъ императорскаго властителя и стремиться къ титулу божественному Такъ какъ и въ Новомъ Завѣтѣ необходимо, чтобы существовалъ глава всѣхъ священниковъ, то такимъ главою можетъ быть не кто иной, какъ Іисусъ Христосъ. Если бы кто-нибудь сталъ принуждать насъ къ признанію того, что онъ самъ есть глава св. Матери-Церкви, тотъ ставилъ бы себя выше Самого Бога. То, что Христосъ говорилъ о Себѣ, то самое антихристъ присвоиваетъ себѣ. Апостолы же не называли себя ни святѣйшими, ни главами Церкви, но только слугами Господними и Церкви [5]).

Если бы, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ того же трактата нашъ авторъ, папа снова сталъ въ тѣ условія, въ какихъ онъ находился до того, пока онъ не получилъ еще того пресловутаго дара Константина, то съ какимъ благоговѣніемъ привѣтствовалъ бы его народъ, видя въ немъ лицо, поставленное волею Самого Христа. Не въ стриженія своихъ овецъ проявился бы такой папа, не въ своихъ анаѳематствованіяхъ, но въ святомъ и непорочномъ

---

[1]) „Pretenditur autem esse ordo, quod papa sit mundo ditissimus, et tamen est abusus ordinis abiectissimus, cum Christus, cuius ordini strictissime obligatur, fuit mundo pauperrimus...“ (ibidem, p. 266).

[2]) „Et talem vocant quidam (т.-е. самъ Виклефъ) papam cesareum et alium condicionis opposite papam Christi“ (ibidem).

[3]) Ibidem, p. 267.

[4]) „Ex istis plane colligitur sensus discernendi sacerdotem cesareum a Christi discipulo...“ (ibidem, p. 268—269).

[5]) „... sed habendo secum summum pontificem usque ad consummacionem seculi vocarunt se servos Christi in tribulacione, socios et ministros ecclesiae...“ (ibidem, p. 269).

прохожденіи своего служенія. Если (продолжаетъ Виклефъ) въ наши дни такъ превозносятся этою властію, то почему же не проявляютъ ея въ томъ духѣ, въ какомъ учитъ о ней библія? [1]).

Въ сочиненіи «De potestate Papae» есть интересное указаніе на то, что оно написано было уже во время «великаго раскола», и что многое, высказанное въ немъ, несомнѣнно навѣяно было на автора именно этимъ прискорбнымъ событіемъ. Во многихъ мѣстахъ этого сочиненія Виклефъ выражаетъ радость по поводу того, что «великій расколъ» совершился, и даже благодаритъ за него Бога, такъ какъ это церковное бѣдствіе лучше всего способствуетъ тому, чтобы прояснилась истина относительно состоянія Церкви [2]). Замѣчательно, что въ числѣ мѣръ, которыя предносятся при этомъ реформатору для полнаго возрожденія Церкви и исправленія ея соблазновъ, одною изъ главныхъ является *вселенскій соборъ,* хотя въ то же время Виклефъ признается, что созвать его, особенно въ виду современныхъ ему церковныхъ нестроеній, крайне затруднительно [3]). Такимъ образомъ у него является мысль о соборѣ почти одновременно съ тѣмъ, какъ эта же мысль начала назрѣвать среди ученыхъ парижскаго университета (о чемъ мы спеціально будемъ вести рѣчь въ слѣдующей главѣ), и можно думать, что у Виклефа идея соборной реформы Церкви могла возникнуть совершенно самостоятельно и независимо отъ вліянія со стороны парижскихъ богослововъ, какового вліянія на него признать нельзя уже на томъ основаніи, что въ общемъ идеалы Церкви у тѣхъ богослововъ и у англійскаго реформатора расходились въ самомъ корнѣ, какъ мы въ своемъ мѣстѣ увидимъ.

Если признать рѣшительное вліяніе «великаго раскола» на постепенное развитіе отрицательныхъ воззрѣній Виклефа на папство несомнѣннымъ фактомъ, то въ то же время, очень естественно, возникаетъ интересный вопросъ о томъ, можно ли исторически прослѣдить эту эволюцію во взглядахъ его на папство, и если можно, то какъ опредѣлить отдѣльные моменты такой эволюціи. Извѣстный біографъ Виклефа *Лехлеръ* [4]) опредѣляетъ эти моменты

---

[1]) Ibidem, p. 318 и далѣе. Впрочемъ, всѣ эти мысли Виклефа нисколько не говорятъ о томъ, будто бы онъ считалъ папство такимъ учрежденіемъ, безъ котораго Церковь вовсе не могла существовать Самъ же онъ въ томъ же сочиненіи высказываетъ предположеніе, что можетъ случиться, что папы и не будетъ, и тѣмъ не менѣе священство останется въ Церкви (см. „De potestate Papae, p. 293 и далѣе).

[2]) „Benedictus Deus veritatis, qui ordinavit istam dissensionem, ut veritas huius fidei elucescat“ (ibid., p. 318).

[3]) „Et sic uno precipiente suis quod veniant, diu foret, antequam esset utrumque concilium congregatum“ (ibid. далѣе).

[4]) *Lechler,* Johann von Wiclif, I, 575 и далѣе.

такъ: онъ видитъ въ литературной дѣятельности англійскаго реформатора три періода, изъ которыхъ первый простирается съ начала реформаторской его дѣятельности до начала «великаго раскола», второй — до 1381 года и третій — до конца жизни Виклефа. Въ теченіе перваго періода еще замѣчается у него умѣренное признаніе папскаго приматства, второй періодъ есть время принципіальнаго отрѣшенія отъ папства, наконецъ,—третій представляетъ уже вполнѣ рѣшительное отрицаніе всей папской системы. Съ Лехлеромъ отчасти согласны два другихъ біографа Виклефа—*Матью* (Matthew) [1]) и Буддензигъ (Buddensieg) [2]), которое оба считаютъ начало «великаго раскола» событіемъ, имѣвшимъ несомнѣнно рѣшающее значеніе на убѣжденія реформатора относительно папства,—своего рода даже поворотнымъ пунктомъ въ его взглядахъ на данный вопросъ Конечно, никакъ нельзя отрицать того, что появленіе въ 1378 году рядомъ съ папою авиньонскимъ второго папы (итальянскаго), какъ начало долголѣтняго великаго соблазна въ Западной церкви, сильно должно было повліять на Виклефа, какъ оно повліяло и вообще на всѣхъ, кто искренно относился къ вопросу объ очищеніи и возрожденіи этой церкви. И мы видѣли, что именно начиная съ 1378 года въ дѣятельности Виклефа наступаетъ та метаморфоза, что изъ поборника политической свободы своей страны отъ папскаго гнета онъ превращается довольно рѣшительно въ чисто-церковнаго реформатора. Тѣмъ не менѣе мы считаемъ теорію Лехлера довольно искусственною и далеко не вполнѣ соотвѣтствующею тѣмъ даннымъ, какія мы въ дѣйствительности находимъ въ политическихъ трудахъ Виклефа Какъ справедливо замѣчаетъ *Лозертъ* (Loserth) [3]), самъ Лехлеръ поневолѣ допускаетъ въ своей теоріи такія ограниченія, которыя, въ существѣ дѣла, скорѣе разрушаютъ всю эту теорію, чѣмъ подтверждаютъ ее Дѣло въ томъ, что уже и ранѣе 1378 года мы встрѣчаемся въ сочиненіяхъ реформатора съ такими мыслями о папствѣ, которыя если и не показываютъ еще въ ихъ авторѣ крайняго противника папской системы, то никакъ не могутъ считаться и образчиками ученія, благопріятнаго этой системѣ Съ этимъ соглашается и самъ Лехлеръ. Въ самомъ дѣлѣ, уже первыя книги трактата «De civili Dominio» (какъ мы выше показали), которыя несомнѣнно написаны были еще до начала «папскаго раскола», содержатъ въ себѣ именно такія, далеко не благопріятныя для папскаго главенства, мысли, въ родѣ, напр, той, что смертный грѣхъ лишаетъ папу

---

[1]) *Matthew*, „The English Works of Wyclif hitherto unprinted", p. XV

[2]) *Buddensieg*, „Johann Wiclif und seine Zeit", p. 161.

[3]) *Loserth*, уже цит соч, стр 75

не только его первосвященническаго достоинства, но даже и права быть вообще членомъ Церкви, или тот, что истинный Глава Церкви — Христосъ — не нуждается въ намѣстничествѣ папы. А развѣ тѣ 18 (или по нѣк. 19) тезисовъ, съ которыми Виклефъ, какъ мы знаемъ, выступилъ еще до 1376 года, не содержатъ въ себѣ такія же яркія нападки на папскую теорію? Достаточно прочитать хотя бы слѣдующіе изъ этихъ тезисовъ: 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 и 18 [1]), чтобы вполнѣ въ томъ убѣдиться

Не совсѣмъ можно согласиться и съ тѣмъ утвержденіемъ Лехлера (которое, кажется, раздѣляетъ и Лозертъ), будто бы въ самомъ концѣ своей жизни (т.-е. начиная съ 1381 г. и до 1384 г.) реформаторъ сдѣлался рѣшительнымъ отрицателемъ папства. Рѣзкость выраженій Виклефа о папѣ, дѣйствительно, за эту эпоху его жизни значительно усиливается. Это правда Но эта рѣзкость (какъ лучше всего доказываютъ даже и тѣ его трактаты «De Apostasia» и «De Blasphemia», которые написаны имъ уже въ концѣ жизни и не безъ основанія считаются самыми рѣзкими изъ всѣхъ его сочиненій противъ папства),—эта рѣзкость все же имѣетъ въ виду не самое папство въ его принципѣ, но то уродливое, антицерковное и даже антихристіанское его проявленіе, какое представляла изъ себя римская курія въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ, и которое до сихъ поръ отдѣляетъ римскую церковь отъ Церкви Православной глубокою пропастью Не то возмущало и Виклефа, что римскій епископъ есть патріархъ (который могъ быть primus inter pares), но, конечно, то, что онъ съ теченіемъ времени усвоилъ себѣ узурпаторскую претензію стать главою Церкви, замѣстителемъ Христа и даже въ нѣкоторомъ отношеніи «видимымъ Христомъ вселенной». Въ самомъ дѣлѣ, тотъ же Виклефъ времени 1381—1384 гг., который прямо называетъ папу антихристомъ, кардиналовъ его слугами, а все

---

[1]) *Тезисъ 8-й.* „Non est possibile hominem excommunicari ad sui dampnum, nisi excommunicetur primo et principaliter a se ipso“. *Тезисъ 9-й.* „Nemo debet nisi in causa Dei excommunicare, suspendere, interdicere, vel secundum censuram quamlibet ecclesiasticam vindicando procedere“. *Тезисъ 10-й*: „Maledicčio vel excommunicatio non ligat simpliciter, nisi de quanto fertur in adversarium legis Christi“. *Тезисъ 11-й*: „Non est exemplata potestas a Christo suis discipulis ex communicandi subditum praecipue propter negacionem temporalium, sed e contra“. *Тезисъ 12-й.* „Discipuli Christi non habent potestatem a coactione civili exigendi temporalia per censuras.“ *Тезисъ 13-й* „Non est possibile de Dei potentia absoluta, quod si papa vel alius Christianus pretendat se quovis mundo solvere vel ligare, eo ipso sic solvit et ligat“ *Тезисъ 14-й*· „Credere debemus quod tunc solum ligat vel solvit simpliciter Christi vicarius quando agit conformiter legi Christi“. Наконецъ, *тезисъ 18-й*: „Ecclesiasticus nunc Romanus pontifex potest legitime (sic) a subiectis corripi et ad utilitatem ecclesie, tam clericis quam a laycis accusari“.

папство своего времени чуть ли не сплошнымъ богохульствомъ,— тотъ же Виклефъ даже и въ эти послѣдніе годы своей жизни все же не отступаетъ отъ своей любимой теоріи, что есть папство истинное (Христово) и папство ложное — антихристово. Правда, первое папство онъ видитъ только въ идеалѣ, какъ нѣчто давно минувшее, какъ свѣтлое воспоминаніе первыхъ вѣковъ христіанства, тѣмъ не менѣе онъ его признаетъ, и потому только и не щадитъ красокъ для изображенія во всей яркости вопіющаго искаженія церковнаго идеала въ лицѣ папъ своего времени, что горько оплакиваетъ ниспаденіе римскаго патріархата съ его первоначальной идеальной и вполнѣ евангельской позиціи до уродливаго образа вавилонской блудницы, блудодѣйствующей съ земными царями и обоготворяющей себя на мѣсто истиннаго церковнаго Главы—Христа. Въ этомъ отношеніи нельзя не усмотрѣть довольно близкаго сходства между обличеніями папства у Виклефа съ тѣми обличеніями, какія мы нашли у Данте въ его «Божественной комедіи», и въ то же время нельзя не поразиться и тѣмъ, насколько идеалъ истиннаго папства у великаго итальянскаго поэта сходенъ съ таковымъ же идеаломъ англійскаго реформатора. Если и не признать прямого вліянія перваго на второго, то во всякомъ случаѣ трудно отрицать, что Виклефъ не зналъ безсмертнаго творенія Данте и не увлекался его правдивымъ обличеніемъ современнаго папства [1]). Впрочемъ, даже если бы этого и не было, все же вовсе неудивительно, что въ своихъ обличеніяхъ папскаго Рима Виклефъ могъ приблизиться къ Данте, такъ какъ та эпоха, когда жили оба эти обличителя, была временемъ такого глубокаго униженія папства (даже еще и раньше «великаго раскола»), которое не у одного великаго флорентійца и у знаменитаго оксфордскаго богослова-реформатора, но и у всѣхъ поборниковъ коренной реформы церкви должно было возбудить самую жгучую скорбь и самое искреннее и законное негодованіе.

Но если во взглядахъ на папство оба названные мужи такъ близко сходились, то въ ученіи того и другого о сущности и значеніи свѣтской власти, а также объ отношеніи ея къ власти цер-

---

[1]) *Боккачіо* въ одной своей латинской поэмѣ, посвященной Петраркѣ, утверждаетъ, будто бы Данте, побывавъ въ Парижѣ весной 1309 года, отправился оттуда еще и въ Англію· „Parisios dudum... extremosque Britannos...“ *Джіованни да Серравалле*, который жилъ сто лѣтъ спустя послѣ Данте, подтверждаетъ это извѣстіе, когда говоритъ объ этомъ такъ: „Anagogice dilexit theologiam sacram, in qua diu studuit tam Oxoniis in regno Angliae quam Parisiis in regno Franciae“. Если вѣрить этому преданію, то Виклефъ могъ еще найти въ оксфордскомъ университетѣ довольно свѣжія воспоминанія о Данте. (См. *Symonds*, Dante, trad. de M-lle Angis, Paris, 1891, p. 76.)

ковной, замѣчается разница и притомъ довольно значительная. Въ то время, какъ Данте, признавая богоучрежденность этой власти, разумѣлъ подъ такой идеальной, Самимъ Богомъ установленной властью только власть императора той всемірной христіанской монархіи, которая всегда предносилась предъ его мысленнымъ взоромъ, какъ нѣчто столь же необходимое и для его отечества Италіи, и для всего христіанскаго міра, какъ и власть римскаго первосвященника, Виклефъ какъ бы совершенно игнорируетъ эту идею единовластія въ недѣлимой священной римской имперіи на христіанской почвѣ, но въ то же самое время не вполнѣ отрѣшается и отъ того идеальнаго взгляда на богоучрежденность свѣтской власти, который всегда присущъ былъ средневѣковымъ людямъ Но только у него всѣ тѣ идеальныя черты, какія Данте усвоивалъ императорской власти, приписываются свѣтскимъ властителямъ каждаго отдѣльнаго христіанскаго государства Въ этомъ отношеніи онъ гораздо болѣе сынъ своего отечества, чѣмъ флорентійскій поэтъ-реформаторъ, котораго можно было бы назвать прежде всего гражданиномъ всемірной христіанской монархіи, а уже потомъ собственно итальянскимъ патріотомъ. Всѣ тѣ черты Дантова ученія объ императорской власти, которыя придаютъ великому творцу «Божественной комедіи» довольно сильную окраску космополита (которая наиболѣе замѣтна въ его сочиненіи «О монархіи»), отсутствуютъ у Виклефа, потому что онъ въ своемъ ученіи о власти свѣтскихъ государей является поборникомъ именно національнаго *сепаратизма*, что такъ сильно претило Данте. Въ виду этого, англійскій реформаторъ *только наполовину средневѣковой мыслитель* и въ значительной степени сынъ того переходнаго вѣка, когда новыя идеи о превосходствѣ націонализма надъ теократическими идеалами Карла Великаго и папскаго Рима все болѣе и болѣе стали одерживать верхъ среди западно-европейскаго общества. Вотъ почему нельзя согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ историковъ, которые, какъ, напримѣръ, *Фюрстенау* (Dr. Hermann Fürstenau), находятъ, что Виклефъ въ своемъ ученіи о государственной власти «всецѣло стоитъ на средневѣковой почвѣ» [1]). Постараемся на основаніи его сочиненій, трактующихъ объ этой власти, показать, что такой нашъ взглядъ на англійскаго реформатора вполнѣ правильный.

Что касается вопроса о происхожденіи власти свѣтскихъ государей, то здѣсь Виклефъ, дѣйствительно, еще вполнѣ вѣренъ преданіямъ Среднихъ вѣковъ, и въ его рѣчахъ объ этомъ пред-

---

[1]) *Dr. Hermann Furstenau*, „Johann von Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und von der Stellung der weltlichen Gewalt“. Berlin, 1900, S. 35.

метѣ всецѣло еще слышится именно средневѣковой мыслитель. Въ своемъ сочиненіи «De Dominio Civili» онъ учитъ объ этомъ такъ. При началѣ міра, пока еще не совершилось паденіе, существовалъ особый порядокъ вещей, который онъ характеризуетъ терминомъ *status innocentiae*, и во время котораго дѣйствовали одни натуральные законы (leges naturales). Это было состояніе единственное въ своемъ родѣ и потому исключительное. Главная и характерная особенность его заключалась въ томъ, что въ эту эпоху существовало общеніе имуществъ, основанное не на превосходствѣ сильнаго надъ слабѣйшимъ, не на какомъ-либо насиліи и принужденіи, но единственно на божественномъ установленіи и на той первобытной праведности, какая тогда еще господствовала на землѣ [1]).

Но это исключительное, идеальное состояніе продолжалось только до тѣхъ поръ, пока не совершилось грѣхопаденіе. Это послѣднее прискорбное событіе произвело въ человѣческихъ отношеніяхъ полнѣйшій переворотъ, который сдѣлалъ необходимымъ установленіе на землѣ такой власти, которая имѣла бы своею задачею борьбу съ проявленіями грѣха и являлась бы въ своемъ существѣ властью принужденія и наказанія [2]) Это и была власть гражданская, государственная (dominium civile)

Разсуждая о происхожденіи этой власти, Виклефъ, конечно, никакъ не могъ обойти молчаніемъ того жгучаго въ Средніе вѣка вопроса, получила ли власть свѣтская свою санкцію непосредственно отъ Самого Бога, или чрезъ посредство власти духовной, іерархической. И онъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что всякая государственная власть имѣетъ своимъ единственнымъ источникомъ Самого Бога, который есть монархъ вселенной (universalis dominus tocius [sic] mundi). Всѣ короли и не только они, но и всѣ мірскія власти, суть только Его намѣстники (vicarii Dei, ballivi Dei) [3]).

Опредѣляя именно въ такомъ смыслѣ терминъ «богоучрежденность» въ приложеніи его къ власти государственной, Виклефъ

---

[1]) „Dominium divinitus institutum, in primo titulo iustitie fundatum, quotlibet divites ex equo compaciens, sed alienacionem dominantis, servata iusticia, non permittens“ [De Dominio Civili, lib. I (cap. XVIII), p. 125].

[2]) „Dominium occasione peccati humanitus institutum, incommunicabile singulis et ex equo multis dominis, sed abdicabile servata iusticia“.. Это есть „ius occasione peccati humanitus adinventum ad iustificandum rempublicam coactive quoad bona corporis et fortune“ (De Dominio Civili, lib. I (cap. XVIII), p 125, 126).

[3]) Объ этомъ см. у Виклефа въ его *Sermones*, vol. I, p. 131. „Generaliter autem loquendo, cum Deus sit universalis Dominus tocius mundi et quilibet imperator vel rex est servus huius Domini vel ballivus, pater quod quicunque, consumendo bona huius Domini et non ministrando sibi fideliter, de tanto est hui Domino fur et latro“. Подобное см. и въ кн *De Blasphemia*, cap VI, p. 93

самымъ рѣшительнымъ образомъ возставалъ противъ любимой теоріи папистовъ о томъ, будто бы указанная передача правящей власти земнымъ властителямъ происходитъ не прямо отъ Бога, но чрезъ посредство папы. Этого нельзя признавать уже въ силу одного того, что обѣ власти—и свѣтскую, и духовную—Богъ учредилъ съ равными правами и параллельно, но не подчинилъ одну другой, какъ учили защитники папскаго абсолютизма. Учредителемъ и той, и другой власти является одинъ и тотъ жъ Христосъ, Который есть одновременно и Царь, и Священникъ [1])

Интересно, что, думая и уча такъ, Виклефъ въ то же время пытался искать подтвержденія своимъ мыслямъ въ папскихъ декреталіяхъ. Мы уже имѣли случай замѣтить, что и при изложеніи своего воззрѣнія на папство онъ поступаетъ совершенно такъ же. Нельзя назвать такой способъ доказательства удачнымъ, потому что онъ во всякомъ случаѣ обнаруживалъ въ реформаторѣ нѣкоторую непослѣдовательность во взглядахъ. Извинить его за такую ссылку на декреталіи можно развѣ только тѣмъ, что ему хотѣлось обличить современное ему папство его же собственными постановленіями прежняго времени, въ которыхъ онъ, путемъ тонкаго и тщательнаго анализа этихъ постановленій, во что бы то ни стало, надѣялся найти себѣ убѣдительные аргументы въ пользу своего воззрѣнія на отношеніе свѣтской власти къ духовной. Вотъ, напримѣръ, какъ онъ пытается истолковать извѣстную теорію о двухъ мечахъ (которая являлась въ теченіе Среднихъ вѣковъ такимъ любимымъ доказательствомъ папскаго абсолютизма во многихъ папскихъ буллахъ и энцикликахъ, а также и у большинства литературныхъ защитниковъ папской идеи) въ пользу своего совершенно антипапистическаго взгляда [2]). Эта теорія, какъ извѣстно, строила свое доказательство законности папскихъ претензій на такомъ разсужденіи: Христосъ, какъ человѣкъ, былъ въ одно и то же время и Царемъ, и Священни-

---

[1]) „Necesse est matrem ecclesiam habere seculares dominos, ut reges, Dei vicarios, qui potestative ipsam defendant, ubi vicarii Cristi deficiunt, et illam potestatem immediate habent a Deo Cristus enim fuit rex et sacerdos, ideo ipsum caput habuit unde impertiretur utrique brachio potestatem. Sed papa cum non habet sic potestatem portandi gladium vindicte non dat ipsum domino seculari, sicut nec graciam, sed ministrat ungendo vel alias solempnitates adiuventas preter necessarias conferendo...“ (De officio Regis, cap. VI, p 122, 121)

„Certum... est quod a Deo qui semper fuit imperator et sacerdos, licet prius fuerat imperator, processit utrumque officium“ (ibidem, p 144). Здѣсь такимъ образомъ встрѣчаются мысли, отчасти совпадающія съ тѣмъ ученіемъ Виклефа, какое мы находимъ и въ его другихъ сочиненіяхъ, раньше нами разсмотрѣнныхъ.

[2]) Эту попытку онъ дѣлаетъ въ своемъ трактатѣ „De Ecclesia“, cap. XIV, p. 313 и далѣе.

комъ; а такъ какъ Онъ надѣлилъ ап Петра всѣми привиллегіями Своего святого человѣчества, то, слѣдов., эти же привиллегіи перешли и на преемниковъ этого апостола—римскихъ первосвященниковъ, которые поэтому также должны обладать двумя мечами, т-е. властью и царскою, и священническою Виклефъ сначала совершенно логично разсуждаетъ, что царское и первосвященническое достоинство Христа вовсе не переходитъ на ап. Петра, а тѣмъ менѣе на его преемниковъ; потому что такой выводъ совершенно не согласенъ съ Евангеліемъ и потому вполнѣ произволенъ, и даже его можно назвать злѣйшею ересью. Но, вслѣдъ за этимъ, онъ же, совершенно неожиданно, пользуется тою же теоріею о двухъ мечахъ (только что имъ же опровергнутою), какъ доказательствомъ своей любимой теоріи объ участіи мірянъ въ дѣлахъ духовныхъ, съ одной стороны, а богослововъ въ дѣлахъ политическихъ (какъ совѣтниковъ и отчасти руководителей королей и другихъ свѣтскихъ властителей)—съ другой [1]). Во всякомъ случаѣ подобный способъ доказательства весьма не остороженъ и притомъ крайне не убѣдителенъ.

Если въ основаніи своего ученія о происхожденіи и существѣ свѣтской власти Виклефъ полагаетъ ту истину, которую считаетъ своего рода аксіомой, что король получаетъ свою власть непосредственно отъ Бога и потому является въ нѣкоторомъ смыслѣ Его намѣстникомъ, то этимъ самымъ онъ ставитъ королевскую власть на особенную высоту. Король, по его словамъ, получилъ отъ Бога важнѣйшее и отвѣтственнѣйшее служеніе, которое онъ, какъ Божій намѣстникъ, долженъ проходить съ особеннымъ тщаніемъ и страхомъ, памятуя, что онъ можетъ, по волѣ Божіей, и потерять свою великую власть въ случаѣ, если бы онъ сталъ злоупотреблять ею [2]). Виклефъ доходитъ даже до такого утвержденія (которое подверглось осужденію на лондонскомъ соборѣ 1382 года, какъ крайне опасное для цѣлости государства и какъ революціонное по своему характеру): «quod nullus est dominus civilis, dum est in peccato mortali» [3]). Но самъ же онъ, повидимому, лишаетъ это утвержденіе всякаго опаснаго для цѣлости государства значенія, когда, исходя изъ основного своего принципа, по которому «Богъ есть верховный господинъ вселенной (Deus est dominus capitalis tocius [sic] mundi)»,—учитъ, что вовсе

---

[1]) См. напр. Tractatus „De officio Regis“, cap. III, p. 51. Ср. съ только что процитированнымъ мѣстомъ трактата „De Ecclesia“.

[2]) „Christus... deponit reges inhabiles per institutum suum absconditum“ (Dialogus, cap. XXXI, p. 72). Ср. трактатъ „De Ecclesia“, cap. XV, p. 342.

[3]) Т-е. „что никто не можетъ быть носителемъ свѣтской власти, если онъ находится въ состояніи смертнаго грѣха“. Этотъ тезисъ по числу *шестой* въ ряду всѣхъ тезисовъ, осужденныхъ указаннымъ соборомъ.

не дѣло подданныхъ отнимать у короля власть, но ихъ дѣло повиноваться даже тираническому властителю и предоставлять судъ надъ нимъ только Богу, а не себѣ [1]). Несмотря на такое смягченіе мысли о невозможности королю совмѣщать свою власть съ состояніемъ смертнаго грѣха, эта мысль во всякомъ случаѣ могла возбудить у многихъ современниковъ Виклефа вполнѣ понятное опасеніе, какъ бы она не вызвала въ народныхъ массахъ броженія и революціонныхъ вспышекъ. Недаромъ въ 1381 году Англія была охвачена ужаснымъ крестьянскимъ возстаніемъ, во время котораго былъ злодѣйски убитъ кантерберійскій архіепископъ Симонъ Сэдбэри (Sudbury). Весьма естественно и понятно, что лондонскій соборъ, собравшійся уже въ слѣдующемъ году и состоявшій къ тому же по большей части изъ враговъ реформатора [изъ нихъ самымъ ожесточеннымъ былъ самъ предсѣдатель собора, новый архіепископъ Вильгельмъ Куртеней (Courtenay)], съ особенною строгостью могъ осудить вышеуказанное ученіе Виклефа. Съ другой стороны, едва ли было бы справедливо, даже вполнѣ признавая тотъ фактъ, что Виклефъ нимало не былъ причастенъ къ возбужденію народныхъ массъ противъ правительства въ 1381 году, едва ли было бы справедливо слишкомъ строго упрекать Куртенея и руководимый имъ соборъ въ излишней суровости по отношенію къ реформатору и потому, что въ его же сочиненіи «De officio Regis» есть мѣсто, въ которомъ, повидимому, очень недвусмысленно допускается возможность подданнымъ бунтовать противъ неугоднаго имъ властителя и даже убивать его [2]),—что во всякомъ случаѣ плохо мирится съ утвержденіемъ того же Виклефа, что не дѣло подданныхъ отнимать у королей власть. Какъ ни старается Фюрстенау примирить эти два совершенно несогласныя другъ съ другомъ утвержденія [3]), нельзя во всякомъ случаѣ не сказать, что Виклефъ и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, не устойчивъ въ своихъ взглядахъ и явно самъ себѣ противорѣчитъ.

Мы изложили взгляды англійскаго реформатора на важнѣйшіе спорные вопросы въ богословіи и въ каноническомъ правѣ, которые наиболѣе волновали умы того времени, возбуждая среди передовыхъ людей этой переходной эпохи ожесточенную полемику противъ папства. Общее впечатлѣніе, какое получается отъ всего этого обозрѣнія, то, что, при всѣхъ своихъ яркихъ и под-

---

[1]) „De Dominio Civili“, lib. I (cap. XXVIII), p. 199.

[2]) „Favet autem homo naturе hominis non solum resistendo sed eciam occidendo, et sic stat eundem sine duplicitate favere proficiendo duobus contrariis dominis in causa et modo dispari“ (De officio Regis, cap. VIII, p. 201).

[3]) У *Eurstenau* (въ цитов. уже нами сочиненіи) эта защита Виклефа по отношенію къ этимъ противорѣчіямъ изложена на стр 61 и дальнѣйшихъ.

часъ даже рѣзкихъ выступленіяхъ противъ ученія тогдашней Западной церкви, Виклефъ все же не можетъ считаться вполнѣ рѣшительнымъ противникомъ папства,—какъ его обыкновенно изображаютъ и многіе католическіе, и еще болѣе протестантскіе историки,—но еще настолько умѣреннымъ въ этомъ отношеніи реформаторомъ, который вполнѣ примирялся съ мыслью, что *принципіально* власть папы вполнѣ допустима въ Церкви, но лишь подъ условіемъ радикальнаго ея очищенія отъ всѣхъ исказившихъ ее позднѣйшихъ наростовъ. Положимъ, самъ же онъ довольно скептически относился къ возможности такой коренной реформы и потому, *естественно,* находилъ себя вынужденнымъ *фактически* лучше порвать съ современнымъ ему папствомъ, чѣмъ идти на какой бы то ни было компромиссъ съ нимъ: однако уже признаніе папства такимъ учрежденіемъ, которое въ своемъ первоначальномъ, неиспорченномъ видѣ имѣетъ даже нѣкоторое основаніе въ Евангеліи [1]),—уже одно это весьма характерно въ его реформаторскихъ воззрѣніяхъ. Впрочемъ, эта черта нисколько не умаляетъ его значенія какъ перваго изъ всѣхъ предшественниковъ реформаціи, который вполнѣ рѣшительно и опредѣленно проложилъ для будущихъ дѣятелей реформаціи тѣ пути, идя по которымъ, они довели вѣковое дѣло реформы Западной Церкви до ея конечныхъ результатовъ. На первомъ мѣстѣ въ ряду наиболѣе важныхъ особенностей именно таковой дѣятельности Виклефа, какъ перваго въ собственномъ смыслѣ «предтечи реформаціи», безъ сомнѣнія, слѣдуетъ поставить ту великую его историческую заслугу, что онъ первый далъ своему народу полный переводъ библіи и чрезъ это рѣзко порвалъ съ тѣмъ вѣковымъ заблужденіемъ римской церкви, въ силу котораго слово Божіе являлось достояніемъ почти одной только іерархіи Но въ этомъ же дѣлѣ особенно рѣшительно обозначилась и та основная тенденція всѣхъ реформаторовъ XVI вѣка, которая всецѣло усвояла каждому читателю слова Божія безграничную свободу въ толкованіи этой Божественной книги и чрезъ это окончательно порывала связь съ церковнымъ Преданіемъ. Всего разительнѣе и яснѣе отразилось такое отрицаніе послѣдняго въ ученіи англійскаго реформатора о таинствѣ Евхаристіи; мы видѣли, что въ своемъ воззрѣніи на сущность этого таинства Виклефъ возобновилъ ученіе Беренгарія и при этомъ такъ рѣзко и рѣшительно порвалъ съ церковнымъ ученіемъ о пресуществленіи, что даже назвалъ это послѣднее уче-

[1]) Припомнимъ, напр., то, что Виклефъ въ своемъ сочиненіи „De potestate Papae“ довольно недвусмысленно учитъ, что Ап Петръ получилъ отъ Христа право примата не только для себя лично, но и для своихъ преемниковъ

ніе злѣйшею и опаснѣйшею ересью. И въ этомъ случаѣ онъ проложилъ путь для будущихъ церковныхъ реформаторовъ въ ихъ ярыхъ нападкахъ на традиціонный взглядъ Церкви (не только западной, но и восточной) на Евхаристію какъ на жертву, которая приносится Церковью въ молитвенное заступленіе за живыхъ и умершихъ ея членовъ. Если при этомъ онъ и не низвелъ все значеніе этого таинства къ одному воспоминательному акту, но еще признавалъ (какъ впослѣдствіи и Лютеръ) нѣкоторое духовное соприсутствіе Христа въ евхаристическихъ элементахъ, тѣмъ не менѣе онъ во всякомъ случаѣ и по отношенію къ этому важнѣйшему пункту ученія церковнаго примѣнилъ тотъ же критическій пріемъ раціоналистическаго отношенія къ принципу Преданія, какой примѣняли къ этому принципу и всѣ ранѣе его бывшіе средневѣковые реформаторы типа Абеляра и его школы, но только еще въ сильнѣйшей даже степени, чѣмъ эти его предшественники. Рядомъ съ такимъ раціоналистическимъ отношеніемъ къ таинству Причащенія у Виклефа мы находимъ совершенно подобное же отношеніе и къ прочимъ таинствамъ. При этомъ мы находимъ у него уже ясно выраженнымъ тотъ же характерный взглядъ почти всѣхъ реформаторовъ XVI вѣка, по которому таинство есть не болѣе, какъ *знакъ* или во всякомъ случаѣ такое дѣйствіе, въ которомъ все зависитъ только отъ воли самого принимающаго таинство и совершенно не имѣетъ самостоятельнаго, строго сакраментальнаго значенія. Параллельно съ такимъ взглядомъ на условіе воздѣйствія таинства на вѣрующихъ проводится у Виклефа и тотъ также специфическій взглядъ многихъ послѣдующихъ представителей реформаціоннаго движенія, въ силу котораго важнѣйшимъ условіемъ спасительной силы таинствъ является нравственное состояніе лица совершающаго.

Очень ярко также выступаетъ Виклефъ въ качествѣ «утренней звѣзды» реформаціи и въ своемъ ученіи о независимости пастырской власти совершать таинства отъ «какого-нибудь внѣшняго знака», т.-е., очевидно, въ томъ чисто-протестантскомъ воззрѣніи, что каждый вѣрующій, въ силу своего христіанскаго званія и на основаніи нераздѣльнаго съ этимъ званіемъ духовнаго священства, можетъ быть признанъ такимъ же полноправнымъ совершителемъ таинствъ, какъ и всякое лицо іерархическое. Если при этомъ онъ еще не прямо вооружался, собственно, противъ таинства священства, то во всякомъ случаѣ становился къ нему въ такое же отношеніе, въ какое онъ поставилъ себя и къ вопросу о папской власти въ Церкви: по смыслу его ученія выходило, что и папство, и церковная іерархія *могутъ* существовать въ Церкви, но они *не суть необходимыя ея принадлежности*,

такъ что Церковь вполнѣ можетъ быть и оставаться въ собственномъ смыслѣ Церковью Христовой и безъ нихъ, разъ эти учрежденія испортились, и разъ нѣтъ надежды возродить ихъ по первоначальному, апостольскому ихъ типу. Невольно напрашивается сравненіе такой точки зрѣнія Виклефа съ точкой зрѣнія на значеніе въ Церкви іерархіи и таинствъ нашихъ безпоповцевъ. И у нихъ, вѣдь, принципіально и то, и другое не отрицается, но только относительно всего этого утверждается, что нѣкоторыя исключительныя бѣдственныя обстоятельства, въ которыхъ находится Церковь, производятъ то, что она лишена и того, и другого, но что и такое состояніе лишенія не прекращаетъ существованія этой Церкви. Виклефъ напоминаетъ нашихъ безпоповцевъ даже и въ томъ, что и онъ, какъ и они, называетъ то состояніе, которое, по его мнѣнію, есть состояніе упадка и порчи Церкви, состояніемъ антихристіанскимъ, а безпоповцы даже и прямо считаютъ его временемъ царствованія антихриста. Во всякомъ случаѣ такая точка зрѣнія все же не есть то полное, принципіальное отрицаніе самой идеи церковной іерархіи, какую мы находимъ у реформаторовъ XVI вѣка. Виклефъ стоялъ въ этомъ отношеніи на полпути, что вполнѣ соотвѣтствовало и вообще его значенію, какъ дѣятеля переходной эпохи, поставленнаго силою историческихъ условій на границѣ Среднихъ вѣковъ и начала эпохи Возрожденія. Онъ, можно сказать, завершилъ собою рядъ схоластическихъ богослововъ и началъ рядъ тѣхъ новыхъ дѣятелей, которые явились въ исторіи Западной церкви такими рѣшительными противниками ея мнимо-теократическаго строя.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ.

Богословы парижскаго университета и вліяніе ихъ на констанцскій соборъ.

XIV вѣкъ занимаетъ въ исторіи развитія реформаціоннаго движенія въ Западной церкви исключительное положеніе. Въ теченіе его совершились въ этой церкви такіе важные перевороты, которые какъ нельзя болѣе способствовали тому, что голоса о необходимости коренной реформы ея стали раздаваться все громче и рѣшительнѣе. Уже къ концу предыдущаго столѣтія авторитетъ папства, вслѣдствіе продолжительнаго злоупотребленія римскими первосвященниками своею властью въ цѣляхъ политическихъ, настолько низко упалъ почти во всѣхъ странахъ Западной Европы, что достаточно было одного рѣзкаго и энергичнаго

протеста со стороны кого-нибудь изъ свѣтскихъ властителей той эпохи противъ папской узурпаціи, чтобы вызвать къ себѣ искреннее сочувствіе во всѣхъ почти сословіяхъ тогдашняго западноевропейскаго общества. Съ такимъ именно рѣшительнымъ протестомъ, который сопровождался, какъ извѣстно, даже крайне грубымъ насиліемъ противъ тогдашняго папы, и выступилъ въ самомъ началѣ XIV вѣка французскій король Филиппъ Красивый. Ближайшимъ слѣдствіемъ этого событія было то, что, вслѣдъ за внезапной смертью папы Бонифація VIII, папскій престолъ былъ вскорѣ перенесенъ изъ Рима въ Авиньонъ, и чрезъ это началась столь унизительная для папства эпоха такъ называемаго «вавилонскаго его плѣненія». Папство сдѣлалось, въ сущности, простымъ игралищемъ въ рукахъ французскихъ королей и, въ лицѣ большей части своихъ представителей, являло жалкіе примѣры роскоши, изнѣженности и порочности. Неудивительно, если у лучшихъ и наиболѣе искреннихъ чадъ Западной церкви того времени должно было явиться ревностное желаніе предпринять какъ можно скорѣе коренную реформу этой церкви «въ ея главѣ и въ членахъ». Вся крайняя ненормальность тогдашняго ея положенія, все то глубокое ея униженіе, въ которомъ она находилась, благодаря своему столь постыдному рабству во власти французскихъ королей, а еще болѣе благодаря своей внутренней вѣковой порчѣ и въ ученіи, и въ жизни своихъ представителей, начиная съ самихъ папъ, все это настолько обостряло вопросъ о неотложности указанной реформы, что, казалось, у всѣхъ, кто искренно относился къ истинѣ, не могло быть по поводу этого важнѣйшаго вопроса двухъ мнѣній. Однако же именно эта эпоха выставляетъ предъ нами *три типа* реформаторовъ, настолько не похожихъ другъ на друга и по своему основному пониманію реформы, и по тѣмъ путямъ, какіе намѣчались ими для ея осуществленія, что между ними неизбѣжно должна была возникнуть борьба, притомъ самая ожесточенная и непримиримая.

Къ первому изъ этихъ типовъ можно отнести извѣстную группу — правда, сравнительно не очень многочисленную — близорукихъ и фанатическихъ приверженцевъ того мнимо-церковнаго строя, который установился на Западѣ еще въ началѣ Среднихъ вѣковъ и получилъ свое полное развитіе благодаря Григорію VII и Иннокентію III. Этого рода «реформаторы» (если только ихъ можно назвать этимъ именемъ) сводили все дѣло церковной реформы къ одному только исправленію нравовъ клира и мірянъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ полному возстановленію въ своей церкви прежняго, еще столь недавняго величія папской власти, апогеемъ котораго можно считать именно то время, когда жили и дѣйствовали только что названные два папы. Эти «реформаторы»

не понимали, что именно такой мнимо-теократическій идеалъ и привелъ ихъ церковь къ тому упадку и униженію, въ которомъ она очутилась съ самаго начала XIV вѣка. Къ этому типу «реформаторовъ», вполнѣ искренно, съ своей точки зрѣнія, но неосновательно воздыхавшихъ о недавней еще эпохѣ торжества папскаго абсолютизма, можно отнести въ особенности двухъ писателей: *Альвара Пелагія* (о которомъ мы уже имѣли случай упомянуть выше, когда перечисляли историковъ сектантскаго движенія XIV вѣка) и *Августина Тріумфа* (Triumphus). Первый изъ нихъ около 1330 года написалъ сочиненіе «De planctu ecclesiae», которое представляетъ изъ себя не что иное, какъ горькую іереміаду по поводу упадка Западной церкви и ея порчи «во главѣ и въ членахъ», и въ то же время своего рода апоѳеозъ неограниченной власти римскаго первосвященника надъ всякою земною властью. Второй нашелъ возможнымъ довести свою идеализацію такого всемірнаго и неограниченнаго папскаго могущества даже и до обоготворенія папской власти. Его обширный трактатъ «Summa de potestate ecclesiastica ad Johannem papam» ставитъ эту власть на такую высоту, что даже высказываетъ мысль о полной дозволенности безъ всякаго грѣха (sine peccato) воздавать папѣ и совершенно исключительное почитаніе, не только равное почитанію свв. иконъ (dulia), но даже и почитанію Самого Бога (latria). Дальше этого не доходилъ раньше Августина Тріумфа, кажется, ни одинъ еще изъ средневѣковыхъ защитниковъ идеала Григорія VII. Неудивительно, если *Tschackert* [1]) называетъ этого писателя «пророкомъ о временахъ Пія IX (ein Prophet auf Pius IX)». Въ Германіи къ этому же типу «реформаторовъ» церкви или, вѣрнѣе, возстановителей средневѣковаго папскаго величія въ его крайней степени можно отнести регенсбургскаго богослова *Конрада фонъ-Мегенберга* съ его сочиненіями: «Planctus ecclesiae in Germania» и «De translatione Imperii», изъ которыхъ во второмъ онъ особенно выступаетъ апологетомъ папской теократіи.

Второй типъ лицъ, воздыхавшихъ о реформѣ современной имъ церкви, намъ уже слишкомъ хорошо извѣстенъ изъ того историческаго обозрѣнія важнѣйшихъ реформаціонныхъ движеній въ Западной церкви, какое мы сдѣлали до сихъ поръ Это, очевидно, дѣятели типа Клавдія туринскаго и Агобарда ліонскаго Арнольда брешанскаго и вальденсовъ, въ особенности Виклефа. Къ этому же типу, какъ мы далѣе увидимъ, отчасти относились и Гусъ, и Іеронимъ пражскій, и Савонарола. При многихъ крайностяхъ, какими страдали иногда реформаціонные планы и идеалы большей части *этихъ* ревнителей церковной реформы, у нихъ

[1]) *Dr. Paul Tschackert*, Peter von Ailli (Petrus de Alliaco) Gotha, 1877, S 2.

тѣмъ не менѣе было то громадное и несомнѣнное преимущество предъ всѣми другими сторонниками обновленія церкви, что они вполнѣ вѣрно понимали крайнюю и неотложную необходимость *коренным образомъ* возродить ее, *измѣнить въ ней самый духъ*, а никакъ не ограничиваться только *внѣшней* реформой въ улучшеніи отдѣльныхъ сторонъ ея быта и религіознаго культа. Если многіе изъ реформаторовъ этого типа, къ сожалѣнію, и уклонились въ своемъ исканіи истинной Христовой Церкви отъ идеала этой Церкви и, желая найти истинное христіанство, вмѣсто этого, впадали въ слишкомъ одностороннюю, крайне спиритуалистическую его форму, ничего общаго не имѣющую съ традиціоннымъ христіанствомъ временъ апостоловъ и ихъ ближайшихъ преемниковъ, то такая прискорбная крайность объясняется вовсе не тѣмъ, будто бы ихъ грѣхъ противъ истиннаго идеала церковнаго состоялъ въ отверженіи ими папской идеи (какъ, обыкновенно, утверждаютъ о нихъ историки римской церкви), но, конечно, только тѣмъ, что, начавъ свою реформу этой церкви совершенно справедливой борьбой противъ такой чуждой Евангелію идеи, они далѣе не сумѣли найти вполнѣ надежнаго критерія въ своемъ исканіи истинной церковности и всецѣло предались при этомъ своимъ чисто-субъективнымъ представленіямъ и толкованіямъ слова Божія. Впрочемъ, это наше послѣднее замѣчаніе не относится, собственно, къ Яну Гусу и къ его другу Іерониму пражскому, относительно которыхъ мы далѣе (въ слѣдующей главѣ) спеціально будемъ высказывать то свое искреннее убѣжденіе, что они единственные изъ всѣхъ реформаторовъ своей церкви приблизились къ идеѣ истиннаго православія, не только не порвавъ съ древне-церковнымъ Преданіемъ, но открыто выступивши защитниками его и завершивши этотъ подвигъ мученическою смертью на кострѣ.

Наконецъ, время крайняго униженія Западной церкви въ теченіе XIV вѣка увидало среди представителей идеи церковной реформы и средній, посредствующій типъ, къ которому принадлежали лица, если и державшіяся основного римско-католическаго воззрѣнія о главенствѣ папы, но въ то же время далеко не понимавшія этого главенства въ смыслѣ какого-то абсолютизма въ духѣ Григорія VII и тѣмъ менѣе въ смыслѣ того уродливаго обоготворенія папы, до какого доходили, напр., писатели типа Августина Тріумфа. По глубокому убѣжденію этихъ лицъ,— убѣжденію, основанному на твердыхъ историческихъ данныхъ, высшимъ, рѣшающимъ авторитетомъ въ Церкви можетъ быть только вселенскій соборъ, которому и сами папы должны безусловно подчиняться. Сторонниками этого взгляда явились главнымъ образомъ богословы того древнѣйшаго и почтеннѣй-

шаго ученаго учрежденія, которое въ теченіе уже столькихъ вѣковъ не безъ основанія почиталось во всемъ западно-европейскомъ мірѣ яркимъ центромъ просвѣщенія, и которому суждено было проявить такую важную по своему значенію реформаторскую дѣятельность не только въ дѣлѣ созванія двухъ реформаціонныхъ соборовъ, но и въ дѣлѣ вліянія на ихъ дѣятельность въ духѣ именно вышеуказанной теоріи о превосходствѣ власти соборной надъ властью папы. Мы разумѣемъ знаменитый парижскій университетъ, который выдвинулъ за тяжелое время указаннаго выше лихолѣтья въ исторіи Западной церкви цѣлый рядъ доблестныхъ защитниковъ соборнаго начала и реформы даже самого папства. Сорбонна (богословскій факультетъ этого университета), благодаря ихъ дѣятельности и теоретической, какъ писателей и наставниковъ юношества, съ высоты профессорскихъ каѳедръ, и практической, насколько они своимъ вліяніемъ и научнымъ авторитетомъ проводили свои научныя идеи въ жизнь церкви и общества своего времени,— достигла въ теченіе XIV вѣка такого значенія въ дѣлѣ рѣшенія церковныхъ и отчасти политическихъ вопросовъ (насколько послѣдніе соприкасались съ церковными), что привлекала на себя взоры не только всей Франціи, но и другихъ странъ Европы. Еще и до начала «папскаго раскола», пока Западною церковью правили одни авиньонскіе папы, не имѣя себѣ соперниковъ въ Италіи, авторитетный голосъ богослововъ Сорбонны уже не разъ раздавался среди всеобщаго почти разочарованія по поводу глубокой порчи церкви и невольно заставлялъ прислушиваться къ себѣ всѣхъ, кому дорога была судьба этой церкви. Съ началомъ великой папской схизмы, которая раздирала Западную церковь цѣлыхъ сорокъ лѣтъ и еще болѣе унизила ее до такой степени, что многіе уже потеряли даже надежду увидѣть конецъ этому небывалому въ лѣтописяхъ этой церкви соблазну, церковно-общественная и научно-богословская дѣятельность ученыхъ парижской высшей школы и получила еще большее значеніе и вліяніе. Изъ числа этихъ лучшихъ людей той эпохи достаточно назвать хотя бы такихъ замѣчательныхъ мужей, какъ *Генрихъ Лангенштейнъ, Матвѣй парижскій, Дэшáнъ* (Deschamps), *Клеманжъ* (Clémanges), *Куртекюиссъ* (Courtecuisse), *Плауль* (Plaoul) и въ особенности *Петръ д'Альи́* и *Іоаннъ Герсонъ,* которые явились наиболѣе яркими выразителями галликанской теоріи о превосходствѣ власти вселенскаго собора надъ властью папы и поэтому оставили въ исторіи реформаторскихъ попытокъ XIV и первой половины XV вѣка весьма яркій слѣдъ. Такъ какъ, собственно, въ лицѣ этихъ двухъ послѣднихъ представителей всей плеяды богослововъ Сорбонны реформаторскіе идеалы галликанской окраски всего болѣе полу-

чили свое осуществленіе, благодаря такъ называемымъ реформаціоннымъ соборамъ, то мы въ настоящей главѣ и остановимся на всестороннеи характеристикѣ именно этихъ двухъ дѣятелей, причемъ въ особенности постараемся прослѣдить, какое вліяніе оба они оказали на торжество (хотя — увы!— только временное) галликанскаго принципа надъ ультрамонтанскимъ на констанцскомъ соборѣ.

Но для того, чтобы вполнѣ понять то исключительное положеніе, которое удалось занять этимъ двумъ богословамъ на этомъ соборѣ, необходимо сначала сдѣлать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній о томъ, какъ велики и, въ сущности, неодолимы были тѣ трудности, съ которыми имъ пришлось бороться при проведеніи своего реформаторскаго идеала. На первомъ планѣ, конечно, стояло то неотложное дѣло, замедленіе въ которомъ, естественно, тормозило и всѣ дальнѣйшія реформы,—именно скорѣйшее прекращеніе схизмы. При осуществленіи этой первой задачи парижскіе богословы встрѣчались съ двоякаго рода затрудненіями, изъ которыхъ одни проистекали изъ неискренности и двуличности самихъ представителеи іерархіи и въ особенности коллегіи кардиналовъ, а другія—изъ той политической борьбы, какую связывали съ продолженіемъ папскаго раскола свѣтскія правительства нѣкоторыхъ государствъ, особенно Франціи и Неаполитанскаго королевства. Неискренность прелатовъ выражалась главнымъ образомъ въ томъ, что, съ одной стороны, они по временамъ какъ будто сознавали опасность и гибельность для церкви и для своего собственнаго авторитета дальнѣйшаго продолженія схизмы и, сознавая это, неоднократно высказывали свое твердое намѣреніе, въ случаѣ, если кому-нибудь изъ нихъ суждено было бы стать папой (будь то въ Римѣ, или въ Авиньонѣ), непремѣнно всѣми мѣрами стремиться къ объединенію двухъ враждебныхъ другъ другу половинъ церкви и начать такое объединеніе прежде всего самоотверженною жертвою собственнымъ честолюбіемъ идеѣ общаго блага церкви. Но стоило кому-нибудь изъ нихъ, дѣйствительно, достигать папской тіары, какъ всѣ ихъ благія намѣренія и даже клятвенныя обѣщанія сразу забывались, и они, эти недавніе еще ревнители церковнаго единенія, попрежнему являли собою тѣхъ же жадныхъ до денегъ и власти честолюбцевъ и узкихъ эгоистовъ, для которыхъ дѣйствительное благо церкви не только не составляло главной цѣли всей ихъ дѣятельности, но чаще всего и совсѣмъ являлось чѣмъ-то чуждымъ и даже ненавистнымъ. Такимъ образомъ получался въ вопросѣ о прекращеніи папскаго двоевластія своего рода заколдованный кругъ (circulus vitiosus), выйти изъ котораго очень долгое время прямо не представлялось, повидимому, никакой возможности. Короли и

члены королевской семьи тогдашней Франціи только осложняли это, и безъ того крайне трудное и безнадежное, дѣло. Пользуясь тѣмъ, что папство, несмотря на состояніе своего крайняго упадка въ ту тяжелую для церкви эпоху, все же еще сохраняло среди народныхъ массъ всѣхъ западно-европейскихъ странъ значительную долю своего обаянія высшаго и непогрѣшимаго духовнаго авторитета, они искусными политическими махинаціями эксплоатировали въ свою пользу это обаяніе и стали пользоваться этимъ авторитетомъ какъ орудіемъ для своихъ личныхъ своекорыстныхъ плановъ, а въ вознагражденіе за такую услугу, какую оказывало имъ порабощенное ими папство, они брали на себя обязательство всячески способствовать папамъ въ усиленіи ихъ свѣтскаго могущества, на что всѣ средневѣковые папы всегда были такъ падки. Немудрено, если при такихъ условіяхъ кардиналы, которымъ судьба доставляла папскую тіару, такъ легко забывали свои благія намѣренія относительно прекращенія схизмы и попрежнему оставляли папство игралищемъ въ рукахъ королей, а еще болѣе разныхъ временщиковъ изъ королевскаго дома. Въ то же время слѣдуетъ принять во вниманіе и то, что въ ту эпоху необычайно быстро возраставшаго національнаго обособленія, которое такъ мало гармонировало не только съ Дантовымъ идеаломъ всемірно-христіанской монархіи, но еще менѣе съ идеей папской теократіи надъ всѣми государствами,—въ эту эпоху западно-европейскіе народы все болѣе и болѣе привыкали къ мысли, что каждая христіанская страна можетъ имѣть своихъ независимыхъ отъ Рима церковныхъ князей (примасовъ въ собств., а не въ римскомъ смыслѣ). Въ виду этого, въ глазахъ очень многихъ членовъ церкви прекращеніе папскаго двоевластія вовсе, пожалуй, не являлось такою неотложною реформою, особенно же для самой Франціи, для которой продолженіе такого двоевластія представлялось скорѣе выгоднымъ въ политическомъ отношеніи обстоятельствомъ.

Вотъ, кажется, всѣ тѣ главнѣйшія причины, по которымъ дѣло борьбы со схизмой было для искреннихъ ревнителей церковной реформы типа д'Альи и Герсона далеко не легкимъ и потому требовало съ ихъ стороны необыкновенной энергіи и въ то же время немалаго политическаго такта, безъ чего нельзя было ожидать и успѣха. Изъ дальнѣйшей исторіи ихъ подвиговъ въ пользу реформы церкви, которые они проявили и до соборовъ пизанскаго и констанцскаго, и въ особенности на второмъ изъ этихъ соборовъ, мы убѣдимся, что вся ихъ борьба во имя своего основного принципа о верховенствѣ собора надъ папой была, въ сущности, въ своемъ конечномъ результатѣ, борьбою безплодною, и изъ этого обстоятельства увидимъ, что даже и тѣ важныя по-

слѣдствія, какихъ удалось достигнуть парижскимъ богословамъ на констанцскомъ соборѣ, не только не опровергли, но, напротивъ, только еще лишній разъ доказали ту истину, что папская идея никогда не мирилась съ дѣйствительнымъ возстановленіемъ въ Западной церкви того истинно-каноническаго строя, *при которомъ соборное начало является существеннымъ условіемъ церковнаго единства и вѣрности Церкви завѣтамъ апостольскимъ*. Истинно Православная Церковь никогда не боялась собора, но, напротивъ, во всѣ времена высоко дорожила этою важнѣйшею формою своей внутренней жизни Въ этомъ отношеніи галликанская теорія имѣла съ православнымъ взглядомъ на Церковь довольно близкое сродство и только тѣмъ существенно расходилась съ нимъ, что, по странной непослѣдовательности, все еще держалась основного заблужденія латинства о главенствѣ папы. Эта-то непослѣдовательность и была настоящею причиною того, почему всѣ усилія и Петра д'Алья, и Герсона доставить галликанской идеѣ преобладаніе на констанцскомъ соборѣ такъ и окончились ничѣмъ, несмотря на нѣкоторое временное торжество ихъ вліянія.

Постараемся дать своимъ читателямъ по возможности полное и ясное понятіе о церковно-реформаторскихъ взглядахъ этихъ двухъ дѣятелей, на основаніи ихъ собственныхъ сочиненій. Начнемъ съ учителя (т.-е съ Петра д'Алья), а затѣмъ уже перейдемъ и къ ученику его (Герсону).

Первый изъ нихъ изложилъ свое ученіе о Церкви въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: 1) «Sermo in magisterio habitus, recommendatio scripturae sacrae», 2) «In Vesperiis, utrum Petri ecclesia lege reguletur», 3) «De Resumpta, utrum Petri ecclesia rege gubernetur, lege reguletur, fide confirmetur, jure dominetur». Эти три трактата были представлены ихъ авторомъ въ качествѣ ученыхъ диссертацій на полученіе степени доктора богословія (на что указываютъ и технические термины, напоминающіе процедуру полученія въ тѣ времена этой степени: magisterium, vesperiae, de resumpta). Далѣе слѣдуетъ указать еще на два спеціальныхъ трактата того же автора о Церкви: 1) «De legitimo dominio, utrum Christi dono gerens potestatem solus in hominibus juste dominetur» (дошло до насъ благодаря изданію Дю-Пеномъ твореній Герсона, въ каковомъ изданіи и этотъ трактатъ помѣщенъ, хотя и вышеупомянутыя 3 сочиненія д'Алья мы также будемъ цитовать по Дю-Пену) и 2) «Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno» (также въ томъ же изданіи Дю-Пена).

Прежде всего замѣчательно, какъ учитъ д'Алья объ основаніи Церкви. «Кто бы рѣшился,—замѣчаетъ онъ,—утвердить Церковь на нетвердости Петра, о каковой нетвердости пусть скажетъ намъ та привратница, по поводу словъ которой онъ, изъ страха смерти,

отрекся отъ Жизни". Если Петръ поколебался, и если и преемникъ его не на твердомъ основаніи стоитъ, разъ папы еще спорятъ о верховномъ Петровомъ священствѣ, и разъ священники препираются по поводу папской власти, то кто дерзнулъ бы утверждать, будто бы какой-нибудь человѣкъ, хотя бы онъ и сіялъ святостью и величіемъ — будь онъ священникъ или папа, будь онъ Петръ или его преемникъ, или еще кто другой—могъ бы составлять изъ себя основаніе для Церкви помимо Христа?» [1]) И, какъ бы дополняя свою мысль, д'Альи далѣе съ особенною силою исповѣдуетъ ту истину, что Христосъ основалъ Церковь Свою на Себѣ Самомъ, какъ на вѣрнѣйшемъ основаніи [2]), между тѣмъ какъ апостолы и самъ Петръ суть только второстепенныя ея основанія; почему и самъ Петръ не въ себѣ твердость имѣетъ, но только потому, что Господь поставилъ его на твердомъ Камнѣ, т-е на Себѣ [3]).

Опредѣляя ближе, въ какомъ именно смыслѣ нужно разумѣть значеніе ап. Петра, какъ второстепеннаго, послѣ Самого Христа, основанія Церкви, д'Альи высказываетъ совершенно не римскій взглядъ, по которому извѣстное обѣтованіе, данное Петру (Матѳ 16, 18), вовсе не удѣляло этому апостолу какого-нибудь особеннаго преимущества, потому что всѣ вѣрующіе во Христа покоятся на этомъ основаніи—Самомъ Христѣ и суть зданіе Божіе. Всѣхъ ихъ объединяетъ воедино вѣра; они сами суть квадратные камни этого зданія, стѣнами коего являются истинные духовные подвижники (монахи), а неприступную ограду его составляетъ надежда, окна его—это проповѣдники и учители, врата его—истина слова Божія, столпы его—мужи дѣла, пастыри и руководители, а надъ всѣмъ зданіемъ сверху простирается, какъ завершительная кровля, общій сводъ—любовь къ Богу и къ ближнему [4]). Такимъ образомъ, Христова Церковь есть полное органическое цѣлое, хотя и совершенное, но никогда не завершающееся вполнѣ, потому что святые (т-е. вѣрующіе), въ соединеніи со Христомъ, все еще

---

[1]) „Quis in Petri infirmitate ecclesiae firmitatem stabiliat, de cujus infirmitate ancilla ostiaria interrogata respondeat, ad cujus vocem, dum mori timuit, vitam negavit?. Cum ergo vacillaverit Petrus, nec firmus fundatus sit Petri vicarius, cumque jam discrepent de summo Petri sacerdotio pontifices, et litigent de summo pontificio sacerdotes: quis affirmare praesumat, quempiam, quantalibet sanctitate aut dignitate fulgentem, sive sacerdotem sive pontificem, sive Petrum sive Petri vicarium aut quemvis alium praeter Christum esse christianae ecclesiae fundamentum?" (Gers. op. edit Du-Pin, I, 604 B C.).

[2]) „Christus super se ipsum tamquam super solidissimum fundamentum ecclesiam suam adversus ecclesiam diaboli firmiter stabilivit" (ibidem, I, 604 C).

[3]) „Super hanc firmam petram Petrum stabiliter firmavit, de eo dicens... super hanc petram aedificabo ecclesiam meam". Matth. 16, 18 (ibidem, ibidem).

[4]) Ibidem, I, 606 D. 607 A. B.

строятъ, каждый съ своей стороны, домъ Божій [1]). Знаменательно и весьма характерно для правильнаго сужденія относительно ученія д'Альи о Церкви то, что о папѣ онъ во всей этой замѣчательной аллегорической картинѣ, изображающей церковное единство, ни однимъ словомъ не оговаривается.

Tschackert въ своей всесторонней характеристикѣ и личности, и ученія д'Альи упрекаетъ его за то, что онъ, держась столь согласнаго съ Св. Писаніемъ воззрѣнія на Церковь, въ то же время въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій выказываетъ себя сторонникомъ убѣжденія, что главнымъ, основнымъ признакомъ правовѣрія членовъ Церкви должно считать не то, что они всѣ держатся Св. Писанія, какъ объективнаго основанія правовѣрія, но то, что они правильно его понимаютъ [2]) Такой упрекъ только и могъ сдѣлать протестантъ, который съ своей точки зрѣнія, конечно, никакъ не могъ допустить, что при опредѣленіи того, въ чемъ состоитъ единство вѣры, можно было поставить церковное Преданіе, какъ важнѣйшій критерій правильнаго уразумѣнія Церковью самого Св. Писанія. Для Tschackert'а этотъ принципъ Преданія кажется какимъ-то чисто-субъективнымъ началомъ, въ противоположность объективному значенію библіи. Но съ точки зрѣнія православнаго цѣнителя взглядовъ д'Альи на сущность Церкви именно *эта* черта и должна быть поставлена ему въ особую заслугу

Очень характерно также опредѣленіе имъ термина непогрѣшимости Церкви Въ чемъ состоитъ, согласно его воззрѣніямъ, эта непогрѣшимость? Основаніемъ для признанія ея д'Альи ставитъ извѣстныя слова, сказанныя Спасителемъ ап. Петру незадолго до Своихъ страданій: «Азъ же молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя» (Лук. 22, 32), причемъ высказываетъ, что эти слова никакъ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ указанія на «личную вѣру апостола, но въ смыслѣ «общей вѣры всей Церкви Божіей»; Господь молился именно *о вѣрѣ всецерковной* [3]). Что это и есть настоящее пониманіе приведенныхъ евангельскихъ словъ, д'Альи подтверждаетъ тѣмъ, что въ другомъ мѣстѣ своихъ сочиненій ссылается, для подтвержденія той же мысли, на обѣтованіе, данное Христомъ при вознесеніи на небо: «Азъ съ вами есмь во вся дни, до скончанія вѣка» (Мат 28, 20), и относительно ихъ замѣчаетъ, что здѣсь разумѣется не одно тѣлесное и сакраментальное соприсутствіе Главы Церкви съ вѣрующими, но и духовное, чрезъ вѣру, которую Онъ обѣщаетъ соблюсти въ Церкви до

[1]) Ibidem, I, 607 C.
[2]) *Tschackert*, цитов. соч., S. 21.
[3]) Gers. op. I, 676 C. Сравни I, 684 C.

конца вѣковъ [1]). Даже и во времена антихриста, когда вѣра у великаго множества поколеблется и останется достояніемъ лишь весьма малаго числа избранныхъ,—даже и тогда непогрѣшимость Церкви будетъ обезпечена [2]) Впрочемъ, эту непогрѣшимость никакъ нельзя считать достояніемъ ни одной изъ помѣстныхъ церквей, въ отдѣльности взятыхъ, а также никакой отдѣльной общины церковной и не одного только духовенства, но это есть свойство именно Церкви вселенской,—того всеобъемлющаго духовнаго зданія, которое, по ученію слова Божія, включаетъ въ себя всѣхъ истинно вѣрующихъ отъ дней земной жизни Христа и до послѣднихъ временъ [3]). Слѣдовательно, заключаетъ отсюда д'Альи, и римская церковь, какъ только одна изъ частей вселенской Церкви, не обладаетъ сама по себѣ этою непогрѣшимостью, и еще тѣмъ менѣе можно приписать свойство непогрѣшимости ея кардиналамъ и даже самому папѣ [4]). Правда, не безъ основанія *эта* церковь называется «главою» церквей, потому что она получила чрезъ ап. Петра особое достоинство. И здѣсь д'Альи (вопреки своимъ же словамъ въ др. мѣстахъ своихъ сочиненій) начинаетъ утверждать вполнѣ уже римскую теорію о томъ, что власть, дарованная Христомъ ап. Петру, существенно отличается отъ власти, данной прочимъ апостоламъ: они получили только одну власть совершать таинства (potestatem ordinis), апостолъ же Петръ, кромѣ того, получилъ «раньше ихъ и преимущественно предъ ними» особую власть управленія (potestatem regiminis), когда Господь сказалъ ему: «Ты еси Петръ» и т д. (Мат 16, 18, 19) [5]). Поэтому и римская церковь должна быть признана главою всѣхъ помѣстныхъ церквей, хотя это главенство вовсе на связано съ достоинствомъ собственно *римскаго* епископа, потому что въ случаѣ, если бы этотъ епископъ или вся римская церковь неожиданно уклонились въ заблужденіе, или же Римъ, подобно Содому, былъ бы уничтоженъ, въ такомъ случаѣ званіе верховнаго пастырства перенеслось бы на епископа другой помѣстной церкви, не римской [6]). Но даже и тогда не могло бы случиться (утверждаетъ съ особою силою убѣжденія д'Альи), чтобы *вселенская* Церковь поколебалась въ своемъ правовѣріи [7]). Напротивъ того, необходимо признать, что въ этомъ случаѣ условія жизненности человѣческаго организма вовсе не похожи на таковыя же условія

---

[1]) Ibidem, I, 670 D.
[2]) Ibid., I, 671 A.
[3]) Ibid., I, 665 D
[4]) Ibid., I, 666 D
[5]) Ibid., I, 668 B. C.
[6]) Ibid., I, 669 A (снеси 691 C).
[7]) Ibid, I, 691 D.

духовнаго организма — Церкви Христовой; въ то время, какъ первый, лишившись головы, мертвъ, *второй остается Церковью, этимъ мистическимъ тѣломъ Христовымъ, даже и въ томъ случаѣ, если бы лишился своей земной главы,* и именно потому, что *этотъ* организмъ живетъ жизнью вѣры и благодати. Вѣдь, даже и въ тѣ времена, пока, во время избранія новаго папы на мѣсто умершаго, въ теченіе нѣсколькихъ дней римская каѳедра пустуетъ,—даже и тогда Церковь не перестаетъ же имѣть верховнаго Первосвященника—Самого Христа—своею Главою (Еф 1, 22). Вообще несомнѣнно, что вселенская Церковь Христова можетъ существовать въ крайнемъ случаѣ и безъ римской церкви [1]).

Теперь остановимся на выясненіи того, какой же, однако, видимый органъ непогрѣшимости признавалъ д'Альи во вселенской Церкви. Собственно, онъ отрицалъ существованіе такого видимаго органа. Онъ одинаково не соглашается ни съ одною изъ теорій, которыя такъ или иначе признаютъ такого рода органъ. по его мнѣнію, непогрѣшимостью не обладаютъ ни самъ папа, ни коллегія кардиналовъ, ни даже вселенскій соборъ, но такая непогрѣшимость принадлежитъ вселенской Церкви независимо отъ всѣхъ подобныхъ видимыхъ органовъ, какъ нѣчто чудесное, въ силу какового чуда благодати Божіей никогда не можетъ въ Церкви случиться, чтобы когда-либо всѣ ея члены одновременно уклонились отъ истины, но всегда останется извѣстное число правовѣрующихъ [2]). Собственно по поводу папы онъ дѣлаетъ такое характерное замѣчаніе: «несмотря на то, что папа является представителемъ всей Церкви, тѣмъ не менѣе онъ можетъ погрѣшить противъ вѣры, потому что вовсе не необходимо, чтобы извѣстное лицо или извѣстная община пользовались привиллегіями всѣхъ тѣхъ, представителями коихъ они являются [3]). Что касается воззрѣнія д'Альи на вселенскій соборъ, то онъ, при всемъ своемъ великомъ къ нему уваженіи, все-таки и его не считаетъ непогрѣшимымъ и даже утверждаетъ, что многіе изъ

---

1) „Licet quantum ad multa sit similitudo inter corpus Christi mysticum, quod est ecclesia, et corpus materiale hominis, tamen non in omnibus est similitudo: quia corpus hominis non manet vivum sine capite, *corpus* autem *ecclesiae manet vivum, scilicet vita fidei et gratiae absque capite in terris;* ut puta, *dum caret summo pontifice, tamen hunc habet caput in coelis, scilicet Christum, qui est caput ecclesiae,* ut dicitur Eph. I, 22. Et quamvis Romana ecclesia post papam sit ipsius ecclesiae membrum principale et ratione ipsius possit dici caput ejus, *tamen sine ipsa posset esse ecclesia*“ (ibid., I, 691 D. 692 A).

2) Ibid. 671 A „Semper in ecclesia universali erunt plures adulti illustrati veritate fidei (acquisitae)“

3) „*Papa* est persona publica gerens vices totius ecclesiae et tamen *potest contra fidem errare*.. Quia non oportet quod omnis persona vel communitas gaudeat omni praerogativa qua gaudet illa cujus vices gerit“ (ibid. I, 689 C).

такихъ соборовъ погрѣшали [1]) Но какимъ же образомъ въ случаѣ, если бы и вселенскій соборъ погрѣшилъ, правовѣріе могло бы сохраняться во вселенской Церкви? На этотъ вопросъ д'Альи даетъ такой отвѣтъ. Если бы вселенскій соборъ впалъ въ заблужденіе противъ вѣры, то вѣрующіе имѣли бы право апеллировать на него къ новому вселенскому собору; въ случаѣ, если бы и съ этимъ новымъ соборомъ повторилась та же бѣда, то возможно было бы перенести дѣло на рѣшеніе третьяго собора, и такъ далѣе до тѣхъ поръ, пока бы не сошлись «истинные вселенскіе христіане», *католики* въ собственномъ смыслѣ. Д'Альи идетъ еще дальше и предполагаетъ даже возможность такого крайне бѣдственнаго положенія Церкви, при которомъ большинство въ ней получили бы еретики, истинно же вѣрующихъ осталась бы малая горсть, притомъ состоящая изъ людей простыхъ и бѣдныхъ. Если бы эти истинно-вѣрующіе при такихъ условіяхъ состоянія Церкви пришли къ убѣжденію, что вселенскій соборъ, созванный еретическимъ большинствомъ, погрѣшилъ, но, сознавая это, они все же лишены были возможности защищать истину чисто-человѣческими средствами, то (замѣчаетъ д'Альи) имъ ничего не оставалось бы другого, какъ предоставить себя благодати Божіей и переносить такое великое испытаніе съ терпѣніемъ и съ твердостью [2]).

Для нашей задачи очень важно остановиться также на разсмотрѣніи взглядовъ д'Альи на отношеніе папы къ собору. Здѣсь у него странное противорѣчіе съ самимъ собою, выражающееся въ томъ, что, съ одной стороны, онъ соглашается съ римскими канонистами относительно необходимости папскаго авторитета для созванія собора [3]), а съ другой—признаетъ, что Церковь можетъ очутиться въ такомъ положеніи, когда всѣ погрѣшатъ въ вѣрѣ, кромѣ одного, который и можетъ въ такую минуту составлять изъ себя Церковь [4]). Даже и тогда, когда число истинныхъ членовъ Церкви сократилось бы временно до такого minimum'а, даже и въ этомъ случаѣ въ лицѣ этого одного правовѣрнаго члена сохранилось бы, по мнѣнію д'Альи, все, что составляетъ необходимую принадлежность Церкви, т.-е. и священство, и таинства, и обряды. Мало того, если бы даже и случилось, что всѣ іерархическія лица одновременно впали въ ересь, то Богъ могъ

---

[1]) „...*Concilium generale potest contra fidem errare, imo de facto sic aliquando erravit, sicut per multa exempla ostendunt* (ibid. I, 689 C)

[2]) Ibidem, I, 689 B

[3]) Ibidem, I, 661 A. B.

[4]) Такое положеніе Церкви д'Альи видитъ, напр., во время страданій Христа на крестѣ: „Tempore passionis Christi,—говоритъ онъ,—tota ecclesia et tota fides ecclesiae Christianae in Maria matre Christi remanserat“ (ibid., I, 666 C).

бы, силою Своего всемогущества, какимъ-нибудь чудеснымъ знаменіемъ посвятить какихъ-либо правовѣрныхъ мірянъ и въ священники, и въ епископы и затѣмъ открыть объ этомъ Своей Церкви [1]). Спрашивается, какъ мирится такое крайне антицерковное утвержденіе д'Альи (напоминающее тѣ мнимыя оправданія, какими наши старообрядцы, особенно безпоповцы, измыслили для защиты своего временнаго пребыванія безъ законныхъ пастырей, а слѣд. и безъ таинствъ) съ его же мыслью о необходимости для собора непремѣнно папскаго авторитета и въ дѣлѣ его созванія, и въ дѣлѣ санкціонированія его постановленій. И такого рода поразительныхъ противорѣчій въ воззрѣніяхъ разбираемаго нами писателя на Церковь не мало.

Напримѣръ, это замѣтно хотя бы еще и въ томъ, что онъ, при всемъ своемъ стремленіи остаться вѣрнымъ римскимъ средневѣковымъ взглядамъ на значеніе папы и іерархіи [2]), въ то же время необыкновенно рѣзко расходится съ этими взглядами, когда рѣшительно утверждаетъ чисто-духовный характеръ церковной власти, отрицая въ ней всякій свѣтскій элементъ «И апостольская проповѣдь,—замѣчаетъ онъ,—и Преданіе церковное согласно свидѣтельствуютъ, что ни Христосъ, ни Его апостолы, ни среди нихъ самъ Петръ, ни ихъ преемники не управляли Церковью какъ свѣтскіе властители, а также указываютъ и на то, что они не издавали для вѣрующихъ мірскихъ законовъ и не совершали надъ ними свѣтскаго суда. Напротивъ, они сами смиренно подчинялись свѣтскимъ законамъ и судамъ. Ибо и Христосъ соблаговолилъ подвергнуться осужденію со стороны Пилата, замѣстителя императора римскаго, и хотя Онъ при этомъ съ силою давалъ понять, что надъ Нимъ совершается судъ незаконный, тѣмъ не менѣе Онъ ни въ чемъ не выразилъ протеста противъ какой-либо незаконности самой судейской власти Пилата. Наоборотъ, уже Своими словами: «ты не имѣлъ бы никакой власти надо Мной, если бы тебѣ не было дано свыше» (Іоан. 19, 11), Онъ, какъ видно, выражалъ мысль, что Его судья, дѣйствительно, имѣлъ законную власть производить надъ Нимъ судъ, и даже имѣлъ ее отъ Самого Бога» [3]).

---

[1]) Ibidem, I, 668 A, 690 D.

[2]) Такое стремленіе выражается у него хотя бы въ томъ, что онъ, какъ мы сейчасъ видѣли, рѣшительно признаетъ, что Ап. Петръ, а черезъ него и всѣ его преемники, получили не одну *potestatem ordinis* (какъ прочіе Апостолы), но и *potestatem regiminis*, а также и въ томъ, что онъ признаетъ главенство римской церкви и папы.

[3]) „Nec ex doctrina vocali apostolorum aut traditione ecclesiae habetur, quod Christus aut Petrus et alii apostoli et eorum successores gesserint se tamquam reges aut principes temporales; nec quod iis imposuerunt leges aut regulas judiciales, nec quod circa eos judicia saecularia exercuerunt, sed suis legibus et judi-

Читая эти слова, можно было бы, пожалуй, придти къ мысли, не былъ ли д'Алье сторонникомъ полнаго подчиненія Церкви государству, въ смыслѣ реформаторскихъ теоріи хотя бы Виклефа, а впослѣдствіи Лютера и нѣк. др реформаторовъ XVI вѣка. Ничуть не бывало. У него Церковь и государство составляютъ двѣ совершенно различныя сферы, хотя въ то же время онъ ихъ все же не раздѣляетъ окончательно. Общій смыслъ его ученія объ этомъ предметѣ такой. Источникъ власти свѣтской— не Церковь, потому что свѣтскіе государи управляютъ своими подданными въ силу собственной полноты власти (principaliter de per se et proprie), и задача этого управленія та, чтобы довести ихъ, посредствомъ законовъ, на пути «моральныхъ» добродѣтелей, до «политической цѣли этой, земной, жизни». А священники съ своей стороны, не какъ чиновники государства, но въ силу собственнаго полномочія, уготовляютъ своихъ ближнихъ къ вѣчному спасенію, «чрезъ божественные законы и героическія добродѣтели» [1]) Опредѣляя ближе и точнѣе свое представленіе о свѣтской власти, д'Алье не соглашается съ идеей Данте о всемірной монархіи, но склоняется къ теоріи (вполнѣ соотвѣтствующей тогдашнему духу времени) о необходимости проявленія этой власти въ формѣ отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга національныхъ державъ [2])

Наша характеристика воззрѣній д'Алье на Церковь была бы неполною, если бы мы не заключили ея указаніемъ на то, какъ онъ учитъ о существенныхъ условіяхъ законности и дѣйствительной силы пастырской власти. Исходя изъ той истины, что всѣ христіане суть царское священство, онъ не считаетъ пастырскую власть какимъ-то *владычествомъ* (какъ смотрѣли на нее паписты), но только *служеніемъ* въ собственномъ смыслѣ, притомъ служеніемъ не государству и даже не церковной общинѣ, а единственно непосредственнымъ служеніемъ Христу, исполненіемъ дарованнаго Имъ Самимъ порученія [3]) Въ силу этого, главнымъ условіемъ дѣйствительности пастырскаго полномочія является, по взгляду д'Алье, только «дѣйствительное благоволеніе Христово» (efficax Christi beneplacitum) [4]). Но какъ же узнать, угодно ли

---

iis se humiliter subjicere voluerunt Nam Christus per Pilatum vicarium Romani imperatoris sustinuit judicari et licet forte significaverit se pati injustum judicium, non tamen contra ipsum tamquam contra non judicem reclamavit Imo per hoc quod dixit ei „non haberes potestatem ullam adversus me, nisi tibi datum esset desuper“ (Joh. 19, 11), innuere videbatur, quod haberet potéstatem ipsum judicandi et hanc desuper, id est a Deo“ (ibidem, I, 675 D, 676 A).

[1]) Ibidem, I, 678 C.

[2]) *Tschackert*, lib. cit., S 36.

[3]) Gers. op. I, 642, 652 A

[4]) Ibidem, I, 643 A.

Христу такое или иное избраніе на извѣстную церковную степень такого-то лица? На этотъ вопросъ д'Алый, по своему обыкновенію, отвѣчаетъ довольно неопредѣленно и противорѣчиво. Съ одной стороны, онъ допускаетъ мысль, что Христосъ указываетъ на Свою волю въ этомъ случаѣ чрезъ посредство разныхъ случайныхъ обстоятельствъ (Deus cum tale velle libere associat sibi multas creatas circumstantias sive titulos) [1]), къ которымъ относятся главнымъ образомъ частью «избраніе», частью «преемственность», а съ другой—склоняется къ мысли о чудесномъ, вопреки обычнымъ церковнымъ опредѣленіямъ, избраніи на пастырское служеніе, не исключая и самого папы [2]) Послѣдняя мысль напоминаетъ отчасти даже уже приведенное нами въ своемъ мѣстѣ ученіе Виклефа о зависимости пастырскаго служенія отъ «вѣчнаго предопредѣленія» и отъ «оправдывающей благодати» Божіей и всего менѣе могла быть пріятною защитникамъ папской теоріи. Впрочемъ, мы находимъ у д'Альи и указаніе тѣхъ необходимыхъ «титуловъ» или условій, которые, по его разумѣнію, могутъ служить необходимыми признаками подготовленности извѣстнаго лица къ пастырскому служенію. Таковыми являются у него: 1) знаніе Св. Писанія, не только для безпорочнаго прохожденія этого служенія, но и для правильнаго обученія пасомыхъ его истинамъ; 2) богословское образованіе кандидатовъ на іерархическія должности, причемъ д'Алый справедливо упрекаетъ современный ему порядокъ римской церкви, по которому всего болѣе требовалось отъ пастырей не знаніе богословія, а только знакомство съ церковными канонами; за это онъ обвиняетъ, и не безъ основанія, современное ему папство въ томъ, что оно предпочитаетъ временное и земное вѣчному и духовному [3]).

Все, что мы сказали по поводу ученія д'Алый о Церкви, показываетъ намъ, что онъ былъ типичнымъ представителемъ такъ называемаго галликанскаго направленія, хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ у него все же замѣтно отчасти колебаніе между чисто-галликанскими тезисами (каковы, напр., рѣшительное утвержденіе, что папа не можетъ быть непогрѣшимъ; отрицаніе римской теоріи о совмѣщеніи въ рукахъ папы двухъ властей, духовной и свѣтской, признаніе за государственною властью свойства богоучрежденности и нѣк. друг.) и чисто-римскими (къ которымъ относятся, напр., мысли его о необходимости для собора, даже вселенскаго, папской санкціи,—затѣмъ о принадлежности римской церкви такъ назыв. *potestatis regiminis,* кромѣ *potestatis ordinis,* и нѣк. др.)

---

[1]) Ibid., I, 644 A.

[2]) Ibid., I, 653 A.

[3]) Ibid., I, 656, 660 C. См. Tschackert, lib. cit, S. 39—40.

Что касается ученика и преемника его по профессорской каѳедрѣ и по должности канцлера парижскаго университета, *Іоанна Шарлье* (Charlier) или *Герсона* [1]), то въ его воззрѣніяхъ на Церковь мы находимъ то же галликанское направленіе, но только уже безъ тѣхъ колебаній, какія замѣтны у его учителя Особенно расходится Герсонъ съ д'Альи въ томъ, что признаетъ вселенскій соборъ органомъ непогрѣшимымъ въ Церкви, чего мы у д'Альи не видимъ. Такая неустойчивость д'Альи и явилась причиною того, что на констанцскомъ соборѣ (какъ мы ниже увидимъ) бывали моменты, когда д'Альи, благодаря своему *хроманію на оба колѣна,* чувствовалъ себя въ крайне затруднительномъ положеніи, такъ какъ боялся вполнѣ порвать съ папой и съ коллегіей кардиналовъ (къ числу которыхъ онъ самъ принадлежалъ въ качествѣ кардинала-епископа Камбрэ) и въ то же время, въ сущности, весьма сочувствовалъ оппозиціи и ея рѣшительнымъ требованіямъ коренной реформы Западной церкви «въ ея главѣ и членахъ». Подобное затрудненіе Герсонъ на соборѣ чувствовалъ не въ такой степени, хотя впослѣдствіи со скорбью увидалъ полную неудачу и своихъ реформаторскихъ плановъ, изъ-за побѣды ультрамонтанскихъ взглядовъ надъ этими планами.

Главными сочиненіями, въ которыхъ онъ изложилъ свои мысли на сущность церковной реформы въ духѣ основной, любимой своей идеи о превосходствѣ собора надъ папой, слѣдуетъ признать слѣдующія: 1) «De unitate ecclesiastica», 2) «De auferibilitate Papae» (оба они написаны около времени пизанскаго собора), 3) «De potestate ecclesiastica», 4) «Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu ejus judicium declinare», и, наконецъ, 5) «De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali». Три послѣднихъ сочиненія относятся уже ко времени констанцскаго собора. Излагая ученіе Герсона, мы будемъ цитовать выдержки изъ его твореній частью по нѣкоторымъ изъ этихъ важнѣйшихъ его твореній, частью по другимъ, болѣе мелкимъ, не исключая и его рѣчей, произнесенныхъ въ разное время; частью же будемъ ссылаться на общее собраніе его сочиненій по изданію «Du Pin». Насъ могутъ, пожалуй, упрекнуть за то, что мы считаемъ трактатъ «De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali» принадлежащимъ Герсону, между тѣмъ какъ, съ легкой руки *Schwab*'а [2]), почти всѣ новѣйшіе историки отрицаютъ эту принадлежность, полагая,

---

[1]) Имя *Герсонъ*, подъ которымъ онъ и сталъ извѣстенъ, дано ему по мѣсту его рожденія, небольшой деревнѣ въ окрестностяхъ Реймса.

[2]) *Joh. Bapt. Schwab*, Johann Gerson. Würzburg, 1858, S, 481—496.

что это—трудъ другого лица. Въ свою защиту скажемъ, что, при всемъ глубокомъ уваженіи къ такому серьезному труду, какимъ является капитальный трудъ Шваба о Герсонѣ, мы все же никакъ не можемъ согласиться съ нимъ въ этомъ пунктѣ. По нашему мнѣнію, всѣ его аргументы противъ принадлежности названнаго трактата Герсону не довольно убѣдительны, а между тѣмъ и слогъ, и весь тонъ сочиненія «De modis uniendi» до поразительности свидѣтельствуютъ о несомнѣнной его принадлежности не иному кому, какъ именно знаменитому парижскому канцлеру.

Послушаемъ, какъ опредѣляетъ Герсонъ свои взгляды на Церковь и на ея важнѣйшія прерогативы

«Вселенская Церковь», — учитъ онъ, «есть собраніе всѣхъ христіанъ: грековъ, варваровъ, мужчинъ, женщинъ, знатныхъ, крестьянъ, богатыхъ и бѣдныхъ. *Это и есть та Церковь, которая, согласно Преданію, не можетъ ни ошибаться, ни погрѣшать. Она имѣетъ своимъ Главой лишь единаго Іисуса Христа.* А папа, кардиналы, прелаты, духовенство, короли, народъ суть только ея члены, хотя въ разныхъ степеняхъ. Есть другая церковь, называющаяся апостольскою, *но въ то же время помѣстная* и потому входящая въ составъ Церкви вселенской, именно: папа и клиръ. Именно ее, обыкновенно, называютъ папскою церковью, и о ней утверждаютъ, что папа—ея глава, и что другіе представители іерархіи—ея члены. *Эта церковь можетъ погрѣшать и ошибаться, она можетъ обманывать и быть обманываема, она можетъ впадать и въ расколъ, и въ ересь.* Она—не болѣе какъ только орудіе и органъ вселенской Церкви, и потому она обладаетъ авторитетомъ лишь настолько, насколько вселенская Церковь удѣляетъ ей такой авторитетъ, который всецѣло обитаетъ только въ ней. *Церковь имѣетъ власть низлагать папъ, если они окажутся недостойными своего служенія, или если они не въ состояніи исполнять его* Потому что если для общественнаго блага иногда низлагаютъ даже наслѣдственнаго властителя государства, то тѣмъ болѣе дозволено низлагать папу, который имѣетъ свою власть единственно благодаря избранію со стороны кардиналовъ, и отецъ, и дѣдъ котораго, быть можетъ, не имѣли возможности утолять своего голода даже бобами. Развѣ можно помириться съ тѣмъ, что сынъ одного венеціанскаго рыбака [1]) хочетъ владѣть папскимъ престоломъ, какъ своимъ собственнымъ достояніемъ, къ великому вреду Церкви и вопреки общему голосу столькихъ ко-

[1]) Намекъ на папу Григорія XII, который былъ однимъ изъ *итальянскихъ* папъ во время папскаго раскола и особенно энергично стоялъ за свои папскія права.

ролей, владѣтельныхъ особъ и прелатовъ?.. Не самая власть папская дѣлаетъ папу святымъ, такъ какъ эта власть можетъ стать достояніемъ и достоиныхъ, и недостойныхъ. Не можетъ доставить папѣ святость и сама папская каѳедра, потому что человѣкъ долженъ освящать мѣсто, а не мѣсто человѣка... Какая глупость, что простой смертный, сынъ погибели, симонистъ, скряга, лжецъ, прелюбодѣй худшій, чѣмъ демонъ, приписываетъ себѣ власть связывать и разрѣшать на землѣ и на небѣ!» [1])

Читая эту огненную филиппику Герсона противъ современнаго ему папства, сразу чувствуешь, что этотъ обличитель несравненно искреннѣе и прямодушнѣе своего учителя д'Альи, который, при всѣхъ своихъ обличеніяхъ тогдашнихъ язвъ церковныхъ, все же былъ по своей природѣ политикомъ и дипломатомъ, и, какъ такой, настолько умѣлъ проявлять выгодную для себя двуличность и уступчивость, что слишкомъ часто вредилъ дѣлу реформы, какъ увидимъ далѣе изъ его дѣйствій на констанцскомъ соборѣ. Такихъ рѣзкихъ нападокъ на претензію папъ быть непогрѣшимыми, какъ у Герсона, мы у д'Альи не находимъ. Правда, и онъ отрицаетъ эту непогрѣшимость, но въ то же время все же почему-то ставитъ папу важнѣйшимъ звеномъ церковнаго управленія, хотя при этомъ впадаетъ въ противорѣчіе съ своимъ же собственнымъ взглядомъ, что соборъ важнѣе папы У Герсона, повторяемъ, несравненно больше послѣдовательности, прямоты сужденія и отсутствія политическихъ соображеній,—однимъ словомъ, больше искренности, и этимъ его симпатичный обликъ всего болѣе и подкупаетъ всякаго изучающаго его жизнь и его воззрѣнія.

Послушаемъ его дальше. Возставая противъ того значенія, какое придали папы своимъ декреталіямъ, когда приравняли ихъ самому Евангелію, Герсонъ замѣчаетъ: «Что касается того правила, въ силу котораго папы никому и ничему не подсудны, то его сами же они и измыслили. Это правило противорѣчитъ и естественному, и божественному праву, согласно которымъ выходитъ, что папа, будучи человѣкомъ и, слѣд., будучи подверженнымъ ошибкамъ и грѣхамъ, подлежитъ совершенно такому же суду, какому подлежитъ и всякій человѣкъ за всякаго рода проступки; и даже папа подлежитъ такому суду еще болѣе другихъ, такъ какъ его высокое положеніе дѣлаетъ его проступки болѣе опасными.. Папа не выше Іисуса Христа и ап. Петра, которые подчинялись свѣтскимъ властямъ и повелѣли всѣмъ людямъ также имъ подчиняться. Въ особенности, послѣ того, какъ Господь Іисусъ Христосъ возвѣстилъ, что *царство*

[1]) „De modis uniendi ac reformandi.“ t. II, p. 163, 164, 166, 167, 168.

Его не отъ міра сего, и уклонился отъ тѣхъ, которые хотѣли сдѣлать Его царемъ,—можно ли послѣ этого стерпѣть, чтобы порочный папа былъ признанъ неподлежащимъ тому суду, которому подчинился Тотъ, Кто не имѣлъ грѣха?..

Во время схизмы дѣло императора, какъ защитника Церкви, созвать соборъ сообща съ королями и князьями христіанскими. Имъ, а равно и всѣмъ властителямъ, подобаетъ воспользоваться своею властью и пожертвовать своею жизнью для блага Церкви, которой они поставлены отцами, врачами и даже хирургами,— вѣдь, они имѣютъ право вырывать и срѣзать съ головы до ногъ все, что испорчено и заражено гангреной» [1]).

Эти слова лучше всего показываютъ, какъ горько отзывалось въ душѣ Герсона то ужасное положеніе современной ему родной церкви, положить конецъ которому соединялось съ такими почти непреодолимыми затрудненіями, и какъ пламенно онъ желалъ поскорѣе осуществить свой завѣтный планъ созванія вселенскаго собора.

Опредѣляя точнѣе, въ чемъ именно, по его убѣжденію, должна состоять власть папы, Герсонъ въ другомъ своемъ сочиненіи говоритъ такъ: «Папа вовсе не обладаетъ тою властью надъ землей и небомъ, какую онъ себѣ приписываетъ; нѣтъ у него иной власти, чѣмъ та, въ силу которой онъ даетъ разрѣшеніе грѣховъ... Папа не прощаетъ грѣховъ, потому что только одинъ Богъ омываетъ грѣховную нечистоту; папа разрѣшаетъ, т.-е. объявляетъ, что грѣшникъ разрѣшенъ.. Но допустимъ, что папа не заботится о такомъ ученіи, которое на самомъ дѣлѣ вполнѣ истинно и согласно съ разумомъ; допустимъ, что онъ, пожалуй, будетъ такъ говорить: «мнѣ дана всякая власть и на небѣ, и на землѣ, въ чистилищѣ и въ раю; я могу, въ силу полноты своей власти, все дѣлать, и нѣтъ никого, кто могъ бы мнѣ сказать: почему ты такъ дѣлаешь?» Но если такъ, то папа не долженъ былъ бы лгать въ своихъ посланіяхъ, гдѣ онъ титулуетъ себя *рабомъ рабовъ Божіихъ,* но долженъ былъ бы говорить о себѣ: я— владыка владыкъ міра» [2]).

[1]) Ibidem, p. 180, 187.

[2]) „Ergo ipsi papae non est attributa potestas illa quam ipsi papae credunt in coelo et in terra; sed solum est ei data potestas spiritualium denunciatoria ac absolutoria... Nam papa non remittit peccata, sed solus Deus est ille qui debet iniquitates Sed bene absolvit, hoc est absolutum ostendit.. Sed ponamus quod papa non curet de ista expositione, quae tamen verissima est, et rationis secutiva; sed dicat Certe potestatem habeo in coelo et in terra, in purgotorio, in paradiso, et de plenitudine potestatis meae possum facere quod mihi libet, et nullus debet esse qui dicat Cur hoc facis? Revera tunc papa non deberet mentiri in litteris suis dicendo· *servus servorum Dei*, sed Dominus dominorum mundi" (J. Gers., t. II, p. 198)

Дѣлая характеристику воззрѣній Герсона, нельзя умолчать объ одной замѣчательной его чертѣ, которою онъ отчасти напоминаетъ даже Виклефа. Мы разумѣемъ его горячій патріотизмъ, его любовь къ своему народу и государству и, рядомъ съ этимъ, его необыкновенно глубокое и твердое убѣжденіе въ томъ, что парижскій богословскій факультетъ, къ которому онъ принадлежалъ, призванъ Самимъ Богомъ къ великому дѣлу реформы Церкви. И то, и другое мы встрѣчаемъ, напримѣръ, въ той его рѣчи, которую онъ произнесъ въ 1403 году въ своемъ родномъ университетѣ въ доказательство необходимости скорѣйшаго объединенія всѣхъ французскихъ партій въ указанномъ великомъ и неотложномъ дѣлѣ. Говоря о такомъ вожделѣнномъ объединеніи, ораторъ видитъ въ немъ славу Франціи, которую при этомъ уподобляетъ «новому Іерусалиму, спускающемуся съ неба (domus Franciae, quae est Jerusalem illa, quam vidit Johannes novam descendentem de coelo)». Если такое единеніе будетъ, дѣйствительно, достигнуто, то, по его мнѣнію, Франція будетъ непобѣдима, и самый церковный вопросъ разрѣшится [1]). Справедливо замѣчаетъ по поводу такихъ его мыслей *Бессъ*, что чѣмъ болѣе затемнялось въ сознаніи этого богослова убѣжденіе въ исключительной важности іерархическаго начала въ дѣлѣ церковнаго единенія (по мѣрѣ того, какъ идея Церкви вселенской выступала у него на первый планъ), тѣмъ непосредственнѣе и разительнѣе выступалъ его патріотизмъ; причемъ даже отечество было какъ будто ближе душѣ его, чѣмъ идея вселенской Церкви, которая для него болѣе идеальна, чѣмъ реальна [2]).

Патріотизмъ Герсона имѣетъ сильно демократическій оттѣнокъ. При всей своей любви къ принципу законной власти, въ какой бы формѣ она ни проявлялась, Герсонъ въ одной изъ своихъ рѣчей съ необыкновенной рѣзкостью вооружается противъ тиранніи, въ обширномъ смыслѣ этого слова. Онъ говоритъ, что она есть ядъ государственнаго организма, и вполнѣ считаетъ законнымъ противодѣйствіе ей. Но только такое противодѣйствіе, по его словамъ, никоимъ образомъ не должно проявляться въ возмущеніяхъ и бунтахъ, а только въ мудрой политикѣ и благоразумной умѣренности, которой можно научиться лишь у философовъ, юристовъ и богослововъ; только эти послѣдніе и могутъ рѣшить, достоинъ ли извѣстный властитель обвиненія въ тиранствѣ или нѣтъ [3])

Горячая любовь къ отечеству и къ его вѣковымъ преданіямъ

---

[1]) Gers Op II, 39.

[2]) *Bernhardt Bess*, Zur Geschichte des Konstanzer Konzils, I B. Marburg, 1891, S. 40.

[3]) Religiosus de S. Dionysii III, 330—338

не мѣшала Герсону неоднократно вступать въ полемику съ такъ называемыми *декретистами*, т.-е. съ представителями того лагеря ученыхъ своего родного университета, которые основной программой своихъ реформаторскихъ стремленій выставляли образованіе въ собственномъ смыслѣ *государственной* церкви, т.-е слишкомъ смѣшивали двѣ совершенно различныя области. Подобно своему учителю д'Альи, и Герсонъ, въ противоположность имъ, напротивъ, и въ своихъ трактатахъ, и въ политическихъ рѣчахъ очень рѣзко и ясно разграничивалъ церковь и государство.

Онъ не отрицалъ того, что церковь, въ лицѣ своего клира, должна служить свѣтскимъ правителямъ чрезъ безстрашное и правдивое возвѣщеніе истины; но такое служеніе ея вполнѣ согласно съ тѣмъ, что она въ своей внутренней жизни, въ смыслѣ извѣстнаго опредѣленнаго организма, должна, по его словамъ, сохранять полную независимость отъ государства [1]).

Патріотизмъ не дѣлалъ изъ Герсона и слишкомъ узкаго поборника только интересовъ одной національной церкви. Напротивъ, его церковно-реформаторскіе идеалы такъ широки, что мы встрѣчаемъ у него даже замѣчательную мысль о соединеніи двухъ церквей—Восточной и Западной. Объ этомъ онъ говоритъ въ спеціальной своей рѣчи «Pro pace ecclesiae et unione Graecorum», которая относится къ декабрю 1409 года, и которую онъ произнесъ предъ королемъ Карломъ VI, въ одинъ изъ тѣхъ моментовъ, когда этотъ сумасшедшій государь періодически просвѣтлялся умомъ. Замѣчательно, что эта рѣчь, какъ видно изъ ея содержанія, была выраженіемъ не только его личныхъ взглядовъ, но и воззрѣній его университета. Конечно, мысль о соединеніи церквей могла появиться въ реформаціонной программѣ этого ученаго учрежденія какъ нѣчто весьма еще отдаленное, какъ простое *pium desiderium*, и потому еще вовсе не можетъ свидѣтельствовать о томъ, будто парижскіе богословы, и среди нихъ въ особенности самъ Герсонъ, дѣйствительно, предприняли что-либо активное для осуществленія этой мысли (тѣмъ болѣе, что имъ предстояло еще слишкомъ много другихъ задачъ, гораздо болѣе неотложныхъ и необходимыхъ для внутренняго объединенія и умиротворенія собственно Западной церкви). Тѣмъ не менѣе уже одинъ тотъ фактъ, что подобная мысль могла явиться у этихъ лучшихъ представителей церковности на Западѣ и именно въ то время, когда реформа Западной церкви особенно считалась ими дѣломъ необходимымъ и неотложнымъ,—лучше всего показываетъ, что эти богословы въ глубинѣ души сознавали ту истину, что настоящій вселенскій соборъ, въ сущности,

[1]) Gers. Op. II, 106 и далѣе

не возможенъ безъ участія Церкви Восточной, хотя, конечно, ихъ мысли о соединеніи церквей не отличались отъ точки зрѣнія лионскаго собора 1274 года и послѣдующаго флорентійскаго. Герсонъ, очевидно, такъ сильно желалъ, чтобы новый соборъ, созванія котораго онъ добивался, состоялся при участіи и представителей Церкви Восточной, что, послѣ избранія на папскій престолъ грека кандіота Александра V, онъ прямо высказалъ надежду, что именно папа *такой* національности всего болѣе можетъ содѣйствовать осуществленію этой унитарной идеи [1])

Болѣе точная и опредѣленная характеристика Герсона какъ богослова и церковнаго дѣятеля получится у насъ во всякомъ случаѣ только тогда, когда мы прослѣдимъ его реформаторскую дѣятельность, какъ до констанцскаго собора, такъ и во время него. Поэтому лучше всего намъ теперь и перейти къ описанію этой дѣятельности, причемъ мы будемъ стараться одновременно указывать на характеръ такой же дѣятельности и его учителя д'Альи, которая, хотя и во многомъ расходилась съ дѣятельностью самого Герсона, однако въ общемъ стремилась къ тому же идеалу.

Рѣдко можно найти въ исторіи Церкви эпоху, въ теченіе которой до такой степени смѣшивались воедино интересы церковные съ политическими, какъ это было во все то время, пока продолжалась на Западѣ папская схизма. И именно во Франціи, гдѣ всего болѣе и должна была разгорѣться борьба между папами и представителями оппозиціи папскому двоевластію, именно въ этой странѣ судьбѣ угодно было, чтобы на королевскомъ престолѣ находился душевнобольной Карлъ VI, все царствованіе котораго было временемъ непрерывной борьбы придворныхъ партій Каждая изъ нихъ старалась такъ или иначе воспользоваться тѣмъ конфликтомъ, который породилъ папскій расколъ, какъ въ церковныхъ, такъ и въ государственныхъ отношеніяхъ и Франціи, и Италіи (т.-е. именно тѣхъ двухъ странъ, въ которыхъ одновременно находились папы-соперники). Во всей этой страстной и ожесточенной борьбѣ интересы церкви, конечно, стояли у представителей этихъ партій вовсе не на первомъ мѣстѣ, такъ какъ главная цѣль борьбы заключалась въ томъ, чтобы захватить въ свои руки власть надъ страной, пользуясь болѣзнью короля. Но для церковнаго историка важно то, что такая чисто-политическая борьба очень ярко отражалась на тѣхъ взаимныхъ отношеніяхъ, въ какія становились другъ къ другу тѣ лица и корпораціи, ко-

---

[1]) Такъ, онъ пишетъ по поводу избранія этого папы слѣдующее „ipse natione Graecus est .. Insuper generale Concilium celebrandum erit infra triennium in quo Graeci comparere potuerunt“ Gers. (Opp. II, 144)

торымъ суждено было получить такое важное значеніе въ дѣлѣ церковной реформы того времени. Поэтому невозможно изучать исторію столь интересной для насъ борьбы въ тогдашней Западной церкви между сторонниками реформы и ея противниками безъ того, чтобы одновременно не коснуться отчасти и исторіи борьбы политическихъ партій той эпохи.

Три представителя королевскаго дома поперемѣнно захватывали въ свои руки вліяніе на правительственныя дѣла Франціи и на самого короля. Это были герцоги бургундскій, беррійскій и орлеанскій. Впрочемъ, первые два очень часто дѣйствовали сообща, но послѣдній всегда находился съ ними въ самой непримиримой враждѣ. Для насъ крайне интересно въ точности опредѣлить и степень участія каждаго изъ нихъ въ дѣлѣ церковной реформы, и точку зрѣнія, стоя на которой, они такъ или иначе понимали ближайшія задачи такой реформы. Но для этого необходимо прослѣдить всю эту борьбу, начиная еще съ того времени, какъ умеръ авиньонскій папа Климентъ VII, соперникъ одновременнаго итальянскаго папы Урбана VI. Смерть Климента послужила началомъ самыхъ противорѣчивыхъ разногласій во взглядахъ на тѣ способы, какіе лучше всего примѣнить для скорѣйшаго прекращенія схизмы. Герцогъ бургундскій стоялъ за то, чтобы примѣнена была къ папѣ политика *субстракціи* (Substractio obedientiae), сущность которой заключалась въ томъ, чтобы насильственно лишить власти новаго авиньонскаго папу Бенедикта XIII, преемника Климента. Вліяніе этого герцога было въ этотъ моментъ борьбы между французскими принцами настолько сильнымъ и преобладающимъ, что ему удалось склонить къ своей церковно-реформаторской программѣ и большинство представителей Сорбонны. Въ союзѣ съ герцогомъ бургундскимъ, дѣйствовалъ тогда и герцогъ беррійскій, канцлеръ котораго, антіохійскій патріархъ (in partibus) *Симонъ Крамо* (Cramaud), явился въ роли предсѣдателя и руководителя довольно многочисленнаго собора, спеціально созваннаго въ іюнѣ 1398 года для рѣшенія вопроса о прекращеніи папскаго раскола. Здѣсь подавляющимъ большинствомъ (247 голосовъ противъ 20) было рѣшено примѣнить къ Бенедикту XIII именно мѣру *субстракціи* [1]). За меньшинство стоялъ герцогъ орлеанскій, но пока онъ ничего не могъ предпринять противъ проведенія субстракціи, въ виду сильнаго вліянія своего противника. Впрочемъ, очень скоро судьба улыбнулась и ему, чему не мало способствовали одновременныя международныя отношенія, особенно же возвышеніе въ Италіи власти Галеаццо Висконти, его тестя, а также и угрожающее французскимъ инте-

[1]) Bess, lib. cit, S 3.

ресамъ положеніе Англіи, которое невольно возбуждало во Франціи всеобщее недовольство тогдашними руководителями государственной политики, герцогами бургундскимъ и беррійскимъ Дѣло дошло до того, что герцогу орлеанскому удалось освободить Бенедикта изъ того насильственнаго заключенія, въ которомъ онъ находился послѣ парижскаго собора, и даже помочь ему бѣжать. Это было въ 1403 году. Произошла радикальная перемѣна въ церковной политикѣ правительства благодаря вліянію, какое неожиданно получилъ на короля новый временщикъ, герцогъ орлеанскій; результатомъ такой перемѣны явилось то, что субстракція была отмѣнена. Вліяніе орлеанскаго принца еще болѣе усилилось, когда въ 1404 году умеръ его главный противникъ—герцогъ бургундскій. Но борьба между партіями этимъ не прекратилась, но вошла въ фазу еще большаго взаимнаго ожесточенія. Сынъ умершаго Филиппа бургундскаго Іоаннъ продолжалъ еще съ большей энергіей политику отца, и, послѣ трехлѣтней непримиримой борьбы съ герцогомъ орлеанскимъ, ему удалось, наконецъ, убить послѣдняго руками подосланныхъ тайныхъ убійцъ (1407 г.). Начался новый періодъ во внутренней политикѣ Франціи,—періодъ довольно продолжительнаго преобладанія бургундскаго вліянія. Яркимъ симптомомъ такой реставраціи этого вліянія явилось особенно то обстоятельство, что въ числѣ парижскихъ богослововъ нашелся человѣкъ, который въ краснорѣчивой рѣчи выступилъ въ защиту убійства герцога орлеанскаго, доказывая, что убійство тиранна есть дѣло вполнѣ дозволенное и даже богоугодное. Этотъ защитникъ былъ парижскій профессоръ богословія Іоаннъ Пти (Petit) или Johannes Parvus, какъ его называли собратья по университету и ученики его. Нельзя не остановиться поподробнѣе на содержаніи его рѣчи потому, что она послужила поводомъ къ продолжительнымъ спорамъ между тогдашними богословами и вызвала противъ себя особенно сильное противодѣйствіе со стороны Герсона не только до констанцскаго собора, но и на самомъ этомъ соборѣ.

Личность Іоанна Пти вполнѣ выяснится для насъ, если мы примемъ во вниманіе его положеніе среди парижскихъ богослововъ и его основныя воззрѣнія на способъ прекращенія схизмы. Онъ принадлежалъ къ норманнской націи парижскаго университета, которая въ продолженіе всего долголѣтняго спора по поводу борьбы съ расколомъ, дѣйствовала сообща съ другими двумя націями—англійской и пикардійской. Когда въ 1403 году авиньонскій папа Бенедиктъ XIII, благодаря содѣйствію герцога орлеанскаго, освободился изъ своего насильственнаго заключенія, и когда почти всѣ кардиналы и часть богослововъ парижскаго университета признали его снова папою, то Іоаннъ Пти только

позднѣе присоединился къ числу этихъ сторонниковъ Бенедиктовой реституціи, такъ какъ онъ по своимъ основнымъ убѣжденіямъ вообще стоялъ въ пользу субстракціи, что особенно ярко обнаружилось вторично въ 1406 году, когда на новомъ парижскомъ соборѣ онъ выступилъ какъ краснорѣчивый защитникъ самой рѣшительной субстракціи Такая позиція вполнѣ соотвѣтствовала его завѣтнымъ отношеніямъ къ бургундскому дому и въ значительной степени объясняется тѣмъ, что Пти былъ, можно сказать, креатурой герцога бургундскаго, и креатурой настолько послушной въ его рукахъ, что однажды онъ далъ даже торжественное клятвенное обѣщаніе [всѣми мѣрами служить своему патрону. Это вполнѣ объясняетъ намъ и то, почему именно Пти выступилъ защитникомъ убійства герцога орлеанскаго, а не кто другой, и во всякомъ случаѣ не рекомендуетъ его съ свѣтлой стороны, въ особенности если сравнить его съ правдивымъ и во многомъ безпристрастнымъ Герсономъ.

Вотъ общее содержаніе его защитительной рѣчи. Въ основаніе ея положены слова ап. Павла въ I посл. къ Тимоѳею (6, 10): «корень всѣхъ золъ есть сребролюбіе», послѣ чего доказывается, что грѣхъ оскорбленія величества (crimen laesae majestatis) есть прямой плодъ сребролюбія, и это оскорбленіе можетъ проявиться и противъ Бога, и противъ Его церкви, и противъ свѣтской власти. Когда оно является противъ Бога, то выражается въ ереси, въ идолопоклонствѣ и въ расколѣ, какъ это видно изъ примѣровъ исторіи (ораторъ указываетъ на Іуліана отступника, на монаха Сергія и на израильтянина Замврія). Примѣрами оскорбленія свѣтскаго начальства указаны Авессаломъ и Гоѳолія. Засимъ ораторъ переходитъ уже къ главному предмету своей рѣчи, излагая который, всесторонне доказываетъ то положеніе, что во всѣхъ обстоятельствахъ слѣдуетъ ограждать короля и государство отъ покушеній со стороны возмутителя (тиранна), очевидно, намекая на тираническое правленіе Франціей убитаго герцога орлеанскаго. Вотъ его подлинныя слова, въ которыхъ онъ старается выяснить основную свою мысль, что убивать такого тиранна вполнѣ дозволено: «Всякому подданному позволено и естественнымъ, и нравственнымъ, и Божескимъ закономъ, безъ всякаго на то полномочія, умерщвлять такого измѣнника и вѣроломнаго тиранна, и такое убійство есть даже заслуга, особенно когда такой измѣнникъ занимаетъ столь высокое положеніе, что правосудіе не можетъ его коснуться». Вотъ почему, по мысли Пти, такое убійство есть, съ богословской точки зрѣнія, даже не человѣкоубійство, а съ юридической—къ тому же и справедливое человѣкоубійство (justum homicidium). Далѣе, въ подтвержденіе такого парадокса, ораторъ высказываетъ мысль, что цѣль

извѣстнаго закона стоитъ выше закона, и что эта цѣль сама является настоящей нормой для правильнаго примѣненія послѣдняго на дѣлѣ. Отсюда Пти выводитъ еще болѣе парадоксальный тезисъ, въ силу котораго выходитъ, что въ случаѣ, если бы буквальное примѣненіе закона противорѣчило цѣли его, слѣдовало бы несомнѣнно допустить исключеніе въ примѣненіи этого закона, хотя, добавляетъ онъ, въ высшемъ смыслѣ онъ все же фактически былъ бы исполненъ Подобный случай, по его мнѣнію, и есть тотъ, когда личность короля стѣснена кѣмъ-либо настолько, что уже невозможною является помощь со стороны закона (опять намекъ на тиранническое правленіе Франціей, отъ лица якобы короля, герцога орлеанскаго). Послѣ всего этого, ораторъ силится всесторонне выяснить, что именно въ этомъ незаконномъ управленіи страной орлеанскаго принца и лежитъ главная причина того, почему его убійство, вслѣдствіе происковъ герцога бургундскаго, не только не подлежитъ наказанію, но даже, напротивъ, должно быть награждено, какъ нѣчто направленное ко благу короля и всей Франціи [1])

Какъ ни явна была вся тенденціозность и парадоксальность этой рѣчи, она тѣмъ не менѣе уже потому могла имѣть успѣхъ среди народа, что всѣ были очень недовольны управленіемъ убитаго орлеанскаго герцога и потому, естественно, могли видѣть въ герцогѣ бургундскомъ своего рода освободителя. Съ своей стороны, и большинство представителей ученой парижской корпораціи могло также радоваться этому убійству, такъ какъ оно освобождало и ихъ отъ убѣжденнаго противника субстракціи, за которую они стояли въ то время почти всѣ, за немногими исключеніями. *Bess* вполнѣ вѣрно замѣчаетъ, что фанатики среди нихъ могли даже считать названное убійство справедливой карой за покровительство, какое будто бы оказывалъ убитый герцогъ папской схизмѣ [2]). Такимъ образомъ, всѣ обстоятельства, повидимому, складывались вполнѣ благопріятно для Іоанна Пти: его рѣчь не только не осуждалась, но даже произвела то, что слабый король, подъ вліяніемъ герцога бургундскаго и его сторонниковъ, простилъ убійцѣ своего брата. Однако торжество Пти было еще не окончательнымъ. Воспользовавшись довольно долгимъ отсутствіемъ изъ Парижа герцога бургундскаго, враждебно настроенная противъ него королева Изабелла (Isabeau de Bavière), сообща съ герцогиней орлеанской (вдовой убитаго) и съ ея сыновьями, достигла того, что рѣчь Пти была публично подвергнута осужденію и самое рѣшеніе короля простить герцога бургундскаго за

---

[1]) *Bess*, lib cit., S 7—8.

[2]) Ibidem, S. 9.

его кровавое дѣяніе кассировано. Это случилось уже въ 1408 году, т.-е. всего годъ спустя послѣ убійства Казалось, что орлеанская партія видимо одерживала верхъ. Но такой успѣхъ былъ слишкомъ непродолжительнымъ.

Герцогъ бургундскій вскорѣ вернулся изъ своего похода противъ мятежныхъ жителей Люттиха побѣдителемъ и силою оружія заставилъ короля и дворъ снова признать свое вліяніе (1409 г.). Но здѣсь неожиданно порвалъ съ нимъ прежнія дружескія отношенія герцогъ беррійскій, который и сталъ во главѣ враждебной ему партіи. Началась продолжительная междоусобная война, которая велась съ перемѣннымъ счастіемъ обѣими сторонами Видя, что его шансы падаютъ, герцогъ бургундскій возбудилъ въ народѣ революціонную вспышку противъ правительства въ 1413 году. Но онъ ошибся въ своихъ расчетахъ: жестокости и всякаго рода эксцессы со стороны революціонеровъ настолько отвратили общественное мнѣніе отъ ихъ дѣла, что лучшія силы французскаго народа быстро объединились противъ нихъ, а вмѣстѣ, и противъ герцога бургундскаго. Все окончилось новымъ торжествомъ орлеанистовъ.

Всѣ эти политическія обстоятельства имѣютъ для нашей задачи то значеніе, что объясняютъ намъ, почему съ 1413 года снова получила преобладаніе въ средѣ богослововъ парижскаго университета именно та партія, которая вообще не сочувствовала въ дѣлѣ борьбы противъ папской схизмы радикальнымъ мѣрамъ въ родѣ субстракціи, но стояла за болѣе умѣренныя средства (въ видѣ склоненія обоихъ папъ къ добровольной уступкѣ, *cessio*) и всего болѣе желала рѣшить дѣло соборнымъ судомъ съ такой сравнительно умѣренной программой. Какъ одинъ изъ наиболѣе яркихъ поборниковъ въ свое время этой точки зрѣнія, Герсонъ получилъ теперь полную возможность открыто выступить снова съ своими прежними реформаторскими проектами и, вмѣстѣ, особенно энергично возстать противъ лжеученія Іоанна Пти. Такимъ образомъ знаменитому парижскому канцлеру пришлось теперь уже вторично переживать торжество противниковъ субстракціи, или, иначе, партіи богословской, противъ партіи декретистовъ. Мы нарочно подчеркиваемъ слово *прежніе*, говоря о реформаторскихъ проектахъ Герсона, потому что онъ не все время, въ теченіе описаннаго нами періода (начиная съ 1394 года), стоялъ на этой точкѣ зрѣнія, но уже въ 1402 году началъ склоняться въ сторону субстракціи, которую особенно энергично защищалъ въ 1408 году, когда авиньонскій папа Бенедиктъ подвергнутъ былъ этой мѣрѣ; съ такимъ направленіемъ написанъ былъ знаменитый трактатъ его «De unitate ecclesiastica». Повидимому, можно было бы упрекнуть Герсона въ томъ, что онъ

дѣйствовалъ, сообразуясь съ политическими обстоятельствами своего времени, и мѣнялъ свои взгляды на способъ борьбы со схизмою именно подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ (т.-е. примкнулъ къ лагерю субстрактистовъ именно тогда, когда во Франціи сила власти перешла къ герцогу бургундскому, его давнишнему благодѣтелю и покровителю, и вновь отсталъ отъ этого лагеря уже послѣ того, какъ вліяніе этого герцога снова пало). Но судить *такъ* о Герсонѣ не вполнѣ справедливо. Достаточно вспомнить хотя бы то, что первое очень рѣшительное порицаніе съ его стороны ученія Пти о негрѣховности убійства тиранна мы встрѣчаемъ уже въ томъ сочиненіи Герсона «De auferibilitate Papae», которое написано было имъ еще въ 1409 году, когда вліяніе герцога бургундскаго господствовало съ особой силой. Спрашивается: могъ ли бы Герсонъ такъ рѣзко въ то время обличать Пти за его защиту герцога бургундскаго, если бы онъ (Герсонъ) въ то же время считался съ тѣмъ, чтобы быть у послѣдняго въ милости? Очевидно, одно исключаетъ другое. Въ томъ-то и проявились въ парижскомъ канцлерѣ въ данномъ случаѣ безпристрастіе и столь похвальная прямота, что онъ это сдѣлалъ, невзирая на то, что вообще многимъ былъ обязанъ бургундскому герцогу и имѣлъ основаніе искать его дальнѣйшей благосклонности.

Очень важно для насъ выяснить, почему же именно Герсонъ измѣнилъ свое положеніе по отношенію къ вопросу о субстракціи, если эту перемѣну нельзя объяснить тѣмъ, что онъ хотѣлъ подладиться къ политическимъ обстоятельствамъ своего времени. Кажется, самое вѣрное объясненіе этому можно искать въ томъ, что выше всякихъ другихъ соображеній и интересовъ была для него честь своего родного университета, сохраненіе его авторитета и достоинства, какъ высшаго трибунала, который могъ, по его глубокому убѣжденію, рѣшать церковные вопросы. Сначала онъ былъ противъ субстракціи, считая эту мѣру слишкомъ радикальною и рѣшительною, и, стоя на этой точки зрѣнія, онъ неоднократно предупреждалъ своихъ коллегъ по наукѣ противъ принятія этой мѣры. Но когда, вопреки его убѣжденіямъ и совѣтамъ, большинство, подъ давленіемъ бургундской политики, не только прибѣгло къ этой мѣрѣ, но и заключило папу Бенедикта въ одномъ замкѣ какъ плѣнника, то онъ понялъ, что для французской церкви и для отечества его было бы гораздо вреднѣе сейчасъ же, въ данную минуту, кассировать эту мѣру даже на соборѣ, такъ какъ столь рѣзкая и столь внезапная перемѣна фронта могла бы, по его мнѣнію, скомпрометтировать парижскій университетъ и уронить его научный и церковный авторитетъ. Имѣя въ виду то, что созванія собора одинаково желали двѣ

партіи, какъ та, которая была за субстракцію, такъ и та, которая была противъ нея, Герсонъ указалъ обѣимъ сторонамъ такой планъ дѣйствій: прежде всего нужно имъ придти къ предварительному соглашенію путемъ частныхъ переговоровъ, въ особенности по отношенію къ Франціи, а также и къ другимъ странамъ, признающимъ Бенедикта; а затѣмъ уже, обсудивъ вопросъ о возможности снова признать его папой, можно подумать на спеціальномъ соборѣ о примѣненіи дальнѣйшихъ мѣръ для урегулированія вопроса о папѣ. Въ этомъ именно смыслѣ и писалъ Герсонъ ученой корпораціи тулузскаго университета [1]). Когда въ теченіе 1408 года между всѣми почти партіями духовенства, правительственныхъ лицъ и богослововъ парижскаго университета выражено было серьезное желаніе созвать «вселенскій» соборъ для прекращенія схизмы, то Герсонъ отнесся къ этому проекту съ особеннымъ жаромъ Его одушевляла мысль, что высшій законъ, законъ евангельскій (lex evangelica), послужитъ на этомъ соборѣ вѣрнѣйшей и авторитетнѣйшей нормой для разрѣшенія спорнаго вопроса о законномъ папѣ. *Его нисколько поэтому не смущаетъ соборъ, не возглавляемый папой,* и онъ смѣло готовъ поставить его судьею между двумя тогдашними папами-соперниками—авиньонскимъ Бенедиктомъ XIII и итальянскимъ—Григоріемъ XII, которые оба, по его собственнымъ словамъ, клятвопреступны и достойны низложенія [2]). Впрочемъ, самъ онъ не присутствовалъ на этомъ соборѣ, созванномъ въ 1409 году въ Пизѣ, за неимѣніемъ свободнаго отъ дѣлъ времени (какъ онъ самъ на это указываетъ) [3]) Но, оставаясь въ Парижѣ, онъ тѣмъ не менѣе съ величайшимъ интересомъ слѣдилъ за ходомъ соборныхъ засѣданій и съ большою надеждою встрѣтилъ, какъ мы уже упомянули выше, избраніе на этомъ соборѣ новаго папы, Александра V, отъ котораго ждалъ многаго, въ томъ числѣ и соединенія церквей Восточной и Западной. Тѣмъ сильнѣе должно было разочаровать его то, что, вопреки ожиданіямъ и его, и всѣхъ искреннихъ ревнителей прекращенія папскаго двоевластія, вскорѣ по окончаніи пизанскаго собора, вмѣсто. двухъ папъ, появилось ихъ сразу трое! Соблазнъ оказался сугубымъ, и соборъ, слѣд., такъ и окончился ничѣмъ. Явилась мысль изыскать новыя, болѣе дѣйствительныя средства для прекращенія столь бѣдственнаго положенія церкви.

Въ ту эпоху, которую мы описываемъ, едва ли можно было найти человѣка, который до такой степени преданъ былъ идеѣ

---

[1]) Ср. его *Trialogus in materia Schismatis* (Gers Op. II, 83—105, особ. 92 и далѣе).

[2]) См. Gers. Op IV, 625—641

[3]) *Bess*, lib. cit, S 57.

собора, въ качествѣ дѣйствительнѣйшаго средства къ возрожденію и обновленію Церкви, какъ именно Герсонъ Уже предъ началомъ собора пизанскаго онъ съ особенной силой убѣжденія высказывалъ представителямъ оксфордскаго университета, которые отправлялись на этотъ соборъ, ту мысль, что *соборъ имѣетъ полную власть надъ самимъ папой, котораго можетъ и смѣнить*, если бы это нужно было для блага церкви Правда, онъ признавалъ, что не во власти собора отмѣнить самое папство, но нимало не сомнѣвался въ томъ, что соборъ полновластенъ сдѣлать все, что относится къ правамъ папы [1]) Когда первый опытъ созванія «вселенскаго» собора въ Пизѣ окончился такой неудачей, Герсонъ все-таки не впалъ въ уныніе и не оставилъ своей любимой мысли о реформѣ своей церкви чрезъ соборъ; напротивъ, онъ очень настоятельно сталъ просить короля о томъ, чтобы безъ замедленія сдѣланы были приготовленія къ новому «вселенскому» собору [2])

Пизанскій соборъ имѣлъ тотъ важный и существенный недостатокъ, что былъ дѣломъ всего болѣе одной только французской націи и происходилъ подъ вліяніемъ, собственно, бургундской партіи, почему на немъ руководящее значеніе въ дѣлахъ принадлежало столь яркому представителю этого вліянія, какимъ былъ Симонъ Крамо. Со стороны Германіи и даже многихъ французскихъ прелатовъ этотъ соборъ сочувствіемъ не пользовался. Большинство членовъ церкви всѣхъ западно-европейскихъ странъ осталось недовольно избраніемъ на этомъ соборѣ папы Александра V, тѣмъ болѣе что онъ былъ по своей національности грекомъ и, кромѣ того, являлся, въ сущности, подставнымъ лицомъ для порочнаго, никѣмъ не уважаемаго кардинала Валтазара Коссы, который, какъ думаютъ, и отравилъ вскорѣ Александра и сдѣлался его преемникомъ подъ именемъ Іоанна XXIII, въ то время какъ и низложенные въ Пизѣ два папы, Бенедиктъ XIII и Григорій XII, попрежнему не слагали съ себя папской тіары. Впрочемъ, очень скоро Іоаннъ былъ признанъ законнымъ папой со стороны новаго германскаго императора Сигизмунда, а также и Ладиславомъ, королемъ неополитанскимъ, дотолѣ бывшимъ на сторонѣ папы Григорія XII. Хотя, подъ давленіемъ всѣхъ, кто стоялъ за коренную церковную реформу, Іоаннъ принужденъ былъ возобновить не вполнѣ законченныя засѣданія пизанскаго собора, и на этотъ разъ въ Римѣ, однако, благодаря

---

[1]) Gers. Op. II, 123 и дал.; 129. См „Gersons Stellung auf dem Concile von Constanz. Studien zur Katastrophe desselben“ von *Joh. Zircher*. Leipzig, 1871, S. 111.

[2]) Gers. Op II, 153

его хитрой и двуличной политикѣ, этотъ новый соборъ разошелся почти съ самаго начала, ничего не сдѣлавъ. Такая новая неудача нисколько не ослабила энергіи богослововъ парижскаго университета, особенно д'Альи и Герсона, которые съ новой силой стали дѣйствовать въ пользу скорѣйшаго созванія новаго собора. На этотъ разъ навстрѣчу ихъ стремленіямъ пошелъ самъ императоръ Сигизмундъ, ревностный сторонникъ церковной реформы. Благодаря именно его настоянію, мѣстомъ для новаго собора избранъ былъ нѣмецкій городъ Констанцъ (собств. Костницъ), вопреки желанію папы, которому (изъ-за своихъ личныхъ цѣлей) хотѣлось, чтобы соборъ происходилъ въ предѣлахъ Италіи, но который не въ силахъ былъ настоять на этомъ, такъ какъ къ этому времени онъ велъ неудачную для себя войну съ королемъ неаполитанскимъ. Новый соборъ торжественно открылся въ 1414 г. и поражалъ своимъ многолюдствомъ и пышностью, Духовныхъ лицъ собралось сюда болѣе 18000, во главѣ же мірянъ здѣсь присутствовалъ самъ императоръ (пріѣхавшій не къ самому началу собора) и много герцоговъ, принцевъ, рыцарей, не говоря уже о множествѣ лицъ всякихъ сословій, званій и состояній.

Тотъ фактъ, что главнымъ дѣятелемъ при созваніи констанцскаго собора явился такой государь, который до этого стоялъ въ отношеніи къ церковнымъ вопросамъ совершенно въ сторонѣ, можно, всего вѣроятнѣе, объяснить тѣмъ, что къ тому времени Сигизмундъ занялъ между Франціей и Англіей (главными заинтересованными въ дѣлѣ церковной реформы державами) совершенно исключительное и необыкновенно выгодное для себя положеніе. Съ французскимъ королевскимъ домомъ ему удалось породниться, а съ Англіей онъ (тайно отъ Франціи) поддерживалъ очень важный для своихъ интересовъ и для своего международнаго положенія союзъ. Такимъ образомъ онъ фактически являлся главнымъ хозяиномъ тогдашняго политическаго состоянія Западной Европы, главное вниманіе которой въ то время сосредоточивалось преимущественно на продолжительной борьбѣ между Франціей и Англіей. Нисколько поэтому неудивительно, если онъ занялъ и въ тогдашнихъ церковныхъ дѣлахъ такое важное положеніе, явившись въ роли руководителя столь всѣми давно ожидавшагося великаго дѣла реформы церкви «въ ея главѣ и въ ея членахъ». Но въ то же время вполнѣ понятно, и то, почему и самъ папа Іоаннъ, вопреки своему упорному нежеланію такой реформы, вынужденъ былъ покориться волѣ Сигизмунда и также пріѣхалъ на соборъ, хотя не безъ мрачнаго предчувствія, что на немъ очень скоро ему придется первому сдѣлаться жертвой этой реформы и проститься съ папской тіарой.

Самою важною особенностью новаго собора было то, что на немъ весьма сильное вліяніе на соборныя рѣшенія и, можно сказать, почти впервые въ такой значительной степени, получили университеты съ ихъ богословами и канонистами и представители городовъ Правда, уже и на пизанскомъ соборѣ эти ученыя корпораціи получили доступъ къ соборнымъ совѣщаніямъ, но тамъ имъ еще не удалось, подъ вліяніемъ многихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, вполнѣ развернуть свою реформаторскую дѣятельность на пользу церкви

Главные ревнители реформы изъ числа французскаго духовенства — д'Альи и Герсонъ — прибыли не къ самому началу собора, но немного позднѣе—первый только ко второму генеральному засѣданію, а второй—даже 21 февраля 1415 года. До ихъ прибытія, соборъ никакихъ важныхъ постановленій еще не сдѣлалъ, но занимался только подготовительными работами. Постараемся подробнѣе прослѣдить, въ чемъ именно проявилось на соборѣ собственно *ихъ* вліяніе, и какихъ результатовъ имъ удалось на немъ достигнуть.

Какъ только д'Альи прибылъ на соборъ, то его позиція на немъ сразу, повидимому, опредѣлилась. Такъ, 7 декабря вручилъ онъ папѣ двѣ программы, изъ которыхъ въ первой доказывалась необходимость коренной реформы папскаго управленія, а во второй предлагались средства къ разрѣшенію тѣхъ трудностей, которыя возникли въ дѣлѣ объединенія церкви чрезъ признаніе постановленій собора пизанскаго Авторъ этихъ программъ настолько преданъ идеѣ собора, что строго осуждаетъ всякую мысль о его распущеніи. Изъ этихъ двухъ программъ собственно французскимъ кардиналамъ важнѣйшимъ дѣломъ представлялась не столько самая реформа, сколько именно возстановленіе прежняго единоличнаго папства, взамѣнъ трехъ папъ,—и въ такомъ возстановленіи онъ и его единомышленники и видѣли важнѣйшую задачу собора. А за реформу, какъ нѣчто само по себѣ наиважнѣйшее, стояли больше кардиналы итальянскіе, и во главѣ ихъ кардиналъ Цабарелла. Самъ д'Альи занялъ между этими двумя теченіями среднее, примирительное направленіе; этимъ и объясняется, почему онъ подалъ папѣ двѣ программы, заключавшія въ себѣ каждое изъ указанныхъ мнѣній. Подчеркивая съ особенною силою важность и необходимость собора, д'Альи чрезъ это особенно шелъ въ разрѣзъ съ тѣмъ пассивнымъ противодѣйствіемъ собору, какое оказывалъ противъ него папа Іоаннъ, которому соборъ былъ крайне непріятенъ. Рука объ руку съ Альи почти все время шелъ его соотечественникъ, кардиналъ *Вильгельмъ Филластръ* (Fillastre). Очень замѣчательно, что этотъ послѣдній выступилъ въ началѣ февраля 1415 года съ небольшимъ,

но весьма сильно написаннымъ сочиненіемъ, въ которомъ энергично убѣждалъ членовъ собора въ неотложной необходимости заставить папу Іоанна отречься отъ его сана. Это сочиненіе имѣло такой громадный успѣхъ, что не только одинъ д'Альи, но и подавляющее большинство представителей національныхъ конгрегацій на соборѣ (omnes congregationes omnium nationum) согласились на изложенные въ немъ доводы. Самъ императоръ, конечно, также присоединился къ нимъ. Такой успѣхъ предложенія, сдѣланнаго Филластромъ, конечно, объясняется тѣмъ, что оно пошло навстрѣчу тому всеобщему убѣжденію въ необходимости низложенія Іоанна, которое большинство членовъ собора давно таило въ душѣ, но не рѣшалось открыто высказать (на это указалъ и Филластръ въ словахъ: ..«de unione erat silentium», хотя онъ же свидѣтельствуетъ, какъ очевидецъ, «quod ostium apertum esset in dominis», но что всѣ эти «domini» потому только не рѣшались выступить съ предложеніемъ о низложеніи папы Іоанна, «cum magnae simulationes et turbationes essent inter Papam et Regem»). Когда папа увидалъ единодушное рѣшеніе, и что даже кардиналы находились среди сторонниковъ его низложенія, то онъ, уступая такому почти всеобщему давленію, рѣшился согласиться на отреченіе, о чемъ и объявилъ въ первый разъ, чрезъ кардинала Цабарелла, 16 февраля, а затѣмъ, окончательно, 2 марта. Это былъ, можно сказать, первый успѣхъ, одержанный соборомъ надъ папой, и этотъ успѣхъ, конечно, былъ достигнутъ не безъ сильнаго вліянія д'Альи.

Но соборъ точно предчувствовалъ неискренность папы и потому, не довольствуясь такимъ двукратнымъ объявленіемъ его о своемъ согласіи покориться волѣ собора, желалъ получить отъ Іоанна еще нѣкоторыя гарантіи. Но папа на это никакъ не соглашался, опираясь еще на довольно значительное число оставшихся своихъ сторонниковъ, составлявшихъ на соборѣ такъ называемую «папскую» партію. Уже въ началѣ марта сталъ ходить среди членовъ собора сенсаціонный слухъ о намѣреніи папы бѣжать изъ Констанца и тѣмъ фактически лишить соборъ возможности низложить его. Въ виду этого слуха, Сигизмундъ приказалъ даже строго охранять ворота города. Ночью съ 20 на 21 марта папа, переодѣвшись, тайно бѣжалъ, несмотря на такія мѣры. Это событіе произвело на всѣхъ членовъ собора удручающее впечатлѣніе. Для многихъ изъ нихъ казалось, что всѣ ихъ надежды объединить церковь рушились, и что папа изъ мѣста своего убѣжища могъ по своему произволу внезапно распустить соборъ.

Но именно теперь наступилъ для этого собора такой періодъ, въ теченіе котораго во всей силѣ и обнаружились подвиги Гер-

сона въ пользу укрѣпленія соборнаго авторитета, и которыи, благодаря его вліянію и авторитетному содѣйствію самого императора, дѣйствительно, навсегда закрѣпилъ за констанцскимъ соборомъ память необыкновенно смѣлой и еще небывалой въ исторіи средневѣковой Западной церкви попытки провозгласить верховенство власти «вселенскаго» собора надъ властью папы. Мы потому ставимъ Герсона въ исторіи этой попытки на первомъ мѣстѣ, предоставляя его учителю д'Альи уже второстепенную роль въ защитѣ соборнаго авторитета, что у д'Альи, при всей его приверженности къ дѣлу объединенія церкви чрезъ соборъ, все же замѣчаются частыя колебанія и уступки папистамъ, что, какъ мы можемъ заключить уже на основаніи сдѣланной нами выше характеристики его воззрѣній на Церковь, въ значительной мѣрѣ объясняется его не вполнѣ похвальною способностью примѣняться къ различнымъ обстоятельствамъ, положеніямъ и даже лицамъ, и что навсегда запечатлѣло на его личности и дѣятельности обликъ чего-то нерѣшительнаго, неустойчиваго и непослѣдовательнаго. Что же касается Герсона, то о немъ этого сказать нельзя. Напротивъ, можно скорѣе даже упрекнуть его за то, что во время собора онъ иногда проявлялъ излишекъ неуступчивости и притомъ даже въ такихъ, сравнительно второстепенныхъ, вопросахъ (напр., по поводу упомянутой выше рѣчи Іоанна Пти), отъ рѣшенія которыхъ, собственно, не зависѣло достиженіе главной задачи собора; настаивая на опредѣленномъ разрѣшеніи *такихъ* вопросовъ непремѣнно соотвѣтственно его личному взгляду, Герсонъ этимъ самымъ ослаблялъ свою защиту болѣе важныхъ и существенныхъ для его же дѣла вопросовъ, отъ правильнаго отвѣта на которые зависѣло достиженіе его галликанскихъ идеаловъ на соборѣ. Думаемъ, что дальнѣйшая характеристика дѣятельности какъ д'Альи, такъ и Герсона, во время соборныхъ засѣданій и между ними, вполнѣ подтвердитъ вѣрность нашего взгляда на того и другого.

Еще за нѣсколько дней до бѣгства папы Іоанна, въ положеніи, какое заняли кардиналы д'Альи и Филластръ на соборѣ, произошла довольно неожиданная перемѣна: оба они перешли на сторону папской партіи и даже стали, по отношенію къ кардинальному вопросу о папѣ Іоаннѣ, въ рѣшительную оппозицію противъ Сигизмунда. Чтобы понять, насколько такая перемѣна была неожиданна, особенно у д'Альи, необходимо принять во вниманіе, что именно онъ, незадолго до этого, одинъ изъ первыхъ предложилъ усилить на констанцскомъ соборѣ національный элементъ, предоставивъ отдѣльнымъ націямъ право голоса въ соборныхъ совѣщаніяхъ. Еще въ самомъ началѣ собора началось въ средѣ его членовъ національное движеніе, проявив-

шееся въ томъ, что представители отдѣльныхъ націй на соборѣ постепенно стали объединяться въ группы. Впрочемъ, въ теченіе первыхъ засѣданій эти группы имѣли скорѣе частный характеръ, но уже одно то, что онѣ начали организоваться, было весьма важнымъ признакомъ того преобладающаго направленія, какое вскорѣ должно было одержать на соборѣ верхъ надъ другими, противоположными, вліяніями Д'Альи въ началѣ собора настолько сочувствовалъ всему этому движенію, что даже включилъ въ свою программу соборныхъ дѣяній, поданную папѣ 7 декабря 1414 года, возможное развитіе порядка голосованія по національностямъ Въ объясненіе неожиданной метаморфозы въ тактикѣ д'Альи по отношенію къ этому важному проявленію правъ національныхъ группъ на соборѣ *Tschackert* съ большою вѣроятностью предполагаетъ, что такой переходъ камбрейскаго кардинала изъ лагеря либеральнаго въ консервативный произошелъ вслѣдствіе того, что д'Альи вскорѣ съ неудовольствіемъ замѣтилъ, что націи, получивъ усиленіе своихъ правъ, начали злоупотреблять этими правами въ томъ смыслѣ, что даже готовы были стѣснить права кардиналовъ. Когда д'Альи это замѣтилъ, то въ немъ сразу заговорилъ собственно *кардиналъ:* ему стало обидно за коллегію кардиналовъ, и онъ счелъ себя въ правѣ скорѣе стать правѣе, чѣмъ стѣснить свои кардинальскія права. Очень возможно и то, что въ немъ могла возбудиться и патріотическая нотка: ему, какъ французу, могло представиться (и, быть можетъ, не безъ основанія), что интересы другихъ націй стѣсняютъ на соборѣ интересы Франціи. Мы пойдемъ даже дальше, предположивъ (но уже далеко не въ пользу д'Альи), что перемѣна имъ тактики отчасти, пожалуй, объясняется и тѣмъ, что званіе кардинала онъ получилъ изъ рукъ папы Іоанна XXIII, и это значительно вліяло на образъ его дѣйствій на соборѣ, какъ бы связывало ему руки. А что д'Альи во всякомъ случаѣ считался съ этимъ обстоятельствомъ, видно хотя бы изъ того одного, что послѣ бѣгства папы онъ, въ числѣ другихъ кардиналовъ, оставался ему вѣренъ и даже открыто заявлялъ въ засѣданіи 30 марта, что онъ не можетъ признать соборъ безъ папы, почему въ слѣдующемъ засѣданіи (отъ 6-го апрѣля) уже не присутствовалъ[2]).

Совсѣмъ иначе показалъ себя, послѣ бѣгства съ собора Іоанна XXIII, Герсонъ. Можно сказать, что, только благодаря ему, соборъ и не былъ распущенъ въ эту столь критическую для себя минуту. Прежде всего именно по его иниціативѣ рѣшено было

[1]) *Tschackert*, lib cit, S 204

[2]) *Mansi*, XXVII, 590.

Hardt, Magnum oecumen. concilium Constant. Francof. et Lipsiae, 1697—1700, t IV, p. 97.

немедленно отправить къ бѣжавшему папѣ, въ Нефшатель, особое посольство отъ лица собора, чтобы потребовать отъ него объясненія его бѣгства Велика заслуга Герсона и въ томъ, что онъ сумѣлъ ободрить членовъ собора и повліять на то, что они поняли всю важность момента и согласились и безъ папы продолжать соборныя засѣданія (несмотря на то, что многіе рѣшились на это и какъ бы противъ воли,—*à contre coeur*, какъ говорятъ французы). Онъ вполнѣ сумѣлъ въ эту критическую и опасную минуту настолько поднять національное самосознаніе въ средѣ депутатовъ разныхъ западно-европейскихъ странъ, что они почти единогласно поручили ему произнести передъ легатами рѣчь, въ которой онъ изложилъ настоящее воззрѣніе большинства на смыслъ даннаго момента и въ особенности на дальнѣйшую программу соборной дѣятельности. Эта рѣчь парижскаго канцлера, произнесенная имъ 23 марта, до такой степени замѣчательна и такъ ясно выражаетъ всю суть его убѣжденій на отношеніе собора къ папѣ, что считаемъ необходимымъ изложить ея подробное содержаніе. Высказавши самый оптимистическій взглядъ на все уже совершонное соборомъ, ораторъ смотритъ еще болѣе оптимистически на дальнѣйшій ходъ соборныхъ занятій. Ему представляется, что теперь, собственно, и наступила для собора та важнѣйшая минута, когда ему слѣдуетъ и словомъ, и дѣломъ заявить о своемъ правѣ верховнаго рѣшенія церковныхъ вопросовъ. А это право, по его словамъ, важнѣйшее, потому что соборъ является представителемъ всей церкви, а слѣдовательно, и есть то установленное Самимъ Христомъ и освященное Св. Духомъ правило вѣры, которому обязанъ подчиняться всякій вѣрующій, *не исключая и самого папы*. Такой соборъ имѣетъ законное право собраться и безъ согласія или повелѣнія даже законно избраннаго папы и можетъ свободно разсуждать относительно дѣйствительнато объема папской власти. Въ то же время это святое собраніе вѣрующихъ должно заняться искорененіемъ заблужденій, исправленіемъ заблуждающихся и вообще реформой церкви, подтвердивъ при этомъ ту истину, что лучшее и вѣрнѣйшее для такой реформы средство есть періодическое повтореніе такихъ же «вселенскихъ» соборовъ, а между ними и соборовъ провинціальныхъ [1]).

Насколько эта рѣчь Герсона произвела на членовъ собора сильное впечатлѣніе, видно уже изъ того, что въ знаменитомъ засѣданіи 5 апрѣля было сдѣлано постановленіе о правахъ собора именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорилъ ораторъ [2]).

---

[1]) См. *Hardt*, IV, 67. Martène et Durand thesaurus II, 1619. Gers. Op II, 200, 201.
[2]) *Hardt*, IV, 98.

При этомъ и тотъ пунктъ (крайне важный), по которому папа, вслѣдствіе своего бѣгства, обозначенъ какъ „лицо, сильно заподозрѣнное въ возбужденіи раскола и еретической скверны (de fautoria schismatis et haereticae pravitatis vehementer suspectus)“, и который предложенъ былъ епископомъ тулузскимъ еще въ 4-мъ генеральномъ засѣданіи, а въ 5-мъ засѣданіи былъ оффиціально принятъ соборомъ,—несомнѣнно внесенъ былъ этимъ прелатомъ по внушенію и подъ вліяніемъ Герсона [1]).

Къ сожалѣнію, такое настроеніе собора, при всей его внушительности, все же не было всеобщимъ. Не говоря уже о кардиналахъ (не исключая и д'Альи, съ которымъ Герсонъ теперь особенно разошелся), даже представители французскаго короля настолько разошлись съ идеалами канцлера, что скорѣе помышляли о роспускѣ собора, хотя прямо еще боялись это высказывать открыто, прикрываясь всякаго рода двуличными предложеніями, въ родѣ хотя бы того, чтобы папа оставался вблизи Констанца, какъ бы для руководства соборомъ [2]). Эта рознь между французскимъ правительствомъ и французской націей (выразителемъ этой послѣдней и являлся Герсонъ) объясняется тѣмъ, что въ то время это правительство опять находилось подъ вліяніемъ бургундскаго герцога, для котораго соборъ по многимъ причинамъ былъ очень непріятенъ. Народная же партія и парижскій университетъ, въ лицѣ многихъ своихъ богослововъ, особенно Герсона, очевидно стояли на точкѣ зрѣнія орлеанистовъ. Университетъ въ своихъ двухъ предложеніяхъ, поданныхъ собору, еще рельефнѣе выразилъ тѣ воззрѣнія на отношеніе собора къ папѣ, которыя такъ рѣшительно высказалъ въ своей рѣчи Герсонъ. Въ одномъ изъ этихъ актовъ говорилось, что *Церковь нужнѣе папы, потому что безъ нея невозможно спастись, а безъ папы спастись можно;* что она потому полезнѣе и лучше для вѣрующихъ, что не она для папы, но папа для нея; что она одна достойна чести, такъ какъ она—невѣста Агнца Христа; что ея власть выше папской, ибо *врата адова не одолѣютъ ей,* между тѣмъ какъ *папъ они уже часто одолѣвали* черезъ пороки и ереси; что именно отъ самой Церкви получаетъ и папа свою власть; наконецъ, что, обладая властью ключей, она и папѣ удѣляетъ эту власть, *но самъ папа ихъ безъ нея не имѣетъ.* Поэтому (заключали парижскіе богословы) *Церковь и имѣетъ полное право судить и даже низлагать папъ на соборѣ, законно собранномъ* [3]).

Въ виду исключительной важности 4-го и 5-го засѣданій констанцскаго собора, на которыхъ восторжествовали всѣ эти воз-

[1]) *Bess*, lib cit., S. 181

[2]) *Bess*, S 182

[3]) *Hardt*, t. II, p 275.

зрѣнія, считаемъ необходимымъ остановиться подробнѣе на описаніи этихъ единственныхъ въ своемъ родѣ, въ теченіе всей исторіи средневѣковой Западной церкви, засѣданій.

Четвертое засѣданіе открылось 30 марта. Послѣ торжественнаго открытія кардиналъ Цабарелла началъ читать предъ всѣмъ собраніемъ тѣ постановленія, которыя были сдѣланы представителями націй на ихъ частныхъ, подготовительныхъ собраніяхъ. Вотъ съ какихъ замѣчательныхъ словъ начинались эти постановленія: „Священный констанцскій соборъ, законно созванный во имя Св. Духа и составляющій изъ себя вселенскій соборъ, который является представителемъ воинствующей Церкви вселенской, получилъ отъ Самого Іисуса Христа непосредственную власть, коей обязанъ подчиняться всякій человѣкъ, къ какому бы званію и достоинству онъ ни принадлежалъ, *не исключая и самого папы*,—обязанъ подчиняться въ вопросахъ, касающихся вѣры, искорененія схизмы и *реформы Церкви въ ея главѣ и въ ея членахъ*. Цабарелла громко прочиталъ это постановленіе, но самыхъ послѣднихъ его выраженій онъ не прочелъ, а по поводу ихъ замѣтилъ, что они будто бы были прибавлены противъ общаго голоса. Очевидно, въ лицѣ его въ данномъ случаѣ заговорилъ ярый сторонникъ папской системы, для котораго всякая мысль о такой коренной реформѣ, о какой мечтало соборное большинство, представлялась чѣмъ-то чудовищнымъ и немыслимымъ. Поступокъ его сильно возмутилъ всѣхъ защитниковъ реформы, и они громко протестовали противъ произвола, допущеннаго кардиналомъ [1]). Всего вѣроятнѣе, что, дѣйствуя такъ, онъ явился исполнителемъ какого-нибудь тайнаго предварительнаго соглашенія съ прочими кардиналами. Думать такъ можно потому особенно, что именно кардиналы и выступили на защиту своего собрата въ отвѣтъ на выраженіе почти всеобщаго неудовольствія, какое охватило собраніе при такомъ его недобросовѣстномъ поступкѣ. Въ результатѣ выходки Цабареллы произошло то, что изъ-за страшнаго шума, возникшаго въ томъ засѣданіи, и благодаря искусному вмѣшательству прочихъ кардиналовъ, вышеприведенное замѣчательное постановленіе соборнаго большинства пока такъ и не было принято. Папская партія готова была уже торжествовать свою побѣду, но, къ счастью, всего черезъ нѣсколько дней, ей суждено было стать свидѣтельницей еще болѣе сильнаго успѣха сторонниковъ реформы и, вмѣстѣ, своего собственнаго пораженія. Сами же кардиналы отчасти невольно подготовили такое пораженіе свое, когда, вслѣдъ за окончаніемъ 4-го генеральнаго засѣданія, неосторожно заявили свое согласіе

[1]) *Hardt*, IV, 86, 87, 88

на то, чтобы постановленіе національныхъ депутатовъ, прочитанное Цабареллою, вновь отдано было на разсмотрѣніе частнаго совѣщанія отдѣльныхъ націй. Они надѣялись, что чрезъ это все дѣло будетъ положено какъ бы въ долгій ящикъ и тѣмъ совсѣмъ погребено [1]). Но они жестоко ошиблись: возмущенные депутаты отдѣльныхъ націй не только не согласились замять свои завѣтныя думы о верховенствѣ собора надъ папой и о реформѣ Церкви въ ея главѣ и членахъ, но, напротивъ, еще энергичнѣе выступили въ ихъ защиту въ слѣдующемъ (5-мъ) генеральномъ засѣданіи, на которомъ были торжественно прочтены и единогласно приняты слѣдующіе замѣчательные артикулы, составившіе безсмертную славу Герсона и его сторонниковъ и крайне непріятные для папистовъ всѣхъ временъ:

I) „Соборъ констанцскій, законно созванный во имя Св. Духа и составляющій изъ себя вселенскій соборъ, который представляетъ всю воинствующую вселенскую Церковь, получилъ *непосредственно* отъ Самого Іисуса Христа такую власть, коей обязанъ подчиняться всякій человѣкъ, къ какому бы званію и достоинству онъ ни принадлежалъ, *не исключая и папы*,—обязанъ подчиняться въ вопросахъ вѣры, искорененія настоящей схизмы и реформы Церкви въ ея главѣ и членахъ.

II) „Всякій человѣкъ, къ какому бы званію и достоинству онъ ни принадлежалъ, *хотя бы онъ былъ и папой*, упорно отказывающійся подчиниться опредѣленіямъ и этого собора, и *всякаго другого собора вселенскаго, законно собраннаго*,—опредѣленіямъ, уже сдѣланнымъ, или которыя еще могутъ быть сдѣланы относительно вышеуказанныхъ вопросовъ,—такой человѣкъ, въ случаѣ, если бы онъ не раскаялся, подвергнется соотвѣтственому наказанію, по справедливости, а если нужно, то подчинится и другимъ видамъ законной кары [2]).

---

[1]) *Bonnechose*, Les réformateurs avant la réforme", I t., p 229

[2]) „Haec sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro extirpatione ipsius schismatis, et unione et reformatione Ecclesiae Dei in capite et in membris, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, liberius unionem et reformationem Ecclesiae Dei ordinat, diffinit, decernit, et declarat, ut sequitur Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime concregata, concilium generale faciens, et Ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, et reformationem dictae Ecclesiae in capite et in membris. Item declarat, quod quicumque cujuscumque conditionis status, dignitatis, etiamsi papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut praeceptis hujus sacrae synodi et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super praemissis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignae poenitentiae subjiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia (si opus fuerit)

III) „Соборъ запрещаетъ Іоанну XXIII переносить въ другое мѣсто римскій дворъ и весь его штатъ, а также прямо или косвенно принуждать всѣхъ своихъ приближенныхъ слѣдовать за собою, безъ согласія собора Соборъ повелѣваетъ, чтобы, въ случаѣ, если онъ уже это сдѣлалъ или только еще намѣревается сдѣлать въ будущемъ, всѣ его карательныя мѣры, угрозы и молніеносныя буллы считались совершенно лишенными силы и значенія, и чтобы всѣ его подчиненные могли вполнѣ свободно оставаться въ своихъ должностяхъ на констанцскомъ соборѣ, пока этотъ соборъ еще продолжается».

IV) «Всякаго рода перемѣщенія прелатовъ и всякаго рода другія мѣры, принятыя и еще имѣющія быть принятыми въ будущемъ, и направленныя противъ собора и его членовъ со стороны названнаго папы, начиная съ начала собора, признаются недѣйствительными и подвергаются немедленной кассаціи».

V) «Іоаннъ XXIII, равно какъ и прелаты и всѣ прочіе члены собора пользовались и теперь еще пользуются полной свободой, и до свѣдѣнія собора не доходило никакого слуха о стѣсненіи ихъ свободы, что соборъ и можетъ засвидѣтельствовать предъ Богомъ и предъ людьми» [1])

Торжество большинства, одушевленнаго такого рода реформаторскими идеями, продолжалось и на слѣдующихъ двухъ засѣданіяхъ—шестомъ и седьмомъ. Въ первомъ изъ нихъ, которое состоялось 15 апрѣля, было постановлено избрать представителей отъ каждой націи на соборѣ и, во главѣ съ кардиналами Филлластромъ и Цабарелла, отправить ихъ къ Іоанну XXIII съ опредѣленіями пятаго засѣданія. А седьмое засѣданіе особенно замѣчательно было тѣмъ, что на немъ было рѣшено немедленно потребовать отъ папы, чтобы онъ лично явился на соборъ и клятвенно подтвердилъ передъ нимъ свое ранѣе данное обѣщаніе прекратить схизму и подчиниться реформѣ церковной въ томъ видѣ, въ какомъ предначерталъ ее соборъ. При этомъ отъ Іоанна XXIII требовалось также и то, чтобы онъ оправдалъ себя, если только можетъ, въ томъ обвиненіи въ ереси, въ схизмѣ, въ симоніи, въ плохомъ управленіи и въ порочной жизни, какое сдѣлано было противъ него еще въ началѣ соборныхъ засѣданій. Въ это время папа находился уже не въ Шафгаузенѣ и не въ замкѣ Лауфенбургъ (второмъ мѣстѣ своего добровольнаго пре-

---

recurrendo“ (*Labbe*, Conc., t XII; Conc Constantiense, p. 22 ad. p 26). Мы потому привели подлинный латинскій текстъ, собственно, *первыхъ двухъ* декретовъ, что эти декреты особенно важны, и 4-й и 5-й декреты на нихъ основываются.

[1]) *Hardt*, IV. p. 99.

бывания внѣ собора), но въ Фрейбургѣ Такая перемѣна въ мѣстопребываніи лучше всего свидѣтельствовала о томъ, какъ онъ боялся соборнаго суда, и какъ его нечистая совѣсть томилась постояннымъ ожиданіемъ, что его насильственно низложатъ; къ этому присоединился и страхъ предъ императорскими войсками, что и побуждало его искать себѣ защиты въ такихъ хорошо защищенныхъ пунктахъ, какими были рейнскій замокъ Лауфенбургъ и не менѣе сильно укрѣпленный Фрейбургъ. Очень картинно изображено томительное душевное состояніе, въ какомъ онъ въ это время находился, въ одномъ письмѣ, посланномъ съ констанцскаго собора королю польскому и сохранившемся до нашего времени. «Sic vagabundus et mobilis», сказано здѣсь, «quaerens requiem et non inveniens, ductus a spiritu, nescitur quo, in desertum» (вѣроятно, намекъ на Шварцвальдъ, гдѣ находился и Фрейбургъ») [1]). Папа, впрочемъ, еще могъ надѣяться на нѣкоторое замедленіе своего окончательнаго пораженія до тѣхъ поръ, пока находился подъ защитой Фридриха австрійскаго, личнаго врага и политическаго противника императора Сигизмунда. Но скоро и эта послѣдняя его опора рухнула. Дѣло въ томъ, что Фридрихъ, по мѣрѣ того какъ побѣда стала клониться на сторону императорскихъ войскъ, все болѣе и болѣе терялъ мужество и предъ авторитетомъ собора, который все время строго осуждалъ его за покровительство Іоанну. И вотъ вѣроломный австрійскій герцогъ неожиданно поворачивается противъ папы и не только мѣшаетъ ему бѣжать во Францію (гдѣ Іоаннъ еще надѣялся на нѣкоторую безопасность), но вскорѣ и выдаетъ его власти собора и императора. Такая рѣшительная перемѣна тактики у главнаго и почти единственнаго покровителя Іоанна, конечно, только ускорила низложеніе этого папы, такъ что (даже еще раньше самой выдачи папы Фридрихомъ) соборъ уже въ засѣданіи 29 мая торжественно произнесъ надъ нимъ свой окончательный приговоръ, въ силу котораго Іоаннъ объявлялся лишеннымъ папскаго достоинства и осуждался на законную кару за всѣ свои преступленія [2]). Вскорѣ послѣ того низложенный папа доставленъ былъ въ окрестности Констанца и затѣмъ переведенъ въ замокъ Готлебенъ [3]). Достопамятное на всѣ времена засѣданіе 29 мая довершило торжество соборной партіи и тѣмъ, что здѣсь же было постановлено объ избраніи только такого новаго папы, *котораго бы самъ соборъ одобрилъ, но не иначе*, при-

[1]) *Jean de Muller*, Histoire de la Confédération suisse, liv. III, ch. I

[2]) *Hardt*, IV, p. 280—281.

[3]) Папа Мартинъ V, которому Іоаннъ покорился, освободилъ его, даже далъ ему титулъ кардинала—епископа г. Тускóли и декана священной коллегіи. Но уже въ 1419 г. Іоаннъ умеръ во Флоренціи.

чемъ было еще добавлено, что ни одинъ изъ трехъ тогдашнихъ папъ, низложенныхъ соборомъ, не можетъ считать себя кандидатомъ на новое избраніе.

Таковъ былъ блестящій результатъ вліянія Герсона на констанцскій соборъ Успѣхъ этого вліянія былъ такой значительный, что вполнѣ понятно, почему впослѣдствіи, по поводу знаменитыхъ декретовъ V засѣданія, послужившихъ главнымъ основаніемъ осужденія папы соборомъ, возникла ожесточенная полемика между защитниками этихъ декретовъ и ихъ противниками. Эта полемика необыкновенно ярко и опредѣленно обозначила собою два лагеря въ средѣ богослововъ Западной церкви Съ одной стороны стояли такъ называемые галликанскіе богословы, для которыхъ названные декреты всегда имѣли значеніе главныхъ основаній ихъ теоріи о превосходствѣ вселенскаго собора надъ папой и, слѣд., объ организаціи церковнаго управленія по типу хотя и монархіи, но ограниченной епископской аристократіей; съ другой—ультрамонтанскіе богословы съ своимъ ученіемъ о неограниченной власти папы въ церкви и даже надъ вселенскими соборами всегда съ особеннымъ ожесточеніемъ нападали на эти декреты и даже пытались отрицать самую подлинность ихъ. Вотъ, напр, какъ говоритъ по этому поводу одинъ изъ наиболѣе яркихъ представителей этого лагеря, графъ Іосифъ де-Местръ, въ своемъ сочиненіи «Du Pape»: «Никогда еще не было въ исторіи ничего столь ничтожнаго до смѣшного и столь очевиднаго по своей несообразности, какъ 4-е засѣданіе «собора» констанцскаго, которое Провидѣніе и папа впослѣдствіи превратили въ соборъ» [1]). И тутъ же, только немного выше, съ удивительною тенденціозностью доказываетъ, что церковные соборы вообще ничѣмъ не отличаются отъ такихъ свѣтскихъ общественныхъ законодательныхъ учрежденій, каковыми были, напримѣръ, впослѣдствіи такъ наз. *долгій парламентъ* въ Англіи, испанскіе кортесы и революціонный конвентъ въ Парижѣ конца XVIII в Здѣсь у де-Местра очень ясно проглядываетъ его любимая теорія, въ силу которой соборы суть вообще нѣчто совершенно не нужное и даже вредное для Церкви («un fracas inutile», какъ онъ выражается). Вотъ до какой степени увлекла этого писателя его приверженность къ основному воззрѣнію ультрамонтанской школы, по которому папа въ своемъ лицѣ изображаетъ всю Церковь, и потому его голосъ *ex cathedra* есть будто бы самое точное выраженіе ея вѣрованія и ученія! При такомъ совершенно антидогматическомъ и антиканоническомъ представленіи о сущности Церкви самое понятіе о соборѣ совершенно искажа-

---

[1]) *Du Pape*, livre I, chap. XIII

лось Де-Местръ и ему подобные писатели, можно сказать, однимъ почеркомъ пера вычеркивали изъ церковной исторіи тѣ ея страницы, которыя заключали въ себѣ самыя ясныя и опредѣленныя свидѣтельства о той несомнѣнной исторической истинѣ, что, начиная со временъ апостольскихъ, въ теченіе всѣхъ первыхъ восьми вѣковъ жизни Церкви, эта жизнь имѣла самое нормальное и совершенное, притомъ всего болѣе соотвѣтствующее своему великому идеалу и назначенію выраженіе именно въ соборной формѣ своего управленія, при которой всего совершеннѣе осуществлялось, по благодати Св Духа, слово Христово: *идѣже еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредь ихъ* (Мат 18, 20), и которую сами апостолы узаконили и своимъ собственнымъ примѣромъ (созвавъ извѣстный іерусалимскій соборъ—прототипъ всѣхъ послѣдующихъ соборовъ), и своимъ авторитетнымъ словомъ, когда установили созывать соборы (даже помѣстные только) два раза въ годъ, весной и осенью (см. апост. прав 37). Приравнивая соборы церковные къ свѣтскимъ парламентамъ и другимъ формамъ народнаго представительства, де-Местръ и друг. писатели этого типа и направленія тѣмъ самымъ впадали въ великій и тяжкій грѣхъ невѣрія въ Церковь, какъ общество особенное, чудесное, Божественное, и хотѣли стать мудрѣе и правовѣрнѣе самихъ апостоловъ Въ этомъ отношеніи галликанскіе богословы типа Герсона и даже впослѣдствіи Боссюэта (котораго, при всей его преданности этому направленію, все же нельзя не считать гораздо болѣе *римскимъ*, чѣмъ какимъ былъ парижскій канцлеръ XIV вѣка),—*эти* богословы несравненно правильнѣе понимали существо Церкви и даже своими воззрѣніями на нее во многихъ пунктахъ весьма близко подходили къ нашему православному понятію о ней, какъ мы это видѣли, когда излагали ученіе о Церкви д'Альи и Герсона.

Что касается вопроса о томъ, вполнѣ ли въ подлинномъ видѣ дошли до насъ декреты IV и V засѣданій констанцскаго собора, то и этотъ вопросъ былъ, конечно, поднятъ историками и богословами ультрамонтанскаго лагеря также вовсе не вслѣдствіе какихъ-нибудь дѣйствительно вѣскихъ данныхъ въ пользу признанія такой неподлинности, но единственно изъ-за партійныхъ интересовъ, подобно тому, какъ той же окраски историки составили цѣлую спеціальную литературу по поводу столь непріятнаго для нихъ вопроса о еретичествѣ папы Гонорія, взявъ на себя неблагодарную задачу—во что бы то ни стало оправдать этого папу и доказать, что онъ никогда въ ересь не впадалъ. Относительно такого типа церковныхъ историковъ вполнѣ можно повторить то, что мы въ своемъ мѣстѣ (въ гл. 8-й) сказали о *Peyrat* (авторѣ крайне тенденціознаго и потому совсѣмъ не-

научнаго сочиненія объ альбигойцахъ): «для этого типа писателей исторія не является изображеніемъ дѣйствительной жизни извѣстнаго народа или извѣстнаго религіознаго общества, основаннымъ на свидѣтельствахъ современниковъ, но это какая-то совершенно оторванная отъ жизни поэма, изображающая эту жизнь такъ, какъ самому автору хотѣлось бы въ силу такого или иного его личнаго и, по большей части, тенденціознаго воззрѣнія. Для «историковъ» такого типа въ основаніе ихъ трудовъ полагается не безпристрастное изученіе историческихъ матеріаловъ, но собственная отвлеченная теорія, образовавшаяся подъ вліяніемъ извѣстнаго направленія и развитая въ узкихъ рамкахъ партійности».

Первый изъ лагеря такихъ «историковъ», кто выступилъ съ теоріей о неподлинности дошедшихъ до насъ декретовъ 4-го и 5-го засѣданій, былъ докторъ богословія и библіотекарь ватиканской библіотеки—*Эмануилъ Шельстретъ* (Schelstrate). Его сочиненіе съ такой тенденціей появилось въ 1683 г., т.-е. спустя цѣлыхъ двѣсти пятьдесятъ лѣтъ послѣ констанцскаго собора! А раньше этого автора никто никогда не выражалъ сомнѣнія въ подлинности тѣхъ декретовъ. Теорія Шельстрета явилась тѣмъ неожиданнѣе, что самъ онъ, будучи ватиканскимъ библіотекаремъ, не могъ не знать, что именно самъ Ватиканъ въ свое время сдѣлалъ полное изданіе дѣяній всѣхъ соборовъ, и что въ этомъ изданіи указанные декреты напечатаны были буквально въ томъ видѣ, въ какомъ ихъ всегда приводили защитники «галликанскихъ вольностей». На это важное обстоятельство указалъ и *Боссюэтъ* въ своемъ замѣчательномъ сочиненіи «Défense de la déclaration de l'assemblée générale du clergé de France en 1682», которое появилось вскорѣ послѣ книги Шельстрета и имѣло своею главною задачею защитить подлинность констанцскихъ декретовъ (см. II томъ этого труда Боссюэта, кн. V, гл. 1, 2 и 3), Шельстретъ увѣрялъ, будто бы первый декретъ 4-го и 5-го засѣданій первоначально не включалъ въ себѣ выраженія «et reformationem dictae Ecclesiae in capite et in membris», но что это выраженіе будто бы добавлено было только на базельскомъ соборѣ (1431—1449 гг.). Боссюэтъ дѣлаетъ противъ такого, можно сказать, голословнаго обвиненія слѣдующія вѣскія возраженія. Во-первыхъ, совершенно не вѣроятно то, говоритъ онъ, чтобы такой многолюдный соборъ, какимъ былъ базельскій, могъ рѣшиться, и такъ безнаказанно, сдѣлать такой подлогъ; тѣмъ болѣе это невѣроятно, что это дѣло никакъ не могло бы укрыться отъ зоркихъ глазъ тогдашняго папы Евгенія IV и кардинала Турра-Кремата, которые руководили соборомъ и, конечно, никогда не допустили бы (даже въ партійныхъ интересахъ) такого

непріятнаго для себя добавленія къ I декрету. Къ тому же и самъ знаменитый историкъ базельскаго собора, бывшій и его участникомъ, *Эней Сильвій Пикколомини* (сдѣлавшійся потомъ папой съ именемъ Пія II), ни однимъ словомъ не намекаетъ на подобную порчу одного изъ констанцскихъ декретовъ. Во-вторыхъ, по словамъ того же Боссюэта, во многихъ библіотекахъ его времени и его отечества—именно: въ парижской королевской, въ библіотекахъ Кольбера, аббатства Сенъ-Виктора и наваррской коллегіи—хранились очень старинные списки актовъ констанцскаго собора, изъ которыхъ многіе были присланы съ самаго этого собора, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ письма, приложенныя къ этимъ спискамъ. И въ этихъ-то древнѣйшихъ спискахъ тотъ I декретъ 4-го и 5-го засѣданій буквально сходился съ той редакціей, какая и сейчасъ въ нашихъ рукахъ. Слѣдов., такая именно редакція и должна быть признана первоначальною, а не искаженною. Третье возраженіе, какое дѣлаетъ Боссюэтъ противъ Шельстрета, пожалуй, еще сильнѣе. Знаменитый французскій прелатъ напоминаетъ своему литературному противнику о той рѣчи Герсона, которую онъ произнесъ въ засѣданіи 21 іюля 1415 г. на констанцскомъ соборѣ. Въ этой рѣчи парижскій канцлеръ сначала буквально цитуетъ знаменитые констанцскіе декреты и, послѣ того, выражается о нихъ такъ: «Это спасительное постановленіе, этотъ полный справедливости законъ, по моему мнѣнію, достойны того, чтобы ихъ начертали на самыхъ высокихъ мѣстахъ и во всѣхъ храмахъ для того, чтобы всѣ могли пользоваться ими какъ руководящимъ началомъ, и притомъ началомъ основнымъ и непогрѣшимымъ, противъ ужаснаго и пагубнаго ученія, которое до этого проповѣдывалось, и которое ставило Церковь въ положеніе полной невозможности дѣлать свои постановленія. Это ученіе, основанное на неправильныхъ толкованіяхъ Евангелія и противорѣчащее вѣчному закону (Божественному), состояло въ томъ, что папа не подчиненъ собору, и что соборъ не можетъ его судить». И эта рѣчь Герсона была произнесена имъ всего четыре мѣсяца послѣ знаменитаго 5-го засѣданія, и замѣчательно, что никто изъ бывшихъ при произнесеніи указанной рѣчи членовъ собора не возразилъ ничего оратору. Очевидно, никто и не думалъ о томъ, что декреты 4-го и 5-го засѣданій могли быть въ то время безъ наиболѣе характернаго своего выраженія «et reformationem dictae Ecclesiae in capite et in membris».

Съ легкой руки Шельстрета продолжали нападать на подлинность знаменитыхъ констанцскихъ декретовъ и другіе ультрамонтанскіе богословы; изъ нихъ можно назвать особенно генерала іезуитскаго ордена Гонзалеса и извѣстнаго Беллармина. Но и

ихъ доводы такіе же произвольные и неубѣдительные, какъ и доводы Шельстрета: новаго они ничего не прибавили.

Вліяніе парижскихъ богослововъ на констанцскій соборъ не ограничилось торжествомъ ихъ реформаторскихъ идеаловъ на 4-мъ и 5-мъ засѣданіяхъ этого собора, но проявилось, кромѣ того, въ борьбѣ ихъ со лжеученіемъ Виклефа и съ ученіемъ Яна Гуса, а также въ спеціальной борьбѣ собственно Герсона съ тѣмъ тенденціознымъ ученіемъ Іоанна Пти о дозволенности убійства тирання, о которомъ мы говорили выше.

Такъ какъ соборный судъ надъ Гусомъ будетъ подробно разсматриваться нами уже въ слѣдующей главѣ, спеціально посвященной великому чешскому реформатору, и такъ какъ съ его дѣломъ на томъ же соборѣ очень тѣсно связано было и осужденіе ученія Виклефа, то поэтому мы сейчасъ не будемъ останавливаться на этой сторонѣ дѣятельности названнаго собора, но прямо перейдемъ къ интересному по своимъ перипетіямъ дѣлу Іоанна Пти, въ которомъ Герсонъ явился нисколько не менѣе энергичнымъ борцомъ, хотя уже не какъ поборникъ чисто-церковныхъ интересовъ, но въ значительной мѣрѣ и политическихъ, въ качествѣ сторонника партіи орлеанистовъ и противника политики герцога бургундскаго

Съ того замѣчательнаго приговора, которымъ парижскій судъ, состоявшійся 23 февраля 1414 года, по усиленному настоянію Герсона осудилъ парадоксальную теорію Пти, борьба между сторонниками и противниками такого осужденія все не прекращалась, но, какъ и слѣдовало ожидать, перенесена была и на констанцскій соборъ. Здѣсь во главѣ защитниковъ ученія Пти выступилъ аррасскій епископъ, ревностный приверженецъ герцога бургундскаго. Этотъ прелатъ потребовалъ въ засѣданіи 25 мая, одновременно съ противниками Пти, чтобы соборъ поскорѣе высказался по поводу этого спорнаго вопроса. Вначалѣ положеніе Герсона и его партіи въ этомъ запутанномъ дѣлѣ было довольно затруднительнымъ, особенно потому, что къ тому времени французскій дворъ снова повернулся на сторону Іоанна Пти, уступая всемогущему въ то время при этомъ дворѣ герцогу бургундскому. Но съ того времени, какъ папа Іоаннъ XXIII такъ неожиданно бѣжалъ съ собора, и по мѣрѣ того, какъ, по поводу этого бѣгства, все болѣе и болѣе стала обостряться борьба между соборными партіями, вскорѣ началъ колебаться на соборѣ и авторитетъ герцога бургундскаго, котораго многіе (и, быть можетъ, не безъ нѣкотораго основанія) подозрѣвали въ пособничествѣ этому бѣгству. Такое подозрѣніе было очень въ руку партіи Герсона, потому что оно, конечно, и въ процессѣ Пти могло произвести желательный для него поворотъ. И дѣйствительно, это обстоятельство немало

помогло Герсону, тѣмъ болѣе, что какъ разъ къ этому времени онъ нашелъ себѣ дѣятельную поддержку въ Людовикѣ баварскомъ, братѣ французской королевы Изабеллы, который былъ открытымъ врагомъ бургундскаго герцога. Этотъ послѣдній, обезпокоенный брошеннымъ на соборѣ противъ него обвиненіемъ въ тайномъ пособничествѣ бѣгству папы, не замедлилъ прислать представителямъ французской націи на соборѣ письмо, въ которомъ онъ старался оправдать себя въ этомъ обвиненіи [1]). Письмо это прочитано было въ собраніи этой націи 26 мая въ доминиканскомъ монастырѣ, гдѣ въ это время присутствовалъ и Герсонъ. Онъ сталъ рѣзко протестовать противъ этого письма вмѣстѣ съ профессоромъ богословія, бенедиктинцемъ Петромъ версальскимъ Сущность ихъ протеста сводилась къ тому, что никакъ нельзя рѣшать все это дѣло голосомъ той или другой партіи, но необходимо рѣшить его всѣмъ соборомъ. Главнымъ оппонентомъ ихъ выступилъ тотъ же уже упомянутый аррасскій епископъ Мартинъ, который присутствовалъ на соборѣ въ качествѣ главнаго уполномоченнаго бургундскаго герцога и потому былъ главой его партіи. Во всемъ этомъ спорѣ вскорѣ обнаружилось, что, хотя императоръ Сигизмундъ и былъ за осужденіе доктрины Іоанна Пти, однако онъ одновременно желалъ, чтобы при такомъ осужденіи не были названы имена ни Пти, ни герцога бургундскаго, но чтобы приговоръ носилъ болѣе общій характеръ. За это стоялъ и д'Альи, положеніе котораго въ этомъ дѣлѣ уже потому одному было довольно щекотливымъ, что ему не хотѣлось и съ Герсономъ расходиться, и съ бургундскимъ герцогомъ ссориться, такъ какъ его камбрэйская епископская каѳедра находилась во владѣніи этого государя. Вѣроятно, и нерѣшительность въ этомъ дѣлѣ Сигизмунда также объяснялась нѣкоторыми политическими расчетами. Трагизмъ неловкаго, щекотливаго положенія д'Альи усиливался тѣмъ, что онъ стоялъ во главѣ комиссіи, спеціально назначенной для разслѣдованія всего этого запутаннаго вопроса. Мартинъ аррасскій искусно воспользовался его нерѣшительностью и въ открытомъ засѣданіи подалъ противъ него протестъ, въ которомъ напоминалъ ему, какъ онъ въ свое время рѣшительно стоялъ на сторонѣ Пти и не одобрялъ парижскаго приговора противъ него [2]). Такое напоминаніе явилось въ данный моментъ для д'Альи настоящимъ острымъ ножомъ, такъ какъ особенно ярко обнаруживало весь его непослѣдовательный и даже двуличный образъ дѣйствій по отношенію къ процессу Іоанна Пти. Про-

---

[1]) Gers. Op. V, 343 и далѣе См. также *Bourgeois de Chastenet*, Preuves de la nouvelle histoire du Concile de Constance, p. 359.

[2]) Gers Op. V, 382. Также Op. V, 362 и далѣе.

тестъ аррасскаго епископа тѣмъ непріятнѣе былъ для него, что этотъ противникъ требовалъ отъ него оправданія противъ такого обвиненія въ двуличности. Смущенный камбрэйскій кардиналъ внезапно покинулъ засѣданіе, рѣшившись отстраниться отъ этого дѣла, къ великому негодованію Герсона и большинства французской націи [1]). Конечно, такая тактика д'Альи повредила положенію и Герсона въ названномъ процессѣ, особенно когда, ободренные неожиданнымъ успѣхомъ, его противники потребовали отъ него, чтобы онъ выступилъ въ своемъ обвиненіи противъ Пти по всѣмъ правиламъ древняго римскаго судопроизводства, а не только въ качествѣ обвинителя Іоанна Пти въ ереси (какъ «denunciator evangelicus») [2]). Вся позиція Герсона и его сторонниковъ осложнилась еще и тѣмъ, что французскій королевскій дворъ все еще не рѣшался занять въ процессѣ Пти вполнѣ рѣшительнаго положенія изъ-за герцога бургундскаго, съ которымъ нельзя было не считаться въ виду его вліянія на отношенія Франціи къ Англіи. Пришлось рѣшиться вступить на средній путь и самой комиссіи, результатомъ чего явился въ ея заключеніи по поводу доктрины Іоанна Пти нѣкоторый компромиссъ: съ одной стороны, допускались *въ общемъ* возможность и законность смерти тиранна (причемъ дѣлалась ссылка на Ѳому Аквината), а съ другой—самый фактъ убійства герцогомъ бургундскимъ герцога орлеанскаго все же не оправдывался; напротивъ, даже высказывалось, что никакой вассалъ не въ правѣ убивать своего господина изъ-за тиранніи, причемъ добавлялось, что защитникъ такого убійства есть несомнѣно еретикъ [3]). Но Герсонъ и такой компромиссъ счелъ уже за побѣду со стороны своей партіи, хотя все же борьба по поводу дѣла Іоанна Пти этимъ не вполнѣ еще окончилась. Противники Герсона, недовольные такимъ, даже частичнымъ его успѣхомъ на соборѣ по поводу рѣшенія этого дѣла, предприняли теперь атаку противъ самого парижскаго канцлера, обвиняя его въ еретическихъ мнѣніяхъ. Съ этою цѣлью аррасскій епископъ вмѣстѣ съ францисканцемъ Іоанномъ Роша (Rocha) обнародовали 25 тезисовъ, извлеченныхъ изъ сочиненій Герсона и заподозрѣнныхъ въ ереси [4]). Герсонъ поспѣшилъ оправдаться въ такомъ тяжкомъ обвиненіи, хотя это ему не вполнѣ удалось. Справедливо замѣчаетъ по этому поводу *Zürcher* [5]), что слишкомъ горячее участіе его въ сравнительно не столь важномъ для поддержанія соборнаго авторитета дѣлѣ, какимъ былъ процессъ Іоанна Пти,

---

[1]) Gers. Op. V, 481.
[2]) Ibidem, V, 636.
[3]) *Hardt*, IV, 440 fasti, p. 30 и далѣе.
[4]) *Schwab*, lib. cit., S. 624
[5]) Lib. cit., S. 125.

только способствовало ослабленію его собственнаго вліянія и на важнѣйшую сторону его дѣятельности—на руководственное вліяніе его на общій ходъ соборныхъ дѣлъ. Мы, дѣйствительно, видимъ, что, вмѣшавшись въ политическія отношенія, столь тѣсно связанныя съ дѣломъ Пти, Герсонъ, такъ сказать, размѣнялъ свою реформаторскую дѣятельность на мелкую монету и даже отчасти унизилъ себя тѣмъ, что привнесъ въ эту борьбу слишкомъ большую долю личнаго самолюбія. А между тѣмъ онъ при этомъ упустилъ то, что та партія, которая вообще не желала реформъ и боялась ихъ, воспользовавшись этимъ промахомъ съ его стороны, достигла того, что, послѣ низложенія всего дольше державшагося послѣдняго авиньонскаго папы Бенедикта XIII (26 іюля 1417 г.), уже 11 ноября того же года избрала новымъ и на этотъ разъ единственнымъ папой Мартина V, который оказался совершенно не въ пользу желанныхъ реформъ и нарочно медлилъ ихъ приводить въ осуществленіе подъ разными предлогами, чтобы только оттянуть время; а между тѣмъ дѣлалъ все, чтобы путемъ конкордатовъ съ отдѣльными націями ослабить вліяніе собора, которому онъ и нанесъ, наконецъ, рѣшительный ударъ, когда 10 марта 1418 года издалъ строгое запрещеніе всякой апелляціи на власть папы собору. Чрезъ это онъ сразу уничтожилъ все то, что съ такимъ трудомъ достигнуто было Герсономъ и другими парижскими богословами на констанцскомъ соборѣ, и снова во всей силѣ возстановилъ основной принципъ ультрамонтанской партіи, въ силу котораго не вселенскій соборъ выше папы, но папа всецѣло есть глава и собора, не въ смыслѣ только его предсѣдателя, но и полновластнаго на немъ распорядителя.

Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы партія церковныхъ реформъ послѣ этого совершенно оставила всякую попытку снова достигнуть своей цѣли. Мы знаемъ, что на соборѣ базельскомъ ея вліяніе на нѣкоторое время опять настолько одержало верхъ, что даже папа Евгеній IV, вопреки своему желанію и въ явное противорѣчіе со своими же собственными буллами *Inscrutabilis* и *In arcano*, увидалъ себя вынужденнымъ въ новой буллѣ *Dudum sacrum* и, слѣд., такъ сказать, предъ лицомъ всей Западной церкви провозгласить законность, святость, а слѣд., въ сущности, и непогрѣшимость того самаго базельскаго собора, первыя пятнадцать засѣданій котораго онъ еще такъ недавно и столь рѣшительно осудилъ въ вышеупомянутыхъ двухъ своихъ буллахъ. Это торжество идей Герсона въ значительной мѣрѣ было результатомъ энергичныхъ усилій достойнаго подражателя его, знаменитаго богослова *Николая Кузы*, съ именемъ котораго исторія базельскаго собора такъ же нераздѣльна, какъ нераздѣльна исторія собора констанцскаго съ именемъ Герсона Но и это торжество

превосходства власти «вселенскаго» собора надъ властью папы было, въ сущности, такимъ же эфемернымъ, какъ и та временная побѣда, какую одержала въ Констанцѣ партія Герсона Извѣстно, что тотъ же папа Евгеній IV уже въ 1437 году съ тою цѣлью и перенесъ базельскій соборъ въ Италію (сначала въ Феррару, а потомъ во Флоренцію), чтобы имѣть возможность совсѣмъ освободиться отъ столь непріятной для всякаго папы вообще и лично для него власти соборнаго большинства, и что, дѣйствительно, это ему и удалось сдѣлать Этимъ печальнымъ актомъ папскаго своеволія и закончилась ничѣмъ вся эта важная и интересная борьба національнаго элемента съ папскимъ началомъ, знамя которой съ такою смѣлостью и энергіей подняли богословы парижскаго университета

Такимъ образомъ исторія Западной церкви начала Новой исторіи еще разъ блистательно доказала ту несомнѣнную истину, что «папство» и «коренная реформа римской церкви въ ея главѣ и членахъ», какъ мы и выше сказали, суть два понятія, совершенно другъ съ другомъ несовмѣстимыя и несогласуемыя, и что, пока даже такіе искренніе ревнители этой реформы, какими были парижскіе богословы конца XIV и начала XV вѣка (если бы таковые явились въ Западной церкви и теперь), не придутъ къ глубокому и несомнѣнному убѣжденію, что средневѣковое папство есть позднѣйшій болѣзненный наростъ на организмѣ этой церкви, но никакъ не остатокъ первыхъ вѣковъ христіанства, до тѣхъ поръ всѣ ихъ реформаціонныя попытки непремѣнно потерпятъ такую же неудачу, какую потерпѣли таковыя же попытки Герсона и его единомышленниковъ

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ.

Янъ Гусъ, его ученіе и реформаторская дѣятельность.

Въ ряду всѣхъ реформаціонныхъ попытокъ, которыми такъ богата исторія средневѣкового папства и римской церкви этого періода, церковная реформа, задуманная Яномъ Гусомъ, является совершенно особеннымъ и исключительнымъ историческимъ фактомъ, настолько самобытнымъ и по своему происхожденію, и по своему основному характеру, что никакъ не можетъ быть разсматриваема какъ только одна изъ наиболѣе рѣшительныхъ подготовительныхъ фазъ по отношенію къ реформаціи XVI вѣка А именно этого послѣдняго взгляда держатся почти всѣ современные историки Гуса, особенно нѣмецкіе, протестантскіе, для

которыхъ поставить Гуса въ прямую связь съ Лютеромъ является даже своего рода дѣломъ національной чести въ томъ смыслѣ, что, разъ такая связь между ними будетъ установлена, то (по ихъ мнѣнію) самъ собою долженъ опровергнуться столь непріятный для нихъ взглядъ, по которому основная идея реформы Яна Гуса не столько политическая и узко-національная, какою въ значительной степени была реформаторская дѣятельность Лютера, сколько именно религіозная (по крайней мѣрѣ, у самого Гуса, но, конечно, не у позднѣйшихъ гусситовъ), и по которому слѣд. Гусъ, какъ церковный реформаторъ, несравненно выше Лютера. Впрочемъ, и не одни нѣмецкіе авторы всячески стараются подчеркнуть свою любимую теорію, въ силу которой Гусъ не болѣе какъ «неразвившійся протестантъ» (въ подтвержденіе чего они такъ любятъ, между прочимъ, приводить и извѣстную легенду о пророчествѣ Гуса въ тюрьмѣ о гусѣ и лебедѣ, въ смыслѣ указанія на самого себя и на Лютера,—легенду мало вѣроятную и во всякомъ случаѣ исторически необоснованную); этой теоріи держатся историки реформаціи и другихъ національностей, притомъ не только протестантскіе, но и римско-католическіе. У послѣднихъ взглядъ на Гуса какъ на злого еретика, который былъ прямымъ предшественникомъ другого, еще злѣйшаго еретика—Лютера, также вполнѣ, конечно, понятенъ съ точки зрѣнія римской церкви. Тѣмъ не менѣе нельзя не сказать, что и у протестантовъ, и у латинянъ такого рода воззрѣнія на личность и на дѣло Яна Гуса далеко не строго научныя, такъ какъ въ нихъ эта личность и это дѣло освѣщаются слишкомъ односторонне, на основаніи только такихъ источниковъ, которые во многомъ не всегда достойны довѣрія, и съ пренебреженіемъ (почему-то) другими историческими матеріалами, на основаніи которыхъ великій чешскій реформаторъ могъ бы явиться у вполнѣ безпристрастнаго историка совсѣмъ не тѣмъ, чѣмъ онъ является теперь въ большей части монографій о немъ [1]). Намъ, русскимъ и православнымъ историкамъ, особенно стыдно и непростительно рабски повторять ходячіе взгляды иностранныхъ историковъ на Гуса, довольствуясь тѣми только матеріалами, на основаніи которыхъ его свѣтлая личность во многомъ такъ унижается и затемняется; непростительно не только потому, что мы такимъ образомъ становимся на точку зрѣнія враждебную православію (во имя котораго, какъ мы далѣе увидимъ, Гусъ всего болѣе и ратовалъ), но и измѣняемъ своему родному славянскому дѣлу, развѣнчивая,

[1]) Для примѣра такой протестантской тенденціозности укажемъ хотя бы на слѣд. сочиненіе (въ журналѣ „Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, 32, 3-tes Heft, S 477—510) *Aug. Naegle*, „Die Anfänge des Christenthums in Bohmen“, за 1911 годъ

въ лицѣ Гуса, великаго защитника и поборника древне-славянскаго православія чешской церкви, и дѣлаемъ это (что всего обиднѣе) по рецепту столь враждебныхъ и православію, и славянству иностранныхъ, особенно нѣмецкихъ, источниковъ. Пора, давно пора воздать великому чешскому реформатору тотъ естественный долгъ глубокой благодарности со стороны всего православнаго міра за то, что онъ явился въ защиту тѣхъ остатковъ древняго православія своего отечества, которые еще въ XV вѣкѣ живо напоминали чехамъ ихъ незабвенныхъ равноапостольныхъ просвѣтителей Кирилла и Меѳодія, и, ратуя за это святое дѣло, окончилъ свою доблестную жизнь на инквизиционномъ кострѣ Въ лицѣ его и друга его Іеронима пражскаго латинскій Западъ, конечно, сжегъ такихъ людей, которые хотѣли вернуть Западную церковь къ чистымъ, неиспорченнымъ преданіямъ Церкви Восточной, и тѣмъ еще разъ засвидѣтельствовалъ, насколько далеко уклонился онъ, этотъ Западъ, отъ тѣхъ святыхъ, истинно-апостольскихъ преданій. Глубоко вѣрно и справедливо говоритъ нашъ отечественный историкъ Гуса *Новиковъ* по поводу именно такого основного характера дѣятельности Гуса, что «явленія религіозной жизни чешскаго народа, засвидѣтельствованныя современными памятниками (авторъ разумѣетъ время выступленія Гуса съ проповѣдью), такъ вполнѣ совпадаютъ съ православной идеей, что даютъ право отчислить ихъ къ явленіямъ Церкви Греко-Восточной» [1]).

Обыкновенно, наиболѣе сильнымъ доказательствомъ того взгляда на Гуса, по которому онъ былъ не единственнымъ въ своемъ родѣ реформаторомъ, но только не болѣе, какъ нѣкоторымъ связующимъ звеномъ между Виклефомъ и Лютеромъ, выставляютъ то, что онъ выступилъ горячимъ защитникомъ сочиненій перваго изъ нихъ, а также и то, что онъ самъ не отрицалъ и до констанцскаго собора, и на самомъ этомъ соборѣ свои симпатіи ко многимъ доктринамъ англійскаго реформатора. Но не забудемъ, что у Виклефа было много такого, съ чѣмъ могъ бы согласиться и всякій православный. Конечно, это многое не включаетъ въ себѣ всѣ его догматическія заблужденія (напр, его лжеученіе объ Евхаристіи, его мысли о безусловномъ предопредѣленіи, его ученіе о таинствахъ и мн. др.), но ограничивается его вполнѣ здравыми мыслями о необходимости папѣ и духовенству разстаться со свѣтскимъ могуществомъ, о законности подчиненія и клира въ дѣлахъ свѣтскихъ власти правительственной, объ исправленіи жизни іерархическихъ лицъ и о нѣк. др. вполнѣ законныхъ улучшеніяхъ церковной жизни Что же удивительнаго, если и

---

[1]) *Новиковъ*, „Гусъ и Лютеръ“, Москва, 1859 г., т. II, стр. 253.

Гусъ, столь горячо ратовавшій за очищеніе Западной церкви и за возрожденіе ея въ духѣ истинно-древней апостольской Церкви, когда познакомился съ сочиненіями Виклефа, вполнѣ могъ встрѣтить въ нихъ многое такое, что составляло и его реформаторскій идеалъ? Это вовсе не обязывало его непремѣнно одобрять всѣ рѣшительно пункты ученія Виклефа (въ чемъ его такъ неосновательно обвиняли его противники). Лишь признавая именно такое *частичное только* сочувствіе Гуса этому ученію, и можно вполнѣ удовлетворительно объяснить себѣ, почему въ сочиненіяхъ самого Гуса находится много такого, что рѣзко расходится съ догматическими взглядами англійскаго реформатора, какъ мы это далѣе покажемъ. Иначе пришлось бы обвинить Гуса въ яркой и непонятной непослѣдовательности, что такъ плохо мирилось бы съ его цѣльною личностью и съ его твердымъ и неуклоннымъ стояніемъ до конца жизни въ своихъ реформаторскихъ идеяхъ. Въ подтвержденіе того, что Виклефъ далеко не всецѣло принимался Гусомъ, какъ авторитетъ и какъ руководящій образецъ для его дѣятельности, можно указать на одинъ весьма важный, а между тѣмъ почему-то слишкомъ оставленный безъ вниманія фактъ, о которомъ не могутъ умолчать даже сторонники теоріи о прямой зависимости Гуса отъ Виклефа, но предъ которымъ они въ нѣкоторомъ недоумѣніи останавливаются, не имѣя, очевидно, возможности, съ своей точки зрѣнія, удовлетворительно объяснить его Мы разумѣемъ то, что вначалѣ, при первомъ своемъ знакомствѣ съ сочиненіями англійскаго реформатора, Гусъ (по свидѣтельству одного своего современника) отнесся къ сочиненіямъ Виклефа съ такимъ сильнымъ неодобреніемъ, что даже совѣтовалъ ему, этому современнику и ученику своему, сжечь эти сочиненія и бросить ихъ пепелъ въ рѣку Молдаву [1]) *Bonnechose*, одинъ изъ тѣхъ историковъ, которые признаютъ самую тѣсную зависимость Гуса отъ Виклефа, видимо, недоумѣваетъ, какъ понять такое первоначальное строгое и даже нетерпимое отношеніе Гуса къ знаменитому оксфордскому богослову, и въ то же время замѣчаетъ, что указанное свидѣтельство принадлежитъ такому писателю, которому нельзя не вѣрить (Théobald, l'un des écrivains les mieux informés) [2]). Съ несомнѣнностью указаннаго факта невольно соглашается и другой, довольно восторженный защитникъ мнѣнія о несамостоятельности Гуса по отношенію къ Виклефу, нѣмецкій писатель *Köhler*, когда говоритъ о Гусѣ слѣдующее: «Derselbe (т.-е. Гусъ) las sie (т.-е. сочиненія Виклефа); aber im Anfange setzten ihn die in denselben

[1]) *Theobaldi*, Bellum Hussit, c. II, p. 2.

[2]) *Bonnechose*, Les réformateurs avant la réforme, Paris, 1845, t. I, p. 78.

vorgetragenen kühnen Meinungen mehr in Bestürzung, als dass sie ihn überzeugt hätten» [1]) Всего вѣроятнѣе объяснить такое нерасположеніе, скажемъ даже сильнѣе: такой священный ужасъ, какіе проявилъ Гусъ при первомъ своемъ знакомствѣ съ сочиненіями Виклефа, вовсе не критическимъ его отношеніемъ къ нѣмъ мыслямъ послѣдняго, которыя касались очищенія церкви отъ ея нравственной испорченности и омірщенія (этому самъ Гусъ всегда очень горячо сочувствовалъ), но единственно ужасомъ предъ догматическими искаженіями церковнаго ученія, какія допускалъ Виклефъ [2]).

Постараемся подтвердить свои взгляды на такое незавидное положеніе Гуса (и въ своемъ ученіи, и въ своей дѣятельности) по отношенію къ Виклефу прежде всего нѣкоторыми обстоятельствами жизни чешскаго реформатора, а затѣмъ и ссылкою на его собственныя творенія, дошедшія до насъ. Вотъ тѣ обстоятельства жизни Гуса, которыя могутъ свидѣтельствовать о томъ, что онъ не раздѣлялъ, собственно, еретическихъ заблужденій Виклефа, но только одобрялъ его взгляды на каноническую и нравственную реформу Западной церкви

1) Когда, вслѣдствіе распоряженія короля Вячеслава, созванъ былъ въ Прагѣ сеймъ для разбора обвиненія Гуса и его сторонниковъ въ ереси Виклефа, то даже лично расположенный къ Гусу тогдашній пражскій архіепископъ Сбинекъ, «въ торжественномъ собраніи прелатовъ, магистровъ, докторовъ, студентовъ, приходскихъ священниковъ и другихъ христіанъ правовѣрныхъ, въ своихъ палатахъ, 17 іюля 1408 года, объявилъ, что, по тщательномъ изслѣдованіи, сдѣланномъ по приказанію короля имъ самимъ и его намѣстниками, во всей пражской епархіи *не оказалось ни одного человѣка, зараженнаго ересью*» [3]) Правда, можно было бы, повидимому, объяснить такое неожиданно благопріятное свидѣтельство въ пользу правовѣрія Гуса и его учениковъ со стороны его личнаго врага сильнымъ вліяніемъ и давленіемъ короля Вячеслава; но все же остается мало понятнымъ при такомъ предположеніи, почему нѣсколько лѣтъ спустя, именно въ 1411 году, тотъ же враждебный Гусу архіепископъ опять съ новою силою, въ своемъ письмѣ къ папѣ Іоанну XXIII, доносилъ,

---

[1]) *Köhler*, Johann Huss, d. Reformator des 15 Jahrhunderts, Eisenach, 1871, S. 21.

[2]) Особенно сильное вліяніе на Гуса со стороны Виклефа признавалъ, между прочимъ, *Hofler* („Magister Johann Hus", 1864, S. 147) Другіе же нѣмецкіе историки, напр., *Neander* (Kirchengeschichte, B. VI, S. 317 f) и *Krummel* („Geschichte der Bohmischen Reformation im 15 Jahrhundert, Gotha, 1866, S. 152) считаютъ такое вліяніе далеко не столь сильнымъ.

[3]) *Новиковъ*, цит. соч., т. I, стр. 9, гдѣ авторъ ссылается на сочиненіе Гуса *Monumenta*, t. 90, 6, 91.

что *въ Чехіи нѣтъ ереси*, и даже ходатайствовалъ о снятіи папскаго отлученія съ Гуса и его сторонниковъ [1]). Если даже признать, что и въ этомъ случаѣ Сбинекъ дѣйствовалъ по принужденію короля (какъ полагаютъ почти всѣ біографы Гуса), то все-таки такое *вторичное* свидѣтельство Сбинка о правовѣріи Гуса, и притомъ на этотъ разъ даже предъ самимъ папою, заставляетъ во всякомъ случаѣ предполагать, что для такого заявленія было основаніе въ дѣйствительности; иначе архіепископъ слишкомъ рискнулъ бы уронить свой авторитетъ передъ папой и его куріей, а это едва ли входило бы въ его расчеты.

2) Когда архіепископъ Сбинекъ уѣхалъ изъ Праги къ Сигизмунду, королю венгерскому (который вскорѣ сдѣлался германскимъ императоромъ), чтобы жаловаться ему на его брата, короля чешскаго Вячеслава, то Гусъ и другъ его Іеронимъ пражскій получили возможность снова возвратиться въ Прагу. Это случилось 1 сентября 1411 года. При этомъ случаѣ Гусъ изложилъ предъ университетомъ свое исповѣданіе вѣры и въ этомъ замѣчательномъ документѣ ясно засвидѣтельствовалъ свою готовность повиноваться авторитету Церкви, причемъ оправдывалъ себя по поводу обвиненія во многихъ еретическихъ мнѣніяхъ [2]). Зная характеръ Гуса и его твердость въ своихъ убѣжденіяхъ, этотъ актъ съ его стороны слѣдуетъ понимать, конечно, не въ смыслѣ какого-нибудь раскаянія въ какихъ-то прежнихъ заблужденіяхъ, отъ которыхъ онъ будто бы теперь отсталъ, но именно въ томъ смыслѣ, что онъ никогда и не держался тѣхъ еретическихъ мнѣній Виклефа, въ которыхъ его обвиняли.

3) Извѣстно, что предъ отправленіемъ своимъ на констанцскій соборъ Гусъ добивался того, чтобы еще на предварительномъ мѣстномъ пражскомъ соборѣ всѣ чешскіе прелаты и представители духовенства выслушали его и дали ему возможность оправдаться въ тѣхъ обвиненіяхъ въ ереси, какія на него взводились. Тогдашній архіепископъ Конрадъ отвѣтилъ на всѣ просьбы Гуса касательно такого суда холоднымъ отказомъ; но—что при этомъ весьма достойно вниманія—онъ въ то же время сдѣлалъ предъ многолюднымъ собраніемъ вельможъ чешскаго государства заявленіе, что *не знаетъ за Гусомъ никакой ереси*, и только совѣтовалъ Гусу одно—позаботиться о снятіи съ себя папскаго отлученія, не теряя времени [3]).

4) Еще несравненно важнѣе другое доказательство непричастности Гуса ереси, которое мы находимъ въ томъ свидѣтельствѣ,

---

[1]) *Lenfant*, Histoire du Concile de Constance, Amsterdam, 1727, II vol., p. 33.

[2]) *Dubravius*, Historia Bohemiae, lib. XXIII, p. 618. См. *Новиковъ*, цит. соч., т. I, стр. 27.

[3]) Historia sanctissimi martyris, 3 на обор.

какое выдалъ Гусу, вслѣдствіе его о томъ просьбы, верховный инквизиторъ Чехіи Николаи, епископъ назаретскій (in partibus). Этотъ прелатъ безъ малѣйшаго замедленія выдалъ это свидѣтельство, въ которомъ *открыто признавалъ Гуса чуждымъ всякой ереси*, и даже приложилъ къ этому акту свою епископскую печать. Мало того, въ публичномъ собраніи 29 августа 1414 года, когда его спросили, признаетъ ли онъ какую-нибудь ересь въ Гусѣ, онъ еще разъ во всеуслышаніе повторилъ то же свое мнѣніе о правовѣріи Гуса, а слѣд. и о непричастности его еретическимъ доктринамъ Виклефа [1])

5) Еще на одномъ изъ первыхъ допросовъ, какимъ подвергали Гуса на констанцскомъ соборѣ, ему удалось очень убѣдительно доказать своимъ судьямъ и обвинителямъ, что, вопреки ученію Виклефа, онъ признаетъ пресуществленіе евхаристическихъ элементовъ [2]); и такой именно взглядъ его на таинство Причащенія вполнѣ подтверждается изъ его догматическихъ сочиненій, какъ мы ниже покажемъ

6) Уже въ одномъ изъ соборныхъ засѣданій начала 1415 года Гусъ тѣмъ особенно не надолго склонилъ къ себѣ императора Сигизмунда, что, на основаніи своихъ сочиненій, подтвердилъ ему, что онъ защищаетъ только слѣдующіе тезисы Виклефа: 1) объ отнятіи церковныхъ имуществъ у духовенства, 2) о незаконности дарованія духовенству свѣтской власти и 3) о томъ, что десятины, платимыя церкви, суть добровольная милостыня со стороны дающихъ [3]). Но о другихъ доктринахъ Виклефа Гусъ при этомъ даже совсѣмъ и не упоминаетъ

7) Находясь уже въ темницѣ (третьемъ мѣстѣ своихъ узъ во время собора,—на этотъ разъ уже не въ доминиканскомъ монастырѣ и не въ замкѣ Готлибенѣ, но въ монастырѣ францисканскомъ, находившемся въ самомъ Констанцѣ), Гусъ написалъ оттуда своимъ друзьямъ замѣчательное письмо, поводомъ для котораго послужило, вѣроятно, бѣгство съ собора папы Іоанна XXIII. Здѣсь праведникъ-страдалецъ указываетъ на паденіе послѣдняго какъ на явное опроверженіе римской теоріи о непогрѣшимости папской и, по поводу этого, говоритъ слѣдующія замѣчательныя по силѣ убѣжденія слова: «И стоитъ всемірное христіанство безъ папы, человѣка плотскаго, управляемое одной Главой Церкви, Іисусомъ Христомъ, Кормчимъ премудрымъ, направляющимъ ее ко благу; животворящимъ сердцемъ, дарующимъ жизнь благо-

---

[1]) Historia sanctiss. martyris. 2 на обор.

(Эта „Historia“ имѣетъ для насъ потому важное значеніе, что написана почти современно событіямъ изъ жизни Гуса.)

[2]) *Новиковъ*, I, стр. 93 и 94.

[3]) См. письма Гуса по виттенбергск. изданію 1537 года· Epist., 54, I, 74, 75.

дати; источникомъ неизсякаемымъ, орошающимъ ее семью дарами Духа Святаго; ложемъ, въ которомъ текутъ ручьи благодати; прибѣжищемъ неоскуднымъ, къ которому обращаюсь и я, недостойный, въ твердой надеждѣ, что Онъ управитъ, оживотворитъ и упасетъ душу мою; что, избавивъ меня отъ грѣховъ и отъ бремени временной жизни, воздастъ мнѣ безконечную радость» [1]). Что-то родное и близкое православному сердцу слышится въ этихъ вдохновенныхъ словахъ Гуса. Здѣсь нѣтъ почти ничего такого, что напоминало бы воззрѣнія на церковь Виклефа или впослѣдствіи Лютера съ ихъ одною, въ сущности, невидимою церковью изъ людей заранѣе предызбранныхъ благодатію Св. Духа; но здѣсь именно Церковь изображена какъ и видимое общество, окормляемое своимъ небеснымъ Кормчимъ-Христомъ и освящаемое божественною благодатію Духа Святаго, въ видѣ семи Его даровъ. Здѣсь высказана основная любимая идея чешскаго реформатора о возстановленіи Вселенской Церкви въ тѣхъ размѣрахъ и въ томъ величіи, какіе всегда предносились предъ взорами Гуса, какъ самый дорогой для него идеалъ. Это не значило, что онъ совсѣмъ отрицалъ и въ Западной, римской, церкви всякіе элементы истинно-церковнаго общества, но онъ только находилъ, что въ томъ состояніи, въ какомъ она находилась въ его время, со всѣми своими вопіющими духовными язвами, она далеко отступила отъ идеала истинно Вселенской Церкви, и отъ истинно-апостольскаго Преданія, и что поэтому ей необходимо вернуться и къ этому идеалу, и къ этому чистому Преданію. Все это, какъ мы увидимъ ниже, Гусъ ясно раскрылъ въ своихъ сочиненіяхъ.

8) На засѣданіи 7 іюня 1415 года, когда Гусъ приведенъ былъ на допросъ, въ присутствіи императора, многочисленныхъ вельможъ и прелатовъ, и когда на него возведено было обвиненіе, будто бы онъ раздѣляетъ заблужденіе Виклефа касательно Евхаристіи и отрицаетъ пресуществленіе, то Гусъ уже въ другой разъ смѣло и рѣшительно отвѣчалъ своимъ обвинителямъ слѣдующее: «Призываю Бога въ свидѣтели, что я никогда этому не училъ; сознаюсь въ одномъ только: когда пражскій архіепископъ запретилъ называть хлѣбомъ животворящія Тайны Христовы, я не могъ одобрить его повелѣнія, ибо Самъ Христосъ въ Евангеліи отъ Іоанна (VI гл.) одиннадцать разъ называетъ Себя хлѣбомъ ангельскимъ, сошедшимъ съ небесъ для того, чтобы дать животъ міру; но я никогда не разумѣлъ подъ этимъ названіемъ хлѣба вещественнаго». Когда, далѣе, въ томъ же засѣданіи одинъ англичанинъ доказывалъ, что въ таинствѣ Причащенія сущность

[1]) Epist. 13, I, 61 на об.—Ер. 19, 73, на обор.

хлѣба вещественнаго должна оставаться (очевидно, повторяя возврѣніе Виклефа), потому что образъ хлѣба не исчезаетъ, то Гусъ сказалъ ему на это: «Разумѣется, не исчезаетъ, но самый хлѣбъ, въ силу таинственнаго пресуществленія, перестаетъ быть вещественнымъ» [1]) Очевидно, взглядъ Гуса на Евхаристію и въ этихъ словахъ ясно отличается отъ взгляда Виклефа [2])

Вотъ главнѣйшія доказательства невѣрности утвержденія, будто бы ученіе Гуса было повтореніемъ и популяризаціей ученія Виклефа, какія мы находимъ въ разныхъ событіяхъ и обстоятельствахъ жизни Гуса Теперь перейдемъ къ подтвержденію тои же мысли изъ обозрѣнія важнѣйшихъ мѣстъ Гусовыхъ твореній. Въ этомъ отношеніи первое по важности мѣсто занимаетъ его наиболѣе капитальное сочиненіе, озаглавленное «Historia et monumenta J Hus atque Hieronymi Pragensis» (въ первый разъ изданное въ Нюренбергѣ въ 1558 году, а вторично появившееся въ 1583 г, въ третіи же разъ—въ 1715 г.) Этотъ трудъ можно было бы по справедливости назвать обширнымъ сборникомъ многихъ сочиненій чешскаго реформатора, написанныхъ имъ въ разное время его жизни. Мы не станемъ сейчасъ перечислять заглавія всѣхъ этихъ сочиненій, но будемъ называть ихъ по мѣрѣ того, какъ при изложеніи ученія ихъ автора намъ придется на нихъ ссылаться. Изъ всѣхъ этихъ отдѣльныхъ трактатовъ, вошедшихъ въ этотъ сборникъ, крайне важно сочиненіе Гуса «De Ecclesia», потому что именно въ этомъ трудѣ своемъ онъ главнымъ образомъ и излагаетъ свои завѣтныя, дорогія его сердцу убѣжденія касательно сущности Церкви Вселенской и отношенія ея къ папѣ

Для того, чтобы наша защита правовѣрія Гуса была полною и всестороннею, лучше всего предварительно изложить тѣ отдѣльные тезисы, которые извлечены были его врагами на соборѣ изъ его сочиненій и поставлены ему въ вину, какъ еретическіе; а затѣмъ уже показать, на основаніи сочиненій Гуса, насколько такое извлеченіе было тенденціозно и противно дѣйствительнымъ мыслямъ Гуса. При этомъ будемъ имѣть въ виду и всѣ тѣ возраженія, какія дѣлалъ онъ своимъ судьямъ на соборѣ въ отвѣтъ на ихъ обвиненія.

Вотъ эти тезисы: 1) Существуетъ только одна святая Церковь Вселенская, заключающая въ себѣ всѣхъ предопредѣленныхъ ко спасенію 2) Св. ап. Павелъ никогда не былъ членомъ діавола,

---

[1]) См. *Новиковъ*, I, стр. 129, 130 Epist 12, 60 на обор. Ер. 15, 62 на обор.

[2]) Въ своемъ сочиненіи „De omni sanguine Christi glorificato“ Гусъ очень ясно и опредѣленно учитъ объ истинности пресуществленія и чрезъ это лучше всего показываетъ, что Виклефъ совсѣмъ не вліялъ на его взгляды на Евхаристію.

хотя онъ и совершилъ нѣкоторыя дѣла, сходныя съ дѣлами злыхъ людей То же слѣдуетъ сказать и объ ап. Петрѣ, который, по Божію попущенію, впалъ въ великое клятвопреступленіе для того, чтобы снова возстать съ бо́льшею силою. 3) Ни одна часть Церкви никогда не отдѣляется отъ всего (церковнаго) тѣла, потому что благодать и предопредѣленіе, соединяющія эти части, никогда не могутъ потерять силу. 4) Предопредѣленный, который въ данное время еще не находится въ состояніи благодатномъ, благодаря своей настоящей (земной) праведности, все же всегда остается членомъ Церкви Вселенской. 5) Право стать членомъ святой Каѳолической Церкви не зависитъ ни отъ какой почетной должности, ни отъ какого избранія человѣческаго, ни отъ какого внѣшняго отличія 6) Отверженный никогда не можетъ быть членомъ святой Церкви. 7) Іуда никогда не былъ истиннымъ ученикомъ Іисуса Христа. 8) Совокупность предопредѣленныхъ ко спасенію, независимо отъ того, находятся ли они въ состояніи благодатномъ или нѣтъ по своей земной праведности, составляетъ изъ себя святую Церковь, не имѣющую ни скверны, ни порока, но которая свята и непорочна, и которую Господь Іисусъ Христосъ именуетъ Своею 9) Св. ап. Петръ не былъ и не есть глава святой Каѳолической Церкви. 10) Если тотъ, кто именуется викаріемъ Іисуса Христа, подражаетъ жизни Христа, тотъ, дѣйствительно, Его викарій; но если онъ живетъ иначе, то онъ посланникъ антихриста, враждебный Іисусу Христу и намѣстникъ Іуды Искаріота 11) Всѣ симонисты и преступные священники, будучи невѣрными дѣтьми, могутъ только профанировать семь таинствъ, а равно и свои обязанности, церковную дисциплину, обряды и все, что священно въ Церкви, въ томъ числѣ и почитаніе мощей, индульгенціи и священныя степени. 12) Санъ папы обязанъ своимъ происхожденіемъ римскимъ императорамъ. 13) Безъ особаго откровенія никто не можетъ разумно утверждать, что онъ—глава святой помѣстной церкви. 14) Не слѣдуетъ думать, что тотъ, кто занимаетъ должность римскаго первосвященника, чрезъ это самое не былъ бы одновременно главой никакой помѣстной церкви, если Богъ его не предопредѣлилъ. 15) Власть папы, какъ намѣстника Іисуса Христа, совсѣмъ уничтожается, если онъ не подражаетъ Христу и ап. Петру въ своемъ поведеніи и въ своихъ правахъ. 16) Папа не потому именуется святѣйшимъ, что занимаетъ мѣсто ап. Петра, но потому, что обладаетъ большими богатствами. 17) Кардиналы не суть истинные преемники апостоловъ Христовыхъ, если они не живутъ, подражая апостоламъ, соблюдая заповѣди и завѣты Господа Іисуса Христа. 18) Ни одинъ еретикъ, послѣ церковнаго суда, не долженъ быть предоставленъ свѣтской власти, для тѣлесной казни. 19) Великіе міра

сего должны заставлять священниковъ соблюдать законъ Христовъ 20) Послушаніе лицамъ іерархическимъ есть послушаніе, выдуманное самими священниками, безъ яснаго на то подтвержденія въ Писаніи 21) Когда человѣкъ отлученъ папой, и онъ, невзирая на папскій судъ или приговоръ вселенскаго собора, станетъ апеллировать къ Самому Іисусу Христу, то такая апелляція лишаетъ самое это отлученіе его дѣйствительной силы. 22) Порочный человѣкъ поступаетъ порочно, а добродѣтельный—добродѣтельно. 23) Священникъ, живущій согласно ученію Христа, разумѣющій Писаніе и ревнующій о назиданіи народа, долженъ, невзирая на то, что его якобы отлучаютъ отъ Церкви, проповѣдывать. 24) Всякій священникъ, получившій полномочіе на проповѣдываніе, обязанъ исполнять это полномочіе, несмотря на такое отлученіе. 25) Церковныя наказанія (цензуры), называемыя молніеносными, которыя духовенство изобрѣло для своего возвышенія и для порабощенія народа, суть антихристіанскія мѣры. 26) Не слѣдуетъ налагать интердиктъ на народъ, потому что Іисусъ Христосъ, который есть Верховный Первосвященникъ, не наложилъ такого интердикта на іудеевъ въ отвѣтъ на тѣ преслѣдованія, какимъ они Его подвергли 27) Если папа, епископъ или вообще какой-нибудь прелатъ пребываетъ въ состояніи смертнаго грѣха, то онъ не есть ни папа, ни епископъ, ни прелатъ 28) Благодать и предопредѣленіе суть тѣ узы, которыми и все тѣло Церкви, и каждый отдѣльный изъ ея членовъ нерасторжимо связаны со своимъ Главой. 29) Если папа такъ же золъ и отверженъ, какъ Іуда, то онъ діаволъ, разбойникъ, сынъ погибельный, но никакъ не глава воинствующей Церкви, такъ какъ онъ даже и не членъ ея 30) Всякій злой или отверженный папа или прелатъ не есть истинный пастырь, но воръ и разбойникъ. 31) Папа не есть святѣйшій и не долженъ такъ именоваться, даже и по отношенію къ своему служенію. 32) Если папа живетъ несогласно съ волей Іисуса Христа, то, хотя бы онъ и былъ избранъ законно и канонично по избранію человѣческому, онъ не могъ бы принять свою должность помимо Господа Іисуса Христа. 33) Осужденіе, которому богословы подвергли 45 тезисовъ Виклефа, не разумно и не справедливо, и самое основаніе, которое они указываютъ для такого осужденія, т-е. что ни одинъ изъ этихъ тезисовъ не православенъ, но что они всѣ рѣшительно ошибочны и соблазнительны, также ложно. 34) Единогласное единодушіе тѣхъ, которые выбрали папу, или же большинства изъ нихъ, не есть настоящее условіе, дѣлающее избраннаго папой и преемникомъ Христовымъ или намѣстникомъ Христа; но онъ получаетъ отъ Бога несравненно большую власть по мѣрѣ того, какъ онъ будетъ съ большею пользою и силой прилежать созиданію Церкви.

35) Отверженный (т-е. порочный) папа не есть глава святой Церкви. 36) Вовсе не нужно, чтобы воинствующая Церковь имѣла единаго главу, который бы управлялъ ея духовной стороной и всегда имѣлъ съ ней непосредственное общеніе. 37) Господь Іисусъ Христосъ гораздо лучше управлялъ бы Своею Церковью чрезъ посредство Своихъ истинныхъ учениковъ, которые распространены по всему міру, чѣмъ чрезъ такихъ чудовищныхъ владыкъ. 38) Св. ап Петръ не былъ вселенскимъ пастыремъ овецъ Христовыхъ, а еще тѣмъ менѣе таковымъ можетъ быть названъ римскій первосвященникъ 39) Апостолы и вѣрные служители Іисуса Христа очень хорошо управляли Церковью по отношенію къ тому, что необходимо для спасенія, еще прежде, чѣмъ учреждено было папское достоинство, очень возможно и то, что они же будутъ такъ же управлять Церковью и до дня страшнаго суда, если бы даже и не было папы [1])

Легко замѣтить, читая всѣ эти тезисы, что ихъ, въ сущности, вполнѣ можно было бы свести лишь къ весьма сравнительно немногимъ (такъ какъ во всѣхъ приведенныхъ 39 тезисахъ много повтореній), причемъ основными темами ихъ можно было бы считать слѣдующе два вопроса: 1) о предопредѣленіи и 2) о власти папы и прочихъ іерархическихъ лицъ.

При своемъ третьемъ и послѣднемъ допросѣ, который имѣлъ мѣсто въ засѣданіи 8 іюня 1415 года, Гусъ далъ на всѣ эти тезисы соотвѣтствующія объяснительныя замѣчанія и при этомъ часто сразу отвѣчалъ на нѣсколько обвиненій вмѣстѣ. Излагая эти отвѣты Гуса, мы попутно будемъ, для ихъ поясненія и подтвержденія, приводить выдержки и изъ его сочиненій.

Относительно первыхъ восьми пунктовъ, которые касаются вопроса о предопредѣленіи, Гусъ далъ такія объясненія на соборѣ. Онъ вполнѣ подтвердилъ, что ему въ дѣйствительности принадлежатъ слѣдующія мысли, изложенныя въ этихъ тезисахъ,— что Церковь есть великое собраніе всѣхъ тѣхъ, которые предназначены къ вѣчному блаженству, и число которыхъ отъ вѣчности предопредѣлено Богомъ; что существуетъ другой родъ людей, которые отъ вѣчности предуставлены на осужденіе, и которые не имѣютъ никакого участія въ тѣлѣ церковномъ, и, наконецъ, что эта благодать предопредѣленія не можетъ быть видима тѣлесными очами въ томъ смыслѣ, чтобы возможно было ее познать чрезъ какой-нибудь видимый знакъ или чрезъ человѣческое избраніе, потому что она есть предвѣчная тайна премудрости Божіей. На первый взглядъ можетъ показаться, что Гусъ былъ

---

[1]) *Höfler*, Geschichtschreiber der hussitisch. Bewegung, Th. I, S. 244—265 Documenta magistri Joann. Hus, edit Palacky. 286—298, 299—304, 305—308.

такимъ же сторонникомъ ученія о безусловномъ предопредѣленіи (своего рода фатализмѣ) въ дѣлѣ спасенія, какого въ значительной степени, какъ мы видѣли, держался Виклефъ, и которое повторилось въ системѣ Лютера, особенно же рѣзкое свое выраженіе получило у Кальвина. Но внимательное и безпристрастное изученіе его трактата «De Ecclesia» покажетъ намъ, что у него, въ существѣ дѣла, развивается вовсе не крайній августинизмъ, *но предопредѣленіе въ православномъ смыслѣ*, т.-е. *условное*, согласованное съ свободой воли человѣка и основанное на предвѣдѣніи Богомъ того, какъ человѣкъ воспользуется самъ своею свободой. Конечно, нельзя не пожалѣть о томъ, что Гусъ, при изложеніи своего ученія о предопредѣленіи, слишкомъ близко подходилъ во многихъ своихъ выраженіяхъ къ терминамъ Виклефа (который *во многомъ* несомнѣнно могъ имѣть на него вліяніе), хотя бы, напр., въ словахъ *praedestinati* и *praesciti* и особенно въ такомъ мѣстѣ своего сочиненія «De Ecclesia»: «Divisio immediata humanorum operum est, quod vel sunt virtuosa, vel vitiosa. Patet quia, si homo est vitiosus, et agit quicquam, tunc agit vitiose. Et si est virtuosus, et agit quicquam, tunc agit virtuose» [1]) Тѣмъ болѣе можно пожалѣть о такой прискорбной неясности въ терминологіи у Гуса, что именно она всего болѣе такъ часто и давала поводъ къ обвиненію его въ ученіи о безусловности дѣйствія благодати въ спасеніи людей Но достаточно намъ прочитать то, что самъ Гусъ говоритъ далѣе, почти непосредственно послѣ приведенныхъ словъ, чтобы понять, что онъ признаетъ совсѣмъ не безусловное, но именно *условное* предопредѣленіе. Указывая на слова ап. Павла въ I посл. къ Коринѳянамъ (16, 14) «вся вамъ любовію да бываютъ», онъ, по поводу ихъ, говоритъ такъ: «весь образъ дѣйствованія (totus modus vivendi) по закону любви (per caritatem) есть добродѣтельный, весь образъ дѣйствованія внѣ закона любви (praeter caritatem)—порочный, потому что Богъ Самъ говорилъ людямъ во Второзаконіи: «кто сохранитъ заповѣди Мои, тотъ благословится въ дому и на пашнѣ, во входахъ и исходахъ, во снѣ и бдѣніи; кто нарушитъ ихъ, тотъ будетъ проклятъ во всякомъ дѣлѣ». И если, по слову Григорія, и сонъ святыхъ угоденъ Богу, *тѣмъ болѣе имѣетъ заслуги дѣйствіе, исходящее отъ воли* (quanto magis actio, procedens a voluntate, non vacat merito) *и, слѣдовательно,*

[1]) Т.-е. „Дѣла человѣческія распредѣляются на два отдѣла: на добродѣтельныя и порочныя Если человѣкъ добродѣтеленъ, то все, что онъ ни дѣлаетъ, есть плодъ добродѣтели; если порочень, то всякое дѣло его—дѣло порочное“.— *De Eccles.*, cap. 19, f. 238, на обор. Это мѣсто, очевидно, вполнѣ соотвѣтствуетъ 22-му тезису соборныхъ обвиненій противъ Гуса, который (какъ мы видѣли) читается такъ: „Порочный человѣкъ поступаетъ порочно, а добродѣтельный—добродѣтельно“

добродѣтельное (et per consequens virtuosa)». Подобный же взглядъ Гуса о существенной важности *свободнаго* избранія человѣкомъ святой жизни—конечно, не безъ помощи благодати—находимъ мы и въ его разсужденіи «О десяти заповѣдяхъ», гдѣ онъ говоритъ, что «такъ какъ безъ вѣры невозможно угодить Богу, то христіанинъ прежде всего долженъ истинно вѣрить, а потому, познавая заповѣди, совершать ихъ на самомъ дѣлѣ» [1]. Также и въ 8-й главѣ своего сочиненія «De Ecclesia» Гусъ проводитъ такую мысль: «Грѣшитъ противъ вѣры, кто слабѣетъ въ примѣненіи щита ея къ добродѣтельной жизни; онъ имѣетъ твердую вѣру (habet firmum habitum credendorum), но въ жизни порочной уклоняется отъ совершенія заслуживающаго дѣла (ab actu operis meritorii deficit)» [2]. Замѣчательно, что и члены констанцскаго собора, прочитавъ первые 8 пунктовъ инкриминируемыхъ Гусу заблужденій, которые всѣ касались вопроса о предопредѣленіи, и выслушавъ по поводу ихъ объясненія подсудимаго, повидимому, удовольствовались этими объясненіями и оставили тѣ 8 тезисовъ *безъ возраженія*, что едва ли могло бы имѣть мѣсто, если бы Гусъ былъ, дѣйствительно, уличенъ ими въ ученіи о безусловномъ предопредѣленіи и въ согласіи также и въ этомъ вопросѣ съ Виклефомъ. Зная, насколько констанцскіе судьи Гуса жадно искали всякихъ поводовъ обвинить его въ ереси, мы не можемъ не поразиться такимъ ихъ снисходительнымъ отношеніемъ къ тѣмъ восьми пунктамъ. Если бы это и можно было отчасти объяснить тѣмъ, что, по вѣрному замѣчанію Новикова, даже одинъ изъ важнѣйшихъ судей Гуса, Іоаннъ Герсонъ, склонялся въ своихъ сочиненіяхъ ко взгляду блаж. Августина о безусловномъ предопредѣленіи [3], тѣмъ не менѣе едва ли возможно допустить, чтобы и Герсонъ считалъ свой взглядъ на предопредѣленіе вполнѣ тожественнымъ со взглядомъ ненавистнаго ему Виклефа То, что оба эти богослова—и французскій, и англійскій—основывались на блаж. Августинѣ, не должно насъ удивлять, разъ мы знаемъ, насколько растяжимыми являлись мысли этого отца Церкви у различныхъ его толкователей, начиная хотя бы съ Готшалька. То же слѣдуетъ сказать и о Петрѣ д'Альи, который также въ своемъ взглядѣ на предопредѣленіе немало склонялся къ августинизму, но, конечно, никогда бы не согласился съ тѣми, кто сталъ бы его обвинять въ сочувствіи Виклефу [4]. Остается допу-

[1] Monumenta, I, f 29 на об

[2] Ibidem, I, fol 20

[3] *Новиковъ*, II, стр. 290.

[4] Такого рода окраска воззрѣній д'Альи на предопредѣленіе — въ смыслѣ крайностей Августинова ученія объ этомъ—видна, напр., въ слѣд. мѣстахъ его сочиненія *Questiones super libros sententiarum* (комментарій на Петра Ломбарда): lib. I, qu. 9 и 12.

стить, что констанцскій соборъ убѣдился, что и Гусъ въ ученіи о предопредѣленіи не согласенъ съ Виклефомъ Иначе трудно объяснить то обстоятельство, почему тѣ восемь пунктовъ прошли на соборѣ безъ возраженій.

Не совсѣмъ такъ отнеслись соборные судьи къ слѣдовавшимъ далѣе тезисамъ, особенно начиная съ 9-го и до 16-го включительно. Эти восемь новыхъ тезисовъ по своему общему содержанію, можно сказать, всецѣло исчерпывались тѣмъ, о чемъ гласили тезисъ 10-й, отчасти и 13-й,—именно: что папа не есть глава Вселенской Церкви, что безъ особеннаго откровенія онъ не имѣетъ возможности знать, принадлежитъ ли онъ даже къ числу истинныхъ членовъ этой Церкви, и что онъ въ такомъ только случаѣ намѣстникъ Христовъ и преемникъ ап. Петра, если онъ шествуетъ по заповѣдямъ Христовымъ. Впрочемъ, болѣе серьезное состязаніе съ Гусомъ соборныхъ прелатовъ, во главѣ съ Альи, возбудилъ преимущественно 12-й тезисъ, по которому папская власть ведетъ свое начало отъ римскихъ императоровъ. Когда стали читать этотъ пунктъ, то кардиналъ д'Альи прервалъ чтеніе. Онъ былъ недоволенъ тѣмъ, что здѣсь проводилась мысль о происхожденіи полноты папской власти не отъ Вселенскаго I Собора (Никейскаго), но единственно отъ власти свѣтской (т.-е отъ имп. Константина), и въ этомъ смыслѣ предложилъ Гусу вопросъ, на который подсудимый спокойно и съ убѣжденіемъ отвѣтилъ, что, говоря такъ, онъ разумѣлъ свѣтскую власть папы, которая, по его мнѣнію, дѣйствительно, получила свое начало отъ Константина Великаго. Зная, что самъ д'Альи довольно либерально смотрѣлъ на эту наиболѣе слабую сторону ученія о папской власти, неудивительно, что, получивъ такой отвѣтъ, онъ не продолжалъ особенно настаивать на «еретичности» 12-го тезиса. Но зато съ тѣмъ большею придирчивостью готовы были и онъ, и другіе прелаты отнестись къ 15-му тезису, въ которомъ высказывалась мысль о несовмѣстимости власти папы, какъ Христова намѣстника, съ порочною жизнью занимающаго папскій престолъ. Однако и по поводу этого пункта подсудимый сдѣлалъ важное разъясненіе,—именно онъ успокоилъ своихъ судей тѣмъ, что въ данномъ случаѣ терминъ «власть» означаетъ у него лишь «достоинство первосвященника предъ Богомъ», его нравственное соотвѣтствіе величію своего сана, но никакъ не «дѣйственность его служенія», которая, по его воззрѣнію, остается въ силѣ даже и при порочной жизни носителя этого сана. Когда, въ отвѣтъ на такое объясненіе, д'Альи и другіе кардиналы и епископы, думая сбить съ толку Гуса, спросили его, гдѣ же въ его сочиненіяхъ находится именно такой взглядъ на соотношеніе между нравственнымъ состояніемъ іерархическаго лица и его полномочіями

пастырскими, реформаторъ не обинуясь сказалъ, что объ этомъ онъ говоритъ въ своемъ сочиненіи противъ магистра Стефана [1])

Какъ ни убѣдительно было такое объясненіе Гусомъ дѣйствительнаго смысла 15-го тезиса, во всякомъ случаѣ безпристрастіе требуетъ сдѣлать съ нашей стороны тотъ упрекъ Гусу, что онъ и въ данномъ случаѣ допустилъ, къ сожалѣнію, не довольно точное и осторожное выраженіе въ самомъ этомъ тезисѣ, когда сказалъ, что власть папы совсѣмъ уничтожается, разъ онъ не подражетъ Христу. Дѣло въ томъ, что по своей неточности и неясности это выраженіе, дѣйствительно, само по себѣ могло дать поводъ врагамъ Гуса заподозрѣть его въ мысли, будто бы порочное іерархическое лицо уже не имѣетъ права, въ силу своей порочности, совершать таинства, и что таковыя не дѣйствительны Выражаясь такъ неточно, Гусъ, конечно, погрѣшалъ даже противъ самого себя, давая возможность своимъ недоброжелателямъ видѣть въ 15-мъ, тезисѣ такую мысль, какой онъ, по объясненію самого же Гуса, не заключалъ въ себѣ. Такимъ же неосторожнымъ выраженіемъ слѣдуетъ признать и сказанное въ 27-мъ тезисѣ: «если папа, епископъ или вообще какой-нибудь прелатъ пребываетъ въ состояніи смертнаго грѣха, *то онъ не есть ни папа, ни епископъ, ни прелатъ*».

Неудивительно, что судьи Гуса еще на второмъ его допросѣ упрекнули его въ томъ, что онъ держится мнѣнія Виклефа, будто бы всякое іерархическое лицо, обрѣтаясь въ смертномъ грѣхѣ, не можетъ ни освящать, ни крестить. Но уже и тогда Гусъ твердо заявилъ, что, если онъ въ свое время въ Прагѣ, на совѣщаніи архіепископа Сбинка съ учеными богословами, и выступилъ въ защиту этого мнѣнія, то все же защищалъ его *съ ограниченіемъ*, понимая слова Виклефа такъ, что такой находящійся въ смертномъ грѣхѣ священникъ *недостойно* крещаетъ и освящаетъ, какъ недостойный служитель таинъ Божіихъ, но, конечно, признавая въ то же время, что самое таинство все-таки и такимъ священникомъ совершается [2]). Что истинный смыслъ ученія Гуса объ этомъ предметѣ былъ именно такой, лучше всего видно изъ его собственныхъ словъ въ сочиненіи «О десятинахъ» (De decimis), гдѣ онъ говоритъ такъ: «Недостоинство лица ни въ какомъ случаѣ не уменьшаетъ дѣйствительности таинства, ибо таинство совершается силою Божіею, и священникъ есть только орудіе. Здѣсь является всемогущество Божіе, совершающее великое и чистое дѣло (valde dignum et mundum opus) крещенія,

[1]) См. *Documenta Mag. Joh. Hus*, edit. *Palacky* (1869), 292

[2]) *Новиковъ*, I, стр 134

разрѣшенія, посвященія и пр чрезъ посредство недостойнаго и нечистаго служителя (per indignum et immundum ministrum), кѣмъ бы ни преподавались таинства въ Церкви Христовой, достойнымъ ли или недостойнымъ служителемъ» [1]) Нужно думать, что судьи удовлетворились объясненіемъ Гуса относительно дѣйствительнаго смысла его 15-го и 27-го тезисовъ, потому что, когда рѣчь зашла далѣе о тезисѣ 17-мъ, гдѣ было сказано, что кардиналы, нечестиво живущіе, не суть преемники апостоловъ, то камбрейскій кардиналъ д'Альи ограничился, по поводу этого тезиса, только тѣмъ, что замѣтилъ о неумѣстности со стороны Гуса судить такъ о кардиналахъ передъ мірянами, но самого тезиса не опровергъ.

Дальнѣйшіе тезисы не заключали въ себѣ какого-нибудь новаго ученія, поэтому для нашей задачи безполезно останавливаться на томъ, какъ обсуждались они судьями Гуса. Обратимъ наше вниманіе только на тезисъ 37-й и на то, какое впечатлѣніе произвелъ онъ на членовъ констанцскаго собора, въ особенности же на то, что отвѣтилъ имъ на ихъ возраженія Гусъ. Кардиналовъ, видимо, сильно обидѣла мысль этого тезиса, что Господь Іисусъ Христосъ чрезъ Своихъ вѣрныхъ учениковъ и теперь, какъ и всегда, можетъ управлять Своею Церковью помимо нечестивыхъ пастырей. Они даже сочли такую мысль опасною. Тогда Гусъ, не взирая на ихъ возмущенія и на многія насмѣшки, какими встрѣтили чтеніе этого тезиса нѣкоторые изъ присутствующихъ въ засѣданіи, произнесъ такія замѣчательныя слова: «Я еще повторяю, что Церковь во времена апостоловъ управлялась несравненно лучше теперешняго Что же мѣшаетъ и теперь Іисусу Христу управлять ею чрезъ вѣрныхъ Своихъ учениковъ? Нынѣ Церковь безъ видимаго главы, тѣмъ не менѣе она пребываетъ въ славѣ, такъ какъ Господь Іисусъ Христосъ не перестаетъ ею править» [2]) Эти слова вполнѣ согласуются съ тѣмъ ясно выраженнымъ, вполнѣ православнымъ ученіемъ Гуса о Церкви, какое мы находимъ въ его трактатѣ «De Ecclesia». Въ 7-й главѣ здѣсь рѣшается авторомъ вопросъ, есть ли церковь римская— Церковь Вселенская и Невѣста Христова? и дается такой сильный, выразительный и многосодержательный отвѣтъ: «Конечно, если вѣрить буллѣ папы Бонифація VIII «Extravagans», то римская церковь и есть Вселенская Но такое заключеніе ложно, потому что римская церковь, по ученію латинянъ, имѣетъ главой папу, а тѣломъ—коллегію кардиналовъ. А такая церковь не есть святая, каѳолическая и апостольская, потому что папы и

---

[1]) Monumenta, De decimis I, f. 154

[2]) Historia. Sanct Martyr., 21

кардиналы далеко не включаютъ въ себѣ всецѣлаго сонма предопредѣленныхъ ». Затѣмъ, въ главѣ 12-й того же сочиненія Гусъ продолжаетъ этотъ же отвѣтъ въ такихъ выраженіяхъ «Справедливо заключеніе той буллы, что подчиненіе римскому епископу есть необходимое условіе спасенія для всякой души человѣческой, потому что никто не можетъ спастись, не признавая надъ собою власти Іисуса Христа, а Онъ-то и есть настоящій римскій первосвященникъ, какъ Глава вселенской и всѣхъ частныхъ церквей (I Пет 2, 25; Евр 7, 23—27) Вотъ святѣйшій верховный римскій первосвященникъ, «сѣдящій одесную Отца и всегда съ нами Сый, во вся дни до скончанія вѣка». Онъ, какъ Богъ неописанный, всюду являетъ Свое присутствіе, Онъ креститъ Духомъ Святымъ и «вземлетъ грѣхи міра» (Іоан I, 29); Онъ связываетъ бракъ неразрывно (Мат. 9 гл.); Онъ поставляетъ священниковъ (Апок 1, 6); Онъ совершаетъ таинство Евхаристіи (Лук 22, 19); Онъ укрѣпляетъ вѣрныхъ обѣтованіемъ: «Азъ дамъ вамъ уста и премудрость, ей же не возмогутъ противовѣщать вси противляющіися вамъ» (Лук. 21, 15); Онъ пасетъ овецъ Своихъ словомъ, примѣромъ и тѣломъ Своимъ, Онъ неусыпно стоитъ на стражѣ паствы Своей и «не воздремлетъ храняй Израиля». Онъ уготовалъ намъ легкій путь къ отчизнѣ. Онъ—истинный папа, «Отецъ будущаго вѣка, чудный Совѣтникъ». *У насъ нѣтъ другого первосвященника,* потому что: 1) человѣчество Іисуса Христа не подчинено никакому земному начальству. Богъ даровалъ Ему имя, «еже паче всякаго имене, да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится, небесныхъ и земныхъ, и преисподнихъ»; 2) Богоматерь, Креститель, ап. Петръ со всѣми святыми на небѣ, по естеству своему люди, не подчинены были иному первосвященнику, и папа Климентъ слишкомъ далеко простеръ свою власть, когда буллою повелѣваетъ Ангеламъ неба ввести въ вѣчное блаженство освобожденную имъ отъ чистилища душу римскаго богомольца, чтобы не сдѣлалась она добычею ада. Не такъ возносились апостолы; напр., великій Боговидецъ и возлюбленный ученикъ Христовъ,—который, конечно, стоитъ выше нынѣшнихъ папъ, и особенно Климента,—не повелѣвать хотѣлъ Ангелу, а, падши къ ногамъ его, поклониться ему, и Ангелъ, возбраняя ему, велѣлъ кланяться одному Богу». Можно ли яснѣе выразить православный взглядъ на то, что единой Главой Церкви можетъ быть названъ только Самъ великій Первосвященникъ Христосъ, и что никто не можетъ Его замѣстить на землѣ?

Кромѣ тѣхъ 39 тезисовъ, которые прочитаны были въ обвиненіе Гуса въ засѣданія 8 іюня 1415 года, еще гораздо раньше, именно въ самомъ началѣ того же года, одинъ изъ злѣйшихъ враговъ Гуса, Михаилъ de Causis, представилъ противъ него

папѣ 8 другихъ тезисовъ, изъ которыхъ нѣкоторые (именно 2-й и 5-й) содержали въ себѣ то же обвиненіе Гуса въ еретическомъ мнѣніи, будто бы сила таинства зависитъ всецѣло отъ нравственнаго состоянія совершителя, а другіе касались и иныхъ мыслей, которыя приписывались подсудимому. Такъ, 1-й тезисъ содержалъ въ себѣ обвиненіе его въ томъ, что онъ проповѣдывалъ народу о необходимости причащенія подъ обоими видами, и въ томъ, будто бы онъ отрицалъ пресуществленіе евхаристическихъ элементовъ въ истинныя Тѣло и Кровь Христовы. Требованіе для мірянъ чаши, какъ извѣстно, дѣйствительно, было однимъ изъ наиболѣе важныхъ пунктовъ ученія Гуса, тѣмъ болѣе замѣчательнымъ и характернымъ, что раньше Гуса еще никто не выступалъ съ такимъ требованіемъ столь рѣшительно, какъ онъ. Но такое требованіе могло быть названо ересью только съ точки зрѣнія римской церкви, которая совершенно произвольно и вопреки Евангелію лишила мірянъ евхаристической чаши, допустивъ это, очевидно, для вящшаго возвышенія іерархіи надъ простыми вѣрующими Съ точки же зрѣнія истинной Православной Церкви, такое ученіе Гуса всецѣло возстановляло всегдашнюю, идущую отъ Христа и Его апостоловъ практику и, въ частности, самой его отечественной чешской церкви возвращало то, что она со временъ своего обращенія въ христіанство всегда содержала, и остатки чего мѣстами замѣтны были въ ней даже еще и во времена самого Гуса. Что касается обвиненія, будто бы Гусъ не вѣрилъ въ пресуществленіе, то мы выше уже упомянули о томъ, какъ сильно и убѣдительно онъ протестовалъ противъ такого обвиненія, особенно въ засѣданіи 7-го іюня 1415 года, при своемъ второмъ публичномъ допросѣ. Чтобы еще сильнѣе подтвердить благоговѣйную вѣру чешскаго реформатора въ чудесное измѣненіе элементовъ въ истинныя Тѣло и Кровь Христовы, приведемъ замѣчательныя слова въ его сочиненіи «De Coena Domini». «Несомнѣнно должно вѣрить», говоритъ онъ, «что каждый священникъ, какъ достойный, такъ и недостойный, дѣйствительно, произнесеніемъ во время литургіи установленныхъ словъ, какъ орудіе Божіе, претворяетъ хлѣбъ въ самое истинное Тѣло Христово, а вино—въ Его пречистую Кровь. Я говорю: какъ орудіе, ибо священникъ словами и властью Іисуса Христа совершаетъ то же пресуществленіе, какъ совершилъ Христосъ собственными словами и собственною властію». А нѣсколько ниже онъ добавляетъ еще къ этимъ словамъ такое важное замѣчаніе: «*Этого мнѣнія держался я и прежде священства своего, такъ проповѣдывалъ и писалъ я въ самомъ началѣ его..., то же самое ученіе преподавалъ я и въ пражскомъ университетѣ въ 1409 году...* Итакъ, да проститъ всемогущій Богъ врагамъ моимъ, возведшимъ на

меня клевету предъ римскою церковью, будто я проповѣдывалъ, что священникъ, пребывающій въ смертномъ грѣхѣ, не въ силахъ освятить Даровъ и совершить таинство. Самъ Сынъ Божій словомъ Своимъ, посредствомъ пресуществленія (per transsubstantiationem), прелагаетъ хлѣбъ въ истинное Тѣло Свое, а вино чрезъ пресуществленіе въ истинную Кровь Свою» [1]) Какъ видно, здѣсь одновременно еще разъ подтверждается и мысль Гуса, что смертный грѣхъ не можетъ помѣшать священнику совершить таинство, хотя и совершитъ онъ его въ такомъ случаѣ недостойно. Истину пресуществленія Св. Даровъ Гусъ ясно исповѣдуетъ и въ другомъ своемъ сочиненіи, которое онъ написалъ въ тотъ небольшой срокъ (25 дней), пока, по пріѣздѣ въ Констанцъ, до своего вызова къ папѣ и кардиналамъ для перваго частнаго допроса, онъ еще жилъ на свободѣ. Это знаменитое его сочиненіе «De sanguine Christi, sub specie vini a laicis sumendo», въ которомъ главнымъ образомъ и доказывается любимая его мысль, что чашу должно давать и мірянамъ, а не однимъ священникамъ.

Оба указанныя творенія великаго реформатора еще разъ съ несомнѣнностью показываютъ, что у него въ его воззрѣніи на таинство Евхаристіи рѣшительно не было ничего общаго съ Виклефомъ.

Въ числѣ тѣхъ же восьми тезисовъ, поданныхъ противъ Гуса Михаиломъ de Causis, находился и такой (3-й), который касался ученія Гуса о томъ, что Церковь не должна владѣть временными имуществами, и что свѣтскіе владѣльцы могутъ даже отнимать ихъ у церкви и духовныхъ. Въ этомъ пунктѣ вліяніе Виклефа вполнѣ можно признать; но, вѣдь, указанное мнѣніе, котораго Гусъ несомнѣнно держался, если и страдало крайностью и излишнимъ ригоризмомъ, тѣмъ не менѣе не было ересью, какъ не было ересью и мнѣніе преп. Нила сорскаго и его бѣлозерскихъ старцевъ у насъ на Руси о неправильности владѣнія монастырей земельными угодьями и недвижимыми имуществами. Еретическимъ могло быть признано такое мнѣніе только развѣ у латинскихъ богослововъ и канонистовъ, для которыхъ свѣтская власть пастырей и прежде всего самого папы—чуть не догматъ вѣры или во всякомъ случаѣ такой тезисъ, который они издавна (еще гораздо и раньше Гуса) привыкли почти такъ же жарко защищать, какъ будто это была истина догматическая

Если изъ числа всѣхъ доселѣ указанныхъ обвиненій, выставленныхъ противъ Гуса на констанцскомъ соборѣ, очень многія основывались на крайне тенденціозномъ перетолкованіи его дѣйствительныхъ ученій, то, кромѣ этихъ обвиненій, враги его не

---

[1]) *De Coena Domini*, I, 39—40

устыдились возвести на него и такія, которыя уже явно клеветали на него и приписывали ему прямо антицерковныя мнѣнія Къ таковымъ относились, напримѣръ, слѣдующія: 1) будто бы ученіе о церковной іерархіи не согласно съ Евангеліемъ; 2) будто бы заупокойныя литургіи есть прямое злоупотребленіе; 3) будто бы освященіе воды неправильное дѣйствіе; 4) будто бы священство и елеосвященіе не суть таинства; 5) будто бы частная исповѣдь вовсе не допустима, 6) будто бы призываніе Богоматери и святыхъ грѣховно; 7) будто бы посты не угодны Богу; 8) будто бы слѣдуетъ праздновать одинъ воскресный день; 9) будто бы не слѣдуетъ почитать иконы и мощи святыхъ Эти обвиненія возведены были на Гуса еще въ началѣ собора, когда спеціально назначенная для разбора его дѣла комиссія (состоявшая изъ константинопольскаго патріарха in partibus Іоанна и епископовъ Іоанна любушскаго и Бернарда кастельскаго), по порученію папы, выискивала противъ ненавистнаго подсудимаго всякія вины, не гнушаясь при этомъ никакими средствами, въ томъ числѣ и разнаго рода случайными слухами, даже сплетнями, въ коихъ потому уже не было недостатка, что у Гуса было немало враговъ, особенно среди представителей іерархіи [1]) Протестантскіе историки, сочувствующіе Гусу, съ своей узко-конфессіональной точки зрѣнія, очень рады лишнему поводу для причисленія чешскаго реформатора къ своему лагерю, и, конечно, очень охотно довѣряютъ всѣмъ таковымъ обвиненіямъ. Но (повторяемъ снова) такое несправедливое отношеніе къ Гусу лучше всего открывается изъ его же собственныхъ сочиненій, къ которымъ мы и обратимся для оправданія его свѣтлой личности отъ подобныхъ клеветъ, совершенно ни на чемъ не основанныхъ.

Начнемъ съ опроверженія болѣе важныхъ изъ указанныхъ обвиненій, которыя касаются взгляда Гуса на нѣкоторыя таинства Отвергать священство и елеосвященіе, какъ особыя таинства, онъ потому уже никакъ не могъ, что (какъ это видно изъ разныхъ мѣстъ его твореній) онъ съ несомнѣнностью признавалъ всѣ семь таинствъ церковныхъ [2]) Сами протестанты, въ сущности, только и рѣшаются утверждать, что онъ отвергалъ собственно три таинства: муропомазаніе, священство и елеосвященіе, а нѣкоторые римскіе историки (въ томъ числѣ и Энеи Сильвій Пикколомини) допускаютъ, что онъ признавалъ только пять таинствъ, т.-е. крещеніе, причащеніе, покаяніе, бракъ и священство. Но это послѣднее утвержденіе, вѣроятно, только на томъ и основывается, что впослѣдствіи именно такое число таинствъ принимали табо-

[1]) *Köhler*, цит. соч., S. 79

[2]) *Новиковъ*, II, стр 258.

риты [1]). Впрочемъ, даже среди и тѣхъ авторовъ, которые очень строго держатся теоріи о несомнѣнной будто бы зависимости Гуса отъ Виклефа и въ догматическомъ ученіи, даже и среди нихъ можно указать такихъ, которые признаютъ, что въ своемъ ученіи о таинствахъ Гусъ въ общемъ держался воззрѣнія Западной церкви и, слѣд., признавалъ ихъ седмеричное число Такого мнѣнія держались, напр., не только *Lenfant* (въ своей «Histoire du Concile de Constance»), но даже и столь ревностный протестантъ, какъ *Flathe* (въ своей книгѣ «Geschichte der Vorläufer der Reformation», II. Band, S 306). Что касается, въ частности, мvропомазанія, то о немъ Гусъ ясно говоритъ какъ о таинствѣ въ своемъ сочиненіи «De decimis», гдѣ онъ тѣсно связываетъ его (совершенно по-православному, а не по-римски) съ таинствомъ крещенія [2]). Объ елеосвященіи же онъ не менѣе ясно разсуждаетъ въ своемъ толкованіи на соборное посланіе Ан Іакова [3]). Но наиболѣе подробныя и обстоятельныя разсужденія посвящаетъ Гусъ таинству священства, какъ одному изъ важнѣйшихъ, по его воззрѣнію, таинствъ церковныхъ. Доказавъ, на основаніи Св. Писанія, что между апостолами не было первенства по власти, онъ затѣмъ утверждаетъ, что «всѣ епископы Церкви Вселенской равны между собой». (Это можно найти и въ его трактатѣ «De Ecclesia», и въ полемическихъ его трудахъ противъ Палеча и Станислава знаимскаго.) Затѣмъ по смыслу его ученія выходитъ, что «Церковь, какъ община, нуждается въ законахъ, учрежденіяхъ, ограждающихъ ея внутреннюю безопасность, нуждается въ соподчиненіи членовъ» Отсюда и мысль Гуса о важности и необходимости іерархіи, какъ видимаго представителя власти Христа на землѣ. И такое представительство не зависимо отъ ихъ собственной личности, но принадлежитъ имъ по благодати преемственнаго рукоположенія, по праву духовнаго сана. Говоря такъ, Гусъ, вмѣстѣ, рѣшительно отклонялъ отъ себя обвиненіе въ томъ, будто бы онъ училъ народъ не повиноваться своимъ законнымъ пастырямъ. Напротивъ, онъ съ особою силою утверждаетъ, что воинствующая Церковь, имѣя Главою своею единаго Іисуса Христа, имѣетъ и вѣрныхъ намѣстниковъ Его на землѣ, простыхъ ли іереевъ или епископовъ, пасущихъ ее евангельскимъ словомъ по благодати, дарованной свыше Главою (ex capitis gratia) [4]). Эти ли слова его можно счесть за отрицаніе іерархіи, а слѣд. и таинства священства? Гусъ не только не отрицалъ ни того, ни другого, но даже допускалъ мысль о по-

[1]) Тамъ же

[2]) De decimis, f. 134.

[3]) Hist et Monum , II, f 149

[4]) Ad. scr. Paletz, f. 260, на об., 263.

четномъ старшинствѣ по чести (но не по власти) римскаго епископа, хотя въ то же время вовсе не склоненъ былъ къ тому обоготворенію папы, какъ намѣстника Христова, какое проявляли вообще латиняне. «Вѣрные», говоритъ онъ, «должны прибѣгать къ св. римской церкви чрезъ посредство видимыхъ и осязательныхъ частей этой церкви, каковы папа и кардиналы. Но вѣрующіе не должны смотрѣть на нихъ какъ на первоначальниковъ и прибѣгать къ этимъ лицамъ по ихъ человѣческому естеству (tales personas, in se humanas), но чрезъ посредство ихъ къ самой формѣ.. Эта форма въ нихъ и черезъ нихъ управляетъ правовѣрными во всѣхъ каѳолическихъ и церковныхъ дѣлахъ» [1]). Но справедливо замѣчаетъ, по поводу такого взгляда Гуса на папу и на римскую церковь, Новиковъ, что все уваженіе къ этой церкви, какъ къ одной изъ древнѣйшихъ апостольскихъ каѳедръ, нисколько не мѣшало Гусу видѣть современную ему мрачную изнанку папскаго Рима, и «эта изнанка въ современномъ состояніи папства поражаетъ его глубокимъ негодованіемъ, и здѣсь-то съ особенной силой сказалось его задушевное чувство, которое опредѣлило его отношеніе къ восточному Православію. Всею своею дѣятельностью увлекаемый къ Западу, Гусъ тѣмъ не менѣе съ любовью обращался къ родному Востоку, отдаленному отъ него и пространствомъ, и временемъ, но близкому по воспоминаніямъ народа, его воспитавшаго» [2]). Этимъ и объясняется, почему Гусъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій съ особеннымъ негодованіемъ обличаетъ папъ за ихъ безнравственность, сребролюбіе, гордость, властолюбіе и другіе пороки. Эта обличительная сторона была, можно сказать, одною изъ важнѣйшихъ особенностей и всей его проповѣди, за что онъ главнымъ образомъ и навлекъ на себя гнѣвъ куріи и ея защитниковъ. Совершенно вѣрно думаетъ *Lenfant*, что въ глазахъ папскаго Рима главнымъ заблужденіемъ, важнѣйшею ересью Гуса являлась столь ненавистная для папской церкви мысль его (составлявшая его основное убѣжденіе), что римская церковь не есть матерь и глава Вселенской Церкви, что папа, хотя и есть по чести одинъ изъ важнѣйшихъ ея первосвятителей, но не намѣстникъ Христовъ, и что поэтому Церковь можетъ обойтись и безъ него. Вотъ это всего менѣе и могли простить Гусу его судьи на констанцскомъ соборѣ.

И относительно покаянія совершенно не основательно было обвиненіе, возведенное на Гуса, будто бы онъ отвергалъ частную устную исповѣдь (confessionem auricularem). Если у него и было

---

[1]) Ad scr. Stan., c. 9, f. 284, на об.

[2]) *Новиковъ*, II, стр. 311.

сказано въ сочиненіи «De tribus dubiis», что въ крайнемъ случаѣ возможно спасеніе и безъ исповѣди священнику, то этимъ онъ совсѣмъ не хотѣлъ отрицать вообще нужду такой исповѣди, но только внушить больше любви и снисхожденія къ тѣмъ людямъ, которые почему-либо (не по собственной винѣ) лишены были возможности исповѣдываться. Къ таковымъ онъ относилъ, напр., глухонѣмыхъ, далѣе умирающихъ насильственною смертью, плѣнныхъ въ языческой неволѣ и даже живущихъ въ пустынѣ. А что Гусъ ревностно держался убѣжденія въ необходимости исповѣди, это лучше всего видно изъ того, что онъ самъ, находясь, по приказанію своихъ судей, въ темницѣ, попросилъ къ себѣ духовника и передъ казнью исповѣдывался и причастился Кромѣ того, въ письмѣ къ одному священнику излагаетъ правила для исповѣди [1])

Вполнѣ также ложно утвержденіе враговъ Гуса о его иконоборствѣ и непочитаніи имъ Божіей Матери и Святыхъ. Стоитъ вспомнить хотя бы такія его слова, заимствованныя изъ его сочиненія, въ которомъ онъ выясняетъ, въ чемъ должно заключаться истинное, православное почитаніе священныхъ изображеній: «Предъ иконой Спасителя и всякаго святого люди могутъ законно преклонять колѣна, молиться, дѣлать приношенія, зажигать свѣчи (genua flectere, orare, offerre, candelas ponere); пусть такъ и дѣлаютъ, впрочемъ, не во имя самой иконы (non tamen in nomine imaginis), но во имя того, кто на ней изображенъ, потому что самая икона не изображенія ради, а ради лица изображеннаго, становится предъ молящимися рѣзная или живописная». Весьма характерно, что сочиненіе, изъ котораго взяты эти замѣчательныя слова, въ настоящее время носитъ заглавіе, совсѣмъ не соотвѣтствующее его содержанію и, очевидно, данное позднѣйшимъ его протестантскимъ издателемъ съ цѣлью, во что бы то ни стало, представить Гуса иконоборцемъ или во всякомъ случаѣ близкимъ къ иконоборству. Это заглавіе такое: «Contra imaginum adorationem», между тѣмъ, какъ гораздо вѣрнѣе слѣдовало бы озаглавить это сочиненіе такъ: «Противъ суевѣрной формы почитанія иконъ въ римской церкви», потому что именно противъ такого неправильнаго отношенія къ священнымъ изображеніямъ и вооружается здѣсь Гусъ. Особенно его возмущалъ крайне чувственный характеръ почитанія такихъ изображеній среди западныхъ христіанъ, который напоминалъ скорѣе язычество. Но въ то же время чешскій реформаторъ, какъ мы сейчасъ видѣли изъ его собственныхъ словъ, никогда не возставалъ противъ православнаго иконопочитанія, но, напротивъ, глубоко и замѣчательно вѣрно понималъ его внутренній смыслъ.

[1]) *Новиковъ*, II, стр. 265.

Рядомъ съ такимъ правильнымъ разумѣніемъ духа истиннаго иконопочитанія находимъ мы у Гуса и очень ясное ученіе о почитаніи мощей святыхъ. Объ этомъ вопросѣ онъ много говоритъ въ одномъ изъ своихъ полемическихъ трактатовъ, именно въ своемъ возраженіи на такъ наз. *крестовую буллу* (въ которои папа Іоаннъ XXIII 9 сентября 1411 года проповѣдывалъ своего рода крестовый походъ противъ своего личнаго врага, неаполитанскаго короля Ладислава); это возраженіе извѣстно подъ такимъ именемъ: «Contra bullam papae Joannis XXIII replica Magistri Joannis Hus»; временемъ его появленія, вѣроятно, слѣдуетъ считать 1412-й годъ. Здѣсь мы находимъ въ высшей степени оригинальное различіе авторомъ трехъ видовъ мощей [1]). Къ первому изъ нихъ, по мысли Гуса, относятся въ собственномъ смыслѣ мощи, т -е. останки святыхъ. Говоря о нихъ, онъ приводитъ два святоотеческихъ свидѣтельства, заимствованныя изъ твореній двухъ наиболѣе авторитетныхъ на Западѣ отцовъ Церкви—блаж Августина и блаж. Іеронима Первый изъ нихъ говоритъ такъ: «мы не только не должны презирать, но высоко уважать тѣлеса святыхъ, которыя Духъ Святый, пока они жили, употреблялъ какъ орудія для всякаго дѣла благого» А блаж. Іеронимъ съ своей стороны утверждаетъ, что «мощи святыхъ должны быть предметомъ уваженія вѣрующихъ» Гусъ самъ выводитъ отсюда обязанность вѣрующихъ почитать святыя мощи, но не тѣмъ нечистымъ и недостойнымъ великой святыни почитаніемъ, какое въ его время допускали многіе въ Западной церкви. Онъ рѣзко и рѣшительно обличаетъ всѣ многочисленныя злоупотребленія, которыя позволяли себѣ члены іерархіи этой церкви по отношенію къ вѣрующимъ, особенно же возстаетъ противъ обычая выставлять поддѣльныя святыни и обирать богомольцевъ При этомъ Гусъ напоминаетъ, какъ еще папа Иннокентіи, въ III книгѣ Декреталіи, издалъ такой законъ: «Такъ какъ обычай выставлять на показъ и продажу мощи святыхъ очень много вредилъ и вредитъ христіанству, то мы запрещаемъ показывать или выставлять для прибытка древнія мощи, гдѣ бы то ни было, исключая ракп, гдѣ онѣ почиваютъ Новооткрытымъ мощамъ поклоненіе запрещается прежде признанія и утвержденія властью римскаго первосвященника».

Еще менѣе возможно сомнѣваться въ правовѣріи Гуса по отношенію къ догмату о почитаніи Божіей Матери и святыхъ. О своемъ глубокомъ благоговѣніи къ Пречистой Богородицѣ Гусъ

---

[1]) Ко второму виду мощей Гусъ относитъ таинство Евхаристіи, а къ третьему—слово Божіе, Св Писаніе, въ которомъ ученіе и жизнь Христа суть тѣ же святые останки для вѣрующихъ.

ясно засвидѣтельствовалъ и неоднократно подтверждалъ эту свою вѣру во многихъ своихъ сочиненіяхъ Такъ, напр., въ своемъ полемическомъ трактатѣ противъ пильзенскаго проповѣдника (Adversus praedicatorem Pilznіensem) онъ излагаетъ о Божіей Матери такія мысли: «Такъ какъ Дѣва Марія, лицо единственное послѣ Христа, выше всѣхъ ликовъ ангельскихъ и всякой твари величіемъ чистоты Своей, которою Она удостоилась родить и воспитать Спасителя, подражать Его жизни, присутствовать при страданіяхъ Его, то ясно, что священникъ, позволяющій себѣ дерзкія рѣчи (будто бы «худшій священникъ, ради своей власти совершать пресуществленіе Даровъ, достойнѣе Матери Господа, однажды родившей Христа!»), хочетъ стать наравнѣ съ Іисусомъ Христомъ!» «Если же меньшій въ Царствіи небесномъ больше Іоанна Крестителя, то что же сказать о Матери Божіей, большей въ Царствіи небесномъ послѣ Христа, въ сравненіи съ грѣшнымъ священникомъ?.» И предъ самою своею смертью Гусъ написалъ новое сочиненіе, уже послѣднее въ своей жизни («De fidei suae elucidatione»), въ которомъ дѣлаетъ особенно возвышенное и трогательное по чувству обращеніе къ заступленію Богоматери Онъ призываетъ противъ своихъ неправедныхъ судей «Пречистую Дѣву, Матерь Спасителя, Возстановительницу рода человѣческаго, Царицу небесную, благодатію превосходящую ангельское естество, преблаженную паче всѣхъ торжествующихъ на небесахъ, отъ полноты Которой, по выраженію Бернарда, всѣ болящіе получаютъ исцѣленіе, скорбящіе утѣшеніе, грѣшники разрѣшеніе, праведные благодать, Ангелы радость, Сынъ Божій человѣческую плоть, вся Троица славу Итакъ, да посрамятся враги мои (говоритъ онъ далѣе) или, лучше, враги своихъ собственныхъ душъ, возведшіе на меня клевету, будто я говорилъ, что Пречистая Дѣва родила Господа не Приснодѣвою, а по закону естества, между тѣмъ какъ непреложное Писаніе, проповѣданное мною въ присутствіи многихъ тысячъ народа, говоритъ ясно, что Ангелъ Господень возвѣстилъ во снѣ Іосифу зачатіе Іисуса по наитію Духа Святаго» [1]). И все это благоговѣйное разсужденіе о величіи Матери Божіей Гусъ заключаетъ такимъ восторженнымъ молитвеннымъ восклицаніемъ о Ней: «Блаженно чрево, носившее Спаса! Блаженны сосцы, вскормившіе Его! Блаженна Марія, Виновница нашего спасенія (quae omnibus salvandis profuit)! Блаженна Богородительница, зачавшая Единороднаго Сына, Котораго имѣетъ обще съ Богомъ Отцомъ (quem habet communem cum Deo Patre), а потому покрыта особенною славой паче всѣхъ людей»

[1]) Hist et Monum Hus I, 51 на обор

И по отношенію къ святымъ можно найти и въ жизни Гуса, и въ его сочиненіяхъ очень яркія доказательства того, что онъ почиталъ ихъ съ великимъ благоговѣніемъ. Вспомнимъ хотя бы такой эпизодъ изъ времени его юности. Когда онъ, по крайней своей бѣдности, жилъ у одного изъ профессоровъ пражскаго университета въ качествѣ прислужника, и ему однажды, послѣ того, какъ онъ истопилъ комнату для лекцій этого профессора, случилось взять житіе святыхъ и прочесть объ огненномъ мученіи св. архидіакона Лаврентія,—то въ порывѣ священнаго восторга предъ этимъ его подвигомъ, онъ вложилъ руку въ горящую печь. Только благодаря своимъ товарищамъ, которые спасли его отъ страшной опасности, онъ былъ спасенъ. Затѣмъ онъ же упоминаетъ въ своихъ письмахъ о преп. Маринѣ, которая подвизалась нѣкогда въ одной обители въ мужескомъ образѣ, и говоритъ о ней съ великой похвалой Также въ своемъ трактатѣ «De sanguine Christi glorificato» онъ ссылается на многія чудеса святыхъ, чтобы этимъ доказать свои мнѣнія по поводу разныхъ догматовъ вѣры, напр, изъ жизни св. Мартина турскаго и св. ап Варѳоломея. *Свое* почитаніе святыхъ Гусъ отличаетъ опять-таки отъ того неправильнаго почитанія, какое воздавали имъ въ его время въ церкви Западной Въ римской практикѣ на святыхъ смотрѣли не какъ на подобострастныхъ намъ лицъ, которыя силою благодати Божіей возродились до жизни святой и богоподобной, но какъ на существа совершенно безгрѣшныя, которыя по тому самому слишкомъ отдалены отъ членовъ Церкви земной и находятся къ нимъ не въ такомъ отношеніи, въ какомъ старшіе братья, первородныя чада Царствія Божія, къ своимъ младшимъ, еще несовершеннымъ братьямъ, но только какъ судьи, имѣющіе нѣкогда судить міръ вмѣстѣ съ грядущимъ на облацѣхъ небесныхъ Сыномъ Человѣческимъ. Та сторона взаимоотношеній Церкви небесной къ Церкви земной, которая всего болѣе проявляла въ себѣ *общеніе Святыхъ* (communio sanctorum), въ виду такого односторонняго взгляда римской догматики на святыхъ, оставалась такимъ образомъ слишкомъ незамѣченною и неразработанною. Отсюда и во многомъ похожій на язычество культъ святыхъ въ Западной церкви, отличавшійся крайне чувственнымъ характеромъ и имѣвшій цѣлью только *умилостивить* строгаго святого. Все это возмущало Гуса, и онъ, вопреки римскимъ богословамъ, училъ, «что Св Церковь въ обѣихъ частяхъ своихъ, торжествующей и воинствующей, имѣетъ единство любви и взаимнаго содѣйствія (habet communionem juvaminis et amoris)», и, излагая такое истинно православное ученіе, открыто исповѣдывалъ вѣру въ такое благодатное общеніе и «молилъ милосерднаго Спаса отпустить согрѣшенія тѣмъ, которые обвиняли

его явно или тайно въ отрицаніи заступленія святыхъ, какъ въ отношеніи къ земнымъ странникамъ, такъ и въ отношеніи къ усопшимъ въ надеждѣ жизни вѣчной (quod ego negarem sanctorum suffragia et respectu viantium et respectu in gratia mortuorum)» [1]). Опредѣляя ближе состояніе святыхъ прославленныхъ и ихъ отношеніе къ Богу, Гусъ говоритъ про нихъ такъ: «они имѣютъ высшее могущество и высшіе дары отъ Царя славы, пребывая во славѣ, чѣмъ какіе имѣли въ земной страдальческой жизни («in miseria dum viavit») [2]): и далѣе продолжаетъ: «Блаженство или вѣчная жизнь святыхъ состоитъ въ ясномъ созерцаніи трехъ лицъ Божества, въ постиженіи человѣчества Христова. Отъ этого лицезрѣнія рождается всесовершенная любовь къ Богу, отъ любви рождается радость За постиженіемъ, любовью, радостью слѣдуетъ совершенное успокоеніе (quietatio) или высшее, ни съ чѣмъ несравнимое, услажденіе святыхъ въ Божественномъ существѣ» [3]). Очень важно также указать на то, насколько ясно и опредѣленно разграничивалъ Гусъ призываніе въ молитвахъ святыхъ отъ признанія спасительной благодати единаго Ходатая нашего спасенія, Господа Іисуса Христа. Вопреки ученію и практикѣ римской церкви, которая слишкомъ часто склонна была придавать святымъ значеніе *соискупителей*, рядомъ съ Искупителемъ и Спасителемъ нашимъ, воплощеннымъ Сыномъ Божіимъ,—Гусъ совершенно согласно съ православнымъ ученіемъ разсуждаетъ такъ: «одному Богу подобаетъ *поклоненіе* (λατρεία), а святымъ только *служеніе* (δουλεία)»; а въ другомъ мѣстѣ, ближе опредѣляя, въ чемъ именно должно состоять это служеніе, говоритъ: «мы никого болѣе не можемъ просить о прощеніи грѣховъ, какъ всемогущаго Бога и Господа нашего Іисуса Христа, но въ то же время должна возсылаться молитва къ ходатайницѣ Пресвятой Дѣвѣ Маріи, Матери нашего Спасителя, и ко всѣмъ гражданамъ неба (ad suffragatricem . et ad omnes coeli cives), чтобы ихъ предстательствомъ всемогущій Богъ простилъ намъ грѣхи наши (ut eorum intercessionibus Deus indulgeat nostras culpas). Въ знакъ сего, въ каждой молитвѣ къ святымъ преимущественно призывается Богъ, и народъ ожидаетъ отъ Него помощи при посредствующей молитвѣ святого (ut ad orationem talis sancti populus adjuvetur). А въ знакъ того, что это совершается чрезъ Ходатая Бога и человѣковъ, Христа Іисуса, молитвы эти оканчиваются обыкновенно воззваніемъ къ Господу» [4]).

Если изъ всѣхъ приведенныхъ здѣсь выдержекъ изъ сочине-

---

[1]) De fidei suae elucidatione, I, f 51

[2]) Ibidem, I, f 51 на обор.—Ср. De peccato mortali, I, 36.

[3]) De decimis, I, 134 на об.

[4]) Adversus scr. octo Doctor., c 9, f. 308

ній Гуса ясно открывается, насколько неосновательны обвиненія его въ отрицаніи нѣкоторыхъ таинствъ церковныхъ, почитанія свв. иконъ и мощей, а также молитвеннаго призыванія Богоматери и святыхъ, то еще гораздо болѣе нелѣпыми должны быть признаны остальные обвинительные пункты, которые мы указали въ числѣ таковыхъ обвиненій, именно будто бы Гусъ отвергалъ всѣ праздники (кромѣ дня воскреснаго), посты, заупокойныя литургіи и освященіе воды. Такой благоговѣйный почитатель древности и святости церковнаго Преданія никакъ не могъ всего этого отрицать, не противорѣча самому себѣ. Понятно, почему и протестантскіе, и отчасти римско-католическіе біографы Гуса, обыкновенно, такъ стремятся доказать, будто бы онъ признавалъ только Св. Писаніе единымъ источникомъ богооткровенной истины. Они сами понимаютъ, что, признавая церковное Преданіе важнымъ руководительнымъ началомъ для всего церковнаго ученія и для всей практики церковной рядомъ съ Св. Писаніемъ, Гусъ не могъ отвергать и всего того, что на этомъ Преданіи основывалось. Никакъ нельзя, конечно, отрицать, что онъ признаетъ Св. Писаніе первымъ и важнѣйшимъ источникомъ познанія истины Въ этомъ отношеніи мы находимъ въ его сочиненіяхъ весьма сильныя и выразительныя мѣста. «Въ Евангеліи,—говоритъ онъ,—содержится все, что нужно знать и во что нужно вѣровать для достиженія блаженства. Одно Писаніе не погрѣшительно; все черпаетъ истину изъ этого единственнаго источника жизни» [1]). Вотъ почему Гусъ былъ глубоко убѣжденъ, что всякое *истинное* церковное ученіе (а не искаженное человѣческими измышленіями, какъ то было въ современной ему римской церкви) непремѣнно своимъ источникомъ имѣетъ слово Божіе. «Свидѣтельствуюсь,—говорилъ онъ,—что не хочу утверждать ничего противнаго Писанію закона Христова или Его Божественной волѣ Стою крѣпко на несокрушимой основѣ, на Камнѣ вѣры, который есть путь, и истина, и жизнь,—на Господѣ Іисусѣ Христѣ» [2]). Такое православное его убѣжденіе вполнѣ гармонировало и съ его не менѣе православнымъ взглядомъ на Св. Преданіе церковное. Главнымъ и основнымъ признакомъ этого послѣдняго онъ считалъ *его полное согласіе съ Св. Писаніемъ*. Потому и можно узнать, дѣйствительно ли извѣстное соборное постановленіе, извѣстное святоотеческое мнѣніе и даже нѣкоторыя папскія декреталіи истинно церковны, если они обладаютъ этимъ важнѣйшимъ признакомъ [3]) А насколько Гусъ высоко чтилъ

---

[1]) De sufficientia legis Christi ad regendam Ecclesiam, I, f 44—48.

[2]) Adversus indulgent. pap, I, f. 174.

[3]) De sufficientia legis Christi .., I, f. 45

авторитетъ постановленій Вселенскихъ соборовъ, лучше всего можно заключить изъ того, что онъ говоритъ о правѣ Церкви объяснять и опредѣленнѣе формулировать ученіе слова Божія священными правилами соборовъ,—правѣ духовномъ (jus canonicum), установленномъ отцами Церкви (a praelatis Ecclesiae). «Подобно тому», замѣчаетъ онъ, «какъ одинъ человѣкъ измѣняетъ наружную форму, смотря по различію одежды и другихъ принадлежностей, такъ одинъ и тотъ же законъ евангельскій, изложенный просто въ Евангеліи, можетъ быть истолкованъ другими словами, но не въ противномъ смыслѣ (aliter, sed non contrarie) отцами Церкви. А потому духовное право не противорѣчитъ Евангелію» [1]) Такое признаніе дарованнаго Церкви права не измышлять новые догматы, но только раскрывать и точнѣе, въ новой формѣ, выяснять уже раньше установленные логически приводитъ Гуса и къ признанію важности писаній Святыхъ Отцовъ, которыхъ онъ считалъ наиболѣе достовѣрными истолкователями слова Божія. Хотя онъ и строго держался того основного своего воззрѣнія, что и святоотеческія писанія только настолько достойны довѣрія, поскольку они не противорѣчатъ Евангелію; однако это не вело его къ тому, чтобы въ общемъ пренебрегать ихъ авторитетомъ. Напротивъ, онъ глубоко уважалъ этотъ авторитетъ. Это видно изъ слѣдующихъ его словъ: «кто живетъ согласно съ закономъ Христовымъ; кто проповѣдуетъ не ложь, не суетное, вымышленное и апокрифическое ученіе, а законъ Христовъ и мнѣнія свв Отцовъ (sed legem Christi et sanctorum Doctorum sententias), тотъ, конечно, посланный Богомъ церковнослужитель» [2]). И еще: «я вѣрю авторитету свв. Учителей Церкви; не полагаюсь на собственный разумъ, а опираюсь на словѣ Главы Церкви, Іисуса Христа, святыхъ Апостоловъ и свв. Отцовъ» [3]). И передъ самою огненною казнью своею Гусъ, точно въ видѣ послѣдняго своего завѣщанія, такъ говорилъ многочисленному народу, окружавшему его мѣсто казни: «Проповѣдь моя имѣла главною цѣлью возвѣщать людямъ покаяніе и оставленіе грѣховъ, согласно съ ученіемъ евангельскимъ и толкованіями свв Отцовъ (secundum veritatem Evangelii et expositionem sanctorum Doctorum)» [4]).—Можно ли, послѣ всѣхъ указанныхъ мыслей чешскаго реформатора, считать основательнымъ обвиненіе, возводимое на Гуса многими его біографами, будто бы онъ ни во что ставилъ авторитетъ Свящ. Преданія?

Для полнаго выясненія необыкновенной близости Гуса къ

---

[1]) Ibidem, f. 48.

[2]) Monum Hus, I, 115.

[3]) Adversus scr octo Doctor., c 5, f. 302.

[4]) *Новиковъ*, II, стр. 283

православію остается еще сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ училъ онъ по поводу исхожденія Св. Духа,— вполнѣ ли согласно съ римскимъ догматомъ объ исхожденіи Его отъ Отца и Сына (Filioque), или такъ, какъ учитъ Православная Восточная Церковь. Нужно признаться, что въ писаніяхъ Гуса это не довольно ясно выражено, такъ что мы не имѣемъ права рѣшительно утверждать что-либо опредѣленное на этотъ счетъ. Одно только, повидимому, можно признать,— что Гусъ специально не занимался выясненіемъ вопроса о разности въ ученіи Восточной и Западной церкви объ исхожденіи Св Духа Все́ же, при внимательномъ чтеніи его словъ объ этомъ, нельзя не замѣтить, что онъ склонялся къ тому среднему, примирительному выраженію относительно этой истины, которое встрѣчалось у нѣкоторыхъ Отцовъ и учителей Церкви, даже восточныхъ, и точнѣе всего формулировалось терминомъ «per Filium». Вотъ подлинныя слова Гуса: «Различіе Ипостасей обозначается въ словѣ Ап. Павла (Рим. 11, 36): «изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая. Отецъ ни отъ кого не исходитъ; Сынъ Божій рождается отъ одного Отца; Духъ Св *общимъ дуновеніемъ* (per communem spirationem) отъ Перваго и Втораго Лица» [1]) А въ другомъ мѣстѣ мы находимъ у Гуса и такое выраженіе: «Все изъ Отца, и черезъ Сына и въ Духѣ Святомъ (ex ipso Patre, et per ipsum Filium, et in ipso Spiritu Sancto sunt omnia)», причемъ прямо именуетъ Духа Святаго «*Святымъ Даромъ Отца* (ex immensitate doni Patris, quod est Spiritus Sanctus de Ecclesia)» [2]). — Не потому ли на констанцскомъ соборѣ и обвинили Гуса, между прочимъ, въ неправильномъ ученіи о таинствѣ Св. Троицы, что онъ во всякомъ случаѣ училъ по поводу исхожденія Св Духа не совсѣмъ въ тѣхъ терминахъ, какіе обыкновенно употребляла римская церковь для изложенія этого ученія, но употреблялъ выраженія *среднія, примирительныя*, которыя впослѣдствіи могли несомнѣнно приблизить многихъ изъ его послѣдователей и къ полному единенію съ Православною Церковью?..

Для всесторонней, съ нашей стороны, характеристики Гуса и его реформаторской дѣятельности необходимо прослѣдить самую эту дѣятельность въ ея важнѣйшихъ моментахъ, и прежде всего показать, какъ подготовлено было въ Чехіи все это замѣчательное движеніе до выступленія самого Гуса. Эта славянская страна, принявъ въ 9-мъ столѣтіи отъ святыхъ своихъ равноапостольныхъ просвѣтителей Кирилла и Меѳодія православное христіанство, въ продолженіе многихъ вѣковъ неизмѣнно сохраняла и

---

[1]) De Trinitate, f 105.--De mandatis Domini, f. 29 на обор.

[2]) Ibidem

твердо отстаивала ихъ завѣты, причемъ, конечно, дѣло не обходилось безъ борьбы съ латинскимъ духовенствомъ. Однимъ словомъ, и здѣсь повторилось то же столкновеніе древняго православія съ папскимъ Римомъ, которое такъ нерѣдко проявлялось почти во всѣхъ тѣхъ странахъ Западной Европы, гдѣ сѣмена чистаго православнаго ученія посѣяны были гораздо раньше появленія въ нихъ римскихъ миссіонеровъ. Извѣстный чешскій историкъ *Палацкій* въ своихъ капитальныхъ трудахъ: «Archiv česky» (W Praze, 1840 и дал.), «Dejiny narodu českého» (W Praze, 1850) и «Geschichte von Böhmen», т. III, 1-е отд. (Prag, 1845), свидѣтельствуетъ о многихъ остаткахъ православія, которые еще сильно замѣтны были среди чешскаго народа въ XIV столѣтіи и даже въ началѣ XV. Такъ, чешская церковь очень долго не признавала папскаго главенства (по крайней мѣрѣ, считала папу не болѣе, какъ только однимъ изъ патріарховъ), совершала богослуженіе на своемъ родномъ языкѣ, преподавала таинство Евхаристіи подъ обоими видами. Въ началѣ своей дѣятельности въ Чехіи нѣмецкіе проповѣдники поневолѣ принуждены были считаться со всѣми этими остатками православія и не сразу рѣшались искоренять ихъ, но съ теченіемъ времени вліяніе ихъ все болѣе и болѣе пускало корни въ этой странѣ вѣковой борьбы славянскаго элемента съ германскимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно душило почти всѣ проявленія національнаго духа, искони преданнаго святому православію. Что древняя практика въ совершеніи таинства Евхаристіи сохранилась даже и до Гуса, можно подтвердить тѣмъ, что во второй половинѣ XIV вѣка, т.-е какъ разъ ко времени его рожденія и дѣтства, сила народной преданности завѣтамъ старины, несмотря на крайне жестокія мѣры со стороны римскаго духовенства и тогдашняго германскаго императора (и одновременно чешскаго короля) Карла IV, направленныя къ подавленію этихъ завѣтовъ, все же не дала себя окончательно задушить, но, напротивъ, одержала даже временно весьма яркую побѣду, когда въ Прагѣ, во вновь основанномъ эмаусскомъ монастырѣ, возстановлено было снова богослуженіе на славянскомъ языкѣ и причащеніе подъ обоими видами [1]). Главными поборниками этого народнаго движенія въ защиту древне-церковной практики въ своемъ отечествѣ явились въ особенности два замѣчательныхъ предшественника Гуса,— *Янъ Миличъ* и *Матвій изъ Янова*, изъ которыхъ второй былъ старшимъ современникомъ Гуса. (Нельзя кстати не упомянуть вмѣстѣ съ ними и *Конрада Щекны* или *Стекны*, который также

[1]) *Бильбасовъ*, „Чехъ Янъ Гусъ“. С.-Петербургъ, 1869 г., стр. XVIII

заканчивалъ свою жизнь и дѣятельность какъ разъ въ то время, какъ Гусъ начиналъ свою жизнь.)

Миличъ былъ родомъ изъ Кремзира, въ Моравіи, и сначала занималъ почетную должность секретаря и вице-канцлера при тогдашнемъ чешскомъ королѣ и германскомъ императорѣ Карлѣ IV. Но затѣмъ оставилъ ее изъ внутренняго убѣжденія,— не только потому, что глубоко возмущался порочностью двора и представителей іерархіи, но, конечно, и потому, что его болѣе тянуло къ тѣмъ изъ своихъ соотечественниковъ, которые ревностно стояли на сторонѣ гонимаго православія и, ради этого, должны были жить въ бѣдности и изгнаніи внѣ Праги Ревностное и глубокое изученіе Св. Писанія и въ особенности Апокалипсиса вселило въ Милича увѣренность въ томъ, что современная ему римская церковь находится въ состояніи крайней испорченности, и что реформа ея вполнѣ назрѣла. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ему казалось несомнѣннымъ, что уже воцарился антихристъ, и съ такимъ убѣжденіемъ отправился онъ въ Римъ, чтобы изложить свои реформаторскіе планы предъ папой Урбаномъ V, котораго въ то время (въ 1367 г.) ждали изъ Авиньона. Въ Римѣ чуть не подвергли его инквизиторскому костру, пока еще папа туда не пріѣхалъ. Но когда послѣдній прибылъ въ Римъ, и самъ побесѣдовалъ съ этимъ энергичнымъ поборникомъ реформы, то освободилъ его изъ рукъ его судей, хотя неизвѣстно, по какимъ побужденіямъ. Все-таки враги его въ Прагѣ попрежнему не унимались, особенно, конечно, потому, что, хотя онъ съ этого времени больше и не называлъ папу антихристомъ (какъ дѣлалъ до своей поѣздки въ Римъ), однако нисколько не ослабилъ своей борьбы во имя возстановленія православныхъ обычаевъ своей родной церкви и даже разсылалъ вѣрныхъ своихъ учениковъ по всѣмъ окрестнымъ славянскимъ странамъ [1]). Недоброжелатели Милича добились того, что Григорій XI вызвалъ его на судъ въ Авиньонъ, гдѣ онъ во время суда и умеръ въ 1374 году.

Матѳій изъ Янова, который нѣсколько позднѣе сдѣлался извѣстенъ подъ именемъ «Матвѣя парижскаго» по той причинѣ, что закончилъ свое образованіе въ парижскомъ университетѣ, гдѣ и получилъ степень магистра, былъ ученикомъ Милича и еще больше него потрудился во имя патріотическаго дѣла своего народа и своей церкви. Благодаря его энергіи, православіе и славянскій языкъ получили въ Прагѣ такія права, какихъ давно уже не имѣли. Мало того, что онъ открыто на чешскомъ языкѣ произносилъ обличительныя проповѣди противъ римской церкви, онъ достигъ даже того, что съ дозволенія пражскаго

[1]) *Новиковъ*, II, стр. 250

архіепископа (который, конечно, только потому далъ такое дозволеніе, что принужденъ былъ уступить силѣ народнаго движенія), совершалъ церковную службу по православному обряду въ теченіе цѣлыхъ двѣнадцати лѣтъ подъ рядъ, и это не въ какомъ-нибудь захолустномъ мѣстѣ, но въ самой Прагѣ, въ вышеградской церкви! Пока этотъ смѣлый обличитель мнимой церковности былъ живъ, враги православія и славянства не могли помѣшать такому торжеству православно-славянской идеи; но когда онъ умеръ (1394 г.), они снова подняли голову и возобновили сильное гоненіе на его дѣло Средства, какими гонители старались уничтожить все, что было достигнуто Матвѣемъ, сводились къ обычнымъ инквизиціоннымъ мѣрамъ, до сожженія включительно. Но святое дѣло не теряло сильныхъ защитниковъ и сторонниковъ; лишенные возможности открыто продолжать совершеніе богослуженія по греческому обряду, сторонники этого обряда перенесли таковое богослуженіе, съ причащеніемъ подъ обоими видами, въ мѣста потаенныя,—во внутренность домовъ, въ лѣса и подземныя пещеры. Въ такомъ состояніи и находилось столь дорогое всѣмъ чешскимъ патріотамъ дѣло въ тотъ историческій моментъ, когда на историческую арену выступилъ Янъ Гусъ.

Такъ какъ его реформаторская дѣятельность началась, собственно, только съ того времени, какъ онъ сталъ выступать съ своими проповѣдями въ званіи настоятеля пражской «Виѳлеемской» часовни въ 1402 году [1]), то мы и начнемъ рѣчь о немъ именно съ этого момента его жизни. Главнымъ предметомъ его словъ къ народу было все то же обличеніе современныхъ язвъ и нестроеній церковныхъ, и вначалѣ самъ архіепископъ пражскій Сбинекъ еще покровительствовалъ ему. Но такое покровительство продолжалось очень недолго—всего годъ. Вскорѣ Сбинекъ увидалъ, что проповѣдь Гуса опасна для іерархіи и вообще для Рима, особенно когда реформаторъ началъ около этого же времени защищать нѣкоторыя положенія Виклефа,—не столько догматическія, сколько касавшіяся моральной церковной реформы и каноническихъ сторонъ церковной жизни Архіепископъ могъ испугаться и того, что смѣлый проповѣдникъ съ каждымъ днемъ пріобрѣталъ все большую и большую популярность среди своихъ многочисленныхъ слушателей и тѣмъ могъ, по мысли Сбинка, вскорѣ вытѣснить его собственный авторитетъ среди пражскаго населенія. Когда изъ-за ученія Виклефа начались въ пражскомъ университетѣ довольно жаркія пренія, причемъ

---

[1]) *Tosti*, „Geschichte des Concilium von Constanz“, aus dem italien übersetzt von *B. Arnold*, Schaffhausen, 1860, S. 110 f.

большинство магистровъ этого университета стало по отношенію къ этому ученію во враждебное положеніе, то это обстоятельство нимало не заставило Гуса перемѣнить направленіе своей проповѣди, да и среди ученыхъ представителей своего университета онъ продолжалъ отстаивать многіе тезисы философіи Виклефа. Мы уже показали, въ какомъ отношеніи стоялъ Гусъ къ оксфордскому богослову, и насколько можно признавать вліяніе послѣдняго на богословскія мысли чешскаго реформатора. То обстоятельство, что вскорѣ сочиненія Виклефа были, по приказанію папы, публично сожжены какъ еретическія, и почти одновременно сожжено было и нѣсколько сочиненій самого Гуса и его друга и единомышленника Іеронима пражскаго, вполнѣ можно объяснить тѣмъ, что за свою защиту *нѣкоторыхъ* взглядовъ Виклефа Гусъ многими прелатами былъ заклейменъ сторонникомъ *рѣшительно всего* ученія англійскаго реформатора Но такая мѣра только раздражила народъ Начались даже схватки между сторонниками Гуса и сторонниками іерархіи.

Чтобы яснѣе понять, почему Гусъ могъ разойтись съ другими магистрами пражскаго университета въ своей оцѣнкѣ философскихъ воззрѣній Виклефа, необходимо поставить весь этотъ интересный споръ въ соотношеніе съ извѣстной вѣковой борьбой реализма съ номинализмомъ. Философскимъ основаніемъ богословской системы Виклефа былъ, какъ мы уже указали, реализмъ, хотя не въ его чистой (платоновской) формѣ, но съ значительной аристотелевской окраской. Признавая англійскаго реформатора во всякомъ случаѣ реалистомъ, мы въ правѣ были бы, казалось, ожидать отъ него, что онъ, подобно всѣмъ послѣдовательнымъ реалистамъ предшествующихъ вѣковъ, явится защитникомъ догмата пресуществленія Святыхъ Даровъ. Дѣйствительно, въ началѣ своей ученой дѣятельности въ качествѣ профессора оксфордскаго университета онъ, какъ мы видѣли, еще сильно склонялся къ признанію этого догмата. Но по мѣрѣ того, какъ, подъ вліяніемъ разныхъ обстоятельствъ, Виклефъ все болѣе и болѣе отчуждался отъ римской церкви и, вмѣстѣ, отъ римской догматики, и воззрѣніе его на Евхаристію радикально измѣнилось, такъ что онъ повторилъ ученіе Беренгарія турскаго. Въ такомъ поворотѣ во всякомъ случаѣ слѣдуетъ признать у него нѣкоторую непослѣдовательность и измѣну основнымъ началамъ реализма. Быть можетъ, на такую измѣну могло повліять и то, что реализмъ Виклефа (по признанію лучшихъ біографовъ его) подвергся вліянію видоизмѣненнаго реализма Дунса Скота, который склонялся къ мысли, что всеобщее не только есть реальность, но реальность единственная въ своемъ родѣ, повсюду распростертая. Отсюда склонность Дунса къ утвержденію, что во

всемъ эта реальность проявляетъ себя, не уничтожая, впрочемъ, и акциденцій; отсюда и вполнѣ понятное утвержденіе, къ которому пришелъ Виклефъ подъ вліяніемъ Дунса, что въ евхаристическихъ элементахъ нѣтъ пресуществленія, но есть только *соприсутствіе* въ нихъ тѣла и крови Христа, въ силу Его Божественнаго вездѣсущія, но не болѣе Что касается Гуса, то у него реализмъ былъ гораздо послѣдовательнѣе, чѣмъ у Виклефа, почему онъ такъ и дорожилъ тѣмъ, чтобы твердо держаться ученія церковнаго о пресуществленіи, которое (какъ вѣрно доказывалъ *Hauréau*) особенно нашло себѣ сильныхъ защитниковъ въ лицѣ тѣхъ Отцовъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ, основныя убѣжденія коихъ въ области философіи склонялись именно къ платоновскому реализму

Когда Гусъ и его сторонники (преимущественно чехи) такъ рѣшительно выступили поборниками строгаго и послѣдовательнаго реализма въ богословіи, то (несмотря на указанную въ ученіи объ Евхаристіи непослѣдовательность Виклефа) они все же считали англійскаго реформатора, конечно, сторонникомъ реализма и потому (понятно) вооружили противъ себя ту часть профессоровъ пражскаго университета (преимущественно нѣмцевъ), которая держалась номинализма, въ то время захватившаго значительную, даже большую часть богослововъ въ число своихъ сторонниковъ и повсюду вытѣснявшаго реалистическое міровоззрѣніе. Эта борьба особенно потому весьма ожесточилась, что совпала съ той національной враждой между славянскимъ и нѣмецкимъ элементами названнаго университета, которая какъ разъ около того времени достигла наиболѣе сильнаго развитія.

Вскорѣ папа Александръ V умеръ, и его замѣнилъ Іоаннъ XXIII, который настолько враждебно отнесся къ дѣятельности Гуса, что на первыхъ же порахъ своего понтификата вызвалъ его на судъ въ Болонью. Но покровитель Гуса чешскій король Вячеславъ и, вмѣстѣ съ нимъ, расположенные къ реформатору бароны Чехіи и Моравіи упросили папу не вызывать Гуса, но прислать въ Прагу своихъ легатовъ для разслѣдованія его дѣла на мѣстѣ. Папа упорно стоялъ на своемъ и требовалъ къ себѣ на судъ популярнаго проповѣдника. Гусъ, чувствуя подъ собою почву, благодаря покровительству короля и народной любви, спокойно оставался въ Прагѣ. Тогда папа объявилъ его отлученнымъ отъ церкви, а на самую Прагу наложилъ интердиктъ. Несмотря на это, Гусъ не прекратилъ своей проповѣди, а, напротивъ, еще энергичнѣе началъ выступать съ своими обличеніями противъ злоупотребленій папскаго Рима. Къ этому времени относится знаменитая «апелляція», написанная Гусомъ, которая была прочитана позднѣе и на констанцскомъ соборѣ и сохранилась и въ

сочиненіяхъ Гуса, и у Теобальда (Bellum Hussiticum). Въ ней реформаторъ обращается къ Самому Господу Іисусу Христу и, между прочимъ, говоритъ слѣдующее: «Христосъ Іисусъ, истинный Богъ и истинный человѣкъ—въ беззаконномъ соборищѣ первосвященниковъ, книжниковъ и фарисеевъ, священниковъ, неправедныхъ судей и свидѣтелей,. оставилъ Своимъ послѣдователямъ высокій примѣръ, дабы всѣ поручали свою тяжбу всемогущему, всевѣдущему и всеблагому Господу, говоря такъ: «Виждь, Господи, смиреніе и трудъ мой, ибо возсталъ на меня врагъ мой, а Ты—мой Помощникъ и Заступникъ» (Пс. 24, 18—19; 27, 7) . Слѣдуя этому священному примѣру Спасителя, я переношу дѣло свое къ Богу.. и сію апелляцію возношу я, Янъ Гусъ, къ престолу Господа нашего Іисуса Христа, Судіи всеправеднаго, который знаетъ, защищаетъ и судитъ правое дѣло всякаго человѣка» [1]).

Такими пламенными словами вѣры и упованія на Божіе правосудіе и заступленіе отвѣчалъ гонимый реформаторъ на буллу Іоанна XXIII, которою тотъ отлучилъ его отъ церкви. Среди послѣдователей Гуса эта булла возбудила сильное негодованіе и много самыхъ язвительныхъ насмѣшекъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, популярность его росла среди народа съ каждымъ днемъ. Церковная власть стала принимать противъ всего этого движенія все болѣе сильныя мѣры. Если бы преданный Гусу народъ не воспрепятствовалъ, то раздраженнымъ церковникамъ удалось бы разрушить ту самую, столь дорогую для Гуса, «Виѳлеемскую» часовню, съ каѳедры которой уже нѣсколько лѣтъ подъ рядъ лилась такимъ обильнымъ потокомъ его вдохновенная проповѣдь. Прелаты стали поговаривать о созваніи собора, сначала мѣстнаго, въ самой Прагѣ, для разбора новаго ученія, которое для многихъ казалось квинтэссенціей ереси Виклефа. Дѣйствительно, такой предварительный соборъ и созванъ былъ ко 2 февраля 1413 года. Здѣсь въ первый разъ въ числѣ враговъ Гусова дѣла офиціально выступило 8 докторовъ университета, во главѣ которыхъ стояли два прежніе друга реформатора—Стефанъ Палечъ и Станиславъ изъ Знаима.

Въ то время какъ пражскій соборъ изыскивалъ всякія средства, чтобы осудить Гуса какъ еретика, Іоаннъ Герсонъ, которому, къ сожалѣнію, и на предстоявшемъ вскорѣ констанцскомъ соборѣ можно поставить въ упрекъ его крайнюю враждебность къ Гусу, написалъ къ тогдашнему администратору пражской епархіи, архіепископу Конраду, посланіе, въ которомъ съ убѣжденіемъ, достойнымъ лучшей цѣли, доказывалъ необходимость са-

[1]) См. также „De Ecclesia“, I, 235—236. Также Hist sanct Martyris, I, 17—18

мыхъ строгихъ и рѣшительныхъ мѣръ для наказанія «новой ереси» и ея виновника, если онъ самъ не отступитъ отъ своего «лжеученія». Читая это весьма характерное для того времени посланіе, еще лишній разъ убѣждаешься въ томъ, насколько радикально расходились реформаторскіе идеалы парижскаго канцлера съ таковыми же идеалами Яна Гуса: въ то время какъ послѣдній съ такою горячностью выступалъ въ защиту истинной, православной, церковности, столь безжалостно попранной вѣковыми усиліями папскаго Рима,—Герсонъ, вполнѣ сознавая, что его церковь требуетъ реформы, притомъ самой неотложной, никакъ не могъ понять, что прежде всего слѣдуетъ начать эту реформу съ того, чтобы вернуть римской церкви истинно-православный и догматическій, и каноническій ея строй (котораго она уже давно лишилась), и что иначе даже созваніе вселенскаго собора не поможетъ И мы видѣли, какъ, по причинѣ его ошибочной односторонней точки зрѣнія на дѣло церковной реформы, всѣ его стремленія къ ней ограничились лишь тѣмъ, что онъ достигъ только нѣкотораго *временнаго* торжества своихъ реформаторскихъ идей, въ конечномъ же результатѣ этихъ стремленій осталась, въ сущности, все та же основная язва римской церкви— ея антиканоническій папскій строй, которымъ Герсонъ самъ, въ сущности, тяготился. Парижскій канцлеръ въ дѣйствительности настолько мало понималъ духъ истиннаго православія, что даже такой чистый, идеальный по своимъ убѣжденіямъ и по своей дѣятельности, церковный реформаторъ, какимъ былъ Гусъ, казался ему опаснымъ еретикомъ, котораго церковь должна строго покарать. «Гордая ересь», писалъ, между прочимъ, Герсонъ, «не терпитъ обличенія разума. Безполезное преніе соблазняетъ народъ, оскорбляетъ любовь. Застарѣлая болѣзнь бѣжитъ врачевства Итакъ, если не довольно оружіе слова и разума для истребленія ереси, намъ остается только приложить остріе свѣтскаго меча къ корнямъ безплоднаго и проклятаго дерева. Вамъ подобаетъ призвать на помощь гражданскую власть, ибо вы отвѣчаете вѣчнымъ спасеніемъ за каждую душу, ввѣренную попеченіямъ вашимъ» [1]). Зная, какимъ авторитетомъ пользовалось имя Герсона въ то время среди всего западно-европейскаго общества, неудивительно, что это его посланіе могло сильно повліять на собравшихся въ Прагѣ прелатовъ и профессоровъ, почему они и признали, что отлученіе Гуса и его послѣдователей есть дѣло вполнѣ правильное и законное. Самого Гуса на этомъ соборѣ не было, но здѣсь находились многіе жаркіе его сторонники. Когда, вслѣдъ за окончаніемъ собора, дѣло Гуса вскорѣ перенесено было на

[1]) Cochlaei, Historia Hussitarum, 21—22.

обсужденіе гражданскаго суда, то эти сторонники выступили на защиту правовѣрія своего учителя съ такою ревностью, что имъ удалось твердостью и убѣдительностью своихъ доводовъ противостать законовѣдцамъ, докторамъ, канонникамъ и старѣйшинамъ народнымъ», какъ выражется объ этомъ ихъ подвигѣ самъ Гусъ въ своемъ полемическомъ сочиненіи противъ Станислава знаимскаго [1]).

Наиболѣе замѣчательными сторонниками Гуса были слѣдующія лица, связанныя съ нимъ тѣсной дружбой: Христіанъ изъ Прахатица, Іоаннъ изъ Рейнштейна, Яковъ, вышеградскій деканъ, за свой малый ростъ прозванный «Jacobellus», Здѣславъ изъ Лабуня и мног. другіе Хотя всѣ ихъ усилія и не достигли того, чтобы предотвратить изгнаніе Гуса изъ Праги (вслѣдствіе приговора надъ нимъ суда), тѣмъ не менѣе они не мало содѣйствовали той моральной побѣдѣ, какую невинный изгнанникъ уже тогда несомнѣнно началъ одерживать надъ своими врагами. Да и самъ онъ не падалъ духомъ. Находясь въ окрестностяхъ городка Усти, подъ охраной владѣльца Козьяго замка, Яна старшаго [2]), Гусъ попрежнему съ ревностью продолжалъ свою проповѣдническую дѣятельность и привлекалъ массу слушателей. Враги его съ негодованіемъ и завистью слѣдили за его популярностью, но не въ силахъ были пока ничего предпринять противъ него новаго и болѣе рѣшительнаго, въ виду явнаго покровительства, какое оказывалъ ему король Вячеславъ, съ настойчивою волей котораго имъ во всякомъ случаѣ еще приходилось въ то время считаться. Не ограничиваясь своей проповѣдническою дѣятельностью, Гусъ изъ своего изгнанія писалъ немало посланій, изъ которыхъ особенно важное значеніе имѣли его письма къ своимъ пражскимъ друзьямъ, а также и къ представителямъ двора тогдашняго польскаго короля. Къ этому же времени принадлежатъ нѣкоторыя его полемическія сочиненія въ защиту своего дѣла, между прочимъ и знаменитый его трудъ «De Ecclesia». Впрочемъ, недолго продолжалось удаленіе Гуса изъ столицы. Вскорѣ, подъ вліяніемъ короля Вячеслава, онъ получилъ возможность снова въ нее вернуться. Къ этому времени относится та попытка къ примиренію сторонъ, какую этотъ король предпринялъ, назначивъ особую комиссію для этой цѣли, но которая ничѣмъ не кончилась въ виду неуступчивости враговъ Гуса, а также и твердости самого реформатора въ защитѣ своихъ убѣжденій.

Переходимъ къ послѣднему періоду его жизни—къ его пре-

---

[1]) Ad scr. Stanislai de Znoyma, I, 266.

[2]) *Новиковъ*, I, стр. 62.

быванію въ Констанцѣ, куда онъ былъ вызванъ какъ подсудимый на собравшійся тамъ «вселенскій соборъ». Онъ отправился туда съ твердою рѣшимостью еще разъ, теперь уже предъ всею римскою церковью, въ лицѣ ея важнѣйшихъ многочисленныхъ представителей, засвидѣтельствовать о своихъ завѣтныхъ и дорогихъ убѣжденіяхъ. Конечно, онъ вполнѣ могъ предвидѣть, что ѣдетъ на явную смерть, и въ этомъ смыслѣ неоднократно и писалъ, и говорилъ своимъ друзьямъ и сторонникамъ, изъ которыхъ нѣкоторые (напр., Вячеславъ изъ Дубы, Іоаннъ изъ Хлума, Іоаннъ Лепка) сопровождали его въ путешествіи на соборъ. Впрочемъ, король Сигизмундъ (около того же времени сдѣлавшійся и императоромъ германскимъ) обѣщалъ Гусу охранную грамоту и, дѣйствительно, далъ ее, ручаясь въ ней за полную его безопасность и за *благополучное возвращеніе* его съ собора въ Прагу [1]). Вотъ приблизительно какъ это обѣщаніе высказано было въ названномъ документѣ: «Король Сигизмундъ принимаетъ уважаемаго Яна Гуса подъ особенное, непосредственное свое покровительство. Всѣ подданные римской имперіи, какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго званія, герцоги, маркграфы, графы, бароны, дворяне, военачальники, воины, правители, градоначальники, города, деревни и общины вызываются королемъ принимать его гостепріимно, обходиться съ нимъ ласково, всѣми мѣрами содѣйствовать безопасности и поспѣшности его путешествія на сушѣ и водою; не задерживать его ни въ какихъ заставахъ, мостахъ, пристаняхъ, ни въ какихъ замкахъ, крѣпостяхъ или городахъ; не требовать ни съ него, ни съ служителей и лошадей его никакой пошлины; дозволить ему безъ всякой помѣхи, свободно совершать свое путешествіе, *оставаться на мѣстѣ и возвратиться;* въ случаѣ же нужды снабжать его отъ себя особыми на то пропускными грамотами» [2]). Самую эту грамоту Гусъ получилъ уже по пріѣздѣ своемъ въ Констанцъ, куда онъ прибылъ 20 ноября 1414 года.

Первые дни своего пребыванія здѣсь онъ жилъ на свободѣ

---

[1]) Documenta Magistri Joann Hus, ed Palacky, p 533. — *Höfler*, Geschichtschreiber der hussit. Bewegung, 1865, T II, S 263.—*Aschbach*, Geschichte Kònig Sigismunds, T. I, S. 407.—*Palacky*, Geschichte von Böhmen, B. III, 1, S. 314—316.

[2]) „Sigismundus, Dei gratia Romanorum rex, semper Augustus etc.. Venerabiles, illustres, nobiles et fideles dilecti, honorabilem magistrum Joannem Hus.. in proximo transeuntem, quem etiam in nostram et sacri imperii protectionem recepimus et tutelam, vobis omnibus et vestrum cuilibet pleno recommendamus affectu, desiderantes, quatenus ipsum, dum ad vos pervenerit, grata suscipere, favorabiliter tractare, ac in his, quae celeritatem et securitatem ipsius concernunt itineris, tam per terram quam per aquam, promotivam sibi velitis et debeatis ostendere voluntatem.. omni prorsus impedimento remoto transire, stare, morari et redire libere permittatis, sibique et suis, dum opus fuerit, de securo et salvo velitis et debeatis providere “ (См. *Höfler*, Geschichtschreiber etc , Th I, S 115).

и могъ безпрепятственно у себя на дому совершать литургію [1]). Уже 28 ноября получилъ онъ извѣщеніе явиться къ первому (на этотъ разъ еще къ частному) допросу предъ папой и нѣсколькими кардиналами, куда онъ и отправился въ сопровожденіи своего друга Яна изъ Хлума. Здѣсь Гусъ съ необыкновенною твердостью и съ удивительнымъ спокойствіемъ заявилъ, что онъ ни въ чемъ не отступаетъ въ своемъ ученіи отъ слова Божія и отъ истиннаго преданія церковнаго. Когда допросъ окончился, то, не взирая на охранную грамоту императора, Гуса, по приказанію папы, заключили въ первый разъ подъ стражу [2]). Хотя по поводу такого незаконнаго поступка и Гусъ, и его другъ стали протестовать, ссылаясь на обѣщаніе Сигизмунда, однако этотъ протестъ нимало не подѣйствовалъ на папу и кардиналовъ Тогда Янъ изъ Хлума написалъ самому императору, но, очевидно, этотъ послѣдній уже находился въ соглашеніи съ прелатами относительно заключенія Гуса подъ стражу, и хотя и отдалъ приказаніе освободить подсудимаго, но сдѣлалъ это распоряженіе только для вида, лицемѣрно Это видно изъ того, что, несмотря на такое приказаніе, Гусъ все-таки освобожденъ не былъ, а Сигизмундъ не протестовалъ противъ подобнаго произвола, шедшаго вопреки его же распоряженію Сначала невиннаго страдальца заключили въ частномъ помѣщеніи, а 3 января 1415 года онъ былъ заключенъ въ мрачную и холодную тюрьму въ доминиканскомъ монастырѣ, въ окрестностяхъ Констанца, на берегу Рейна. Между тѣмъ враги его всячески собирали противъ него обвиненія. Мы въ своемъ мѣстѣ уже указали, въ чемъ они выразились, и насколько они были неосновательны и недобросовѣстны Постараемся теперь, не повторяя сказаннаго, изобразить всѣ тѣ послѣдовательныя фазы, чрезъ которыя прошелъ на констанцскомъ соборѣ процессъ Гуса, а также и его мученическую кончину, а затѣмъ еще разъ высказать наше общее сужденіе о значеніи его подвига за вѣру [3]).

Враги Гуса, чувствуя въ глубинѣ души свою неправоту, но лицемѣрно прикрывая ее мнимою ревностью о вѣрѣ, всего болѣе боялись при разборѣ дѣла Гуса гласности и потому всѣми мѣрами противились тому, чтобы это дѣло стало предметомъ публичнаго разбора на одномъ изъ генеральныхъ или пленарныхъ соборныхъ засѣданій Сырая темница произвела то, что Гусъ сильно занемогъ. Несмотря на его тяжелую болѣзнь, враги его оказались

---

[1]) *Höfler*, l c, T I, S 130.

[2]) Documenta etc, p. 248—252 —*Höfler*, T. I, S 135—140.—*Palacky*, Gesch v. Böhmen, B. III, S. 322 f.

[3]) Всѣ подробности о томъ, что претерпѣлъ Гусъ на констанцскомъ соборѣ, и какъ онъ былъ осужденъ соборомъ и сожженъ, заимствованы главнымъ образомъ изъ „Historia sanctissimi Martyris“

такими безжалостными, что прочитали ему тѣ обвинительныя статьи, которыя они уже успѣли противъ него составить Почти умирающій страдалецъ былъ такъ слабъ, что совершенно не въ силахъ былъ защищаться. Поэтому онъ просилъ у своихъ судей, чтобы они согласились назначить ему защитника, но тѣ отказались это сдѣлать, ссылаясь на то, что по церковнымъ канонамъ еретикъ не можетъ пользоваться правомъ защиты. Тогда Гусъ громко, въ присутствіи своихъ судей, воскликнулъ: «Да будетъ же Самъ Господь Іисусъ моимъ адвокатомъ, прокуроромъ и судьею!» Когда судьи продолжали на этомъ частномъ допросѣ возводить на свою невинную жертву все новыя и новыя обвиненія, то онъ высказалъ свое желаніе апеллировать къ собору

Не удовольствовавшись этимъ первымъ частнымъ допросомъ, враги реформатора вскорѣ приступили ко вторичному допросу и когда снова услышали отъ Гуса, вмѣсто всякаго оправданія, твердо выраженное намѣреніе отложить свою защиту до соборнаго засѣданія, то заставили его къ слѣдующему дню составить письменные отвѣты на предъявленныя ему обвиненія. Несмотря на крайнее свое изнеможеніе, больной узникъ съ большимъ трудомъ приготовилъ эти отвѣты, трудясь надъ ними всю ночь. Враги и этимъ не удольствовались, но стали повторять мучительные для Гуса частные допросы чуть не ежедневно. Страдалецъ стоялъ на своемъ, требуя, чтобы его выслушали непремѣнно на соборѣ.

Неожиданное бѣгство изъ Констанца папы Іоанна XXIII надолго заняло почти ислючительно все вниманіе членовъ собора, и казалось, что о дѣлѣ Гуса какъ будто даже позабыли. По крайней мѣрѣ, въ теченіе марта и почти всего апрѣля оно совсѣмъ не двигалось впередъ. Хотя еще въ апрѣлѣ и назначена была спеціальная комиссія для суда надъ Гусомъ, однако только въ маѣ соборъ приступилъ къ рѣшительному разбору его дѣла. Нельзя не упомянуть здѣсъ объ одномъ весьма важномъ обстоятельствѣ, случившемся какъ разъ въ это время на соборѣ Въ защиту Гуса выступили чешскіе и польскіе друзья его, которые 13 мая представили членамъ собора своего рода жалобу на всѣ тѣ вопіющія несправедливости, какія допущены были противъ него, и просили ускорить публичный допросъ его Отвѣтъ на этотъ замѣчательный документъ данъ былъ самый краткій и уклончивый; сущность его сводилась къ тому, что только 5-го іюня Гусъ въ первый разъ приведенъ будетъ къ публичному допросу; при этомъ обѣщали дать ему позволеніе говорить въ свою защиту съ полной свободой. Дѣйствительно, 5-го іюня въ помѣщеніи констанцскаго францисканскаго монастыря состоялось первое общее собраніе представителей собора, посвященное спеціально дѣлу чешскаго реформатора. Самого императора на этомъ собраніи не было. Когда

появился подсудимый, то ему снова предъявлены были прежнія обвиненія, направленныя противъ его правовѣрія, а также и представлены были его сочиненія, на которыхъ будто бы они и основывались Гусъ показалъ такое смиреніе, что даже охотно соглашался исправить эти сочиненія, если бы его судьи, дѣйствительно, доказали, что въ нихъ есть ереси. Когда же онъ сталъ, на основаніи Св. Писанія, святыхъ Отцовъ и учителей Церкви, доказывать свое правовѣріе, то судьи не дали ему говорить, но покрыли его слова оглушительными криками. Вынужденный чрезъ это замолчать, Гусъ далѣе увидѣлъ новую съ ихъ стороны несправедливость, потому что враги его вывели изъ этого вынужденнаго его молчанія заключеніе не въ пользу подсудимаго, говоря, что этимъ онъ сознается въ своихъ заблужденіяхъ, а затѣмъ поспѣшили закрыть засѣданіе.

Слѣдующее публичное засѣданіе по дѣлу Яна Гуса собралось 7-го іюня. На этотъ разъ присутствовалъ при его допросѣ и Сигизмундъ Въ числѣ обвиненій именно на этомъ засѣданіи и предъявлено было то, будто бы Гусъ въ своемъ воззрѣніи на таинство Евхаристіи повторяетъ лжеученіе Виклефа и отрицаетъ пресуществленіе евхаристическихъ элементовъ. Особенно настаивалъ на такомъ обвиненіи самъ предсѣдатель собора, кардиналъ Петръ д'Алькй, который, подобно Герсону и другимъ весьма многочисленнымъ членамъ собора, помимо нерасположенія своего къ Гусу, какъ къ «еретику», чувствовалъ къ нему вражду и потому, что Гусъ, какъ и Виклефъ, держался реализма, между тѣмъ какъ самъ д'Алькй, Герсонъ и большинство тогдашнихъ римскихъ богослововъ стояли на сторонѣ номинализма. Этимъ и объясняется, почему д'Алькй началъ свой допросъ Гуса относительно его взглядовъ на Евхаристію съ такого вопроса: «допускаешь ли ты universalia a parte rei», т.-е признаешь ли ты, что общія понятія имѣютъ въ вещахъ нѣкоторую реальность?» Гусъ отвѣчалъ на этотъ вопросъ утвердительно. Тогда кардиналъ возразилъ ему: «Если такъ, то отсюда должно слѣдовать, что евхаристическій хлѣбъ, послѣ своего освященія, все же остается вещественнымъ, потому что, если бы онъ потерялъ свойство вещественности, то въ такомъ случаѣ никоимъ образомъ не потвердилось бы твое положеніе о реальности общихъ понятій, ибо выходило бы, что съ уничтоженіемъ символа уничтожилась и сущность». Говоря такъ, д'Алькй, вѣроятно, полагалъ, что такимъ своимъ возраженіемъ онъ дѣлаетъ Гуса вполнѣ безотвѣтнымъ. Но подсудимый совершенно неожиданно опровергъ его, повидимому, неопровержимый доводъ указаніемъ на то, что пресуществленіе есть, вѣдь, чудо, а, какъ таковое, оно, конечно, не подлежитъ естественнымъ законамъ [1]).

[1]) Epist Hus. 15, 62 на обор.

Мы нарочно привели эту бесѣду одного изъ наиболѣе убѣжденныхъ противниковъ Гуса съ нимъ, такъ какъ она есть во всякомъ случаѣ весьма яркій образчикъ той тактики, какой держались по отношенію къ своему подсудимому его судьи. Это было постоянное стараніе, во что бы то ни стало, запутать его своими вопросами, уловить его въ словахъ, перетолковать его дѣйствительные взгляды и даже изъ его молчанія вывести, гдѣ только можно, заключеніе относительно его виновности предъ церковью.

Допросъ Гуса продолжался и въ слѣдующемъ затѣмъ засѣданіи 8-го іюня. Мы въ своемъ мѣстѣ уже упомянули о томъ, какъ на этотъ разъ соборъ по порядку разсматривалъ 39 статей, содержавшихъ въ себѣ новыя обвиненія противъ его правовѣрія, и какъ оказалась и здѣсь невинность Гуса, хотя съ нею и не согласились далеко не безпристрастные его судьи. Тѣмъ болѣе послѣ этого поразительны были, по своей крайней несправедливости къ подсудимому и по явному своему противорѣчію со смысломъ охранной грамоты, данной ему въ началѣ собора, слова, произнесенныя императоромъ Сигизмундомъ по окончаніи этого засѣданія. «Мы всѣ слышали», говорилъ онъ членамъ собора, «обвиненія на Гуса, подтвержденныя несомнѣнными доводами и показаніями свидѣтелей (!?); изъ нихъ достаточно было бы и одного для осужденія. А потому, если онъ будетъ упорствовать въ ереси, я первый подаю голосъ въ пользу сожженія». И это говорилъ теперь тотъ, кто самъ обѣщалъ Гусу въ данной ему грамотѣ, что онъ будетъ въ полной безопасности во все время соборныхъ засѣданій, и что въ такой же безопасности онъ и вернется на родину! Неудивительно, если Гусъ писалъ послѣ этого своимъ друзьямъ изъ тюрьмы такія горькія слова относительно Сигизмунда: «король Сигизмундъ поступилъ со мной коварно. Вы сами слышали приговоръ, произнесенный имъ надо мной. Да простить ему Богъ всемогущій!» [1]).

Третій допросъ Гуса (въ засѣданіи 8-го іюня) былъ окончательнымъ, потому что его участь съ этого дня была вполнѣ рѣшена. Тѣмъ не менѣе самый приговоръ собора о его сожженіи приведенъ былъ въ исполненіе почти спустя цѣлый мѣсяцъ послѣ этого, именно только 6-го іюля того же 1415 года. Въ теченіе этого некраткаго промежутка, предшествовавшаго послѣдней развязкѣ, духъ праведника-страдальца все болѣе и болѣе возвышался, просвѣтлялся и укрѣплялся. Изъ дошедшихъ до насъ писемъ именно этого періода его жизни мы особенно ясно въ этомъ можемъ убѣдиться. Вотъ одно изъ наиболѣе замѣчательныхъ мѣстъ этой предсмертной его переписки съ друзьями: «*Блаженны*

[1]) Epist 21, I, 64 на обор.—См Hist. canct. Martyr, 15, 26

вы, когда возненавидятъ васъ человѣки, и когда разлучатъ васъ, и изгонятъ и пронесутъ имя ваше какъ злое, Сына человѣческаго ради. Радуйтеся и веселитеся, ибо награда ваша велика на небесахъ. О чудное утѣшеніе, о слово Божіе, невмѣстимое для человѣческой немощи! Не Самъ ли доблестный воинъ Христосъ, предвидѣшій тридневное Свое воскресеніе, славную побѣду надъ смертью и искупленіе падшихъ, послѣ тайной вечери, возмутился духомъ и сказалъ апостоламъ: «прискорбна есть душа Моя до смерти»? И, восшедъ на молитву, началъ скорбѣть и тужить, и въ подвигѣ укрѣпляемъ былъ ангеломъ, и былъ потъ Его какъ капли крови, каплющія на землю. И Онъ же, возмутившійся духомъ, говорилъ вѣрнымъ: «да не смущается сердце ваше, ибо Я вѣчно съ вами, и вы побѣдите злобу свирѣпствующихъ». И намъ подобаетъ, дабы члены сострадали Главѣ. О Боже крѣпкій! Повлеки насъ немощныхъ за собою! Если Ты не привлечешь насъ, мы не можемъ послѣдовать. Дай намъ силу духовную: плоть немощна, но пусть благодать Твоя предваритъ и посредствуетъ, и послѣдуетъ. Дай намъ духъ бодрый, сердце безстрашное, вѣру истинную, упованіе твердое, любовь совершенную, да съ терпѣніемъ и радостью положимъ за Тебя душу свою» [1]) *Такъ* могъ готовиться къ смерти только праведникъ.

Наконецъ, настало и 6 іюля, день, назначенный для казни Гуса. За нѣсколько дней до этого достопамятнаго числа узникъ-страдалецъ еще разъ въ одномъ изъ писемъ своихъ къ друзьямъ высказалъ всю непоколебимость своихъ убѣжденій въ такихъ замѣчательныхъ словахъ: «Моя послѣдняя воля состоитъ въ томъ, что я отказываюсь признать за еретическіе тѣ тезисы, которые были извлечены изъ моихъ сочиненій, и не соглашаюсь отрекаться отъ тѣхъ тезисовъ, которые мнѣ были приписаны безъ всякаго основанія. Я осуждаю всякаго рода ложныя толкованія, которыя кто-либо сдѣлалъ бы противъ моей воли, относительно дѣйствительно принадлежащихъ мнѣ мыслей, но во всемъ подчиняюсь волѣ моего Божественнаго Учителя, безконечному милосердію Котораго и препоручаю себя» [2]).

Въ самый день своей казни Гусъ въ послѣдній разъ предсталъ предъ полнымъ составомъ собора, чтобы услышать свой смертный приговоръ изъ устъ своихъ многочисленныхъ судей Это было пятнадцатое по числу генеральное соборное засѣданіе. На этотъ разъ предсѣдательствовалъ кардиналъ-епископъ города Вивье. Самъ императоръ находился также въ храмѣ, гдѣ происходило засѣданіе. Среди церкви, на высокомъ мѣстѣ, приготов-

---

[1]) Epist 30, 67 отъ 23-го іюня.

[2]) Epist. 20

ленъ былъ столъ, на которомъ лежало полное священническое облаченіе, въ которое долженъ былъ облечься Гусъ въ послѣдній разъ предъ своимъ разстриженіемъ и своею казнью. Вся процедура его соборнаго разстриженія началась съ того, что одинъ изъ прелатовъ, епископъ города Лоди (въ сѣв. Италіи), произнесъ проповѣдь, въ которой доказывалъ богоугодность церковнаго суда надъ еретиками [1]) Тонъ проповѣди былъ рѣзкій и вызывающій. Въ заключеніе ораторъ обратился къ Сигизмунду съ такимъ воззваніемъ: «Уничтожай и искореняй ереси и заблужденія, въ особенности же покарай этого упорнаго еретика (говоря это, проповѣдникъ указалъ на Гуса) Славный Государь, именно тебѣ принадлежитъ совершить это святое дѣло, потому что тебѣ дана власть суда. Поэтому поражай такихъ опасныхъ враговъ вѣры, чтобы и дѣти тебя прославляли, и чтобы твоя слава была безсмертна. Да сподобитъ тебя такой благодати во вѣки благословенный Господь Іисусъ Христосъ»! [2]). Послѣ этой проповѣди въ послѣдній разъ прочитано было соборное осужденіе всѣхъ «заблужденій» Гуса, въ связи съ важнѣйшими лжеученіями Виклефа. Когда подсудимый хотѣлъ и на этотъ разъ отвѣтить на каждое изъ возводимыхъ на него обвиненій, то ему этого не позволили. Въ числѣ наиболѣе тяжкихъ изъ этихъ обвиненій находилось и то, что Гусъ неоднократно апеллировалъ на своихъ судей къ Самому Іисусу Христу. На это обвиняемый еще съ большею силою снова повторилъ свое молитвенное обращеніе къ Спасителю, причемъ сталъ на колѣна и воскликнулъ: «Воззри, сладчайшій Іисусе, какъ твой соборъ осуждаетъ то, чему Ты училъ, и что Самъ исполнялъ!» Въ отвѣтъ, собственно, на тотъ упрекъ, какой дѣлали ему судьи, что онъ оказалъ неуваженіе и даже презрѣніе къ папскому отлученію, Гусъ спокойно отвѣчалъ: «Нѣтъ, я не презиралъ этого отлученія, но, считая его незаконнымъ, я продолжалъ исправлять свои священническія обязанности. Я послалъ своихъ защитниковъ въ Римъ, гдѣ ихъ заключили въ тюрьму и подвергли всякаго рода оскорбленіямъ. Вотъ почему я вполнѣ свободно, съ своей стороны, явился на соборъ, довѣряясь открытому обѣщанію императора, который сейчасъ здѣсь присутствуетъ». При этомъ намекѣ на извѣстную охранную грамоту Сигизмундъ сильно покраснѣлъ [3]), не выдерживая пристальнаго взгляда, который на него въ эту минуту бросилъ Гусъ

Послѣ того, какъ прочли окончательный приговоръ, въ силу котораго сочиненія реформатора должны были быть сожжены, а

[1]) *Köhler*, „Johann Huss“, S. 129, подстроч примѣч. 2-е, латинск. текстъ.

[2]) Hist. et monumenta, t. I, p. 34.

[3]) Ibidem, p. 35

самъ онъ лишался священства, вскорѣ началась и крайне тяжелая церемонія снятія съ него сана. Прежде всего Гусъ былъ одѣтъ во всѣ принадлежности этого сана, и ему дали въ руку чашу съ кровію Христовою, и при этомъ его въ послѣдній разъ спросили, согласенъ ли онъ признать свои заблужденія и отречься отъ нихъ, но онъ и на этотъ разъ рѣшительно отказался это сдѣлать. Тогда прелаты свели его съ возвышенія, на которомъ онъ стоялъ, и отняли у него чашу со словами: «о Іуда проклятый, за то, что ты оставилъ совѣтъ мира и присталъ къ іудейскому соборищу, за это мы отнимаемъ изъ рукъ твоихъ чашу съ кровію Іисуса Христа!» На это праведникъ возразилъ: «Я уповаю на Божіе милосердіе, что съ этого дня я буду пить Его чашу во Царствіи Его!» Тогда сняли съ него все священническое облаченіе, обрили ему голову и надѣли на нее пирамидальную митру, на которой сдѣлано было изображеніе злыхъ духовъ и красовалась надпись: «ересіархъ» Надѣвая на него этотъ символъ поруганія, прелаты торжественно произнесли: «animam tuam diabolis commendamus», т.-е предаемъ твою душу діаволамъ! А Гусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: «Съ радостью ношу этотъ вѣнецъ поруганія ради любви къ Тому, Кто носилъ вѣнецъ терновый». Такъ окончился актъ отлученія Гуса отъ церкви и преданія его въ руки гражданской власти.

Когда привели его къ мѣсту, гдѣ должна была совершиться его казнь, то онъ еще разъ преклонилъ колѣна и воскликнулъ: «Господи Іисусе, я охотно готовъ претерпѣть эту ужасную смерть ради Твоего святого Евангелія. Прости всѣмъ моимъ врагамъ!» Его привязали къ деревянному колу, водруженному въ землю среди возвышенія, на которомъ готовили для него костеръ, и затѣмъ зажгли вокругъ него самый костеръ. Уже окруженный охватившимъ его пламенемъ, мученикъ громко пѣлъ молитвы и псалмы. Послѣднія его слова были слѣдующія: «Іисусе, Сыне Бога живаго, помилуй меня!» Такъ скончался этотъ праведникъ, о которомъ вполнѣ можно сказать, что онъ замученъ былъ за свою ревностную попытку вдохнуть живительный духъ истиннаго православія въ одряхлѣвшій организмъ Западной церкви. Представители этой церкви вполнѣ сознавали, что, предавая казни Гуса, они этимъ самымъ очень рѣшительно и на будущее время осуждали всякую *такую* попытку сближенія кого-либо изъ своей среды съ Церковью Восточною, которая не совершалась въ духѣ средневѣкового папизма. Не даромъ на томъ же констанцскомъ соборѣ подвергся осужденію, а затѣмъ (уже послѣ казни Гуса) и сожженію, самый близкій его другъ и единомышленникъ, Іеронимъ пражскій, который, между прочимъ, судился и за то, что онъ въ Псковѣ и въ Витебскѣ присутствовалъ при православномъ

Богослуженіи, кланялся тамъ святымъ иконамъ и мощамъ, принималъ таинства по обряду греко-восточному и самого литовскаго князя Витовта старался обратить въ православіе [1]). Римская церковь скорѣе готова была съ меньшею строгостью отнестись даже къ такимъ опаснымъ еретикамъ, какими были, напримѣръ, представители многихъ ложно-мистическихъ сектъ (которыхъ констанцскій соборъ ни однимъ своимъ декретомъ не осудилъ), чѣмъ простить подобныя симпатіи Гуса и Іеронима къ восточному Православію. Таковъ истинный смыслъ казни этихъ двухъ доблестныхъ мужей, имена которыхъ навѣки неизгладимыми письменами начертаны въ скорбныхъ лѣтописяхъ фанатической и непримиримой борьбы папскаго Рима съ Православною восточною Церковію [2])

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ.

Савонарола какъ церковный реформаторъ.

Переходя въ настоящей (послѣдней) главѣ своего изслѣдованія къ изображенію замѣчательной во многихъ отношеніяхъ личности флорентійскаго реформатора Іеронима Савонаролы, мы переносимъ своихъ читателей въ одну изъ наиболѣе важныхъ (не только для Италіи, но и для всей Западной Европы) эпохъ исторіи развитія европейской культуры и религіознаго самосознанія. Если относительно Яна Гуса нельзя не признать, что въ немъ и въ его реформаторскихъ трудахъ особенно рельефно проявился образъ наиболѣе типичнаго сына своего народа и своей эпохи, то совершенно подобное же слѣдуетъ замѣтить и о томъ яркомъ представителѣ лучшихъ церковныхъ реформаторовъ этого переходнаго періода, о которомъ мы теперь начинаемъ нашу рѣчь Нельзя говорить о немъ, не касаясь въ то же время и наиболѣе характерныхъ особенностей этой единственной по своему значенію эпохи Возрожденія наукъ и искусствъ. Съ другой стороны, характеризуя личность и дѣятельность Савонаролы, непремѣнно

---

[1]) *Новиковъ*, I, стр. 73.

[2]) По смерти Гуса среди его послѣдователей образовались двѣ партіи: умѣренная (калликстины) и ригористическая (табориты). Первые остались вполнѣ вѣрными завѣтамъ своего учителя и никогда не вдавались въ протестантство. Что же касается таборитовъ, то они постепенно совершенно подпали подъ вліяніе вальденсовъ и вдались въ крайній сектантскій фанатизмъ, который повелъ ихъ такъ далеко, что они совершенно измѣнили завѣтамъ Гуса и сдѣлались прямыми предшественниками протестантства. Въ главѣ о вальденсахъ мы уже указали на то, какія историческія основанія для признанія такого общенія между богемскими вальденсами и таборитами.

нужно имѣть ясное и опредѣленное понятіе и о томъ политическомъ состояніи, въ какомъ находилась тогда Италія. Безъ того и другого мы не будемъ въ состояніи правильно понять и вполнѣ вѣрно оцѣнить этого вдохновеннаго проповѣдника реформы церкви и общества второй половины XV вѣка.

Если о Гусѣ, какъ мы видѣли, мнѣнія историковъ далеко не единогласны, то еще болѣе разнообразны взгляды разныхъ писателей и на этого яркаго ревнителя церковно-политической реформы своего родного города и своей страны, который, подобно чешскому реформатору, сдѣлался жертвой фанатической злобы папскаго Рима и кончилъ жизнь свою на инквизиціонномъ кострѣ. Сдѣлавъ предварительно характеристику названной эпохи, постараемся изложить затѣмъ всѣ эти взгляды, послѣ чего, обсудивъ ихъ безпристрастно, перейдемъ къ формулировкѣ своего собственнаго пониманія значенія такого историческаго дѣятеля, какимъ былъ Савонарола, и его реформаторской дѣятельности. Высказавъ свой собственный взглядъ на этого дѣятеля, мы далѣе постараемся обосновать этотъ взглядъ подробнымъ описаніемъ главныхъ моментовъ его жизни и дѣятельности, основываясь на болѣе достовѣрныхъ свидѣтельствахъ нѣкоторыхъ изъ его современниковъ, а также и ближайшихъ къ нему по времени описателей этой дѣятельности.

Пятнадцатое столѣтіе, по справедливости, считается началомъ совершенно новаго періода въ исторіи Западной Европы. Подъ вліяніемъ многихъ благопріятныхъ историческихъ причинъ (среди которыхъ одною изъ первыхъ и наиболѣе важныхъ слѣдуетъ считать прежде всего живое общеніе между Востокомъ и Западомъ, начавшееся вслѣдствіе крестовыхъ походовъ) еще въ XIII вѣкѣ, какъ мы видѣли, среди представителей западно-европейской книжной учености уже ясно обнаружились признаки оживленія мысли и стремленія къ освобожденію ея отъ тѣхъ крайне стѣснительныхъ и узкихъ формъ, въ какихъ она такъ долго удерживалась, благодаря господству схоластики. Увлеченіе арабской философіей и несомнѣннее вліяніе, оказанное этимъ обстоятельствомъ на дальнѣйшее развитіе не только богословской, но и философско-научной дѣятельности почти во всѣхъ странахъ Западной Европы, было однимъ изъ наиболѣе яркихъ и рѣшительныхъ признаковъ этого рода. Слѣдующій, XIV, вѣкъ представляетъ для историка еще болѣе интересную фазу такого постепеннаго подготовленія къ новой эпохѣ научнаго и художественнаго развитія европейскаго общества. Появленіе именно въ этотъ періодъ такихъ выдающихся дѣятелей въ области богословія, философіи и поэзіи, какими были Виклефъ и Герсонъ, а еще раньше ихъ Данте и Петрарка, лучше всего показываетъ, какой значитель-

ный шагъ впередъ на пути развитія просвѣщенія сдѣланъ былъ этимъ обществомъ за тѣ сто лѣтъ, какія протекли со времени перваго знакомства его съ блестящей культурой Аббасидовъ. Къ началу пятнадцатаго вѣка европейскій Западъ находился, можно сказать, уже въ полной готовности усвоить себѣ новое направленіе своей культуры, которое возникло на почвѣ той самой страны, которая всего болѣе сохранила въ себѣ воспоминаній о классической древности и въ теченіе многихъ вѣковъ являлась самымъ удобнымъ посредствующимъ звеномъ для взаимныхъ общеній между Западомъ и Востокомъ, какъ въ древности, такъ и въ Средніе вѣка. Этою страною была Италія По мѣрѣ того, какъ византійская имперія все болѣе и болѣе разлагалась и склонялась къ своему паденію, тѣснимая со стороны мусульманскаго Востока своими новыми, самыми опасными врагами— турками, очень многіе представители тогдашней византійской учености еще въ теченіе предыдущаго XIV столѣтія начали переселяться, частью на время, а частью и навсегда, на итальянскую территорію, чтобы здѣсь безпрепятственнѣе предаться своимъ научнымъ занятіямъ. Эти переселенія какъ нельзя болѣе содѣйствовали тому, что мало-по-малу и въ Италіи сталъ пробуждаться живой интересъ къ изученію классической древности, которое уже такъ давно было здѣсь заброшено и замѣнено сухимъ и безжизненнымъ схоластическимъ пережевываніемъ аристотелевской метафизики и діалектики Когда въ половинѣ XV вѣка совершилось міровое событіе взятія Константинополя турками, то движеніе византійскихъ ученыхъ въ Италію приняло еще болѣе рѣшительные размѣры. Въ лицѣ этихъ эмигрантовъ итальянскія высшія школы получали, по большей части, очень талантливыхъ знатоковъ древне-греческой и древне-римской литературы и не менѣе талантливыхъ руководителей для своихъ многочисленныхъ итальянскихъ слушателей на пути всесторонняго изученія классической древности. А жажда къ такому изученію все росла и росла на античной почвѣ Италіи по мѣрѣ того, какъ въ сознаніи передовыхъ людей среди итальянскаго общества того времени все болѣе воскресали славные идеалы былыхъ временъ величія Рима и многихъ другихъ городовъ ихъ отечества, благодаря талантливому преподаванію древне-классической литературы со стороны многихъ изъ этихъ ученыхъ пришельцевъ Оживалъ среди этой многочисленной и крайне любознательной аудиторіи величайшій интересъ къ греческому античному міру, причемъ явилось стремленіе поближе познакомиться съ нимъ не изъ вторыхъ и третьихъ рукъ, но по древнѣйшимъ и, если можно, даже по подлиннымъ рукописямъ того и другого древне-греческаго историка, философа или поэта. Отсюда вполнѣ понятное

появленіе новаго типа среди образованныхъ людей той эпохи,— типа богача и аристократа, который не щадилъ своихъ средствъ для пріобрѣтенія, нерѣдко за очень большія деньги, какого-нибудь древнѣйшаго историческаго памятника или какой-нибудь древней и рѣдкой рукописи. И отношенія къ тѣмъ многочисленнымъ памятникамъ былого величія Италіи, особенно «вѣчнаго» Рима, мимо которыхъ многія поколѣнія того же итальянскаго населенія привыкли проходить съ холоднымъ равнодушіемъ, теперь, параллельно такому возродившемуся интересу ко всему, что напоминало это величіе, конечно, также должно было совершенно измѣниться. На всѣ эти остатки древности стали теперь взирать какъ на своего рода драгоцѣнныя святыни, которыя необходимо всячески оберегать и сохранять. Бездушные камни какъ бы заговорили для такихъ идеалистовъ, мечтавшихъ вездѣ и во всемъ воскресить давно минувшіе дни античнаго періода. Это превратилось даже въ своего рода манію, отчасти напоминавшую подобную же манію Карла Великаго и его сподвижниковъ вводить и въ обыденную жизнь что-нибудь такое, что такъ или иначе могло бы напоминать о древности. Явились современные новые Сократы, Платоны, Виргиліи.. Имена чисто-итальянскія искусственно передѣлывались въ древне-греческія и древне-римскія Культъ классической старины доходилъ до того, что самыя христіанскія вѣрованія стали облекать въ форму древней греческой миѳологіи, причемъ не останавливались даже передъ тѣмъ, что вполнѣ свободно сравнивали Христа Спасителя съ Зевсомъ, а святыхъ—съ прочими олимпійцами. Такого рода увлеченіе, правда, встрѣчается въ исторіи западно-европейскаго просвѣщенія и раньше, но та степень и та форма, въ какихъ такое увлеченіе стало выражаться теперь, явились, конечно, впервые. При всей великой и несомнѣнной важности, какую имѣло для будущей судьбы европейской культуры все это замѣчательное движеніе, сдѣлавъ Италію разсадникомъ просвѣщенія для всей тогдашней Европы, оно все же принесло немало и вреда, потому что совпало съ тѣмъ упадкомъ религіи и нравственности, который охватилъ западно-европейское общество еще въ XIV вѣкѣ, а теперь еще ярче и рѣшительнѣе давалъ о себѣ знать, получивъ значительное усиленіе, благодаря тѣмъ столь продолжительнымъ церковнымъ соблазнамъ, коими такъ богато было время авиньонскихъ папъ и папскаго раскола. И не только это движеніе совпало съ упадкомъ религіи, но содѣйствовало и въ будущемъ еще большему развитію невѣрія, раціонализма и индифферентизма.

Насколько все это, дѣйствительно, усилилось за эту эпоху, видно хотя бы изъ того, что даже среди іерархическихъ лицъ

все чаще и чаще стали встрѣчаться люди или полувѣрующіе, или же иногда и совершенно невѣрующіе. Къ такому типу можно отнести, напримѣръ, кардинала *Іоанна Медичи*, впослѣдствіи сдѣлавшагося папой съ именемъ Льва X, и *кардинала Санъ-Піетро in vincilis*, впослѣдствіи также занявшаго папскій престолъ съ именемъ Юлія II и бывшаго предшественникомъ Льва X Параллельно съ упадкомъ вѣры падала и нравственность, чему немало способствовали и тѣ богатства, которыя къ тому времени накопились во многихъ городахъ Италіи, благодаря усилившейся, подъ вліяніемъ блистательныхъ успѣховъ въ области мореплаванія, торговлѣ, а также и благодаря новому оживленію международныхъ отношеній Роскошь свила себѣ прочное гнѣздо въ важнѣйшихъ центрахъ этой и безъ того богатой страны и всего сильнѣе вліяла на изнѣженность нравовъ и на развитіе всякаго рода пороковъ, самыхъ ужасныхъ и отвратительныхъ. На такого рода испорченное общество древне-классическая литература во многихъ отношеніяхъ могла повліять въ томъ смыслѣ, чтобы еще болѣе развратить его, особенно при изученіи миѳологіи или при чтеніи такихъ произведеній, какъ нѣкоторыя эротическія стихотворенія Овидія и другихъ древне-римскихъ и древне-греческихъ поэтовъ. Порнографія античнаго міра повліяла на развитіе и новой ея формы въ видѣ современныхъ тому времени сонетовъ и новеллъ. Это нездоровое направленіе проповѣдывалось не въ одной литературѣ, но находило себѣ очень наглядное выраженіе и въ искусствѣ, не только въ живописи, но и въ ваяніи, въ чемъ въ то время также думали въ значительной мѣрѣ подражать многимъ античнымъ образцамъ, нерѣдко даже стараясь и превзойти античное искусство изобрѣтательностью въ этой области. Такова была въ общемъ, за немногими исключеніями, та среда, въ которой призванъ былъ во второй половинѣ XV вѣка жить и дѣйствовать Савонарола. Притомъ нельзя не сказать, что именно Флоренція, которой эта дѣятельность по преимуществу принадлежитъ,—именно она занимала по отношенію къ такому упадку нравовъ чуть ли не первое мѣсто среди прочихъ итальянскихъ городовъ. И такое ея нравственное состояніе шло рядомъ съ тѣмъ передовымъ положеніемъ, какое заняла она въ ту знаменательную эпоху, сдѣлавшись главнымъ центромъ тогдашняго классическаго образованія во всѣхъ его отрасляхъ, какъ въ области наукъ, такъ и искусствъ. Это былъ одинъ изъ важнѣйшихъ центровъ просвѣщенія не только для всей тогдашней Италіи, но, можно сказать, и для другихъ странъ Западной Европы, поскольку уже въ то время вліяніе блестящей итальянской культуры стало проникать и въ эти страны, особенно ближайшія къ Италіи. Съ исторіей такого развитія просвѣщенія именно во

Флоренціи тѣсно связаны имена двухъ замѣчательныхъ членовъ знаменитой флорентійской семьи Медичи, которые являются наиболѣе яркими представителями той династіи, которой временно удалось утвердить свою власть надъ республикой этого города. Это были *Козьма* и *Лаврентій Медичи*, но особенно послѣдній, запечатлѣвшій свое имя въ исторіи не только итальянскаго, но и обще-европейскаго просвѣщенія, какъ знаменитый покровитель наукъ и искусствъ, и въ то же время оставившій по себѣ память, какъ объ одномъ изъ особенно яркихъ представителей тогдашней итальянской роскоши, нераздѣльной съ легкостью нравовъ. Въ лицѣ этого блестящаго флорентійскаго аристократа, не напрасно прозваннаго «великолѣпнымъ», необыкновенная любовь къ просвѣщенію соединялась съ сильнымъ честолюбіемъ (какъ это было и у его дѣда—Козьмы, и вообще у всего семейства Медичи) Главною ихъ цѣлью, конечно, всегда было сдѣлаться полными властелинами своего родного города, и нужно отдать имъ полную справедливость въ томъ, что первые Медичи необыкновенно искусно сумѣли въ значительной степени осуществить эту свою завѣтную цѣль, при чемъ достигли даже со стороны флорентійскаго населенія такой любви и благодарности за свою дѣятельность на пользу просвѣщенія, что народъ, всегда такъ дорожившій своей свободой, тѣмъ не менѣе охотно признавалъ ихъ власть надъ собою, особенно въ виду того, что и Козьма, и Лаврентій немало способствовали и политической славѣ Флоренціи, сдѣлавъ ее на долгое время почти главною распорядительницей судебъ Италіи и давъ ей возможность въ этомъ отношеніи затмить самый Римъ. Относительно Козьмы Медичи извѣстный Макіавелли даетъ намъ такую характеристику: «Козімо не только поддержалъ доброе имя и богатства своего отца, но даже превзошелъ его. Онъ еще съ большею ревностью и съ большею свободой управлялъ государствомъ. Это былъ благороднѣйшій человѣкъ, пріятный и любезный въ обращеніи, либеральный, гуманный. Онъ заботился не объ однѣхъ партіяхъ, но старался снискать расположеніе всѣхъ гражданъ порознь. Щедростью онъ привлекъ на свою сторону множество флорентійцевъ Короче сказать, это былъ одинъ изъ тѣхъ людей, которыхъ никогда не бывало не только во Флоренціи, но даже ни въ какомъ другомъ городѣ» [1]). Личность и дѣятельность Лаврентія Медичи были еще блистательнѣе, въ особенности какъ мецената. «Онъ никогда не упускалъ случая обогатить Флоренцію рѣдкими рукописями или предметами древняго искусства... При немъ ученые и художники въ боль-

---

[1]) *Machiavelli*, „Delle storie fiorentine“, t I, p 269; lib. 4. t II, p. 57; lib. 7.

шомъ числѣ стекались въ столицу Тосканы, гдѣ жили во дворцѣ Лаврентія, окруженные почетомъ и довольствомъ... Они-то украсили Флоренцію изящными общественными зданіями и лучшими произведеніями живописи » [1]). Если прибавить къ этому, что при Лаврентіи Медичи, благодаря его искусной политикѣ, Флоренція достигла апогея и внутренняго, и внѣшняго своего благосостоянія и могущества, то популярность его среди флорентійскаго народа станетъ еще понятнѣе, а равно какъ и то, почему этотъ столь преданный свободѣ народъ такъ охотно подчинялся его власти: граждане Флоренціи слишкомъ хорошо сознавали, что именно благодаря ему слава и могущество ихъ города постоянно возрастали. А между тѣмъ нельзя сказать, чтобы Лаврентій ни въ чемъ не нарушалъ основныхъ правъ флорентійской республики, а также чтобы онъ всегда и во всемъ уважалъ личныя права отдѣльныхъ ея гражданъ. Вся его политика, подобно и политикѣ его дѣда, имѣла цѣлью, какъ мы уже замѣтили, превратить эту республику въ монархическое государство и самому сдѣлаться полнымъ и неограниченнымъ его властителемъ; но только онъ стремился къ этому съ искусною постепенностью, прикрывая свои дѣйствительныя намѣренія наружнымъ угожденіемъ народнымъ страстямъ и вкусамъ. При всемъ внѣшнемъ блескѣ и обаяніи своей личности это былъ, въ сущности, лицемѣръ до мозга костей, и въ этомъ особенно, конечно, проявлялась темная сторона его характера Лицемѣріе было у него не въ одной политикѣ, но и по отношенію къ религіи: несмотря на то, что онъ, какъ прежде и дѣдъ его Козьма, въ числѣ другихъ памятниковъ зодчества, строилъ и церкви, и нерѣдко предъ народомъ присутствовалъ въ храмахъ за богослуженіемъ, и принималъ участіе въ церковныхъ процессіяхъ,—однако на самомъ дѣлѣ это былъ типичный представитель своего вѣка и, въ сущности, язычникъ, вся религія котораго заключалась въ глубочайшемъ поклоненіи предъ всѣми (какъ литературными, такъ и вещественными) памятниками классической древности, и который съ своими приближенными философами и писателями являлся самымъ ревностнымъ сторонникомъ культа столь обожаемаго въ то время Платона, въ честь котораго въ засѣданіяхъ флорентійской академіи совершались праздники, и предъ статуей котораго знаменитый членъ этой академіи Марсилій Фицинъ даже возжигалъ свѣтильникъ, какъ предъ нѣкоторой святыней. Если довершить характеристику Лаврентія Медичи еще и тѣмъ, что указать на ту крайнюю распущенность нравовъ, которою онъ

---

[1]) *Осокинъ*, „Савонарола и Флоренція“, Казань, 1865, часть I, стр. 56—57. (Первоначально печаталось въ „Запискахъ Императорскаго Казанскаго Университета“ за 1863 годъ).

самъ отличался и которой покровительствовалъ среди своего роскошнаго, почти царскаго двора, то мы вполнѣ поймемъ, что такой человѣкъ если, съ одной стороны, и способствовалъ внѣшней славѣ и внѣшнему величію Флоренціи, то съ другой—во всякомъ случаѣ приносилъ ей величайшій вредъ, открыто содѣйствуя все большей и большей порчѣ нравовъ ея жителей. Этимъ и объясняется, почему эпоха господства династіи Медичи является въ исторіи этого города временемъ самаго крайняго развращенія и упадка нравовъ, и почему Савонарола съ такою безпощадною ревностью выступилъ обличителемъ всего этого нечестія.

Но всего сказаннаго еще недостаточно для того, чтобы правильно понять значеніе великой личности флорентійскаго реформатора. Необходимо бросить взглядъ и на общее политическое состояніе всей Италіи въ ту эпоху. Положеніе этой страны было въ то время особенно тяжелымъ. Хотя и раньше, въ теченіе долгаго періода Среднихъ вѣковъ, она почти никогда не наслаждалась спокойствіемъ, ни внутреннимъ, ни внѣшнимъ, однако то состояніе, въ какомъ засталъ ее XV вѣкъ, было несравненно тяжелѣе всѣхъ прежнихъ испытаній, какія пришлось претерпѣть этой несчастной странѣ за весь указанный продолжительный періодъ. Дѣло въ томъ, что XV вѣкъ былъ такою эпохою, когда (по справедливому замѣчанію *Гизо*) всѣ западно-европейскіе народы «стали уже сознательно стремиться къ національному единству и къ политической организаціи, начали стараться создавать общіе интересы, уничтожить духъ замкнутости, установить единство въ матеріальной и умственной жизни людей»,—однимъ словомъ, это была эпоха образованія правительствъ и народовъ въ собственномъ смыслѣ [1]). И какъ разъ Италія, которая, въ силу сложившихся условій международнаго положенія, всегда являлась яблокомъ раздора для разныхъ завоевателей и политическихъ авантюристовъ, и которая потому всего болѣе нуждалась въ скорѣйшемъ объединеніи,—именно она-то и оказалась въ эту столь важную переходную эпоху сильно отставшею отъ другихъ западно-европейскихъ странъ, и въ такой ея политической отсталости заключался весь трагизмъ ея положенія среди прочихъ націй. Причиною такой отсталости было всего болѣе то отсутствіе сознанія общаго національнаго единства, которое дольше всего замѣчается вообще въ исторіи Италіи, и которое вполнѣ прекратилось только во второй половинѣ прошлаго (XIX) столѣтія. Въ XV вѣкѣ этотъ важнѣйшій недостатокъ въ политической ея

[1]) См. *Гизо*, „Исторія цивилизаціи Европы“, русск. перев., С.-Петербургъ, 1892, стр. 192.

жизни особенно сильно давалъ себя чувствовать. Вся Италія распадалась на многочисленныя государства, изъ которыхъ бо́льшая часть состояла изъ отдѣльныхъ городовъ, которые взаимно враждовали и настолько мало проникнуты были чувствомъ общности національныхъ интересовъ, что скорѣе готовы были призвать къ себѣ на помощь въ такой междоусобной борьбѣ какого-нибудь иностраннаго государя, чѣмъ соединиться въ одинъ общеитальянскій союзъ, несмотря на то, что именно такой союзъ только и могъ, дѣйствительно, спасти ихъ общее отечество отъ всякихъ покушеній на него извнѣ. Чѣмъ болѣе дробилась эта несчастная страна на такія мелкія государственныя единицы, тѣмъ менѣе каждое изъ этихъ маленькихъ государствъ представляло изъ себя что-либо дѣйствительно значительное въ политическомъ отношеніи; а это, въ свою очередь, являлось причиною того, почему именно въ такихъ незначительныхъ и по территоріи, и по своему политическому престижу республикахъ отдѣльнымъ честолюбцамъ такъ легко удавалось захватывать власть въ свои руки и даже нерѣдко укрѣплять такую свою узурпацію за своимъ родомъ на нѣсколько поколѣній Таковыми узурпаторами и были, напр., Медичи во Флоренціи, д'Эсте въ Феррарѣ, Сфорца и Висконти въ Миланѣ, особенно Людовикъ Моръ, изъ семьи Сфорца, который, ради своихъ личныхъ политическихъ видовъ, даже призвалъ въ Италію французскаго короля Карла VIII. Наиболѣе значительными государствами Италіи были въ то время развѣ только два: папская область и неаполитанское королевство, но ни то, ни другое не въ состояніи было объединить вокругъ себя всю страну по многимъ и разнообразнымъ причинамъ, изъ которыхъ главными являлись: слишкомъ личная, а потому антинаціональная политика римскихъ папъ и послѣдовательное занятіе неаполитанскаго королевскаго престола иностранными государями, для которыхъ, конечно, интересы Италіи были вполнѣ чужды.

Что касается, въ частности, Флоренціи, то захватившіе въ ней власть Медичи *по внѣшней формѣ* (хотя не въ дѣйствительности) сохранили въ ней то же государственное устройство, какое она имѣла еще во дни своей свободы Во главѣ всего управленія находился верховный совѣтъ, члены котораго (въ количествѣ восьми) избирались на два мѣсяца Рядомъ съ этимъ верховнымъ стояли низшіе совѣты, члены которыхъ носили названіе *buonuomini* (т.-е. добрыхъ людей). Они вмѣстѣ и обсуждали всѣ законы, прежде чѣмъ издавать ихъ. Медичи искусно сумѣли достигнуть того, чтобы, сохраняя эти формы, захватить главное вліяніе на всѣ рѣшенія совѣта, и фактически, конечно, сами правили Флоренціей. Подъ внѣшней, лицемѣрной личиной щед-

рости и справедливости, честности и правдивости они слишкомъ часто позволяли себѣ самыя вопіющія беззаконія. Такъ, напримѣръ, Лаврентій Медичи однажды насильственно присвоилъ себѣ огромную сумму денегъ, принадлежавшую одному изъ самыхъ лучшихъ и гуманныхъ учрежденій Флоренціи, такъ называемому *Monte delle Fanciulle*, своего рода благотворительному банку, гдѣ хранились капиталы, пожертвованные въ пользу бѣдныхъ невѣстъ, для выдачи имъ приданаго. Такой поступокъ имѣлъ своимъ послѣдствіемъ то, что множество дѣвицъ осталось безъ приданаго. Неоднократно также Лаврентій позволялъ себѣ обогащаться на счетъ государственной казны, и хотя, съ другой стороны, и тратилъ цѣлые капиталы на украшеніе Флоренціи новыми замѣчательными памятниками архитектуры и на развитіе въ ней наукъ и искусствъ, однако дѣлалъ все это вовсе не изъ щедрости къ своимъ согражданамъ, но скорѣе изъ желанія блеснуть предъ ними, получить среди нихъ популярность и въ то же время удовлетворить и своему собственному, личному вкусу ко всякаго рода научнымъ и эстетическимъ удовольствіямъ Это лучше всего открывается изъ того, что тотъ же самый щедрый меценатъ, въ силу удивительныхъ контрастовъ своего характера, нерѣдко въ одинъ и тотъ же день, вслѣдъ за жаркимъ коллоквіумомъ въ своей платоновской академіи относительно добродѣтели и безсмертія души, подписывалъ нѣсколько смертныхъ приговоровъ такимъ гражданамъ города, которые такъ или иначе почему-либо мѣшали его честолюбивымъ стремленіямъ, или приказывалъ конфисковать чье-либо имущество, опять-таки ради своихъ личныхъ корыстныхъ видовъ [1]). Такова была личность этого правителя, котораго такъ часто обличалъ правдивый и неумолимый по своей прямотѣ и правдѣ голосъ Савонаролы.

Состояніе римской церкви и ея главнаго живительнаго нерва—папства—ко второй половинѣ XV столѣтія также далеко нельзя назвать утѣшительнымъ. Вопреки столькимъ попыткамъ лучшихъ представителей этой церкви очистить и возродить ее «во главѣ и въ членахъ», папскій Римъ не только не проявлялъ въ себѣ признаковъ такого возрожденія, но, напротивъ, казалось, даже во многихъ отношеніяхъ сталъ возвращаться, въ лицѣ очень многихъ изъ своихъ первосвященниковъ и кардиналовъ, ко временамъ самаго глубокаго униженія папской власти въ теченіе темнаго X вѣка. Такъ, послѣ нѣсколькихъ сравнительно хорошихъ по своимъ нравственнымъ качествамъ, хотя далеко не безупречныхъ по своему отношенію къ реформѣ церкви, папъ, ко-

---

[1]) См. *Villari*, Jérôme Savonarole et son temps, trad. de l'italien par Gustave Gruyer Paris, 1874, t. I, p. 79, 81

торыхъ мы встрѣчаемъ на римской каѳедрѣ въ продолженіе всей первой половины того же XV столѣтія, и изъ которыхъ пальму первенства (по его личнымъ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ, но, конечно, не по отношенію его къ церковной реформѣ) слѣдуетъ предоставить Пію II (Пикколомини),— послѣ нихъ папскій престолъ послѣдовательно занимали такія личности, которыя удивили тогдашній и церковный, и политическій міръ своими пороками и своимъ полнымъ отсутствіемъ ревности о благѣ церкви. И хитрость, и жестокость, и полная безнравственность, и вмѣстѣ съ тѣмъ крайняя склонность къ симоніи и къ непотизму—таковы были тѣ черты, какія отличали попеременно тѣхъ трехъ недостойнѣйшихъ носителей папской тіары, которые правили римскою церковью какъ разъ въ ту эпоху, когда Провидѣнію угодно было выдвинуть въ церковно-политической жизни Италіи такого крупнаго дѣятеля реформы, какимъ былъ Іеронимъ Савонарола Мы тогда только вполнѣ и поймемъ все величіе его подвига и весь трагизмъ его положенія среди борьбы его съ испорченною церковностью и съ безбожною общественностью своего времени, когда примемъ во вниманіе такое положеніе римской церкви въ ту эпоху. Первый изъ этихъ трехъ папъ былъ Сикстъ IV (1471—1484), второй—Иннокентій VIII (1484—1492) и, наконецъ, третій, столь знаменитый своими преступленіями всякаго рода,—Александръ VI, изъ испанскаго рода Борджіа или Борья (1492—1503)

Очень важно для полной характеристики отношеній Савонаролы къ вопросу о церковной реформѣ установить и связь его реформаторскихъ плановъ съ чаяніемъ лучшихъ людей того времени на Западѣ возможности созыва новаго «вселенскаго» собора для коренной реформы ихъ церкви. Несмотря на то, что всѣ папы XV вѣка, начиная съ Мартина V, крайне холодно, если не сказать враждебно, поставили себя по отношенію къ осуществленію такой, уже не разъ обѣщанной ими же реформы, причемъ даже тотъ самый папа Пій II, который, въ качествѣ одного изъ наиболѣе дѣятельныхъ членовъ бывшаго базельскаго собора, являлся прежде убѣжденнымъ сторонникомъ этого осуществленія, теперь открыто осудилъ въ своей буллѣ «Execrabilis» всякую апелляцію собору на власть папы, назвавъ такую апелляцію не только оскорбленіемъ величества, но даже ересью и неслыханнымъ оскорбленіемъ святости Церкви,—несмотря на все это, идея неотложности созванія новаго собора для исполненія столь неоднократныхъ папскихъ обѣщаній и къ концу XV вѣка далеко не совсѣмъ была оставлена въ средѣ лучшихъ и наиболѣе искреннихъ представителей Западной церкви. Къ числу таковыхъ ея сторонниковъ принадлежалъ и Савонарола, который слишкомъ хорошо

сознавалъ, что упадокъ этой церкви дошелъ до такихъ крайнихъ предѣловъ, дальше которыхъ, казалось, и идти было нельзя, а потому пламенно желалъ скорѣйшаго созванія новаго собора Сохранилось важное извѣстіе, что именно этотъ пріоръ монастыря св Марка ставилъ столь желавшійся имъ, а затѣмъ и состоявшійся походъ французскаго короля Карла VIII въ Италію въ прямую связь съ идеей собора. Такъ, онъ писалъ нарочитыя письма объ этомъ не только самому королю Карлу VIII, но и тогдашнему германскому императору, а также и испанскимъ королю и королевѣ [1]). И въ своихъ неоднократныхъ позднѣйшихъ обращеніяхъ къ королю Карлу Савонарола всегда почти подчеркивалъ ту мысль, что само Провидѣніе избрало его, короля, къ осуществленію церковной реформы, и что итальянскій его походъ главнымъ образомъ долженъ имѣть именно такую цѣль на первомъ планѣ. Отсюда легко объясняется и то, почему уже послѣ того, какъ французскій король оставилъ Римъ и предпринялъ свой обратный походъ во Францію, этотъ правдивый доминиканецъ и ничего никогда не боявшійся, ради правды, сторонникъ необходимости коренной церковной реформы прямо и открыто высказалъ Карлу свое порицаніе за то, что онъ не исполнилъ этой важнѣйшей своей миссіи. Такого рода рѣчью Савонаролы къ королю была, по своему значенію, напр., и та рѣчь, которую онъ произнесъ предъ нимъ во Флоренціи въ ноябрѣ 1494 года [2])

Къ сожалѣнію, и можно даже прибавить—къ великому несчастію для *церковной* стороны Савонароловой реформы, въ силу тогдашнихъ политическихъ обстоятельствъ, въ какихъ находилась Флоренція, дѣятельность великаго реформатора значительно уклонилась отъ своей главной задачи и получила слишкомъ политическую и партійную окраску. Съ Савонаролой повторилось, въ сущности, то же, что нѣкогда, въ XII вѣкѣ, случилось, какъ мы видѣли, съ Арнольдомъ брешіанскимъ: политика испортила дѣло чисто-религіозной реформы и даже произвела то, что и самый успѣхъ послѣдней не могъ быть достигнутъ. Въ этомъ нельзя не признать во всякомъ случаѣ извѣстнаго трагизма судьбы Савонаролы, хотя отнюдь нельзя его и винить въ такомъ уклоненіи отъ прямой своей цѣли, такъ какъ это уклоненіе совершилось, можно сказать, силою обстоятельствъ, какъ бы отчасти даже помимо самого Савонаролы

Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ нельзя не считаться съ тѣмъ фактомъ, что именно слишкомъ политическая окраска всего реформаторскаго дѣла Савонаролы и была главнымъ осно-

---

[1]) *Meier*, Girolamo Savonarola . Berlin, 1836, S. 349 и далѣе.

[2]) *Villari*, lib. cit, t. I, p. 285.

ваніемъ того, почему его дѣятельность такъ часто понималась многими его біографами до такой степени различно и оцѣнивалась съ такихъ радикально противоположныхъ точекъ зрѣнія, что тотъ же Савонарола являлся, согласно всѣмъ этимъ изображеніямъ, то, дѣйствительно, героемъ вѣры и мученикомъ, то, напротивъ, самообольщеннымъ фанатикомъ, то даже чуть не обманщикомъ, который только пользовался религіей для своихъ политическихъ цѣлей. Конечно, съ своей стороны и протестантскіе историки не пропустили случая, чтобы воспользоваться его яркою историческою личностью для своихъ цѣлей, и вотъ, по ихъ тенденціозному изображенію, знаменитый пріоръ св. Марка является уже однимъ изъ наиболѣе яркихъ предшественниковъ Лютера.

Если хронологически прослѣдить, какъ и въ какомъ направленіи шла и развивалась историческая критика по отношенію къ личности и дѣятельности флорентійскаго реформатора, то нельзя не замѣтить, что уже въ самое ближайшее время къ его жизни, почти непосреоственно послѣ его трагической кончины, въ самой итальянской литературѣ ясно намѣчаются два совершенно противоположныхъ воззрѣнія на его личность и дѣятельность. Въ самое недавнее время трудолюбивому профессору мюнхенскаго университета, *д-ру Іосифу Шнитцеру,* удалось впервые издать въ свѣтъ многіе новые, весьма цѣнные труды такихъ итальянскихъ біографовъ Савонаролы, сочиненія которыхъ до этого, въ теченіе столькихъ столѣтій, хранились въ видѣ рукописей по разнымъ архивамъ Италіи, особенно въ библіотекахъ и архивахъ самой Флоренціи [1]). Благодаря этому капитальному изданію, многія стороны жизни Савонаролы, дотолѣ не вполнѣ выясненныя и дававшія поэтому мѣсто для самыхъ различныхъ толкованій (нерѣдко не въ пользу самого реформатора), получили должное освѣщеніе. Къ такого рода сторонамъ его біографіи принадлежитъ, напр, извѣстный эпизодъ съ огненнымъ «судомъ Божіимъ», который случился такъ незадолго до мученической смерти Савонаролы, имѣлъ съ этою смертью, конечно, самую тѣсную связь, а между тѣмъ въ общемъ являлся чѣмъ-то крайне загадочнымъ и, повидимому, даже мало примиримымъ со всѣмъ характеромъ самого реформатора. Однимъ изъ наиболѣе наглядныхъ результатовъ трудовъ Шнитцера можно считать именно то, что онъ пролилъ новый свѣтъ на этотъ дотолѣ весьма темный и неясный эпизодъ, объясненію котораго посвятилъ цѣ-

---

[1]) Результаты своихъ цѣнныхъ трудовъ *Schnitzer* обнародовалъ въ слѣдующемъ весьма капитальномъ своемъ изданіи: „Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas". München, 1902, 1904, въ нѣсколькихъ выпускахъ.

лое изслѣдованіе, составившее II выпускъ названнаго капитальнаго его изданія и носящее заглавіе «Savonarola und die Feuerprobe»

Для ознакомленія съ тѣмъ различіемъ, какое замѣтно въ сужденіяхъ о Савонаролѣ ближайшихъ къ нему историковъ и біографовъ укажемъ здѣсь, отчасти на основаніи упомянутаго труда мюнхенскаго ученаго, имена и тѣхъ изъ нихъ, которые писали въ благопріятномъ для него смыслѣ, и тѣхъ, свидѣтельства которыхъ изображаютъ его личность въ невыгодномъ для него свѣтѣ. Вполнѣ понятно, что къ числу благопріятныхъ Савонаролѣ историковъ принадлежали прежде всего всѣ тѣ біографы, которые сами принадлежали къ тому же ордену (доминиканскому), какъ и самъ Савонарола, особенно же монахи его собственнаго монастыря. Другіе же во всякомъ случаѣ принадлежали къ той флорентійской партіи (Piagnoni), которая все время стояла на сторонѣ реформатора. Наконецъ, небезынтересно будетъ указать и на такихъ біографовъ, которые, по характеру своего изложенія жизни и дѣятельности Савонаролы, могутъ быть причислены къ нейтральному лагерю.

Изъ числа перваго рода біографовъ реформатора прежде всего слѣдуетъ указать на *Bartolomeo Redditi*, который былъ современникомъ Савонаролы и нерѣдко посѣтителемъ его монастыря [1]). Его біографическій трудъ о знаменитомъ пріорѣ носитъ такое заглавіе: «Breve Compendio e Sommario della verita predicata e profetata dal R. P. fra Girolamo da Ferrara», и написанъ уже послѣ мученической кончины реформатора, въ 1500 году, какъ это значится и въ самомъ надписаніи этого труда. Вся эта біографія расположена по особому, оригинальному плану,— въ формѣ своего рода комментарія первыхъ словъ псалма 115: «Credidi, propter quod locutus sum (вѣровахъ, тѣмже возглаголахъ)». По своему содержанію это сочиненіе есть не что иное, какъ восторженный панегирикъ Савонаролѣ, котораго авторъ близко зналъ и съ которымъ часто бесѣдовалъ. Главная цѣль написанія этого панегирика, какъ видно также изъ собственныхъ словъ Redditi, заключалась въ томъ, чтобы оправдать великаго проповѣдника покаянія противъ всѣхъ тѣхъ обвиненій, какія возводили на него его враги, особенно относительно того упрека, какой они ему дѣлали изъ-за его ослушанія папскому запрещенію проповѣди. Для насъ всего интереснѣе, что между многими другими обвиненіями, какія разбираетъ авторъ, встрѣчается и то, *что Савонарола писалъ письма къ разнымъ государямъ сосѣднихъ съ Италіей странъ о созваніи новаго «вселенскаго» собора* и даже

[1]) *Gherardi*, Nuovi documenti e studi intorno a Gir. Savonarola, 2 ediz. Firenze, Sansoni, 1887, p 46. Также Giornale storico degli Archivi Toscani, vol. II, p. 93.

имѣлъ въ виду въ своихъ совѣтахъ этимъ государямъ ту главную цѣль такого собора, чтобы онъ прежде всего низложилъ папу Александра VI Касательно эпизода съ упомянутымъ огненнымъ «судомъ Божіимъ» Redditi, къ сожалѣнію, говоритъ въ самыхъ общихъ выраженіяхъ, отчего мало проливаетъ новаго свѣта на эту темную подробность жизни Савонаролы

Немногими годами позднѣе Redditi появилась интересная флорентійская хроника нѣкоего *Simone Filipepi*, дошедшая до насъ, къ сожалѣнію, только въ отрывкѣ, который въ самое послѣднее время найденъ былъ въ ватиканской библіотекѣ [1]) Авторъ этой хроники былъ братомъ знаменитаго живописца Sandro Botticelli и, подобно ему, горячимъ сторонникомъ Савонаролы. Наиболѣе цѣнная черта этого труда заключается въ томъ, что здѣсь мы находимъ особенно много такихъ подробностей объ огненномъ «судѣ Божіемъ», изъ котораго видно, что все это дѣло явилось именно слѣдствіемъ ненависти францисканцевъ къ Савонаролѣ.

Весьма сходныя извѣстія по поводу того же эпизода изъ жизни флорентійскаго реформатора сообщаетъ и *Fra Benedetto*, самый близкій ученикъ и другъ его, принявшій изъ рукъ его и постриженіе 7 ноября 1495 года и все время, до самой смерти своего учителя и пріора, жившій въ его монастырѣ и пережившій его тамъ на довольно много лѣтъ. Въ двухъ своихъ произведеніяхъ касается онъ жизни Савонаролы: въ своемъ эпическомъ стихотвореніи «Cedrus Libani», гдѣ онъ довольно кратко и какъ бы мимоходомъ говоритъ объ указанномъ случаѣ его жизни, и въ довольно обширномъ сочиненіи, написанномъ въ формѣ діалога и озаглавленномъ «Vulnera Diligentis», гдѣ, такъ же, какъ и у Филипепи, весь этотъ случай изображается въ такихъ подробностяхъ, которыя даютъ полное основаніе предполагать, что упомянутый огненный «судъ Божій» былъ именно злою засадою, придуманною францисканскими монахами для того, чтобы уронить въ глазахъ народа столь ненавистнаго имъ проповѣдника покаянія.

Далѣе слѣдуетъ упомянуть о *Lorenzo Violi*, флорентійскомъ нотаріусѣ и скорописцѣ, который, начиная съ 1494 года, искусно записывалъ проповѣди Савонаролы и затѣмъ нѣкоторыя изъ нихъ даже напечаталъ [2]). Впослѣдствіи онъ вступилъ въ монастырь св. Марка, гдѣ и умеръ въ глубокой старости. Его перу принадлежитъ *апологія* Савонаролы. Здѣсь, рядомъ со многими другими подробностями объ огненномъ испытаніи, есть извѣстіе,

---

[1]) Этотъ отрывокъ былъ изданъ *Виллари Казаново*, въ сборникѣ *Scelta di prediche e scritti di Fr. Gir. Savonarola*. Firenze, Sansoni, 1898, pp. 453—518.

[2]) *Dr. Joseph Schnitzer*, Quellen und Forschungen , II. *Savonarola und die Feuerprobe*. München, 1904, S. 81.

по которому Савонарола говорилъ будто бы, что онъ имѣлъ откровеніе свыше о благополучномъ исходѣ этого испытанія для его дѣла.

Но особенно видное мѣсто среди благопріятныхъ Савонаролѣ біографовъ его слѣдуетъ отвести восторженному автору наиболѣе популярнаго жизнеописанія Савонаролы, извѣстнаго подъ заглавіемъ «Vita di Girolamo Savonarola», монаху его монастыря *Pacifico Burlamacchi.* Этотъ трудъ всего болѣе получилъ извѣстность среди всѣхъ, изучавшихъ жизнь флорентійскаго реформатора, и онъ замѣчателенъ своею обстоятельностью. И по отношенію къ эпизоду съ огненнымъ испытаніемъ эта біографія весьма богата подробностями, какихъ мы не находимъ и не надо въ другихъ жизнеописаніяхъ Савонаролы, напр., здѣсь излагаются въ документальномъ видѣ тѣ переговоры, какіе велись между францисканцами и доминиканцами при этомъ дѣлѣ. Здѣсь же подробно повѣствуется и о томъ, какъ францисканцы потребовали отъ фра-Доменико (долженствовавшаго пройти чрезъ огонь со стороны Савонаролы) перемѣны одеждъ изъ-за подозрѣнія, что эти одежды заколдованы.

По своему выдающемуся значенію въ ряду всѣхъ біографій Савонаролы не менѣе важное мѣсто должно удѣлить и другому ближайшему другу и почитателю реформатора, графу *Pico di Mirandola,* племяннику знаменитаго писателя съ тѣмъ же именемъ. Въ своей «Vita R. P. Fra Hieronymi Savonarolae» онъ оставилъ намъ не только хорошую, всестороннюю біографію своего наставника, но и прекрасный литературный памятникъ. Впрочемъ, его подробности объ огненномъ испытаніи потому для насъ менѣе цѣнны, что, какъ видно изъ его собственнаго свидѣтельства, онъ самъ лично не присутствовалъ при этомъ событіи, и потому сообщилъ эти подробности со словъ другихъ, и главнымъ образомъ со словъ Бурламакки.

Если Пико-ди-Мирандола не былъ очевидцемъ эпизода съ огненнымъ испытаніемъ, то таковымъ былъ другой хроникеръ той же эпохи — *Giovanni Cambi* († 1535). Сообщенныя имъ подробности объ этомъ событіи отличаются нѣкоторыми новыми данными, весьма для насъ интересными. Такъ, Камби сообщаетъ, между прочимъ, что Савонарола въ день, назначенный для этого испытанія, съ большимъ благоговѣніемъ совершилъ литургію, а ученикъ его Доменико (который вызвался отъ его лица пройти чрезъ огонь) въ это же время такъ же благоговѣйно читалъ «тихую мессу». Затѣмъ Савонарола взошелъ на проповѣдническую каѳедру и произнесъ народу прекрасное слово, въ которомъ увѣщавалъ его весь этотъ день провести въ молитвѣ и въ строгомъ постѣ. По окончаніи проповѣди самъ пріоръ во главѣ торжественной процессіи, со свѣчами и пѣніемъ псалмовъ, нося въ

рукахъ Святые Дары, направился къ мѣсту, предназначенному для испытанія, и все это пѣніе непрерывно продолжалось въ теченіе цѣлыхъ пяти часовъ подъ рядъ Есть у Камби еще интересная подробность о самомъ фра-Доменико,— именно что францисканцы не только не позволили ему взять съ собой въ огонь деревянный большой крестъ, но даже не согласились и на то, чтобы онъ захватилъ другой, меньшій по размѣрамъ, а когда онъ объявилъ, что хочетъ взять съ собой въ огонь Святые Дары, то они потребовали, чтобы онъ взялъ эту святыню прямо въ руки, а не въ стеклянной дароносицѣ.

Среди благопріятныхъ памяти Савонаролы писателей довольно почетное мѣсто слѣдуетъ далѣе отвести извѣстному историку Флоренціи *Lakopo Nardi*, который много говоритъ о реформаторѣ въ своей «Storia di Firenze». Насколько его свидѣтельства могутъ быть признаны цѣнными, можно заключить на основаніи хотя бы такого лестнаго отзыва объ указанномъ историческомъ трудѣ Нарди, какой дѣлаетъ *Леопольдъ Ранке:* «Нарди», замѣчаетъ онъ, «вездѣ въ своей исторіи является чистымъ, безъ лукавства (ohne Falsch) богобоязненнымъ, снисходительнымъ и скромнымъ», и вообще Ранке хвалитъ его правдивость [1]). Лучше всего открывается такая правдивость изъ той наглядности и живости изложенія, какія мы находимъ у Нарди, когда онъ говоритъ о Савонаролѣ, и эта же наглядность во всякомъ случаѣ обнаруживаетъ въ этомъ историкѣ то, что онъ описываетъ факты изъ жизни реформатора какъ очевидецъ, и притомъ ближайшій, всѣхъ его подвиговъ. Притомъ самъ Нарди прямо говоритъ, что лично присутствовалъ при мученической кончинѣ Савонаролы [2]). Онъ прямо утверждаетъ, что вся эта тяжелая катастрофа явилась результатомъ происковъ враждебныхъ реформатору францисканскихъ монаховъ въ союзѣ съ распущенною молодежью Флоренціи, недовольною крайне строгими реформаторскими дѣйствіями Савонаролы.

Нельзя не упомянуть и о другихъ выдающихся писателяхъ той же эпохи, которые также сохранили для насъ весьма благопріятные отзывы о флорентійскомъ реформаторѣ. Это—извѣстный *Макіавелли* и не менѣе извѣстный французскій хроникеръ *Филиппъ де-Коммйнъ*. Похвальные отзывы о Савонаролѣ у перваго изъ нихъ тѣмъ для насъ цѣннѣе и тѣмъ бо́льшую носятъ на себѣ печать безпристрастія, что въ началѣ выступленія Савонаролы тотъ же историкъ вовсе, повидимому, не былъ поклонникомъ реформатора (по крайней мѣрѣ, въ одномъ изъ своихъ

---

[1]) *Ranke*, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, 3 Aufl., S 79—81.

[2]) *Nardi*, Storia di Firenze, libro II, edit Arbib. I, 143.

раннихъ по времени писемъ онъ отзывается о немъ, какъ о хитромъ и даже притворномъ монахѣ) Тѣмъ замѣчательнѣе его позднѣйшія по времени сужденія о немъ. Видно, что Макіавелли впослѣдствіи проникся невольнымъ уваженіемъ къ Савонаролѣ и потому отдавалъ ему тогда же полную справедливость и очень хвалилъ его за его глубокій умъ, мудрость и правосудіе,—даже болѣе: онъ считалъ его вдохновеннымъ учителемъ, котораго укрѣпляетъ и вдохновляетъ нѣкоторая Божественная сила [1]), причемъ прямо заявлялъ, что о такомъ великомъ человѣкѣ можно говорить только съ величайшимъ уваженіемъ И Коммінъ (Commines) держался относительно Савонаролы самаго высокаго мнѣнія. Онъ считалъ его истиннымъ пророкомъ и въ своихъ *мемуарахъ* неоднократно очень ярко высказываетъ свое глубокое уваженіе къ нему, причемъ свидѣтельствуетъ, что многія предсказанія Савонаролы относительно дѣйствій короля Карла VIII и обстоятельствъ его похода въ Италію исполнились съ поразительною точностью.

Очень яркимъ свидѣтельствомъ въ пользу и проповѣднической, и политической дѣятельности Савонаролы является также все то, что высказалъ о немъ другой его почитатель, флорентинецъ *Джіанноттн* (Giannotti) въ своемъ сочиненіи «Della Repubblica fiorentina». Здѣсь авторъ, между прочимъ, дѣлаетъ упрекъ монахамъ своего времени за то, что они слишкомъ злоупотребляли проповѣдью на политическія темы, причемъ дѣлали частые намеки на правительство и государственныя дѣла. «Безъ сомнѣнія», говоритъ тутъ же Джіанноттн, «и фра-Джироламо (т.-е Савонарола) также проповѣдывалъ на эти темы, но теперь уже нѣтъ среди насъ фра-Джироламо, нѣтъ болѣе монаха, который обладалъ бы такимъ знаніемъ и такою мудростью. Въ виду этого, монахи не должны быть настолько самоувѣренными, чтобы рѣшаться дѣлать то же, что дѣлалъ тотъ, который превосходилъ ихъ во всѣхъ отношеніяхъ [2]) Джіанноттн написалъ свой трудъ уже послѣ смерти Савонаролы, и потому его свидѣтельства о немъ имѣютъ характеръ воспоминаній, но воспоминаній во всякомъ случаѣ лица, знавшаго и видавшаго знаменитаго реформатора.

Вотъ какъ много дошло до насъ свидѣтельствъ, вполнѣ благопріятныхъ памяти Савонаролы. Къ сожалѣнію, столько же можно указать и такихъ историческихъ описаній разныхъ сторонъ его жизни, которыя по своему характеру представляютъ намъ часто радикально противоположныя о немъ сужденія или во всякомъ случаѣ для него неблагопріятныя.

[1]) Discorsi, lib. I, cap XLV.

[2]) Della Repubblica fiorentina, lib III, p 233.

Прежде всего слѣдуетъ упомянуть тѣ оффиціальныя извѣщенія, которыя флорентійская сигнорія (верховный совѣтъ республики) разослала своимъ иностраннымъ представителямъ тотчасъ послѣ того, какъ огненное испытаніе, долженствовавшее подтвердить авторитетъ Савонаролы, окончилось ничѣмъ (это суть такъ наз Lettera della Signoria a suoi ambasciatori in Milano e in Roma, см. Arch st. Ital. App. VIII, 175 f., также спѣшное извѣщеніе, посланное римскому представителю флорентійской республики Bonsi—въ Arch. st. Ital. App. VIII, 176, равно какъ и подобное же извѣщеніе, отправленное такому же представителю во Франціи—см. Arch st. Ital App. VIII, 178 f). Во всѣхъ этихъ актахъ Савонарола рисуется какъ человѣкъ гордый, самоувѣренный, упорный, не признающій папскаго авторитета и въ то же время со страхомъ уклонившійся отъ того же огненнаго «суда Божія», который самъ же онъ и его сторонники первые предложили

Уже въ теченіе XVI вѣка одинъ францисканецъ *Dionisio Pulinari* составилъ *хронику* (до сихъ поръ еще не напечатанную), въ которой онъ изложилъ и тѣ пренія, какія вели въ свое время монахи его ордена съ Савонаролой. Какъ онъ самъ указываетъ, матеріаломъ для его работы послужило то описаніе этихъ преній, которое принадлежало францисканцу *Mariano di Firenze*, но которое, къ сожалѣнію, дошло до насъ только въ небольшихъ отрывкахъ [1]). Конечно, и здѣсь великій пріоръ монастыря св Марка изображенъ далеко не въ свѣтлыхъ чертахъ и, въ сущности, такимъ же самоувѣреннымъ и гордымъ фанатикомъ, какъ и въ дипломатическихъ актахъ флорентійской сигноріи. Но уже самое свидѣтельство Пулинари, заимствованное, можно сказать, изъ вторыхъ, если не изъ третьихъ даже рукъ (такъ какъ трудно ручаться, чтобы свидѣтельство самого Маріано дошло до Пулинари въ неисправленномъ видѣ), говоритъ противъ самого себя, тѣмъ болѣе что, будучи свидѣтельствомъ францисканца, оно не могло быть безпристрастнымъ.

Къ числу неблагопріятныхъ для Савонаролы описаній эпизода съ огненнымъ испытаніемъ слѣдуетъ причислить и письмо миланскаго посланника при флорентійской республикѣ *Paolo Somenzi* къ тогдашнему миланскому герцогу Людовику Мору. Здѣсь также дѣло представляется въ томъ видѣ, будто бы первое предложеніе объ устройствѣ огненной ордали было сдѣлано не францисканцами, а самимъ фра-Доменико, выступившимъ со стороны Савонаролы, который самъ же потомъ разными хитрыми предлогами и проволочками содѣйствовалъ полной неудачѣ этого дѣла При этомъ Соменци крайне рѣзко отзывается о самомъ

[1]) Ихъ издалъ въ свѣтъ *A Canti*, Arch. st Ital. S. III, t XIII, part. I, S. 367 и далѣе.

Савонаролѣ, называя его даже «величайшимъ злодѣемъ». Конечно, такой отзывъ самъ противъ себя говоритъ, особенно если принять во вниманіе то обстоятельство, что миланское правительство не могло сочувствовать Савонаролѣ и его проповѣди уже въ силу тѣхъ политическихъ отношеній, въ какихъ находился въ то время Миланъ ко Флоренціи.

До нашего времени сохранилась еще не напечатанная до сихъ поръ исторія Флоренціи, принадлежащая перу одного флорентійскаго гражданина *Piero Parenti*, который, по собственному его признанію, принадлежалъ къ партіи Аррабіатовъ, враждебной Савонаролѣ [1]). Понятно, что и этотъ писатель отнесся къ послѣднему весьма враждебно и даже выразилъ живую радость по поводу мученической кончины его. Говоря объ огненномъ испытаніи 7 апрѣля 1498 года, Паренти настолько набрасываетъ тѣнь и на самого Савонаролу, и на его сторонниковъ, что даже не останавливается предъ утвержденіемъ, что все предпріятіе съ этимъ «судомъ Божіимъ» только потому и выдумано было имп, чтобы, вопреки тому впечатлѣнію, какое могло произвести на народъ папское отлученіе реформатора, вновь поднять авторитетъ послѣдняго ожидаемымъ съ его стороны несомнѣннымъ чудомъ

Есть и другая исторія Фроренціи, которая написана была въ 1512 г. также жителемъ этого города—*Bartolomeo Cerretani*, членомъ очень знатной флорентинской фамиліи. Хотя онъ былъ толѣко младшимъ современникомъ Савонаролы, однако несомнѣнно могъ хорошо его знать и неразъ слушать его проповѣди. Для насъ особенно важно его указаніе на то, что Савонарола, по его словамъ, «безпощадно обличалъ церковные соблазны своего времени и выступалъ противъ папы и кардиналовъ». Черретани, согласно со всѣми другими враждебными Савонаролѣ историками, иниціативу въ устройствѣ «суда Божія» приписываетъ доминиканцамъ, т.-е. сторонникамъ реформатора. Кромѣ того, онъ въ своемъ повѣствованіи отличается вообще сравнительною краткостью, отчего вовсе не упоминаетъ о многихъ весьма важныхъ обстоятельствахъ всего этого эпизода, притомъ такихъ въ особенности, которыя не могли въ благопріятномъ свѣтѣ изобразить поведеніе францисканцевъ (напр., относительно того, что эти послѣдніе требовали отъ фра-Доменико перемѣны одежды передъ тѣмъ, чтобы вступить въ огонь). Такая черта его повѣствованія не можетъ внушить большой вѣры его свидѣтельству, какъ, очевидно, далеко не безпристрастному [2])

[1]) Эта исторія сохраняется въ Національной библіотекѣ Флоренціи, Ms. II, IV и далѣе.

[2]) Исторія Флоренціи, написанная Черретани, хранится въ видѣ рукописи въ той же Національной библіотекѣ Флоренціи, Ms II, III, 74.

Еще болѣе замѣтно явное нерасположеніе къ Савонаролѣ у *Piero Vaglienti,* автора довольно обширной исторіи Флоренціи, включающей въ себѣ описаніе событій съ 1492 по 1513 годъ и также еще не напечатанной [1]). Здѣсь особенно ясно изображено, какая ненависть преслѣдовала Савонаролу со стороны враждебныхъ ему партій города и со стороны монаховъ францисканскаго и нѣкоторыхъ другихъ орденовъ. Да и самъ авторъ рисуетъ реформатора въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, представляя его какимъ-то обманщикомъ, искусно умѣвшимъ вліять на толпу своею мнимою святостью и краснорѣчіемъ Авторъ отмѣчаетъ и то (само по себѣ вполнѣ вѣроятное и для насъ важное обстоятельство), что Савонарола утверждалъ незаконность избранія на папскій престолъ папы Александра VI въ виду того, что онъ достигъ власти чрезъ симонію. Крайне важно также извѣстіе, которое мы находимъ у этого историка, о томъ, что уже во время карнавала (т.-е еще въ февралѣ 1498 г.), когда реформаторъ особенно энергично выступалъ обличителемъ народнаго нечестія и достигъ своимъ огненнымъ словомъ особенно поразительныхъ результатовъ,—уже тогда образовался въ средѣ флорентійскаго юношества особый кружокъ, весьма враждебный къ проповѣднику и извѣстный подъ именемъ *Compagnacci,* члены котораго, устроивъ ночную попойку, тутъ же порѣшили погубить Савонаролу, и только то обстоятельство заставило ихъ на нѣкоторое время отсрочить исполненіе этого плана, что въ то время гонфалоньеромъ (т-е верховнымъ представителемъ республики) былъ еще преданный Савонаролѣ человѣкъ, Сальвіати. Враждебное отношеніе и самого автора къ Савонаролѣ особенно открывается изъ того, что онъ приписываетъ ему явный обманъ и даже кощунство, когда утверждаетъ, будто бы потому только онъ такъ и настаивалъ на томъ, чтобы взять съ собой для вступленія въ огонь ордаліи Святые Дары, что заранѣе предвидѣлъ, что на это условіе никто не согласится, и онъ тогда будетъ имѣть вполнѣ законную причину отказаться отъ самаго «суда Божія». Одинъ уже этотъ признакъ явной враждебности Валіенти къ Савонаролѣ заставляетъ отнестись къ его повѣствованію о жизни послѣдняго съ особенною осторожностью и далеко не съ полнымъ довѣріемъ, тѣмъ болѣе, что въ этомъ повѣствованіи есть и много внутреннихъ противорѣчій.

Менѣе важны и значительны тѣ извѣстія, какія мы находимъ о Савонаролѣ у трехъ итальянскихъ историковъ (также нераспо-

---

[1]) Только небольшая ея часть, именно та, которая включаетъ въ себя свидѣтельства о Савонаролѣ, издана въ свѣтъ въ „Rivista delle biblioteche, anno IV Firenze, 1893“.

ложенныхъ къ реформатору) *Marino Sanuto, Сигизмунда de Conti* и *Сигизмунда Tizio* (первый изъ нихъ—авторъ сочиненія «Diarii», второй—обширнаго историческаго труда «Storie de suoi tempi libri XIII», изданнаго недавно въ Римѣ (1883), а третьему принадлежитъ трудъ «Historiarum Senensium» vol VI, хранящійся въ флорентійской Національной библіотекѣ, Ms. II, V, 140). У всѣхъ нихъ мы встрѣчаемъ мало вѣроятное извѣстіе (совершенно несогласное со всѣми прочими свидѣтельствами), будто бы францисканцы не только были вполнѣ готовы войти въ огонь, приготовленный для «суда Божія», но даже и шли на этотъ подвигъ съ горячимъ нетерпѣніемъ пострадать огненною смертью. Всего вѣроятнѣе предположить, что всѣ эти три историка принадлежали къ нефлорентійской партіи *Bigi* (сторонниковъ Медичи), которая, такъ же, какъ и партія *Arrabiatti* (состоявшая изъ аристократическихъ семействъ Флоренціи, желавшихъ учрежденія аристократической формы правленія въ ихъ республикѣ, хотя и не подъ главенствомъ семьи Медичи), была враждебно расположена къ Савонаролѣ.

Еще враждебнѣе, чѣмъ только что названные историки, говоритъ о Савонаролѣ римскій писатель того же времени, папскій церемоніймейстеръ *Іоаннъ Бурхардъ* въ своемъ объемистомъ «Дневникѣ»—своего рода хроникѣ, гдѣ онъ подробно описываетъ флорентинскій эпизодъ изъ жизни Савонаролы, случившійся 7 апрѣля 1498 года [1]) Есть полное основаніе причислить этого хроникера къ сторонникамъ партіи *Arrabiatti*, находившейся съ папскимъ дворомъ въ самыхъ оживленныхъ сношеніяхъ Какъ и слѣдовало ожидать, реформаторъ является въ изображеніи и этого писателя въ крайне непривлекательномъ видѣ, какъ обманщикъ толпы, гордый фанатикъ и изувѣръ, выдававшій себя за пророка и таинновѣдца, и въ то же время какъ опасный еретикъ. Иначе, конечно, и не могъ думать и говорить о Савонаролѣ чиновникъ папскаго двора

Рядъ историческихъ свидѣтельствъ со стороны явно враждебныхъ современниковъ флорентійскаго реформатора можно заключить свидѣтельствомъ историка *Filippo Nerli*, которое заимствовано изъ его историческаго труда, написаннаго въ 1534 году и носящаго такое заглавіе: «Commentari de fatti civili occorsi dentro la citta di Firenze» [2]). Самъ Нерли былъ еще 13-лѣтнимъ мальчикомъ, когда великій реформаторъ кончилъ жизнь свою на кострѣ 23 мая 1498 года, и слѣд., едва ли могъ быть самостоятельнымъ и вполнѣ сознательнымъ свидѣтелемъ всѣхъ событій, случив-

---

[1]) Этотъ историческій трудъ былъ изданъ *Thuasne*, II, 444 и далѣе.

[2]) Появилась въ свѣтъ въ 1728 году въ Туринѣ (Augusta Taurinorum).

шихся въ послѣдніе годы его жизни. Все, что онъ знаетъ о Савонаролѣ, почерпнулъ онъ почти всецѣло изъ разсказовъ своего отца и другихъ своихъ родственниковъ, которые всѣ были враждебно расположены къ реформатору и даже находились въ числѣ главныхъ руководителей всего заговора противъ Савонаролы, закончившагося его мученическою смертью. Впрочемъ, какъ ни враждебенъ этотъ писатель къ Савонаролѣ, мы находимъ у него, тѣмъ не менѣе, нѣкоторыя интересныя свѣдѣнія касательно послѣдняго времени жизни реформатора, какъ, напр., то важное обстоятельство, что незадолго до его кончины, именно въ апрѣлѣ, гонфальонеромъ республики сдѣлался нѣкто *Piero Popoleschi*, открытый врагъ Савонаролы. Далѣе онъ признается, что францисканцы находились на жалованьи у партіи *Compagnacci*, чѣмъ очень многое объясняется въ судьбѣ самого реформатора. Несмотря на такого рода важныя подробности, проливающія нѣкоторый новый свѣтъ на многія наиболѣе темныя стороны жизни Савонаролы, нельзя сказать, чтобы Нерли могъ быть во всемъ признанъ достойнымъ довѣрія описателемъ, хотя бы уже по одному тому, что получилъ свои свѣдѣнія отъ другихъ, почему у него и встрѣчается много противорѣчій и неясностей.

Чтобы примирить столь различныя извѣстія, даже доходящія иногда до радикальной противоположности, и составить себѣ, на основаніи тѣхъ и другихъ, что-нибудь дѣйствительно достовѣрное и цѣльное,—лучше всего остановить вниманіе и на такихъ современныхъ Савонаролѣ писателяхъ, которые занимали по отношенію къ нему нейтральное положеніе, такъ какъ не находились ни въ числѣ его прямыхъ друзей, ни въ числѣ его враговъ, въ силу нѣкоторыхъ обстоятельствъ, въ какія поставила ихъ жизнь. Ихъ сравнительно немного,—всего пять, и въ числѣ ихъ находятся даже довольно крупныя имена тогдашней итальянской исторической литературы.

На первомъ мѣстѣ изъ такого рода писателей можно поставить флорентійскаго купца *Thommaso Ginori*, который написалъ своего рода дневникъ, въ который онъ имѣлъ обыкновеніе заносить отдѣльныя записи о своихъ торговыхъ предпріятіяхъ и въ которомъ вообще описывалъ также многія замѣчательныя событія изъ жизни и своей семьи, и своего города Это его сочиненіе озаглавлено было такъ: «Libro di debitori e creditori e ricordanze» [1]). Въ этомъ дневникѣ своемъ авторъ касается и личности Савонаролы, но, соотвѣтственно основному плану своего произведенія, онъ ограничивается почти только указаніемъ на самые очевидные

---

[1]) Въ первый разъ издано *Schnitzer*'омъ въ упомянутомъ уже его сборникѣ „Quellen und Forschungen. “, I часть (München, 1902).

факты, которые ему пришлось лично наблюдать, но совсѣмъ не освѣщаетъ ихъ никакими собственными о нихъ замѣчаніями. Въ этомъ и проявляется, собственно, его нейтральная роль. По его изображенію, дѣло огненнаго «суда Божія» 7 апрѣля 1498 года началось по поводу того, что въ одномъ разговорѣ съ францисканцами Савонарола высказалъ свою готовность подтвердить свои слова новыми чудесами, въ томъ числѣ и прохожденіемъ чрезъ огонь. Это его заявленіе подхватили его противники, и вотъ самое испытаніе было, наконецъ, по взаимному согласію, окончательно рѣшено Неудачу, постигшую все это предпріятіе, Джинори, повидимому, объясняетъ тѣмъ, что обѣ стороны просто не могли сговориться касательно условій, при которыхъ имѣло совершиться испытаніе, но при этомъ вовсе, повидимому, не намекаетъ на то, будто бы съ той или другой стороны было какое-либо намѣренное уклоненіе отъ назначеннаго испытанія

Къ нейтральнымъ описателямъ нѣкоторыхъ событій изъ жизни Савонаролы можно далѣе причислить и монаха его монастыря *Ubaldini da Gagliano*, который очень долгое время находился въ числѣ самыхъ близкихъ друзей реформатора и даже былъ его секретаремъ. Когда его учитель и наставникъ погибъ какъ мученикъ на кострѣ, то Убальдини, какъ и многіе другіе сторонники Савонаролы, нѣсколько поколебался въ своемъ мнѣніи о немъ, главнымъ образомъ соблазненный неудачнымъ окончаніемъ апрѣльскаго «суда Божія», хотя въ общемъ все же не сталъ во враждебныя отношенія къ его памяти, которая была ему попрежнему дорога по многимъ воспоминаніямъ. Вотъ почему и въ своей хроникѣ («Annalia Conventus S. Marci de Florentia») онъ разсуждаетъ о немъ довольно безпристрастно,—съ одной стороны, очень превозноситъ его добродѣтели и подвиги, а съ другой—не скрываетъ и многихъ недостатковъ его характера и его дѣятельности. Такимъ же безпристрастнымъ сужденіемъ отличается и его описаніе самаго «суда Божія». По его изображенію выходитъ, что ни та, ни другая сторона, повидимому, не повліяла намѣренно на его прекращеніе, но что онъ не состоялся единственно будто бы отъ затянувшихся и ни къ чему не приведшихъ переговоровъ между ними [1]).

Весьма много довѣрія внушаетъ къ себѣ третій писатель изъ лагеря нейтральныхъ біографовъ Савонаролы, флорентійскій аптекарь (speziale) *Luca Landucci*, написавшій также своего рода хронику подъ заглавіемъ «Diario Fiorentino» [2]). Весь тонъ его повѣ-

[1]) Эта хроника появилась въ 1509 году. Находится въ рукописи во флорентійской Biblioteca Laurentiana.

[2]) Издана была въ свѣтъ во Флоренціи, въ 1883 году, ученымъ изслѣдователемъ *Jodoco del Badra*.

ствованія необыкновенно правдивый и благодушный; читая его, чувствуешь, что такой человѣкъ едва ли способенъ на извращеніе фактовъ Изъ его разсказа о Савонаролѣ видно, что до самаго 1498 года онъ, Ландуччи, находился подъ сильнымъ обаяніемъ личности великаго проповѣдника, но, когда въ указанномъ году реформаторъ, несмотря на папское отлученіе, продолжалъ и совершать литургію, и проповѣдывать, то это очень соблазнило его, особенно когда враги Савонаролы, въ обличеніе такого его ослушанія папскому приговору, стали указывать на слова св. Григорія Великаго (находящіяся въ Decretum Gratiani, c I. C. XI g. 3): «Sententia pastoris, sive justa sive injusta fuerit, timenda est». Оттого и произошло, что Ландуччи нѣсколько охладѣлъ къ реформатору, хотя не переставъ за многое его уважать и хвалить. Разсказъ его о «судѣ Божіемъ» по тону и характеру сходенъ съ повѣствованіемъ Убальдини.

Большой вѣсъ должна имѣть для насъ, въ ряду нейтральныхъ свидѣтелей о великомъ реформаторѣ, особенно такая крупная литературная величина, какъ знаменитый авторъ «Исторіи Италіи (Storia d'Italia)» *Francesco Guicciardini*, написавшій и «Исторію Флоренціи (Storia Fiorentina)». Какъ видно изъ этихъ капитальнѣйшихъ его трудовъ, онъ былъ въ одно и то же время и искреннимъ почитателемъ великой личности Савонаролы, и правдивымъ критикомъ нѣкоторыхъ сторонъ его дѣятельности, которыя ему не нравились. Именно такой безпристрастный взглядъ на реформатора виденъ у этого автора въ томъ, напримѣръ, что у него въ описаніи эпизода съ огненнымъ «судомъ Божіимъ» упоминается объ одной проповѣди ученика Савонаролы, фра-Доменико, произнесенной еще за два года до этого событія, въ которой проповѣдникъ хвалился, въ доказательство истинности ученія Савонаролы, совершить чудо воскрешенія мертвеца или прохожденія сквозь огонь. Гвиччіардини добавляетъ, что и самъ Савонарола потомъ говорилъ въ своихъ проповѣдяхъ то же, и, уже по поводу такой два раза высказанной увѣренности въ несомнѣнности имѣвшаго совершиться чуда, францисканцы затѣмъ и стали предлагать устроить огненное испытаніе.

Заключимъ рядъ нейтральныхъ свидѣтельствъ о Савонаролѣ указаніемъ на автора хроники города Форли (сосѣдняго съ Флоренціей) *Andrea Bernardi*, извѣстнаго подъ именемъ *Novacula* (заглавіе этой хроники такое: «Chronache Forlivesi di Andrea Bernardi (Novacula) dal 1476 al 1517») [1]. Слѣдуетъ замѣтить, что городъ Форли въ ту эпоху особенно жилъ интересами Флоренціи,

---

[1]) Объ этомъ сочиненіи см. изслѣдованіе *Mazzatinti*, появившееся въ Болоньѣ въ 1896 году. Vol. I, part. II.

такъ какъ въ политикѣ объ эти республики шли тогда рука объ руку. Отсюда весьма естественно, что, описывая событія изъ жизни своего города, Бернарди часто могъ касаться и разныхъ сторонъ политической жизни Флоренціи Вотъ почему онъ коснулся и личности Савонаролы Разсказъ этого хроникера о разныхъ обстоятельствахъ огненнаго испытанія показываетъ, насколько вся исторія этого событія успѣла видоизмѣниться и разукраситься разными новыми подробностями, пока не дошла до города Форли. Напримѣръ, авторъ хроники изображаетъ Савонаролу уже не простымъ представителемъ одного изъ нищенствующихъ орденовъ, но какимъ-то знатнымъ прелатомъ, одѣтымъ въ богатыя облаченія и идущимъ подъ роскошнымъ балдахиномъ. Очевидно, Бернарди повторилъ въ этихъ чертахъ ту версію, какая ходила среди флорентійской толпы по поводу выступленія Савонаролы на площади огненнаго испытанія Довольно произвольно и то извѣстіе, сообщаемое тѣмъ же писателемъ, будто бы этому испытанію предшествовала какая-то попытка обѣихъ спорящихъ сторонъ ко взаимному примиренію,—произвольно особенно потому, что всѣ другіе писатели объ этомъ обстоятельствѣ молчатъ Во всякомъ случаѣ Бернарди, какъ историкъ, менѣе достовѣренъ, чѣмъ другіе

Сдѣланное нами обозрѣніе такого значительнаго сонма столь разнорѣчивыхъ современныхъ Савонаролѣ историковъ его жизни и дѣятельности и описателеи въ особенности наиболѣе темнаго обстоятельства этой жизни — несостоявшагося огненнаго «суда Божія», долженствовавшаго подтвердить истинность его ученія— отчасти можетъ объяснить намъ тотъ фактъ, почему и позднѣе взгляды на него крайне расходились. Начиная съ XVIII вѣка (вообще столь враждебнаго всему возвышенному и идеальному, особенно въ области религіи) свѣтлая личность Савонаролы подверглась почти совершенному забвенію, а если кто и писалъ о немъ за этотъ періодъ времени, то во всякомъ случаѣ изображалъ его съ самой темной и непривлекательной стороны, въ видѣ какого-то самоослѣпленнаго обманщика и изувѣра, вполнѣ достоинаго той казни, на которую его осудили. Первымъ выразителемъ такого именно взгляда на флорентинскаго реформатора въ средѣ представителей новѣйшей исторіографіи явился извѣстный скептикъ и раціоналистъ *Бэль* (Bayle) въ своемъ «Dictionnaire historique». Недоброжелатели Савонаролы тѣмъ особенно и пользовались для своихъ нападокъ на его память, что находили среди самихъ современниковъ его столько противоположныхъ взглядовъ на его личность и дѣятельность. Враждебнымъ къ Савонаролѣ тономъ проникнуто было и то сочиненіе о немъ, которое появилось на итальянскомъ языкѣ въ Женевѣ въ 1781 году

и принадлежало перу іезуита *Rastrelli* (скрывшаго свое имя при напечатаніи своей книги) Заглавіе этого крайне пристрастнаго и фанатичнаго изслѣдованія было такое: «Vita del Padre Girolamo Savonarola». Честь возстановленія столь поруганной памяти великаго реформатора принадлежитъ доминиканцу *Barsanti*, который въ слѣдующемъ же 1782 году выступилъ въ защиту этого свѣтильника своего ордена въ своей книгѣ «Della Storia del P Girolamo Savonarola, libri quattro», изданной въ Ливорно. Долгое время не появлялось никакихъ новыхъ изслѣдованій о Савонаролѣ Только уже въ XIX столѣтіи опять начали живо интересоваться имъ. На этотъ разъ инициатива принадлежала протестантскимъ историкамъ, основная тенденція которыхъ, конечно, сводилась къ тому, чтобы изобразить въ лицѣ флорентійскаго реформатора ближайшаго предшественника Лютера, подобно тому, какъ ученые этой же школы любили утверждать то же и о Гусѣ Біографія Савонаролы съ такой основной идеей появилась въ Гамбургѣ въ 1835 году подъ заглавіемъ «Hieronymus Savonarola und seine Zeit, aus den Quellen dargestellt», принадлежала перу *Rudelbach*'а и главнымъ образомъ имѣла своей задачей изложить ученіе великаго доминиканца и всѣми мѣрами доказать его тѣсное сродство, если даже не тожество, съ лютеранскимъ ученіемъ. Въ слѣдующемъ же году (1836) другой нѣмецкій ученый, *Карлъ Мейеръ*, издалъ въ Берлинѣ новую книгу о Савонаролѣ, подъ заглавіемъ «Girolamo Savonarola, aus grossentheils handschriftlichen Quellen dargestellt», въ которой провелъ подобную же тенденцію, но при этомъ болѣе коснулся характеристики самой личности Савонаролы. Въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія появилось очень замѣчательное итальянское изслѣдованіе о Савонаролѣ *Villari*,—настолько капитальное и безпристрастное, что въ самомъ непродолжительномъ времени было переведено на многіе европейскіе языки. Въ нашей отечественной литературѣ можно особенно остановиться на сочиненіи *Осокина* «Савонарола и Флоренція», которое дѣлаетъ флорентійскому реформатору должную и справедливую оцѣнку. Изъ французскихъ изслѣдованій о немъ же наиболѣе замѣчательна книга *Perrens*'а «Jérome Savonarole, sa vie, ses écrits», появившаяся въ Парижѣ въ 1853 году. Она не вполнѣ благопріятна памяти Савонаролы, потому что содержитъ въ себѣ крайне противорѣчивую его характеристику, по которой рѣшительно нѣтъ возможности составить о немъ вполнѣ цѣльное и опредѣленное представленіе Что касается англійскихъ монографій о Савонаролѣ, то онѣ, въ сущности, ничего новаго и оригинальнаго о немъ не сказали, но болѣе всего повторили воззрѣнія на его личность нѣмецкихъ протестантскихъ историковъ.

Если, дѣйствительно, безпристрастно и всесторонне взвѣсить

тѣ данныя, какія представляютъ намъ о Савонаролѣ всѣ *первоисточники* (нами выше перечисленные), сопоставляя ихъ вмѣстѣ и, гдѣ нужно и можно, стараясь ихъ согласить, то, по нашему мнѣнію, на личность и дѣятельность великаго флорентійскаго реформатора долженъ получиться только такой взглядъ: несомнѣнно, что это былъ вполнѣ искренній ревнитель очищенія своей церкви и коренной ея реформы (путемъ созванія новаго «вселенскаго» собора), а также и полнаго перерожденія современнаго ему общества изъ того почти языческаго его состоянія, въ какомъ оно въ ту эпоху находилось Къ такому именно перерожденію и направлена была пламенная и вдохновенная проповѣдь этого выдающагося дѣятеля, соединившаго въ себѣ въ удивительной гармоніи реформаторскіе идеалы и Арнольда брешіанскаго, и Данте, и богослововъ парижскаго университета, притомъ съ той мистической и даже отчасти апокалиптической окраской, которая во многомъ напоминала дѣятельность Іоахима де-Флорисъ. Савонарола принадлежитъ къ числу всѣхъ тѣхъ искреннѣйшихъ и честнѣйшихъ сыновъ Западной церкви, у которыхъ современные имъ соблазны церковные особенно жгучею болью отзывались въ душѣ, и число которыхъ въ эпоху, когда онъ жилъ, становилось все рѣже и рѣже.. Это была такая чистая и правдивая натура, которая никакъ не могла помириться ни съ какимъ компромиссомъ истины съ неправдой, добра со зломъ, а также ни съ какимъ лицемѣріемъ и притворствомъ, гдѣ бы оно ни встрѣчалось. Вотъ почему сильно страдала эта пламенная душа, когда постоянно видѣла вокругъ себя тяжелые примѣры или полнаго упадка вѣры, или самаго возмутительнаго двуличія и лицемѣрія, хотя бы въ лицѣ Лаврентія Медичи и подобныхъ ему типовъ, какими такъ богата была та эпоха исторической жизни Западной Европы и особенно Италіи.

Впрочемъ, въ жизни Савонаролы повторилось столь обычное явленіе, въ силу котораго святая личность можетъ подѣйствовать силою своего внутренняго убѣжденія и на такихъ людей, которые хотя въ общемъ и чужды ей по духу, но тѣмъ не менѣе сами иногда невольно преклоняются предъ ея нравственнымъ величіемъ и даже во многомъ становятся лучше отъ общенія съ нею. Этимъ и объясняется, почему проповѣдь и живой примѣръ Савонаролы могли оказать столь сильное дѣйствіе на тогдашнее глубоко испорченное населеніе Флоренціи. Неудивительно и то, что самъ Лаврентій Медичи невольно сознавалъ величіе пріора св. Марка, отчего часто не чувствовалъ себя въ силахъ идти противъ его воли, а во время своей предсмертной болѣзни даже выразилъ желаніе, чтобы Савонарола напутствовалъ его при переходѣ его въ вѣчность.

Относительно протестантскихъ претензій считать Савонаролу дѣятелемъ того же духа и направленія, какіе отличали и Лютера, и другихъ представителей реформаціи XVI вѣка, нельзя не сказать, что эти претензіи не имѣютъ за себя никакихъ дѣйствительно твердыхъ историческихъ данныхъ уже потому, что во всемъ ученіи Савонаролы рѣшительно нельзя найти такихъ пунктовъ, которые заключали бы въ себѣ что-либо протестантское. Мы далѣе нарочно остановимся спеціально на той сторонѣ его ученія, которая, по мнѣнію протестантскихъ историковъ, такъ или иначе будто бы свидѣтельствуетъ о сродствѣ его съ дѣятелями реформы XVI столѣтія, и постараемся показать, насколько и эта сторона его догматики чужда протестантизма

Для вполнѣ вѣрной оцѣнки великой личности флорентійскаго реформатора очень важно также поточнѣе опредѣлить, насколько политическая сторона его дѣятельности вліяла и на его церковно-реформаторскіе идеалы, и, вмѣстѣ, выяснить, почему и эти послѣдніе, подъ такимъ вліяніемъ, далеко не могли осуществиться въ томъ видѣ и направленіи, въ какомъ желалъ этого самъ Савонарола. Мы уже замѣтили выше, что въ томъ и проявился нѣкоторый трагизмъ въ судьбѣ его, что политика во всякомъ случаѣ явилась въ его реформаторской дѣятельности далеко не желательнымъ элементомъ, но, конечно, не въ томъ смыслѣ, будто бы она парализовала его религіозную ревность, но только въ томъ, что, помимо его воли, заставила его слишкомъ втянуться въ борьбу партій, которая въ то время раздирала всю Италію и, въ частности, Флоренцію. Мы говоримъ: *помимо его воли*, потому что никакъ не можемъ согласиться съ тѣмъ взглядомъ на Савонаролу нѣкоторыхъ его біографовъ, по которому онъ по своей натурѣ былъ прежде всего народнымъ трибуномъ и агитаторомъ, а уже потомъ религіознымъ учителемъ. Кто основательно изучитъ жизнь Савонаролы и войдетъ всецѣло въ истинный духъ его ученія, тотъ лучше всего увидитъ, что такое сужденіе о немъ далеко не вѣрно и во всякомъ случаѣ обнаруживаетъ слабость психологической оцѣнки его личности со стороны этихъ біографовъ.

Постараемся теперь подтвердить свой взглядъ, только что нами изложенный, на дѣйствительный характеръ этой личности обозрѣніемъ главнѣйшихъ фактовъ реформаторской дѣятельности Савонаролы въ ихъ взаимной послѣдовательности и связи, начиная съ его поступленія въ доминиканскій монастырь въ Болоньѣ и до самой его мученической кончины.

Когда, послѣ почти годовой внутренней борьбы, двадцатитрехлѣтній Джироламо Савонарола окончательно рѣшился покинуть міръ и сдѣлаться монахомъ (24 апрѣля 1475 года) и, принявъ такое рѣшеніе, навсегда оставилъ родительскій домъ въ Феррарѣ,

чтобы идти въ Болонью, то онъ посвятилъ своему отцу небольшое сочиненіе подъ такимъ заглавіемъ: «О презрѣніи міра (Del dispregio del mondo)». Въ немъ уже вполнѣ виденъ будущій реформаторъ и пламенный ревнитель возрожденія церкви и общества своего времени Вотъ какую мрачную картину этого времени изображаетъ онъ здѣсь: «Нѣтъ больше ни одного человѣка, желающаго дѣлать добро», говоритъ онъ, «только женщины изъ народной среды и малыя дѣти могутъ быть для насъ учителями, потому что лишь они одни сохранили невинность. Добрые притѣсняются, и итальянцы похожи на египтянъ, державшихъ въ рабствѣ народъ Божій. Уже голодъ, наводненія, болѣзни и другія многочисленныя знаменія предвозвѣщаютъ грядущія бѣды и указываютъ на гнѣвъ Божій. О Господи, раздѣли снова воды Чермнаго моря и потопи нечестивыхъ въ волнахъ Твоего гнѣва!» [1]) Семилѣтнее пребываніе молодого монаха въ стѣнахъ болонскаго монастыря можно считать въ его жизни подготовительнымъ періодомъ для его будущей дѣятельности, почти всецѣло посвященной Флоренціи, куда онъ, по прошествіи этихъ семи лѣтъ, и переселился. Пока Савонарола находился въ Болоньѣ, онъ во многихъ отношеніяхъ подготовлялся къ этой дѣятельности: здѣсь постепенно развивалась его духовная жизнь подъ руководствомъ опытныхъ духовныхъ руководителей, закалялась его воля для будущихъ подвиговъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, уже и теперь начиналась его литературная дѣятельность. Такъ, именно еще въ Болоньѣ написалъ оно свое замѣчательное по мыслямъ стихотвореніе «De ruina Ecclesiae» Вотъ содержаніе этого поэтическаго произведенія. Церковь изображается въ немъ въ видѣ цѣломудренной дѣвы. Авторъ спрашиваетъ ее, гдѣ теперь находятся святые ея учители и подвижники, которыхъ такъ было много въ древніе вѣка ея жизни, а также и о томъ, куда исчезли въ настоящіе печальные дни вѣра, любовь, кротость и прочія добродѣтели. Въ отвѣтъ на такой вопросъ та чудная дѣва, взявъ руку вопрошавшаго, повела его въ одну пещеру и сказала ему: «когда я увидала, что гордость и честолюбіе проникли въ Римъ и все осквернили, то я удалилась оттуда и поселилась въ этомъ сокровенномъ мѣстѣ, гдѣ я провожу жизнь въ плачѣ». Затѣмъ она показала ему свои раны, которыми обезчещено было ея прекрасное тѣло, и Савонарола въ глубокой скорби обратился къ святымъ на небо съ усердною молитвою, чтобы они оплакали вмѣстѣ съ нимъ такое великое бѣдствіе церковное, потому что «храмъ», это чистое, неприкосновенное зданіе, разрушенъ!» Обратившись вновь къ той дѣвѣ, поэтъ спрашиваетъ ее: «кто же довелъ церковь до такого состоя-

---

[1]) *Villari*, lib cit., I, p. 47—48.

нія?» и она, намекая на Римъ, отвѣчаетъ ему: «это сдѣлала обманчивая и гордая куртизанка» Тогда вопрошавшій съ искреннею и глубокою печалью произнесъ слѣдующія слова, въ которыхъ, можно сказать, вполнѣ выразилось все то, что наполняло его душу при видѣ такого плачевнаго состоянія церкви: «О Боже, если бы только возможно было сокрушить эти великія крылья!» [1]) На это дѣва, изображавшая церковь, отвѣтила ему: «плачь и молчи! Это будетъ всего лучше теперь».—Какъ видно, указанное стихотвореніе Савонаролы очень ясно намекало на тогдашнее великое униженіе Западной церкви и на то крайнее развращеніе, въ которомъ находились тогда папство и весь папскій Римъ. Замѣчательно, что уже теперь, какъ бы на зарѣ своей жизни, будущій великій проповѣдникъ возрожденія своей церкви обнаружилъ въ себѣ ту прямоту, правдивость и священную ревность о славѣ Божіей, которыми такъ ярко сіяла вся его послѣдующая жизнь до самой его мученической кончины.

Но вотъ онъ переселяется въ 1482 году во Флоренцію и вступаетъ въ братство доминиканскаго монастыря св. Марка; вмѣстѣ съ тѣмъ, чистая душа его встрѣчаетъ вокругъ себя все болѣе и болѣе поводовъ для скорби объ униженіи всего святого и о мнимомъ, лицемѣрномъ благочестіи, и прежде всего среди братіи своего собственнаго монастыря, гдѣ въ то время тлетворное вліяніе всеобщаго упадка христіанской жизни также, къ сожалѣнію, уже слишкомъ замѣтно стало отражаться Впрочемъ, если сопоставлять религіозно-нравственное состояніе тогдашнихъ монастырей Италіи и, въ частности, обители св. Марка, въ которую вступилъ Савонарола, съ тѣмъ полуязыческимъ настроеніемъ, въ какомъ находилось въ ту эпоху все свѣтское общество Флоренціи и другихъ городовъ Италіи, то весьма многіе изъ этихъ монастырей еще покажутся своего рода оазисами среди всеобщаго нечестія, по крайней мѣрѣ, въ лицѣ нѣкоторыхъ изъ своихъ насельниковъ. Въ этомъ отношеніи монастырь св Марка занималъ сравнительно болѣе выгодное положеніе, такъ какъ въ немъ еще слишкомъ живы были воспоминанія объ одномъ своемъ настоятелѣ, который славился не только какъ замѣчательный богословъ, но и какъ великій подвижникъ благочестія и въ то же время какъ необыкновенный благотворитель, съ именемъ котораго связаны были почти всѣ важнѣйшія благотворительныя учрежденія Флоренціи. Мы разумѣемъ *Антонина флорентійскаго*, умершаго въ санѣ архіепископа своего города (1459 г.) и причисленнаго римскою церковью къ лику святыхъ. Около того же времени жилъ въ томъ же мо-

---

[1]) „Deh! per Dio, donna.
Se romper si potria quelle grandi ale!“

настырѣ и тотъ вдохновенный монахъ-художникъ *фра Анджéлико* или *Беато-Анджéлико*, который украсилъ стѣны своей обители столькими чудными священными изображеніями, до сихъ поръ составляющими ея особенную достопримѣчательность и предметъ восхищенія всѣхъ, кто ее посѣщаетъ. Когда Савонарола перешелъ въ этотъ монастырь, то память объ этихъ двухъ свѣтлыхъ личностяхъ была еще настолько здѣсь свѣжа, что многіе изъ братіи еще какъ бы руководились ихъ духомъ. Конечно, Савонарола также всецѣло проникся этимъ духомъ и съ перваго дня пребыванія своего въ этомъ монастырѣ всѣми мѣрами сталъ стараться, чтобы онъ вполнѣ опять возродился среди его братіи

Года черезъ два послѣ того, какъ онъ здѣсь поселился, умеръ папа Сикстъ IV (1484 г.), и въ Римѣ начались, по обыкновенію, выборы новаго папы. Время такихъ выборовъ всегда почти и прежде представляло много интригъ и раздоровъ, но на этотъ разъ партійная борьба въ конклавѣ дошла до такого ожесточенія, что можно было опасаться даже раскола По поводу этого новаго церковнаго соблазна Савонарола сочинилъ стихотвореніе, въ которомъ, между прочимъ, обращается къ Господу, Главѣ Церкви, съ такой молитвой: «Усердно молю Тебя, призри милосернымъ окомъ на Свою невѣсту, находящуюся среди опасной бури, и воззри на то, какъ много крови готово пролиться среди насъ, если только Твоя спасительная десница, всегда склонная къ тому, чтобы прощать, не возвратитъ ей мира, которымъ она наслаждалась, когда еще была слабою и бѣдною» [1]). И было, о чемъ молиться, такъ какъ римская церковь, по окончаніи этого конклава, получила въ лицѣ новаго папы Иннокентія VIII такого главу, который не только продолжалъ проявлять симонію и непотизмъ, по примѣру своего предшественника, но еще въ сильнѣйшей степени, причемъ уже открыто предъ всѣми предавался такимъ порокамъ, которыхъ стыдился бы и всякій міранинъ, въ коемъ еще не вполнѣ уснула совѣсть. Какъ разъ въ это время Савонарола былъ посланъ своимъ монастырскимъ начальствомъ проповѣдывать въ теченіе великаго поста въ городокъ Санъ-Джиминьано, въ окрестностяхъ Сіенны. Здѣсь предъ многочис-

---

[1]) „Deh! mira con pietade in che procella
Si trova la tua sposa,
E quanto sangue, oime! tra noi s'aspetta,
Se la tua man pietosa,
Che di perdonar sempre si diletta,
Non la riduce a quella
Pace che fu quando era povere“
(VIII стихотвореніе во флорентійскомъ изданіи твореній Савонаролы)

ленными слушателями, которые гораздо проще и усерднѣе относились къ его проповѣди, чѣмъ избалованные и изнѣженные жители Флоренціи, ревностный проповѣдникъ вполнѣ далъ волю своимъ скорбнымъ чувствамъ по поводу тяжелаго состоянія церкви и въ первый разъ рѣшился открыто высказать съ своей проповѣднической каѳедры слѣдующіе три тезиса, которые отселѣ должны были сдѣлаться девизомъ всей его жизни: 1) что церковь будетъ наказана Богомъ, 2) что затѣмъ она вполнѣ обновится и 3) что эти событія наступятъ въ самомъ непродолжительномъ времени. Доказывая и развивая эти мысли, ораторъ приводилъ при этомъ примѣры изъ Библіи, дѣлая параллель между древнимъ народомъ еврейскимъ, водимымъ Богомъ чрезъ Моисея, и народомъ итальянскимъ Двухлѣтнее его пребываніе въ Санъ-Джиминьано имѣло для послѣдующей жизни его то значеніе, что въ теченіе этого времени онъ, со свойственной ему энергіей, успѣлъ развить въ себѣ привычку говорить предъ народомъ и преподѣдить тѣ недостатки, какими страдала его ораторская рѣчь до этого, благодаря чему онъ и не имѣлъ успѣха при своемъ первомъ выступленіи на проповѣднической каѳедрѣ предъ гражданами Флоренціи Зато когда онъ выступилъ снова въ этомъ городѣ въ 1490 году съ своею проповѣдью, то всѣ его слушатели не узнали въ немъ прежняго заикающагося и неизящнаго въ своихъ жестахъ оратора,—настолько онъ успѣлъ, за время удаленія изъ своего монастыря для проповѣди въ Санъ-Джиминьано и другихъ окрестныхъ ломбардскихъ городахъ, преодолѣть въ себѣ все то, что такъ мѣшало его успѣху. Неудивительно, что поэтому всякій разъ, когда онъ теперь выступалъ съ своею проповѣдью, народъ цѣлыми толпами сбѣгался въ монастырскій храмъ. Первая его проповѣдь, произнесенная имъ послѣ долгаго своего отсутствія изъ Флоренціи, была уже потому необыкновенно эффектна, что касалась самыхъ завѣтныхъ его думъ и идеаловъ и съ особенною силою таланта и убѣжденія раскрывала предъ нервно настроенной толпой яркую картину крайняго упадка церкви и ужасающей порчи нравовъ среди всѣхъ классовъ общества того времени. Объясняя нѣкоторыя мѣста Апокалипсиса и примѣняя апокалиптическія пророчества и образы къ современной Италіи, Савонарола нещадно громилъ въ этой рѣчи пороки своихъ согражданъ, грозилъ имъ Божіимъ наказаніемъ и усиленно призывалъ къ покаянію. Способъ толкованія писанія, который преобладалъ вообще во всѣхъ его проповѣдяхъ и другихъ твореніяхъ, былъ по преимуществу аллегорическій, причемъ нельзя не поразиться тѣми разнообразными способами, какими проповѣдникъ пользовался въ его примѣненіи къ разнымъ современнымъ ему обстоятельствамъ и положеніямъ.

При этомъ Библія была для него олицетвореніемъ всего міра, своего рода микрокосмомъ и аллегорической схемой всей исторіи человѣчества Судъ Божій, который въ разныя времена и въ различныхъ видахъ поражалъ грѣшниковъ за ихъ отступленіе отъ Бога, являлся, въ глазахъ Савонаролы, образомъ и тѣхъ проявленій гнѣва Божія на нечестіе его современниковъ, которые должны были, по его глубокому убѣжденію, въ самомъ скоромъ времени покарать ихъ за нераскаянность Самъ онъ выступалъ при такого рода мистико-аллегорическомъ примѣненіи различныхъ библейскихъ событій и пророчествъ къ своему времени въ нѣкоторомъ смыслѣ пророкомъ и прозорливцемъ, и, нужно замѣтить выступалъ съ полною увѣренностью въ своемъ пророческомъ достоинствѣ. Мы не можемъ, однако, согласиться со многими его біографами въ томъ, будто такая увѣренность была у него не чѣмъ инымъ, какъ нѣкоторымъ самообольщеніемъ, потому что подобное утвержденіе плохо мирилось бы съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, засвидѣтельствованнымъ и многими современниками Савонаролы (напр Филиппомъ де Коммѝнъ), что многія его предсказанія, сдѣланныя задолго до событій, исполнялись съ поразительною точностью, а также и шло бы въ разрѣзъ съ такими несомнѣнными свойствами души Савонаролы, какъ строгое вниманіе къ себѣ, искренность, правдивость и всякое отсутствіе шарлатанства и лицемѣрія Отчего же не признать, что онъ, какъ человѣкъ святой жизни, какъ вдохновенный священнослужитель и проповѣдникъ, какъ великій молитвенникъ, дѣйствительно, обладалъ даромъ пророческаго предвѣдѣнія? Это можетъ показаться невѣроятнымъ развѣ только для тѣхъ скептически настроенныхъ историковъ, которые, съ легкой руки Бэля, а затѣмъ и протестантскихъ писателей, занявшихся жизнью Савонаролы, можно сказать, инстинктивно боялись признать въ этой жизни что-либо такое, что могло бы имѣть хоть малѣйшій признакъ чего-нибудь сверхъестественнаго (Бэль и ему подобные рационалисты при этомъ могли руководиться, очевидно, своимъ обычнымъ огульнымъ отрицаніемъ всего того, что не укладывается въ узкія рамки внѣшняго опыта; а протестантскіе историки, вѣроятно, боялись признать въ жизни Савонаролы сверхъестественный элементъ и по своимъ конфессіональнымъ соображеніямъ.) Мы совершенно не понимаемъ и того, почему даже такой, повидимому, безпристрастный и вполнѣ расположенный къ Савонаролѣ авторъ, какъ Виллари, превратилъ вопросъ о характерѣ пророчествъ флорентійскаго реформатора и о психологической ихъ подкладкѣ въ какой-то неразрѣшимый Гордіевъ узелъ...

Говоря о первыхъ годахъ выступленія Савонаролы во Флоренціи въ качествѣ пламеннаго проповѣдника религіозно-нрав-

ственнаго возрожденія ея гражданъ, никакъ нельзя не остановить особеннаго вниманія на тѣхъ отношеніяхъ, какія установились между нимъ и Лаврентіемъ Медичи, въ правленіе котораго ему пришлось около двухъ лѣтъ проходить свое исключительное по характеру и обстановкѣ реформаторское служеніе. Савонарола до такой степени любилъ правду, что ради нея готовъ былъ на все, хотя бы и на смерть При такомъ основномъ характерѣ всѣхъ своихъ выступленій, какъ въ словѣ, такъ и въ дѣлѣ, онъ, конечно, никогда не могъ считаться съ разнаго рода житейскими соображеніями, направленными къ его личной безопасности, и потому никогда не обращалъ вниманія на то, нравится ли его дѣятельность лицамъ вліятельнымъ въ его городѣ, или нѣтъ. Совершенно такъ же безпристрастно и смѣло относился онъ и къ Лаврентію, не боясь его власти и вліянія и всегда будучи готовъ, когда этого требуетъ правда, обличить его недостатки и проступки. Съ первыхъ же дней своего настоятельства (т.-е. съ іюля 1491 года) Савонарола сразу занялъ по отношенію къ гордому правителю Флоренціи очень независимое положеніе, несмотря на то, что монастырь св. Марка считалъ Медичи своимъ попечителемъ. Вступивъ въ должность пріора, Джироламо отказался исполнить старинный обычай—явиться на поклонъ къ Лаврентію. Вотъ какой разсказъ сохранился относительно этого его поступка. Когда монастырскіе старцы стали уговаривать его съѣздить во дворецъ правителя, чтобы исполнить установившійся обычай, то Савонарола спросилъ ихъ: «кто сдѣлалъ меня пріоромъ,—Богъ или Лаврентій Медичи?» А затѣмъ прибавилъ: «если Богъ (какъ это на самомъ дѣлѣ и есть), то я долженъ благодарить Господа, а не человѣка». Такъ онъ и не пошелъ къ «великолѣпному» патрону своего монастыря [1]). Конечно, Лаврентію это не могло понравиться, но онъ не хотѣлъ открыто выразить свое неудовольствіе, не находя возможнымъ не считаться со всеобщимъ народнымъ уваженіемъ къ новому пріору. Онъ даже настолько сумѣлъ скрыть свои дѣйствительныя чувства по отношенію къ послѣднему, что самъ рѣшился отправиться въ монастырь къ Савонаролѣ. Пожалуй, можно согласиться съ Осокинымъ (см. его «Савонарола и Флоренція»), что имъ руководило при этомъ чувство невольнаго уваженія къ новому пріору, но еще вѣроятнѣе, что въ данномъ случаѣ Лаврентій, какъ мы уже сказали, поневолѣ считался съ мнѣніемъ большинства флорентійцевъ, которые такъ глубоко уважали Савонаролу, и потому боялся идти противъ общаго теченія.

---

[1]) Объ этомъ см. у *Burlamacchi*, p. 20 и далѣе. Также и у Пико-де-Мирандола, у *Barsanti*, *Bazzi* и нѣк. др.

Еще характернѣе, хотя не такъ правдоподобенъ, разсказъ о томъ, какъ уже во время своей предсмертной агоніи умирающій правитель пожелалъ видѣть знаменитаго пріора, и какой замѣчательный разговоръ произошелъ между ними Когда Савонарола пришелъ къ Лаврентію, то послѣдній захотѣлъ у него исповѣдываться и во время своей исповѣди открылъ ему три главныхъ своихъ грѣха, именно: 1) что онъ при взятіи города Вольтерра отдалъ его на разграбленіе своимъ солдатамъ, причемъ совершены были надъ несчастными жителями самыя ужасныя преступленія; 2) что онъ ограбилъ кассу, назначенную для пособій бѣднымъ невѣстамъ (такъ называемую *Monte delle Fanciulle*), вслѣдствіе чего очень многія изъ нихъ, не имѣя возможности выйти замужъ, принуждены были начать порочную жизнь; наконецъ, 3) что онъ предалъ казни множество невинныхъ гражданъ по поводу заговора Пацци. Въ отвѣтъ на такое признаніе Савонарола потребовалъ отъ кающагося живой вѣры и искренняго покаянія, въ особенности же, чтобы онъ употребилъ всѣ неправо нажитыя свои богатства на добрыя дѣла. Все это Лаврентій обѣщалъ въ точности исполнить. Тогда строгій и правдивый духовникъ будто бы пошелъ еще далѣе въ своихъ рѣшительныхъ требованіяхъ, обращенныхъ къ умирающему грѣшнику: онъ сказалъ ему, что для полученія полнаго прощенія отъ Бога всѣхъ своихъ грѣховъ Лаврентій непремѣнно долженъ исполнить еще одно, самое важное, условіе,—возвратить Флоренціи ея свободу Но такое требованіе, очевидно, показалось умирающему настолько неисполнимымъ, что онъ, въ отвѣтъ на слова Савонаролы, вмѣсто всякаго отвѣта, рѣзко отвернулся отъ него, послѣ чего пріоръ оставилъ его, и Лаврентій умеръ, не получивъ отъ него разрѣшенія и напутствія въ вѣчность.

Мы вполнѣ раздѣляемъ, по поводу всего этого эпизода, сомнѣнія тѣхъ біографовъ Савонаролы, которые справедливо находили немало очень серьезныхъ трудностей для признанія достовѣрности всей этой столь оригинальной сцены между названными двумя представителями столь различныхъ направленій тогдашней общественной жизни Флоренціи. Нельзя, напр., не согласиться съ Perrens'омъ [1]), что уже одно то въ этомъ эпизодѣ невѣроятно, какимъ образомъ исповѣдь умирающаго могла стать извѣстною кому бы то ни было, кромѣ самого Савонаролы, такъ какъ самъ Савонарола, въ качествѣ духовника, едва ли могъ огласить ее. Если даже и предположить, что все, говоренное Лаврентіемъ и Савонаролой въ описанной сценѣ, было не исповѣдью, но простымъ разговоромъ, при которомъ могло присут-

[1]) См. его книгу „Jérôme Savonarole...“, 3-ième édition, Paris, 1859, p. 75.

ствовать и третье лицо, то и въ такомъ случаѣ гораздо естественнѣе предположить, что такимъ лицомъ могъ быть не кто иной, какъ только Политіанъ, ближайшій другъ и совѣтникъ Лаврентія. А между тѣмъ именно Политіанъ сохранилъ намъ совершенно другое описаніе послѣдняго свиданія между умиравшимъ Медичи и пріоромъ св. Марка. По этому описанію выходитъ, что вся бесѣда между ними касалась только вѣры и покаянія, а также увѣщанія не бояться смерти, но и рѣчи не было относительно послѣдняго требованія Савонаролы — возвратить Флоренціи ея свободу. Да и весь разговоръ между нимъ и умирающимъ кончился совершенно иначе, чѣмъ какъ это изображено въ первомъ описаніи (принадлежащемъ Бурламакки, Пико-де-Мирандолю и нѣк другимъ біографамъ Савонаролы),— именно вполнѣ мирно, безъ всякаго разрыва между собесѣдниками, при чемъ Савонарола на прощаніе даже благословилъ Лаврентія. Странно, почему Виллари отдаетъ предпочтеніе разсказу Бурламакки предъ разсказомъ Политіана, разъ нельзя отрицать, что именно Бурламакки, какъ онъ самъ признается, не былъ очевидцемъ описываемаго событія, но говорилъ только со словъ другихъ; то же слѣдуетъ замѣтить и о всѣхъ другихъ біографахъ, повторившихъ версію Бурламакки, именно: о Пико-де-Мирандола, Барсанти и др. А самого Политіана потому нельзя заподозрѣть въ желаніи какъ можно лучше изобразить своего друга Лаврентія, что въ такомъ случаѣ было бы вполнѣ естественно представить Савонаролу въ невыгодномъ для него свѣтѣ; а между тѣмъ въ описаніи, которое сохранилъ намъ Политіанъ, Савонарола является въ изображеніи несравненно болѣе симпатичномъ, чѣмъ даже въ описаніи, дошедшемъ до насъ отъ такихъ расположенныхъ къ реформатору историковъ, какими были только что указанные Бурламакки и Пико-де-Мирандола (нарисовавшіе предъ нами скорѣе образъ какого-то фанатика и крайне нетерпимаго демагога, чѣмъ истиннаго пастыря Христовой церкви).

Мы для того только и привели ихъ характерный разсказъ о послѣднемъ свиданіи Лаврентія Медичи съ Савонаролой, чтобы еще лишній разъ яснѣе показать, насколько, благодаря многимъ тогдашнимъ политическимъ обстоятельствамъ, флорентійскій реформаторъ, даже въ воспоминаніяхъ своихъ ближайшихъ учениковъ и друзей, представлялся часто болѣе въ окраскѣ дѣятеля политическаго, чѣмъ церковнаго. Конечно, такую окраску его дѣятельность на самомъ дѣлѣ и получила, какъ мы это далѣе постараемся подробнѣе показать, но все же въ дѣйствительности политика никогда не заглушала въ Савонаролѣ истиннаго пастыря, проповѣдника покаянія и ревнителя духовно-нравственнаго возрожденія какъ всего общества, такъ и отдѣльной грѣшной, но

кающейся души. И съ этой именно стороны разсказъ Бурламакки о послѣдней бесѣдѣ Савонаролы съ Лаврентіемъ передъ его смертью всего менѣе и представляется вѣроятнымъ

Избраніе Савонаролы на должность пріора монастыря св Марка имѣло въ его жизни то великое значеніе, что дало ему возможность безотлагательно приступить къ столь дорогому для него дѣлу церковной реформы, которую онъ считалъ важнѣйшею задачей всей своей жизни Онъ хорошо понималъ, что такая реформа только тогда и можетъ сдѣлаться дѣйствительно плодотворною для церкви, если прежде всего коснется возрожденія жизни самихъ ея пастырей, начиная съ самого папы Мы находимъ въ рѣчахъ и проповѣдяхъ Савонаролы немало яркихъ изображеній той глубины нравственной порчи и того извращенія пастырскаго идеала, которыя являлись среди представителей тогдашней іерархіи чуть не повсемѣстно какъ страшный признакъ оскудѣнія истиннаго христіанства не только въ Италіи, но и въ другихъ странахъ Западной Европы Савонарола, конечно, не разъ долженъ былъ вспоминать, смотря на такое паденіе пастырства, слова Христовы: «вы—соль земли, аще же соль обуяетъ, чимъ осолится?» (Мат 5, 13) И это «обуяніе соли» особенно тяжело его угнетало и огорчало, почему онъ такъ часто съ чувствомъ глубокой печали и возвращается въ своихъ рѣчахъ къ этой скорбной темѣ. При этомъ замѣтно, что ближе къ послѣднимъ годамъ своей жизни онъ все безпощаднѣе обличаетъ всѣ эти духовныя язвы современныхъ ему пастырей церкви, по мѣрѣ того, какъ именно со стороны онъ все чаще и чаще сталъ встрѣчать противодѣйствіе своимъ стремленіямъ къ очищенію церкви. Вотъ, напримѣръ, какъ наглядно рисуетъ онъ духовное убожество и преступную холодность къ своему великому служенію этихъ пастырей: «Приходитъ къ своему пастырю овечка его стада, женщина, впадшая въ грѣхъ и отпадшая отъ Христа. Всякій добрый пастырь долженъ найти ее снова и возвратить Христу. Но дурной пастырь, напротивъ, потворствуетъ ея грѣхамъ, извиняетъ ее и говоритъ ей: «я хорошо знаю, что невозможно всегда жить цѣломудренно и удерживаться отъ грѣха» Мало-по-малу онъ привлекаетъ ее къ себѣ и чрезъ это еще больше удаляетъ ее отъ Христа. Недостойный пастырь потворствуетъ этой грѣшницѣ и самъ ее увлекаетъ, такъ что эта бѣдная овца его стада совсѣмъ теряетъ голову Онъ не только не возвращаетъ ея Христу, но оставляетъ для себя. Всѣ города Италіи полны этихъ ужасовъ. Если бы вы знали (продолжаетъ проповѣдникъ, обращаясь къ своимъ слушателямъ) все то, о чемъ я знаю! Сколько отвратительнаго и возмутительнаго! Вы бы ужаснулись! Когда я обо всемъ этомъ размышляю; когда я вспоминаю, какъ

живутъ священники, то не могу удержать своихъ слезъ..» «А какъ эти пастыри охраняютъ свое стадо?» спрашиваетъ онъ далѣе «Я вамъ это скажу въ немногихъ словахъ: они сдѣлались своего рода посредниками (ruffiani e mezzani), чтобы вести овецъ въ пасть волка .» «Не подобаетъ, чтобы священники и вообще всѣ духовныя лица ежедневно прогуливались на площадяхъ и навѣщали кумушекъ. Нужно, чтобы они изучали Писаніе...» «О прелаты! о защитники церкви!» восклицаетъ онъ далѣе «Посмотрите на этого священника, который выступаетъ совершеннымъ франтомъ, съ своими красиво причесанными волосами, съ своимъ кошелькомъ и съ своими ароматами Подите къ нему, и вы увидите, что столъ его заставленъ серебромъ, какъ у великихъ міра сего: комнаты его украшены коврами, драпировками и подушками И сколько у такихъ пастырей собакъ, муловъ, лошадей, всякаго рода украшеній, шелка и слугъ! Думаете ли вы, что эти нарядные господа откроютъ для васъ церковь Божію? Ихъ жадность ненасытима. Посмотрите: въ храмахъ все совершается за деньги. Всѣ колокола звонятъ ради жадности къ наживѣ; они зазываютъ народъ не къ иному чему, какъ только для того, чтобы всѣ несли деньги, хлѣбъ и свѣчи. Священники становятся въ хоръ, чтобы получить деньги; они для того только и ходятъ къ вечернѣ и другимъ службамъ, что за этими службами происходитъ сборъ пожертвованій на клиръ. А почему ихъ не видать за утреней? Конечно, потому, что за этой службой такого сбора не бываетъ. Они торгуютъ бенефиціями, таинствами, самой обѣдней, и изъ всего извлекаютъ себѣ выгоду... А что сказать про ихъ распущенность? Они цѣлые дни болтаютъ съ женщинами и ежедневно ходятъ въ гости къ кумушкамъ. Они бѣгаютъ повсюду Если вы про .нихъ знаете, что они проводятъ порочную жизнь, то не позволяйте своимъ дѣтямъ оставаться съ ними. Смотрите зорко за ними. Часто многіе видѣли въ церквахъ женщинъ, одѣтыхъ въ молодыхъ клириковъ и принимавшихъ участіе въ богослуженіи...» Далѣе Савонарола рисуетъ такую яркую и наглядную картину распущенности духовныхъ лицъ своего времени, что его слова даже неудобны для перевода [1]).

Если мы вспомнимъ, какія два чудовища безнравственности преемственно занимали папскій престолъ въ лицѣ Иннокентія VIII и особенно Александра VI, а также и то, какая распущенность нравовъ господствовала среди кардиналовъ и другихъ высшихъ представителей іерархіи тото времени, то мы легко можемъ по-

[1]) По-итальянски это мѣсто читается такъ: „Ma peggio ancora Quello che sta la notte con la concubina, quell'altro con il garzone, e poi mattina va a dire messa, pensa tu come la va. Che vuoi tu fare di quella messa? (*Trattato a vero sermone fatto a molti sacerdoti religiosi e secolari in S. Marco*)".

вѣрить правдивости всей этой тяжелой картины и признать, что въ ней вовсе не слишкомъ сгущены краски; потому что ничего нѣтъ удивительнаго, если, по примѣру папы, кардиналовъ и епископовъ, и низшій клиръ проводилъ жизнь не только совсѣмъ не пастырскую, но даже и вовсе не христіанскую.

Очень естественно, что Савонарола прежде всего обратилъ вниманіе на реформу церковной жизни въ своемъ собственномъ монастырѣ. Ему хотѣлось, чтобы братія этой обители снова прониклась духомъ истинно-евангельской бѣдности и смиренія Съ этою цѣлью онъ и самъ отказывался принимать денежныя пожертвованія въ пользу обители, и своимъ монахамъ не позволялъ дѣлать сборы. Но на этомъ онъ не остановился въ своихъ мѣрахъ къ возрожденію истинно-подвижнической жизни въ своемъ монастырѣ. Находя, что многое въ его стѣнахъ самымъ своимъ видомъ живо можетъ напомнить братіи ихъ прежній слишкомъ роскошный образъ жизни, онъ вознамѣрился устроить монастырь на новомъ мѣстѣ, за городомъ, притомъ такъ, чтобы все здѣсь соотвѣтствовало тому идеалу евангельской нищеты, который онъ намѣтилъ и себѣ и имъ. Но *этотъ* его проектъ не увѣнчался успѣхомъ потому, что большинство монаховъ, особенно старшіе лѣтами, сильно возстали противъ перенесенія обители въ другое мѣсто Оппозиція оказалась такою упорною, что даже самъ Савонарола, несмотря на свою обычную твердость и настойчивость, принужденъ былъ уступить и ограничиться только реформой внутренней жизни своего монастыря, не мѣняя мѣста Зато эта реформа проведена была съ замѣчательною энергіей и послѣдовательностью. Реформаторъ началъ съ того, что распродалъ всѣ монастырскія имущества, а источникомъ содержанія обители оставилъ единственно ручной трудъ братіи, строго запретивъ всякаго рода сборы и внѣ монастыря, и внутри его, во время богослуженій Впрочемъ, подчиненіе монаховъ обязанности зарабатывать себѣ пропитаніе посредствомъ такого труда, во всѣхъ его видахъ, нисколько не исключало той стороны древняго монастырскаго устава, которая касалась обязанности заниматься проповѣдью и обученіемъ новоначальныхъ членовъ монастырскаго братства. Этого рода трудъ замѣнялъ трудъ физическій, которымъ должны были заниматься вновь поступившіе въ обитель до извѣстнаго, точно опредѣленнаго срока, причемъ въ число различныхъ видовъ такого труда входили не одни ремесла, но и занятія искусствами, напр., живописью, скульптурой, архитектурой, а также и перепиской книгъ и манускриптовъ. Различіе въ видахъ монастырскаго послушанія никоимъ образомъ не вело къ какому-нибудь неравенству между монахами; напротивъ, въ основаніе возстановленнаго Савонаролой древняго монастырскаго пра-

вила легло именно полное равенство въ требованіи подчиняться уставу, причемъ никакихъ привилегій не допускалось.

Не упустилъ мудрый реформаторъ и того, чтобы всячески содѣйствовать успѣленію въ своемъ монастырѣ духовнаго просвѣщенія. Съ этою цѣлью онъ организовалъ правильное преподаваніе среди братіи трехъ предметовъ: толкованія Св. Писанія, нравственнаго богословія и соединеннаго курса догматики, каноническаго права и полемики. Но и этимъ онъ не ограничился: въ цѣляхъ миссіонерскихъ онъ устроилъ въ своей обители еще училище восточныхъ языковъ, гдѣ преподавались языки: греческій, еврейскій, турецкій, мавританскій и халдейскій. Съ устройствомъ этого училища имѣлъ тѣсную связь замѣчательный по своей грандіозности планъ Саванаролы организаціи массоваго обращенія евреевъ и магометанъ въ христіанскую вѣру. Къ этому новому крестовому походу, имѣвшему совершенно мирный характеръ чисто миссіонерски-пастырскаго предпріятія (безъ всякой воинственной окраски), реформаторъ призывалъ не однихъ монаховъ своего монастыря, но и всѣхъ вообще гражданъ Флоренціи.

Во всѣхъ этихъ реформахъ немалымъ препятствіемъ служило для Савонаролы то обстоятельство, что его монастырь св. Марка подчиненъ былъ, наравнѣ съ другими доминиканскими монастырями, одному общему провинціальному начальнику, въ вѣдѣніи котораго находились всѣ монашескія общежитія въ Ломбардіи. Этотъ такъ наз. провинціалъ несочувственно отнесся ко многимъ преобразованіямъ Савонаролы и даже прямо имъ противился. Вотъ почему реформаторъ и рѣшился прежде всего поставить свою обитель въ такое независимое положеніе, при которомъ власть провинціала не простиралась бы на нее. Съ этою цѣлью онъ обратился къ тогдашнему папѣ Александру VI съ просьбою возстановить тотъ порядокъ въ управленіи всѣхъ доминиканскихъ монастырей, находящихся въ Тосканѣ, въ силу котораго всѣ они составляли особый кругъ, подчиненный не ломбардскому провинціалу, а своему собственному (доминиканскому) генеральному викарію. Письменную просьбу Савонаролы къ папѣ повезли два ближайшихъ друга реформатора, доминиканцы Риниччини и Буонвичини. Какъ и слѣдовало ожидать, все это предпріятіе не могло нравиться всѣмъ тѣмъ, кому вообще непріятно было усиленіе вліянія Савонаролы и его монастыря. Къ такимъ людямъ прежде всего принадлежалъ самъ ломбардскій провинціалъ, а затѣмъ и всѣ тѣ флорентійскіе монахи другихъ орденовъ, которымъ проектъ пріора св. Марка казался опаснымъ для ихъ собственнаго престижа и вліянія. Немало противниковъ предпріятію реформатора нашлось и среди гражданъ Флоренціи и другихъ ломбардскихъ городовъ. Они боялись, что объединеніе всѣхъ доми-

никанскихъ монастырей въ спеціальный округъ, который въ послѣдней инстанціи долженъ былъ находиться въ непосредственной зависимости отъ доминиканскаго генерала, живущаго въ Римѣ, тѣмъ можетъ быть опасенъ для политической жизни Италіи, что слишкомъ усилитъ и безъ того необычайное вліяніе Савонаролы не только на жителей Флоренціи, но и другихъ ломбардскихъ городовъ, и чрезъ это будетъ способствовать объединенію всѣхъ этихъ отдѣльныхъ и, по большей части, враждебныхъ другъ другу политическихъ единицъ. То идеальное объединеніе своихъ орденскихъ собратій во имя Христа, о которомъ мечталъ Савонарола, ратуя за свой проектъ, слишкомъ не нравилось этимъ людямъ именно потому, что шло въ разрѣзъ съ ихъ партійными интригами и съ той братоубійственной, антинаціональной политикой взаимной вражды итальянскихъ городовъ между собою, при которой этимъ честолюбцамъ особенно легко и удобно было ловить рыбу въ мутной водѣ, удовлетворяя своимъ личнымъ честолюбивымъ расчетамъ. Они хорошо сознавали, что за духовнымъ объединеніемъ Италіи (которое Савонарола несомнѣнно имѣлъ въ виду, когда старался прежде всего объединить всѣ монастыри своего ордена и тѣмъ положить, такъ сказать, первый камень и для дальнѣйшаго объединенія всѣхъ итальянскихъ городовъ на почвѣ религіи),—что за этимъ объединеніемъ можетъ послѣдовать и политическое объединеніе этой страны, а чрезъ это положенъ будетъ конецъ ихъ собственнымъ интригамъ и происканъ къ усиленію своей власти; и это сильно вооружало ихъ противъ Савонаролы Къ этому лагерю принадлежали по преимуществу представители аристократическихъ семействъ не только Флоренціи, но и другихъ сѣверо-итальянскихъ городовъ, потому что именно эта часть ихъ населенія всего болѣе и стремилась къ захвату власти въ свои руки; что же касается народныхъ массъ, то онѣ, съ каждымъ новымъ выступленіемъ Савонаролы на проповѣднической каѳедрѣ, все болѣе и болѣе подпадали подъ его вліяніе, считая его за вдохновеннаго пророка, слову котораго безусловно должно вѣрить и повиноваться.

Противники Савонаролы, одновременно съ тѣмъ, какъ онъ началъ хлопотать въ Римѣ въ пользу осуществленія своего проекта, и съ своей стороны не упустили времени для того, чтобы всячески помѣшать этому дѣлу. Ломбардскій провинціалъ двукратно писалъ самому папѣ и наиболѣе вліятельнымъ представителямъ куріи съ этою цѣлью. Только благодаря неожиданному счастливому обстоятельству одержало верхъ ходатайство Савонаролы. На его сторону стали два очень вліятельныхъ прелата изъ числа наиболѣе близкихъ къ папѣ лицъ: генералъ доминиканскаго ордена Турріани и кардиналъ Караффа, архіепископъ неа-

политанскій. Послѣдній очень искусно воспользовался одной своей частной бесѣдой съ Александромъ VI, чтобы склонить его подписать бреве о выдѣленіи монастыря св. Марка въ особый, независимый отъ ломбардскаго провинціала, округъ вмѣстѣ съ другими доминиканскими монастырями. Въ то время папа Борджіа еще не былъ открыто вооруженъ противъ Савонаролы, какъ это вскорѣ случилось, благодаря интригамъ враговъ реформатора. Трудно предположить, чтобы ему и теперь нравились и популярность послѣдняго, и его смѣлыя рѣчи, тѣмъ не менѣе онъ еще не сталъ къ нему въ тѣ явно враждебныя отношенія, какія наступили черезъ какіе-нибудь два-три мѣсяца послѣ этого

Такое обостреніе взаимныхъ отношеній между Савонаролой и папой наступило, конечно, не безъ содѣйствія всѣхъ недоброжелателей реформатора, которые тѣмъ энергичнѣе стали интриговать противъ него въ Римѣ, чѣмъ болѣе росла его популярность среди народа Неожиданный успѣхъ, которымъ увѣнчались его стремленія къ реформѣ управленія доминиканскими монастырями, только усилилъ эти интриги. Враги Савонаролы поспѣшили послать папѣ одну изъ рѣчей его, въ которой безстрашный обличитель съ особенною яркостью и картинностью изобразилъ предъ своими слушателями крайнее развращеніе римскаго духовенства, причемъ очень ясно намекалъ и на папу, и на кардиналовъ. Александръ VI очень разсердился на Савонаролу Но онъ хорошо сознавалъ, что невозможно опровергнуть то, о чемъ говорила вся Италія, и что, если насильно заставить смѣлаго проповѣдника замолчать, то такая мѣра только усилитъ молву о всемъ, что дѣлалось въ Римѣ и особенно въ папскомъ дворцѣ По совѣту одного прелата, которому папа сначала хотѣлъ поручить принять противъ Савонаролы насильственныя мѣры, къ пріору св Марка нарочно посланъ былъ одинъ доминиканецъ, съ цѣлью подѣйствовать на его честолюбіе и предложить ему даже кардинальскую шапку и, вмѣстѣ, санъ флорентійскаго архіепископа, только бы онъ прекратилъ свои рѣзкія обличенія. Когда такое предложеніе, дѣйствительно, было сдѣлано Савонаролѣ, то онъ, говорятъ, произнесъ такія знаменательныя слова: «я не хочу никакой иной шапки, какъ только мученическаго вѣнца, обагреннаго моею собственною кровью!» Достовѣрность всего этого эпизода о попыткѣ привести Савонаролу къ молчанію обѣщаніемъ почестей подтверждается такими словами самого реформатора, которыя мы находимъ въ его сочиненіи «De veritate prophetica»: «Если бы я стремился къ пріобрѣтенію временныхъ благъ, то какъ легко было бы мнѣ угодить великимъ міра сего! Потому что на меня пытались подѣйствовать не только угрозами и гоненіями, но даже, по самолюбивымъ побужденіямъ, пользо-

вались для этого обѣщаніями, и подарками..» [1]) Благородный отвѣтъ Савонаролы на предложеніе папы лучше всего доказываетъ, какъ чуждо было его характеру всякое честолюбіе, и какъ искренни и правдивы были всѣ его рѣчи о необходимости церковнаго возрожденія. Слѣдовательно, тѣ изъ біографовъ, которые склонны видѣть въ флорентійскомъ реформаторѣ не болѣе, какъ честолюбиваго демагога, желавшаго будто бы воспользоваться своею популярностью для достиженія власти и земной славы,— глубоко ошибаются и совершенно не понимаютъ дѣйствительнаго характера этой великой исторической личности

Осень 1494 года является въ жизни Савонаролы особенно важнымъ моментомъ въ томъ отношеніи, что съ этого времени многія историческія обстоятельства настолько втягиваютъ его въ политическую дѣятельность, что въ значительной мѣрѣ даже отодвигаютъ многія стороны его церковно-реформаторской дѣятельности какъ бы на второй планъ Въ это время французскій король Карлъ VIII вступилъ въ предѣлы Италіи, призванный сюда по иниціативѣ миланскаго герцога Людовика Мора, по чисто-личнымъ политическимъ его побужденіямъ. Мы уже упомянули о томъ, что съ этимъ походомъ Карла въ Италію Савонарола соединялъ свои надежды на созваніе новаго «вселенскаго» собора и даже (насколько можно довѣрять нѣкоторымъ его біографамъ) на низложеніе папы Александра VI и на замѣну его новымъ Этимъ и объясняется главнымъ образомъ то, почему онъ придавалъ названному походу характеръ какого-то особенно важнаго провиденціальнаго событія, какъ это открывается изъ многихъ его рѣчей и сочиненій, и за это время, и нѣсколько раньше этого произнесенныхъ и написанныхъ. Савонарола, очевидно, слишкомъ идеализировалъ и самую личность Карла VIII, и его историческую миссію (состоявшую, по его мнѣнію, въ томъ, чтобы явиться въ рукахъ Провидѣнія орудіемъ очищенія и возрожденія церкви, а чрезъ это и благодѣтелемъ раздираемой смутами и междоусобіями Италіи). Когда же онъ увидѣлъ, что французскій король не только не осуществляетъ этой миссіи, но даже скорѣе способствуетъ еще большему внутреннему разъединенію его отечества, то онъ сталъ неоднократно высказывать Карлу порицаніе, упрекая его за такое непослушаніе волѣ Провидѣнія и даже грозя Божіимъ гнѣвомъ.

Не могъ Савонарола оставить безъ серьезнаго порицанія и того человѣка, по винѣ котораго отношенія Карла VIII къ Флоренціи радикально измѣнились,— изъ дружескихъ стали непріязненными и даже враждебными,— именно тогдашняго флорентій-

[1]) *Perrens*, lib cit, p. 99.

скаго правителя Петра Медичи (сына и преемника Лаврентія), который слишкомъ мало походилъ, какъ администраторъ, на своего отца, въ самый короткій срокъ сразу уронилъ въ глазахъ флорентійцевъ все то обаяніе, какимъ окружилъ его отецъ имя Медичи, и даже довелъ ихъ до того, что они, въ негодованіи на его подлость, трусость и полное неумѣніе править государствомъ, вскорѣ изгнали его изъ Флоренціи Когда еще король французскій только вступалъ въ предѣлы Италіи и заранѣе далъ знать Петру, чтобы онъ принялъ въ своемъ городѣ его пословъ (которыхъ король отправлялъ къ папѣ впереди себя), то Петръ Медичи, по нѣкоторымъ ни на чемъ не основаннымъ надеждамъ на союзъ съ королемъ неаполитанскимъ и вопреки традиціонной дружбѣ Флоренціи съ Франціей, воспротивился требованію Карла и отказался принять его пословъ. Чрезъ это онъ только произвелъ то, что король съ многочисленнымъ войскомъ вскорѣ подступилъ къ этому городу съ цѣлью завладѣть имъ. Тогда-то Петръ Медичи и обнаружилъ вполнѣ, насколько онъ соединялъ въ себѣ безразсудную самоувѣренность съ совершеннымъ отсутствіемъ всякаго политическаго такта и съ самою постыдною трусостью. Испугавшись мести со стороны короля, онъ неожиданно убѣжалъ изъ города въ королевскій лагерь и измѣннически предалъ Флоренцію во вражескія руки. Положеніе жителей города было самое отчаянное, и они съ боязнью ждали со стороны королевскихъ войскъ всевозможныхъ насилій. Рѣшено было снарядить къ королю посольство, во главѣ съ Савонаролой, чтобы уговорить Карла пощадить городъ, не лишать его свободы и не предавать разграбленію. Между тѣмъ Петръ Медичи возвратился изъ французскаго лагеря во Флоренцію, но всѣ граждане, глубоко возмущенные его подлымъ поведеніемъ, соединились противъ него и заставили немедленно навсегда оставить ихъ городъ. Это случилось 9 ноября 1494 года. Такъ закончилась во Флоренціи власть семьи Медичи, продолжавшаяся цѣлыхъ шестьдесятъ слишкомъ лѣтъ.

Хотя, благодаря ходатайству Савонаролы, Карлъ VIII и оставилъ въ концѣ ноября Флоренцію, однако положеніе этого города было далеко не завидное. Всѣ граждане находились въ подавленномъ настроеніи, и у всѣхъ естественно возникалъ недоумѣнный вопросъ: что же теперь дѣлать и чѣмъ замѣнить власть изгнанныхъ Медичи? Правда, тотчасъ же послѣ изгнанія Петра установилось въ городѣ временное правительство, состоявшее изъ парламента. въ составъ котораго входило 20 такъ наз. *accoppiatori,* уполномоченныхъ завѣдывать всѣми внутренними и внѣшними дѣлами республики. Однако все-таки этимъ не исключалась возможность междоусобій, особенно въ виду того, что мно-

гія аристократическія семьи не теряли надежды на захватъ власти въ свои руки, и въ то же время у нѣкоторыхъ (хотя, правда, у сравнительно немногихъ) гражданъ еще оставалась привязанность къ семейству Медичи. Политическая физіономія Флоренціи получила теперь такой видъ: всѣ ея граждане раздѣлились на три партіи, которыя сильно враждовали другъ съ другомъ. Изъ нихъ самая многочисленная и наиболѣе популярная была партія, извѣстная подъ именемъ *piagnoni*, которая состояла изъ ревностныхъ почитателей Савонаролы и стремилась къ возстановленію чисто-демократическаго строя, бывшаго въ флорентійской республикѣ еще до возвышенія семьи Медичи. Такимъ образомъ эта партія являлась самою консервативною изъ всѣхъ. Самыми сильными и опасными ея врагами были сторонники партіи аристократической, носившей названіе *arrabbiati* и состоявшей изъ представителей старинныхъ родовитыхъ семействъ города. Къ этому лагерю принадлежали всѣ тѣ честолюбцы, для которыхъ собственные партійные и личные интересы были важнѣе и дороже общаго блага ихъ отечества, и которые всѣми мѣрами искали получить главное вліяніе на управленіе республикой. Наконецъ, третья (наименѣе многочисленная) партія состояла изъ такъ наз. *bigi*, которые жалѣли о семьѣ Медичи и поставили своею цѣлью возвратить имъ прежнюю власть. Необходимо имѣть въ виду указанное дробленіе тогдашняго общественнаго мнѣнія Флоренціи на партіи особенно для того, чтобы вполнѣ понять, почему дальнѣйшей дѣятельности Савонаролы въ этомъ городѣ суждено было поперемѣнно пройти чрезъ самыя разнообразныя фазы, начиная съ очень яркаго, поразительнаго успѣха и кончая такимъ охлажденіемъ къ реформатору даже многихъ прежнихъ его почитателей, которое, наконецъ, привело къ рѣшительной катастрофѣ 23 мая 1498 года.

Не безъ основанія утверждали мы, что главная причина того, почему реформаторскіе планы пріора св. Марка не привели ни къ чему дѣйствительно прочному и опредѣленному, но могли имѣть только временный и слишкомъ эфемерный успѣхъ, заключалась именно въ той политической окраскѣ, какую, въ силу тогдашнихъ обстоятельствъ, получила дѣятельность Савонаролы вскорѣ послѣ вступленія Карла VIII въ предѣлы Италіи. Изъ дѣятеля по преимуществу церковнаго онъ становился политическимъ борцомъ, главою одной изъ политическихъ партій, и чрезъ это его великое реформаторское дѣло, быть можетъ, даже и незамѣтно для него и противъ его воли, въ значительной мѣрѣ теряетъ свой прежній престижъ и падаетъ въ глазахъ даже тѣхъ, кто раньше видѣлъ въ этомъ дѣлѣ нѣчто дѣйствительно духовное и отрѣшенное отъ всего земного и политическаго. Въ

существѣ дѣла Савонарола все болѣе и болѣе получалъ теперь въ глазахъ толпы обликъ такого же народнаго трибуна, какимъ столѣтіемъ раньше явился въ Римѣ извѣстный Ріенци, и этотъ обликъ (въ сущности, ему несродный) мало-по-малу только подрывалъ всѣ тѣ немалые успѣхи, какихъ ему удалось достигнуть за первые годы своей реформаторской дѣятельности. Даже и тѣ правдивыя обличенія, которыя высказывалъ вдохновенный пріоръ, касаясь столькихъ вопіющихъ язвъ тогдашней римской церкви и въ особенности папства,— даже и они, при всей своей неоспоримой искренности, въ глазахъ многихъ могли быть теперь сильно заподозрѣны (хотя и неосновательно) въ разныхъ заднихъ, чисто-партійныхъ, цѣляхъ, а такое подозрѣніе, конечно, сильно ослабляло ихъ прежнюю интенсивность.

Къ этому присоединилось и другое крайне неблагопріятное для Савонаролы обстоятельство, которое неожиданно повело къ тому, что его стремленія духовно объединить всю Италію, до тѣхъ поръ имѣвшія въ глазахъ многихъ яркій и двойной ореолъ не только истинно-евангельскаго, но и вполнѣ патріотическаго дѣла, сразу стали представляться немалому числу прежнихъ его почитателей чѣмъ-то совершенно не патріотическимъ, но скорѣе космополитическимъ и даже отчасти измѣнническимъ. Дѣло въ томъ, что 31 марта 1495 г. составилась *лига*, въ которую вошли папа, Миланъ, Венеція, германскій императоръ Максимиліанъ и король арагонскій Фердинандъ, и которая была направлена противъ короля французскаго, чтобы помѣшать ему воспользоваться плодами своего завоеванія неаполитанскаго королевства, а также заставить его удалиться изъ предѣловъ Италіи. Участіе папы Александра VI въ этой лигѣ объясняется вовсе не его патріотизмомъ (какового у него никогда не было), но, конечно, тѣмъ, что онъ боялся Карла VIII лично для себя, такъ какъ французскій король еще такъ незадолго до этого, проходя Римъ по дорогѣ въ Неаполь, чуть не началъ бомбардировку замка св. Ангела, куда папа въ страхѣ предъ нимъ заключился, и чуть не привелъ тогда въ исполненіе желаніе многихъ кардиналовъ, чтобы порочный папа былъ низложенъ. На счастье Александра VI Карлъ почему-то тогда не рѣшился этого сдѣлать, и вотъ этотъ же самый папа теперь сдѣлался его злѣйшимъ врагомъ. Со стороны Карла VIII это было большою ошибкою не только потому, что чрезъ это онъ повредилъ своимъ собственнымъ политическимъ интересамъ, но и въ томъ отношеніи, что такою нерѣшительностью онъ лишилъ себя возможности осуществить завѣтную мечту многихъ тогдашнихъ ревнителей очищенія и возрожденія церкви, въ томъ числѣ и Савонаролы, о созваніи новаго реформаторскаго собора. Не даромъ и самъ Савона-

рола теперь неразъ очень рѣзко порицалъ его за то, что онъ не исполнилъ той миссіи, какую на него возложило Провидѣніе, и даже ставилъ дальнѣйшія неудачи Карла въ связь съ такимъ неповиновеніемъ его волѣ Божіей

Лига поставила своею задачею непремѣнно привлечь къ себѣ всѣ отдѣльныя республики Италіи и образовать обще-итальянскій союзъ для противодѣйствія Карлу. Поэтому членамъ лиги было крайне досадно упорное нежеланіе Флоренціи и нѣкоторыхъ союзныхъ съ нею городовъ примкнуть къ ней, особенно же то, что флорентійская республика не желала прекратить свой союзъ съ Карломъ. Хотя въ пользу продолженія такого союза съ нимъ ратовала не одна партія народная (*piagnoni*), душою которой былъ Савонарола, но и обѣ другія флорентійскія партіи—*arrabbiati* и *bigi*, однако многочисленные враги Савонаролы, и среди нихъ прежде всего самъ Александръ Борджія, обрадовались случаю, чтобы представить столь ненавистнаго и неудобнаго имъ проповѣдника въ новомъ крайне невыгодномъ свѣтѣ, въ качествѣ врага объединенія Италіи и сторонника иностраннаго вліянія на ея дѣла. И вотъ эта точка зрѣнія на личность и дѣятельность Савонаролы очень скоро сплотила противъ него въ одну общую клику всѣхъ тѣхъ, кому реформаторъ такъ или иначе стоялъ поперекъ дороги, кому такъ или иначе онъ мѣшалъ. Такимъ образомъ здѣсь соединились вмѣстѣ довольно разнообразные элементы: и самъ папа, и Людовикъ Моръ (уже порвавшій къ этому времени съ королемъ французскимъ и примкнувшій къ лигѣ), и *arrabbiati*, и *bigi*, и францисканцы.. Вотъ настоящая причина, почему такъ скоро послѣ удаленія Карла VIII изъ Италіи счастье постепенно стало измѣнять Савонаролѣ, и онъ изъ народнаго кумира превратился среди огромнаго большинства флорентійскихъ гражданъ въ своего рода обманщика и даже еретика, особенно когда такъ неудачно закончилась вся процедура съ огненнымъ испытаніемъ 7 апрѣля 1498 года, что дало врагамъ Савонаролы новый поводъ для обвиненія его въ измѣнѣ и отечеству, и церкви.

Впрочемъ, переходить прямо къ этому послѣднему періоду жизни реформатора, не остановившись сначала на времени наиболѣе яркаго успѣха его проповѣди среди жителей Флоренціи, было бы потому неосновательно, что это, во-первыхъ, лишило бы насъ возможности вполнѣ вѣрно судить о самомъ характерѣ этой проповѣди, а во-вторыхъ, не дало бы намъ яснаго представленія о степени яркости той перемѣны, какая произошла въ отношеніяхъ флорентійской черни къ реформатору весной 1498 г.

Еще съ 1490 года начались тѣ пламенныя рѣчи Савонаролы, въ которыхъ онъ съ такою силою обличалъ жителей Флоренціи

всѣхъ званій и состояній въ крайнемъ развращеніи и призывалъ къ покаянію. Къ этому времени относятся тѣ проповѣди его, которыя извѣстны подъ именемъ *словъ о Ноевомъ ковчегѣ*. Общее ихъ содержаніе такое. Проповѣдникъ призываетъ своихъ слушателей, въ виду надвигающагося Божія наказанія за ихъ грѣхи, построить мистическій ковчегъ, въ которомъ должны спастись всѣ, кто хочетъ укрыться отъ новаго и неизбѣжнаго потопа. Этотъ духовный ковчегъ есть не что иное, какъ собраніе добрыхъ христіанъ во имя Божіе воедино. Длина этого зданія есть вѣра, ширина—любовь, высота—надежда. «Пусть каждый изъ васъ», говоритъ ораторъ своей многочисленной аудиторіи, которая въ количествѣ нѣсколькихъ тысячъ ежедневно окружала его проповѣдническую каѳедру въ теченіе всего великаго поста 1490 года, «пусть каждый изъ васъ поспѣшитъ войти въ этотъ ковчегъ Господень. Нынѣ Ной всѣхъ васъ призываетъ. Дверь открыта. Но настанетъ время, когда ковчегъ затворится, и велико, очень велико будетъ число тѣхъ, кто не захотѣлъ войти въ него, и кто будетъ горько въ томъ раскаиваться, но уже поздно» [1]). Еще сильнѣе и замѣчательнѣе, въ ряду подобныхъ проповѣдническихъ призывовъ къ покаянію, та рѣчь Савонаролы, которую онъ произнесъ 13 января 1495 года. Она озаглавлена «Predica della Rinnovazione» и сказана на слова (слышанныя проповѣдникомъ въ одномъ изъ своихъ видѣній): «Ecce gladius Domini super terram cito et velociter». Сначала въ этой рѣчи дается понять слушателямъ, что будущія событія извѣстны одному Богу, и потому всѣ увѣренія астрологовъ, будто бы они могутъ знать ихъ и заранѣе предрекать, совершенно ложны. Только нѣкоторымъ богопросвѣщеннымъ, хотя грѣшнымъ и немощнымъ людямъ Господь благоволитъ открывать грядущія судьбы. Сказавъ затѣмъ, что и ему, несмотря на его недостоинство, Богъ открылъ будущій Свой судъ надъ Италіей, проповѣдникъ обращаетъ вниманіе флорентійцевъ на всѣ тѣ многочисленные признаки, которые возвѣщаютъ о грядущемъ Божіемъ гнѣвѣ. Эти признаки такіе: гоненіе на вѣрныхъ христіанъ, упорство грѣшниковъ, пламенное желаніе добрыми скорѣйшаго торжества Божія правосудія и въ особенности общее убѣжденіе близости проявленія этого правосудія. Замѣчательна при этомъ и ссылка на предсказанія Іоахима де-Флорисъ: очевидно, Савонарола былъ одного духа съ нимъ. Наконецъ, проповѣдникъ подробно и въ яркихъ краскахъ изображаетъ свои собственныя видѣнія, въ которыхъ ему открыты были будущія судьбы его отечества и, въ частности, Флоренціи. Вся эта рѣчь произвела на народъ очень сильное дѣйствіе, особенно когда

[1]) *Villari*, lib. cit., t. I, p. 226.

ораторъ далѣе перешелъ къ обличенію глубокаго упадка современной ему римской церкви. «Пророкъ Даніилъ», такъ говорилъ онъ далѣе, «сказалъ, что антихристъ придетъ въ Іерусалимъ. чтобы гнать вѣрующихъ, слѣд еще до этого нужно совершиться обращенію турокъ. Но какъ могутъ они обратиться, если церковь не возродится? Согласно Евангелію отъ Матѳея, Христово благовѣствованіе будетъ возвѣщено во всемъ мірѣ. А между тѣмъ кто въ наши дни способенъ возвѣщать міру Евангеліе? Гдѣ добрые проповѣдники и добрые пастыри?.. О Италія! о государи! о пастыри церковные!» восклицалъ онъ далѣе, «гнѣвъ Божій виситъ надъ вами, и нѣтъ для васъ спасенія, если вы не обратитесь къ Господу. О Флоренція! о Италія! изъ-за вашихъ грѣховъ постигли васъ бѣдствія. Покайтесь, пока еще мечъ не извлеченъ изъ ноженъ, пока еще онъ не обагренъ кровью. Иначе вамъ нимало не помогутъ ни могущество, ни мудрость, ни сила» [1]). Это была именно та проповѣдь, которая въ рукахъ враждебной реформатору партіи *arrabbiati* послужила орудіемъ для возбужденія противъ Савонаролы папы Александра VI, и за которую онъ былъ временно удаленъ, по распоряженію этого папы, изъ Флоренціи.

А между тѣмъ эта-то проповѣдь и произвела среди жителей этого города такую неожиданную и поразительную перемѣну, которая лучше всего свидѣтельствуетъ о томъ, какимъ сильнымъ вліяніемъ пользовался великій флорентійскій проповѣдникъ среди нихъ. Чтобы такая перемѣна выступила предъ нами во всей своей краснорѣчивой яркости, достаточно вспомнить, какъ изображаетъ глубокое нравственное развращеніе Флоренціи авторъ извѣстной «Historia florentina» *Михаилъ Бруто*. По его словамъ, яркими признаками такого развращенія были самые грубые пороки, какъ развратъ во всѣхъ его видахъ, начиная съ полнаго пренебреженія брачными узами и кончая такими мерзостями, о которыхъ и говорить стыдно. Безнравственность наложила свою печать на все, и на костюмы, и на тѣлодвиженія, и на игры, и на другія общественныя и семейныя увеселенія [2]). И вотъ на такое-то глубоко испорченное населеніе Савонарола сумѣлъ произвести своимъ огненнымъ и вдохновеннымъ словомъ столь сильное нравственное воздѣйствіе, что весь городъ, точно по какому-то волшебному мановенію, сразу преобразился. Почти всѣ его жители наложили на себя постъ, и такой строгій, что торговцы мясомъ принуждены были на время закрыть свои лавки и очутились въ самомъ критическомъ положеніи, чуть не наканунѣ банкротства. На улицахъ и площадяхъ города, вмѣсто прежнихъ

---

[1]) *Villari*, l. c., t. I, p. 594—396.

[2]) *Perrens*, l. c., p. 146.

свѣтскихъ развратныхъ пѣсенъ, раздавалось теперь пѣніе молитвъ и хвалебныхъ гимновъ. Мало того, даже лица изъ высшихъ слоевъ общества, не только женщины, но и мужчины, до такой степени прониклись церковнымъ духомъ, что можно было нерѣдко встрѣтить многихъ изъ нихъ и на улицахъ съ молитвенниками въ рукахъ. Перемѣна отразилась также и на занятіяхъ классическими языками древности и выразилась въ томъ, что вмѣсто произведеній Цицерона, Горація и Виргилія стали читать и изучать творенія св. Льва Великаго, блаж. Іеронима и св. Амвросія. Ревность о благочестіи дошла до того, что во многихъ мѣстахъ города устроены были костры, въ которыхъ сжигались цѣлыя груды развратныхъ книгъ и картинъ, а также и скульптурныя изображенія, способныя оскорбить чувство цѣломудрія. Къ сожалѣнію, вся эта столь неожиданная и внезапная перемѣна не являлась слѣдствіемъ дѣйствительнаго вполнѣ глубокаго и потому прочнаго покаяннаго чувства, но скорѣе временной вспышкой, одною изъ тѣхъ вспышекъ, къ которымъ такъ склонны всѣ жители Юга и особенно Италіи. Насколько такой временный подъемъ экзальтированнаго религіознаго чувства былъ не продолжителенъ и не проченъ, это слишкомъ скоро обнаружилось въ той перемѣнѣ, какая спустя какіе-нибудь два-три года опять произошла въ отношеніяхъ жителей Флоренціи къ тому самому ихъ общему любимому авторитету, даже кумиру, который такъ долго и такъ сильно вліялъ на нихъ.

Первымъ враждебнымъ дѣйствіемъ римской куріи противъ Савонаролы можно считать тотъ папскій вызовъ его въ Римъ, который былъ сдѣланъ въ іюлѣ 1495 года. Хотя тонъ того письма, которымъ папа вызывалъ къ себѣ смѣлаго проповѣдника, былъ безупреченъ въ смыслѣ внѣшней любезности и нѣкоторой корректности, однако Савонарола хорошо понималъ, какія козни прикрыты были этою лицемѣрною ласковостью. Понималъ онъ и то, что, какъ только онъ пріѣдетъ въ Римъ, то его уже не только не пустятъ оттуда обратно во Флоренцію, но могутъ лишить тамъ и свободы, и даже жизни. Поэтому онъ, вовсе, конечно, не изъ какой-либо боязни могущихъ приключиться съ нимъ въ Римѣ злоключеній, но единственно изъ пастырской ревности о спасеніи ввѣренныхъ его руководству жителей Флоренціи и, въ частности, братіи своего монастыря, рѣшился написать папѣ письмо, въ которомъ просилъ Александра VI снизойти къ его болѣзненному состоянію и разрѣшить ему не покидать дорогого ему города до тѣхъ поръ, пока силы его снова не возстановятся Папа, вопреки ожиданію многихъ, согласился на эту просьбу. Зная характеръ Александра Борджіи, нельзя не признать, что и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, онъ, конечно,

руководился нѣкоторой политикой Видя, какою громадною популярностью пользовался еще въ то время Савонарола среди значительнаго большинства флорентійскаго населенія, папа, вѣроятно, не счелъ выгоднымъ для себя открыто идти противъ общаго желанія всѣхъ его почитателей, такъ какъ все еще разсчитывалъ привлечь и Флоренцію къ своей лигѣ противъ Карла VIII; поэтому и не счелъ возможнымъ не обратить на просьбу самого Савонаролы и многихъ флорентійцевъ и, во что бы то ни стало, настаивать на пріѣздѣ реформатора въ Римъ. Между тѣмъ Савонарола продолжалъ попрежнему свою проповѣдническую дѣятельность и продолжалъ съ новою энергіей и силой свои обличенія церковныхъ соблазновъ. Это только усилило гнѣвъ папы и заставило его послать непокорному проповѣднику еще два требованія подъ рядъ, въ формѣ бреве, въ которыхъ ему окончательно запрещалось право проповѣди. Тогда Савонарола перенесъ свою проповѣдь въ свой монастырь, гдѣ его слушали только избранные изъ всѣхъ его слушателей, благодаря чему его проповѣдническое слово уже не имѣло такого публичнаго характера, хотя все же обаяніе его личности продолжало и теперь оставаться въ прежней силѣ.

Къ началу 1497 года дѣйствія папы и римской куріи противъ Савонаролы вступаютъ еще въ болѣе рѣшительную фазу. Сохранилось интересное извѣстіе о томъ, что къ этому времени относятся особенно энергичныя старанія Александра VI привлечь Флоренцію къ участію въ лигѣ, и что папа по этому поводу весьма рѣшительно уговаривалъ флорентійскаго посланника повліять на это дѣло и «не давать фра-Іерониму и другимъ сбивать съ толку жителей Флоренціи» [1]).

Очевидно, Борджія вполнѣ былъ увѣренъ, что главнымъ виновникомъ нежеланія этого города примкнуть къ лигѣ противъ короля французскаго былъ именно Савонарола. Къ этому же времени усиливаются враждебныя интриги противъ реформатора и внутри самой Флоренціи, среди враждебныхъ ему партій, особенно со стороны аристократической партіи арраббіатовъ. Изъ письма миланскаго посланника Соменци къ миланскому же герцогу Людовику Мору отъ 18 февраля 1497 года видно, что между этой партіей и Людовикомъ поддерживались дѣятельныя сношенія, направленныя къ тому, чтобы непремѣнно втянуть Флоренцію въ участіе въ названной лигѣ [2]). Изъ другого письма Соменци къ нему же, еще отъ 2 іюня 1495 года, мы узнаемъ, что

---

[1]) *Joh. Dulphus* изъ Рима въ своемъ письмѣ къ *Bentivoglio* въ Болоньѣ, отъ 4 января 1497 года (см. миланскій государствен. архивъ)

[2]) Письмо это хранится въ томъ же архивѣ

съ своей стороны и Петръ Медичи надѣялся чрезъ посредство того же Людовика снова вернуться въ этотъ городъ и взять власть въ свои руки [1]). Очевидно, Людовикъ Моръ былъ во всякомъ случаѣ однимъ изъ тѣхъ лицъ, которыя всячески противодѣйствовали стремленіямъ народной партіи *piagnoni* отстоять самостоятельность флорентійской республики отъ всѣхъ враждебныхъ противъ нея покушеній, и потому, естественно, долженъ былъ сильно желать гибели Савонаролы, какъ главнаго защитника этой самостоятельности. Что именно *политическія* соображенія, особенно вопросъ о привлеченіи Флоренціи къ лигѣ противъ Карла VIII и о принятіи ею изгнаннаго Медичи, а не столько церковныя, были главною причиною вражды противъ Савонаролы не только со стороны арраббіатовъ и Людовика Мора, но даже и со стороны самого папы, лучше всего открывается изъ того, что Александръ VI въ своемъ бреве отъ 26 февраля 1498 года (явившемся какъ бы дополненіемъ къ его же бреве отъ 13 мая 1497 года, гдѣ онъ отлучалъ Савонаролу отъ церкви) уже прямо ставитъ флорентійскому правительству непремѣнное требованіе *выдать ему Савонаролу,* а между тѣмъ, уже за полгода до появленія такого требованія въ указанномъ февральскомъ бреве, *среди членовъ лиги уже рѣшено было требовать такой выдачи Савонаролы Александру VI,* какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ *Стефанъ Таберна,* тогдашній миланскій посланникъ при папскомъ дворѣ, въ своемъ письмѣ къ Людовику Мору отъ 19 мая 1497 года [2]). Слѣдовательно, папа дѣйствовалъ противъ Савонаролы по внушенію членовъ лиги, среди которыхъ и самъ онъ занималъ одно изъ важнѣйжихъ мѣстъ.

Какъ отнесся флорентійскій реформаторъ къ папскому отлученію? Онъ не призналъ его правильнымъ и законнымъ, такъ какъ считалъ, что эта папская мѣра, принятая противъ него, есть единственно результатъ того, что папа повѣрилъ тѣмъ клеветамъ, которыя возвели на него (Савонаролу) его враги; интересно, что въ своемъ письмѣ къ Александру VI онъ прямо указываетъ этихъ враговъ въ лицѣ членовъ партіи арраббіатовъ [3]). Савонарола настолько увѣренъ былъ въ своей правотѣ и въ незаконности своего отлученія, что даже на другой же день послѣ того, какъ это отлученіе было торжественно обнародовано, совершилъ литургію [4]). Вскорѣ появилось изъ-подъ его пера и небольшое сочиненіе съ такимъ заглавіемъ: «Epistola contro la scom-

---

[1]) Также и это письмо хранится тамъ же.

[2]) И это письмо хранится въ миланскомъ государств архивѣ

[3]) См. письмо Савонаролы къ папѣ отъ 22 мая 1497 года, напечатанное у *Meier*'а, „Girolamo Savonarola.“, S. 377.

[4]) См *Lettere da Firenze* отъ 1497 г, 18—20 іюня (въ миланскомъ архивѣ).

munica surrettizia a tutti i Cristiani e diletti a Dio», отъ 19 іюня 1497 года, а вслѣдъ за нимъ и второе, въ томъ же направленіи,— на этотъ разъ по латыни: «Contra sententiam excommunicationis contra se nuper iniuste latam». И въ томъ, и въ другомъ Савонарола ясно доказывалъ неправильность и незаконность отлученія и выражалъ мысль, что ему можно не покоряться. Тонъ его рѣчи при этомъ крайне рѣзкій, особенно во второмъ изъ названныхъ сочиненій, гдѣ онъ даже рѣшается сказать, что покориться папскому отлученію было бы, по его мнѣнію, ни болѣе, ни менѣе, какъ «asinina patientia, timor leporinus et fatuus». Впрочемъ, такой рѣшительный и рѣзкій протестъ не означалъ того, будто бы Савонарола, подобно тому какъ впослѣдствіи Лютеръ, отнынѣ совершенно отрицалъ всякую свою зависимость отъ папы и переставалъ признавать его власть надъ церковью. Онъ и теперь не отрицалъ этой власти, но только становился къ ней, подобно Яну Гусу, въ то отношеніе, при которомъ возможнымъ казалось апеллировать «a papa male informato ad melius informandum». Въ подтвержденіе этого лучше всего указать на его весьма почтительное письмо къ папѣ Александру VI отъ 13 октября того же 1497 года; въ этомъ письмѣ Савонарола даже настолько признаетъ власть надъ собою папы, что проситъ у него прощенія за свои невольные грѣхи [1]).

Между тѣмъ, въ теченіе зимы этого же года, шансы сторонниковъ Савонаролы стали какъ будто немного подниматься. Пронесся слухъ, будто король Карлъ VIII собирается еще съ бо́льшимъ войскомъ, чѣмъ прежде, въ предѣлы Италіи [2]). Изъ Франціи даже приходили письма съ извѣстіемъ, что король неотложно предприметъ этотъ новый походъ и поможетъ Флоренціи въ ея одинокомъ положеніи предъ лигой, если только этотъ городъ останется вѣрнымъ его союзникомъ [3]). Всѣ подобныя вѣсти, конечно, сильно, ободряли флорентійцевъ, особенно же тѣхъ изъ нихъ, которые преданы были дѣлу Савонаролы. Съ другой стороны, эти же вѣсти немало смущали всѣхъ сторонниковъ лиги, начиная съ самого папы, который, вѣроятно, подъ вліяніемъ такихъ слуховъ (а вовсе не изъ какой-нибудь перемѣны въ своемъ расположеніи къ Савонаролѣ), даже сталъ подумывать о снятіи съ него отлученія [4]).

---

[1]) *Jos. Schnitzer,* Savonarola und die Feuerprobe, S. 27.

[2]) Объ этомъ писалъ, между прочимъ, *Франческо Транхедино*, миланскій представитель въ Болоньѣ, Людовику Мору отъ 4 января 1498 года (см. Archiv. stat. Ital. n. s. t. XVIII, p. II, S. 22).

[3]) Lettere date ad Anbosa, 1498, 10 января (въ миланскомъ архивѣ).

[4]) *Gherardi*, Nuovi Documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola, Seconda Edizione. Firenze, 1887, p. 172.

Но подобныя столь утѣшительныя для сторонниковъ реформатора вѣсти вскорѣ оказались неосновательными, и положеніе Флоренціи попрежнему оставалось такимъ же труднымъ, какъ и прежде. Во всякомъ случаѣ, пока эти слухи еще держались, сторонники Савонаролы получили возможность дѣйствовать смѣлѣе и рѣшительнѣе. Да и самъ онъ теперь проявлялъ необыкновенную рѣшимость въ томъ, что, не взирая на папское отлученіе, началъ снова свою проповѣдническую дѣятельность во время рождественскаго поста 1497 года. Это былъ такой смѣлый шагъ, что ничего нѣтъ удивительнаго, если обѣ воюющія стороны (и сторонниковъ реформатора, и его противниковъ) по справедливости сочли его открытымъ вызовомъ, брошеннымъ Савонаролой папѣ и куріи. И не нужно было быть особенно дальновиднымъ, чтобы предвидѣть, что, въ отвѣтъ на такой вызовъ, папскій Римъ, въ союзѣ со всѣми недоброжелателями реформатора, вскорѣ отвѣтитъ чѣмъ-нибудь еще болѣе рѣшительнымъ и во всякомъ случаѣ пагубнымъ для этого послѣдняго. Враги Савонаролы ждали только благопріятнаго повода для такого рѣшительнаго акта и въ то же время дѣлали все возможное для того, чтобы отыскать такой поводъ.

На ихъ счастье, уже въ февралѣ 1498 года всѣ слухи о вторичномъ походѣ Карла VIII въ Италію стали понемногу затихать. Къ тому же концъ февраля ознаменовался для Флоренціи и тѣмъ, что составъ ея правительства (синьоріи) перемѣнился не въ благопріятномъ для Савонаролы смыслѣ, именно: должности гонфалоньера и другихъ членовъ верховнаго совѣта заняли лица ему враждебныя, изъ партіи арраббіатовъ. Понятно, что всѣ, искавшіе гибели реформатора, должны были поднять голову. Къ этому-то времени и относится подготовленіе ими того адскаго плана, который имѣлъ цѣлью отвлечь народъ отъ Савонаролы и ускорить гибель его. Весь мартъ 1498 года прошелъ въ такомъ подготовленіи. Нетрудно было снова, еще въ сильнѣйшей степени, чѣмъ прежде, возбудить противъ пріора св. Марка и папу, особенно потому, что, какъ разъ къ этому времени Александру VI стало извѣстнымъ о существованіи переписки между Савонаролой и многими государями сосѣднихъ съ Италіей странъ по поводу созванія новаго «вселенскаго» собора для церковной реформы, а также и о томъ, что Карлъ VIII уже получилъ со стороны богослововъ парижскаго университета одобреніе этому предпріятію [1]). Начались серьезные переговоры между синьоріей и римской куріей относительно выдачи Савонаролы папѣ. Синьорія все охот-

---

[1]) *Hergenröther*, Konzilien-Geschichte VIII, 333 См также *Meier*, lib. cit., S. 349 и дал.

нѣе начинала склоняться къ такой выдачѣ, опасаясь папскаго интердикта на всю Флоренцію и на послѣдствія такой мѣры для ихъ города. Въ союзники себѣ въ этомъ дѣлѣ синьорія привлекла и Людовика Мора [1]). Одновременно съ такого рода махинаціями противъ Савонаролы выставлены были его врагами пять проповѣдниковъ, которымъ поставлено было въ обязанность всячески отвлекать народъ отъ проповѣди Савонаролы [2]). Одинъ изъ нихъ, францисканецъ *Франческо делла-Пулія* (della Puglia), передъ тѣмъ, чтобы начать свою проповѣдь народу въ день Благовѣщенія, заранѣе прибилъ къ церковнымъ дверямъ объявленія о томъ, что онъ будетъ говорить о законной силѣ папскаго отлученія Савонаролы. Тема была самая жгучая, и поэтому народъ толпами собрался слушать проповѣдника И вотъ, въ этой самой проповѣди *въ первый разъ* высказана была такая мысль, что необходимо рѣшить споръ о томъ, дѣйствительно ли это папское отлученіе или нѣтъ, «судомъ Божіимъ», почему онъ, Франческо, и предлагаетъ, *чтобы всякій, кто отрицаетъ такую дѣйствительность, вошелъ съ нимъ въ огонь; при этомъ онъ прибавлялъ, что только въ томъ случаѣ можно будетъ согласиться съ мнѣніемъ Савонаролы и его сторонниковъ относительно недѣйствительности папскаго отлученія, если вошедшій въ огонь представитель стороны Савонаролы останется невредимымъ* (о самомъ себѣ Франческо высказывалъ прямую увѣренность, что онъ непремѣнно сгоритъ). Въ виду тѣхъ столь разнорѣчивыхъ извѣстій о всемъ эпизодѣ этого огненнаго испытанія и въ особенности о томъ, какая именно сторона впервые возбудила все это дѣло, которыя мы находимъ у разныхъ историковъ и хроникеровъ того времени (см. сказанное нами объ этомъ выше),—крайне важно установить тотъ фактъ, что *первый вызовъ къ названному „суду Божію“ былъ сдѣланъ совсѣмъ не со стороны сторонниковъ Савонаролы, но именно со стороны его противниковъ*. Это вполнѣ подтверждается сохранившимся до нашего времени письмомъ одного изъ этихъ сторонниковъ, *Джироламо*

---

[1]) См. письмо Соменци къ Людовику Мору (Archiv. stor Ital., t. XVIII, p. II, S. 25 и дал.)

[2]) Въ 1521 году въ Виттенбергѣ появился очень интересный печатный сборникъ, надолго забытый и только въ самое послѣднее время вновь найденный въ библіотекахъ Флоренціи, Цвикау и Мюнхена Въ этомъ сборникѣ мы находимъ письмо папы Александра VI *Лионеллю* (Lionellus), епископу г. Конкордіи (въ венеціанской области), отъ 2 апрѣля 1498 года; въ этомъ письмѣ папа, между прочимъ, такъ выражается о Савонаролѣ: *„adversus falsum et perniciosum dogma iniquitatis filii fratris Hieronymi, qui pridem suis de meritis excommunicatus ausus sacrilegus quam plurima scandalosa et haeresim sapientia diu disseminare publice non expavit..* “ (См. *Otto Clemen*, „Zwei Miszellen zur Reformationsgeschichte“, in der „Zeitschrift fur Kirchengeschichte“ 1912, 2-tes Heft, S. 270) *Это письмо папы Александра VI до сихъ поръ оставалось неизвѣстнымъ.*

Бенивіени, къ своему пріятелю *Фортунати* отъ 29 марта 1498 года, слѣдовательно, всего четыре дня спустя послѣ упомянутой проповѣди Франческо делла-Пулія [1]). По вполнѣ справедливому замѣчанію Шницера, насъ не должно при этомъ смущать то, что Бенивіени былъ почитателемъ Савонаролы; это обстоятельство потому не можетъ говорить противъ достовѣрности его словъ, что крайне невѣроятнымъ представляется, чтобы *въ частномъ* письмѣ, написанномъ всего дня четыре послѣ проповѣди Франческо, слѣдовательно, еще въ такое время, когда не было, повидимому, никакого основанія спорить о томъ, кому принадлежала иниціатива во всемъ этомъ дѣлѣ,—чтобы въ такомъ письмѣ сообщалось тенденціозно искаженное извѣстіе [2]).

Итакъ, мысль рѣшить правоту или неправоту дѣла Савонаролы публично, посредствомъ ордаліи или «суда Божія», впервые была высказана сторонниками враждебнаго Савонаролѣ лагеря. Это—весьма важный фактъ въ томъ отношеніи, что, установивши его, мы еще болѣе поймемъ, насколько все это дѣло являлось въ рукахъ враговъ реформатора однимъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ средствъ погубить его. Они легко могли предвидѣть, что предложеніемъ «суда Божія» они поставятъ его въ крайне трудное положеніе въ глазахъ толпы: если онъ не приметъ этого предложенія, то чрезъ это какъ бы проявитъ въ ея глазахъ нѣкоторое маловѣріе и, вмѣстѣ, покажетъ неувѣренность въ правотѣ своего дѣла; если же приметъ, то станетъ еще въ болѣе рискованное для себя положеніе, такъ какъ его представитель можетъ сгорѣть въ огнѣ и тѣмъ навсегда похоронить все его вліяніе, весь авторитетъ среди народа. При этомъ у нихъ могла уже и теперь явиться лукавая мысль о томъ, что вполнѣ возможно и такъ повести дѣло, чтобы въ дѣйствительности избѣжать ими же самими предложеннаго огненнаго испытанія (которое, конечно, и для ихъ представителя было далеко не пріятной перспективой), и въ то же время заставить народъ думать, что не они, а самъ Савонарола уклонился отъ него. Однимъ словомъ, они съ радостью взялись за такой благопріятный для себя случай повредить своему врагу и подготовить его гибель.

Что именно всѣ подобныя соображенія, особенно же послѣднее, могли руководить недоброжелателями Савонаролы, когда они рѣшились предложить устройство «суда Божія», это вполнѣ подтверждается всѣмъ дальнѣйшимъ ходомъ дѣла. Вотъ въ какой послѣдовательности совершились всѣ событія въ памятный день

---

[1]) См *Gherardi,* lib. cit, p 216. Кромѣ того, съ сообщеніемъ Бенивіени вполнѣ согласно то, что говорится въ письмѣ монаховъ обители св. Марка къ папѣ отъ 3 апрѣля 1498 (см. *Gherardi,* p. 219).

[2]) *Schnitzer,* Savonarola und die Feuerprobe, S. 49, подстрочное примѣчаніе

7 апрѣля 1497 года, назначенный для торжественнаго совершенія ордаліи [1]) Послѣ того, какъ всѣ приготовленія къ этому своеобразному торжеству были окончены, и устроена была на площади эстрада для костра, а также обѣ стороны (и доминиканская, и францисканская) выставили своихъ представителей, которые заняли назначенныя имъ вокругъ этой эстрады мѣста, произошло какое-то странное замедленіе *вслѣдствіе того, что на площади почему-то все не появлялись ни представители синьоріи, ни тѣ проповѣдники францисканскіе* (Франческо della Puglia и Юліанъ Рондинелли), *которые являлись главными руководителями всей оппозиціи противъ Савонаролы*. Долго ихъ ждали, и даже самъ Савонарола неоднократно посылалъ за ними, но все было напрасно. Наконецъ, появились четыре комиссара, представители синьоріи, и начали дѣлать упреки Савонаролѣ за то, что такъ замедлилось начало огненнаго испытанія. Когда пріоръ св. Марка справедливо возразилъ имъ, что не отъ него зависитъ такое замедленіе, но отъ самихъ же францисканцевъ, которые первые и затѣяли все это дѣло, то комиссары послали за представителями францисканцевъ, которые и явились. Но здѣсь неожиданно находится новый предлогъ отсрочить начало ордаліи, и (что весьма важно принять во вниманіе) *онъ заявляется опять-таки со стороны недоброжелателей Савонаролы*, а вовсе не съ его стороны Францисканцы вдругъ выдумываютъ придирку, которая на этотъ разъ касалась одежды того фра-Доменико, который выступалъ въ предстоявшемъ испытаніи въ качествѣ представителя Савонаролы; именно, они увѣряютъ, будто бы эта одежда заколдована и ее необходимо перемѣнить Когда фра-Доменико исполнилъ это требованіе, то францисканцы и этимъ не удовольствовались, но придумали новый предлогъ для отсрочки «суда Божія». Они начали увѣрять, что тотъ деревянный крестъ, съ которымъ фра-Доменико готовился войти въ огонь, также заколдованъ, и потому не позволяли ему брать этотъ крестъ. Уступчивость Савонаролы и его сторонниковъ была такъ велика, что они и по поводу этой новой придирки не стали спорить, но предложили, чтобы, взамѣнъ креста, Доменико взялъ съ собой въ огонь Святые Дары. Но францисканцы и тутъ стали возражать, говоря, что это значило бы сжечь Самого Христа. Подозрительность ихъ простиралась до того, что они допускали даже возможность обмана, будто бы эти Дары даже не освящены. Когда, во время этихъ переговоровъ и споровъ, день клонился къ вечеру, то представители синьоріи (стоявшіе на сторонѣ вра-

[1]) Всѣ обстоятельства этого дѣла мы излагаемъ на основаніи тѣхъ несомнѣнныхъ данныхъ, какія получаются какъ результатъ согласованія и сопоставленія всѣхъ выше поименованныхъ нами свидѣтельствъ объ указанномъ событіи.

говъ Савонаролы) рѣшили, по причинѣ поздняго времени, объявить ордалію несостоявшеюся.

Такова суть всего этого событія (имѣвшаго столь важное вліяніе на дальнѣйшую судьбу реформатора), по согласному изображенію и враждебныхъ къ нему хроникеровъ, и тѣхъ изъ нихъ, которые могутъ считаться его сторонниками.

Теперь, когда огненный «судъ Божій», по поводу котораго францисканцы уже съ 25 марта старались всячески наэлектризовать толпу, не состоялся, врагамъ Савонаролы очень нетрудно было внушить разочарованной народной массѣ, что главнымъ виновникомъ такой неудачи былъ самъ пріоръ св. Марка, который будто бы боялся этого «суда Божія». Очень возможно, что при этомъ внушалась толпѣ и та мысль, что Савонарола не напрасно отлученъ, такъ какъ онъ, въ сущности, обманщикъ и еретикъ А что флорентійская чернь вполнѣ могла стать теперь во враждебное къ нему отношеніе, несмотря на то, что еще такъ недавно восторженно слѣдовала за каждымъ его словомъ, въ этомъ ничего нѣтъ удивительнаго для всякаго, кто хорошо знакомъ съ психологіей толпы и въ особенности съ горячимъ, страстнымъ темпераментомъ итальянцевъ, каковымъ они, конечно, и въ ту эпоху обладали.

Все, происшедшее 7 апрѣля 1498 года, явилось, можно сказать, прелюдіей того трагическаго конца всей дѣятельности Савонаролы, который Флоренціи суждено было увидѣть 23 мая того же года. Общій ходъ событій въ теченіе того полуторамѣсячнаго срока, который отдѣляетъ эти двѣ столь печальныя даты другъ отъ друга, можно изобразить въ такомъ порядкѣ. Уже на слѣдующій день послѣ несостоявшагося «суда Божія», именно 8 апрѣля, синьорія издала декретъ о немедленномъ изгнаніи Савонаролы изъ Флоренціи. Такое распоряженіе было главнымъ образомъ вызвано тѣмъ, что реформаторъ еще вечеромъ 7 апрѣля произнесъ сильную рѣчь, въ которой ясно изложилъ весь ходъ событій этого дня, причемъ доказывалъ своимъ слушателямъ, что отмѣна ордаліи произошла не по его винѣ, но помимо его. Зная, какъ вообще сильно дѣйствовало убѣжденное и краснорѣчивое слово знаменитаго проповѣдника на народъ, представители правительства флорентійской республики могли опасаться, какъ бы и на этотъ разъ это слово не измѣнило народнаго настроенія снова въ пользу Савонаролы, а потому и поспѣшили подписать декретъ о его изгнаніи не только изъ ихъ города, но даже изъ самыхъ предѣловъ флорентійской территоріи. Но этому распоряженію не суждено было осуществиться, такъ какъ Савонарола, въ виду страшнаго народнаго возбужденія, не могъ выйти изъ стѣнъ своего монастыря, не рискуя тутъ же быть разорваннымъ офана-

тизованной толпой, которую все время натравляли на пріора св. Марка такъ называемые *compagnacci*, т.-е. представители разнузданной молодежи, ненавидѣвшей Савонаролу за его борьбу съ общественными пороками. Реформаторъ вполнѣ сознавалъ всю опасность своего положенія. Уже въ своей проповѣди, сказанной утромъ 8-го же апрѣля въ монастырскомъ храмѣ, онъ съ полнымъ спокойствіемъ и совершенною преданностью въ волю Божію возвѣстилъ о своемъ близкомъ концѣ тѣмъ немногимъ уже слушателямъ, которые остались ему вѣрными. Между тѣмъ, по мѣрѣ того, какъ время шло, а Савонарола продолжалъ оставаться въ своемъ монастырѣ, волненіе среди враговъ его все росло. Негодуя на то, что декретъ объ изгнаніи пріора св. Марка изъ Флоренціи все еще не исполняется, члены синьоріи поручили *compagnacci* завладѣть его монастыремъ и привести къ нимъ Савонаролу въ качествѣ арестованнаго ослушника. Вмѣстѣ съ *compagnacci* приняли дѣятельное участіе въ осадѣ монастыря и не менѣе враждебные реформатору *arrabbiati*. Братія монастырская отчаянно защищала свою обитель отъ напора осаждавшихъ ее, а самъ Савонарола мужественно укрѣплялъ ихъ молитвами и утѣшеніями. Но число нападавшихъ все росло и росло, такъ что въ короткій срокъ достигло количества восьмисотъ человѣкъ (по свидѣтельству фра-Бенедетто). Вскорѣ яростной толпѣ удалось проникнуть во внутренность монастыря, гдѣ началось страшное кровопролитіе. Тогда Савонарола рѣшился передать себя въ руки властей, чтобы положить скорѣе конецъ такой неравной борьбѣ Вмѣстѣ съ нимъ вышелъ и ближайшій другъ и ученикъ его, фра-Доменико. Съ большимъ трудомъ вооруженная стража провела этихъ двухъ узниковъ сквозь народную толпу, которая съ яростью готова была ихъ разорвать, и затѣмъ они оба заключены были въ тюрьму. Начался судебный процессъ надъ Савонаролой и его сторонниками, причемъ много членовъ партіи *piagnoni* было также арестовано и предано суду.

Роль папы Александра VI во всемъ этомъ дѣлѣ, какъ и слѣдовало ожидать, была самая неблаговидная. Онъ не скрывалъ своей живѣйшей радости по поводу извѣстія о заключеніи въ тюрьму столь ненавистнаго ему проповѣдника. До насъ дошло нѣсколько breve, въ которыхъ онъ очень ярко высказываетъ свою радость многимъ изъ тѣхъ, кто особенно дѣятельно участвовалъ въ этомъ дѣлѣ. Мало того, въ нѣкоторыхъ изъ этихъ breve онъ обѣщалъ Флоренціи въ ближайшіе праздники Вербнаго воскресенья и Пасхи обнародовать спеціальный юбилей съ пленарной индульгенціей на разрѣшеніе всѣхъ грѣховъ, имѣвшихъ быть совершонными въ теченіе этихъ дней. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ разрѣшалъ снова принять въ лоно церкви всѣхъ сторонниковъ

Савонаролы (piagnoni), которые согласятся отречься отъ своихъ заблужденій.

Между тѣмъ процессъ Савонаролы шелъ своимъ чередомъ. Допросы его сопровождались жестокими и мучительными пытками, не безъ участія и раскаленныхъ углей Напрасно судьи надѣялись исторгнуть изъ устъ страдальца какое-нибудь признаніе въ ереси или въ преступленіи противъ своей должности. Онъ все время мужественно и твердо стоялъ за свою невинность и за святость своего дѣла. Насколько спокойно относился онъ ко всѣмъ своимъ страданіямъ, видно изъ того, что въ эти ужасные дни, въ ожиданіи скорой казни, онъ имѣлъ настолько мужества и самообладанія, что написалъ въ тюрьмѣ комментарій на 49-й псаломъ и хотѣлъ начать толкованіе и псалма 30-го, но ему не дали этого сдѣлать, насильно отнявъ у него бумагу и чернила. Огненная казнь подсудимаго была назначена на 23 мая. Къ этому дню папа нарочно прислалъ двухъ прелатовъ (въ качествѣ своихъ представителей на этомъ «торжествѣ вѣры»): генерала доминиканскаго ордена Турріано и испанца Ромолино.

Въ самый день казни Савонаролѣ и двумъ его ученикамъ, которые обречены были на смерть вмѣстѣ съ нимъ, преподано было Св. Причастіе. Затѣмъ начался обрядъ публичнаго лишенія трехъ страдальцевъ священныхъ одеждъ, причемъ одинъ изъ прелатовъ, взявъ за руку Савонаролу, сказалъ ему: «отлучаю тебя отъ церкви воинствующей и отъ церкви торжествующей!» на что получилъ отъ него такой отвѣтъ: «нѣтъ, это не въ вашей власти!..» Сначала погибли въ огнѣ два ученика реформатора, Сильвестръ и Буонвичини. Послѣ нихъ поведенъ былъ на казнь и самъ Савонарола. Когда онъ достигъ вершины эшафота, то еще разъ взглянулъ на толпу, во множествѣ стоявшую на площади казни, и произнесъ съ глубокою скорбію: «Флоренція, Флоренція, что ты дѣлаешь?» Это были его послѣднія слова Пламя охватило его со всѣхъ сторонъ, и его вскорѣ не стало...

Такъ окончилъ свою жизнь этотъ великій ревнитель истиннаго христіанства. Не долголѣтня была его жизнь (Савонарола скончался 45 лѣтъ отъ роду), но о ней вполнѣ можно сказать, что она всецѣло осуществила въ себѣ тотъ идеалъ, который предносился еще предъ ветхозавѣтнымъ мудрецомъ, какъ идеалъ праведника, и который такъ хорошо выраженъ былъ имъ въ слѣдующихъ словахъ: *скончався вмалѣ, исполни лѣта долга, угодна бо бѣ Господеви душа его* (Прем. Сол. IV, 13—14). И надолго оставилъ по себѣ живую память въ сердцахъ своихъ почитателей этотъ мужъ духовной силы и ревности о Богѣ. Правда, народъ флорентійскій, въ лицѣ значительнаго большинства своего, отнесся къ его смерти съ возмутительною неблагодарностью и

съ рѣдкою жестокостью, но все же и теперь еще немало находилось среди всей этой толпы, окружавшей инквизиціонный костеръ мученика, и такихъ лицъ, для которыхъ этотъ великій страдалецъ за идею возрожденія церкви и общества попрежнему остался такимъ же дорогимъ и священнымъ лицомъ, какъ и прежде, и даже еще дороже, поскольку всѣ его завѣты получили, благодаря его мученическому подвигу, новую санкцію и сильнѣйшій авторитетъ, чѣмъ прежде.

Историческое значеніе его выдающейся личности главнымъ образомъ заключается въ томъ, что его реформаторскіе идеалы клонились не къ тому, чтобы, очищая современную ему Западную церковь отъ ея соблазновъ и нестроеній, въ то же время подрывать въ корнѣ самую идею Церкви чрезъ отрицаніе Преданія церковнаго и чрезъ то мнимое одухотвореніе ея культа, которое во всѣ времена составляло отличительный признакъ всѣхъ одностороннихъ и проникнутыхъ раціоналистическою тенденціей реформаторовъ типа Клавдія туринскаго, Беренгарія турскаго и вальденсовъ. Вотъ почему было бы большою ошибкою, вмѣстѣ съ протестантскими историками, приравнивать Савонаролу къ Лютеру и другимъ дѣятелямъ реформаціи XVI вѣка. Лучшимъ доказательствомъ радикальнаго различія между ученіемъ флорентійскаго реформатора и этихъ дѣятелей можетъ служить то, что Савонарола не только не держался протестантскаго ученія объ оправданіи одною вѣрою, но даже прямо училъ о важности въ дѣлѣ спасенія и добрыхъ дѣлъ, и училъ объ этомъ вполнѣ правильно. Приведемъ, въ доказательство его правомыслія въ этомъ пунктѣ, хотя бы слѣдующія его слова (которыя одновременно ясно свидѣтельствуютъ и о томъ, какъ далекъ былъ Савонарола отъ другого протестантскаго воззрѣнія, будто бы относительно человѣческаго спасенія дѣйствуетъ одно *безусловное* Божественное предопредѣленіе): «Никогда не должно выносить окончательный приговоръ надъ грѣшникомъ, но скорѣе слѣдуетъ плакать о его грѣхахъ и сожалѣть о немъ, потому что, *пока еще продолжаютъ совмѣстно существовать свобода воли и благодать Божія,* грѣшникъ всегда еще можетъ возвратиться къ Богу и возродиться [1]). «Вотъ почему», замѣчаетъ онъ въ другомъ своемъ сочиненіи,—«*человѣкъ непремѣнно долженъ съ своей стороны содѣйствовать акту своего оправданія предъ Богомъ* и дѣлать все возможное, потому что Богъ не оставитъ его безъ Своей помощи. Желаешь ли ты, братъ мой, получить любовь Христову? Повинуйся Божественному голосу, зовущему тебя. Господь ежедневно тебя призываетъ къ Себѣ; *дѣлай и ты что-нибудь съ своей стороны!*» [2]).

[1]) См. Sermon XIV, p. 399—400. *Villari*, lib. cit, I, p. 215

[2]) См. Sermon XVI, p 443. *Villari*, l c. Ibidem

Этими важными словами, которыя лучше всего выражаютъ истинный смыслъ всего сотеріологическаго ученія Савонаролы и, вмѣстѣ, могутъ служить прекраснымъ девизомъ его собственной дѣятельности, мы и закончимъ свою рѣчь объ этомъ выдающемся представителѣ того нечасто повторявшагося на Западѣ типа ревнителей церковной реформы, который тѣмъ особенно и можетъ быть симпатиченъ намъ православнымъ, что люди этого типа глубоко вѣрили въ идеалъ истинно-древней, истинно-апостольской Церкви, коего уже не находили въ своей (римской) церкви, но къ которому всѣми мѣрами желали ее вернуть Если ихъ взоръ при этомъ не остановился прямо на Церкви Православно-Восточной, то развѣ только потому, что они мало ее еще знали. Но мы увѣрены, что при болѣе близкомъ съ нею знакомствѣ они непремѣнно нашли бы въ ней то, чего искали. Не даромъ и Савонарола зналъ и любилъ одного изъ замѣчательнѣйшихъ дѣятелей нашей Православной Россійской Церкви—преподобнаго Максима грека, который былъ одного съ нимъ духа по своей ревности о славѣ Св. Христовой Церкви.

Заключеніе.

Мы закончили свой трудъ.

Та сторона средневѣковой церковной исторіи европейскаго Запада, которой мы коснулись въ настоящемъ своемъ изслѣдованіи, тѣмъ особенно и можетъ быть интересна для православнаго историка, что, при изученіи ея, онъ получаетъ возможность одновременно облегчить себѣ разрѣшеніе двухъ вопросовъ, одинаково интересныхъ и важныхъ для вполнѣ правильнаго пониманія главнѣйшихъ явленій религіозной жизни Запада за всѣ восемь столѣтій отъ Карла Великаго и до реформаціи, именно: 1) что именно явилось въ самой римской церкви настоящею причиною того оппозиціоннаго и реформаторскаго движенія, какое въ теченіе всего этого продолжительнаго періода постоянно съ новою силой и энергіей возобновлялось и развивалось то подъ вліяніемъ отдѣльныхъ лицъ, то усиліями цѣлыхъ религіозныхъ общинъ, отдѣлившихся отъ церкви и отрицавшихъ ея авторитетъ? 2) Какъ и въ какой степени всѣ эти отдѣльныя и, повидимому, часто органически не связанныя другъ съ другомъ проявленія оппозиціи романизму могли постепенно подготовлять будущую реформацію XVI вѣка, и насколько уже во многихъ изъ нихъ успѣлъ выразиться настоящій духъ этой реформаціи? Иными словами, эти два вопроса сводятся, въ существѣ дѣла, къ вопросамъ о сущности римскаго католичества, съ одной стороны, и

объ основномъ характерѣ нарождавшагося въ продолженіе Среднихъ вѣковъ будущаго протестантскаго движенія—съ другой

Еще нашъ отечественный богословъ А. С. Хомяковъ спеціально занимался опредѣленіемъ основного характера латинства и протестантства въ своихъ извѣстныхъ статьяхъ: «Нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ по поводу брошюры г. Лоранси» (1853 г), «Нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ по поводу одного посланія парижскаго архіепископа» (1855 г.) и «Еще нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ по поводу разныхъ сочиненій латинскихъ и протестантскихъ о предметахъ вѣры» (1858 г.) [1]). Взглядъ, который онъ проводитъ во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ (особенно въ первомъ), сводится къ тому, что протестантство есть, въ сущности, только дальнѣйшее развитіе того раціонализма, который въ первый разъ исказилъ вселенское православіе въ церкви римской и только прикрытъ былъ въ ней внѣшней личиной церковности; но лишь въ протестантствѣ этотъ раціонализмъ появился уже безъ этой личины, съ совершенно явнымъ отрицаніемъ начала церковнаго преданія. Раціонализмъ, по мнѣнію Хомякова, въ первый разъ обнаружился въ Западной церкви уже тогда, когда въ концѣ VI вѣка въ испанской церкви впервые сдѣлано было прибавленіе къ никеоцареградскому символу словъ «и отъ Сына (Filioque)». Чрезъ это «романизмъ первый создалъ ересь новаго рода,—ересь противъ догмата о существѣ Церкви, противъ ея вѣры въ самое себя». Мысль Хомякова потому особенно достойна вниманія, что не останавливается на какихъ-нибудь второстепенныхъ и несущественныхъ различіяхъ латинства отъ православія, но прямо указываетъ, повидимому, на *корень* всѣхъ заблужденій папскаго Рима, совершенно вѣрно находя этотъ корень въ искаженіи православнаго понятія о вселенскости Церкви Христовой. Не даромъ и восточные патріархи, въ отвѣтъ на посланіе Пія IX, такъ вѣрно и такъ выразительно провозгласили, послѣ особаго соборнаго совѣщанія, что «непогрѣшимость почіетъ единственно на *вселенскости* Церкви, объединенной взаимною любовью, и что неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда, ввѣрены охранѣ не одной іерархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово» [2]). Но только у Хомякова,

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ эти статьи см. напр. въ изданныхъ П. И. Бартеневымъ сочиненіяхъ А. С. Хомякова (Москва, 1880), т. II (изданіе 2-е), стр. 27—258. А также см. „Полное собраніе сочиненій А. С. Хомякова. Сочиненія богословскія, изданіе пятое“, Москва, 1907, (томъ II-й всего собранія сочиненій), стр. 27—89; стр. 91—162.—

[2]) *Окружное посланіе восточныхъ патріарховъ въ отвѣтъ на посланіе папы Пія IX въ 1848 году.*

при всей вѣрности основной его мысли, все же, какъ намъ кажется, не совсѣмъ точно и опредѣленно намѣченъ исходный пунктъ, такъ сказать, центръ тяжести или своего рода πρῶτον ψεῦδος романизма. У него, въ его характеристикѣ сущности римско-католичества, не довольно ясно оттѣнено, что первымъ и главнымъ проявленіемъ раціонализма римской церкви было не прибавленіе къ VIII члену символа слова «Filioque», но нѣчто болѣе коренное и глубокое, что у Хомякова почему-то занимаетъ скорѣе второстепенное мѣсто при изображеніи имъ грѣховъ романизма. Такимъ основнымъ грѣхомъ всей Западной церкви, послужившимъ главною причиною ея отпаденія отъ единства съ Православнымъ Востокомъ, было, по нашему глубокому убѣжденію, *омірщеніе* этой церкви, превращеніе самой идеи духовнаго царства («царства не отъ міра сего») въ идею церковнаго государства со всѣми атрибутами земного, политическаго общества Практическое направленіе, привыкшее всѣ стороны жизни строго регулировать на основаніи самой точной и опредѣленной юридической регламентаціи, унаслѣдовано было христіанскимъ Римомъ отъ Рима языческаго и настолько проникло и во всѣ стороны церковнаго организма христіанскаго Запада, что безъ труда совершило это роковое для Западной церкви превращеніе. Мало того, папскій Римъ сумѣлъ даже придать такой, столь несогласной съ евангельскимъ духомъ, метаморфозѣ своего рода санкцію чего-то священнаго и даже божественнаго. Съ этою цѣлью на Западѣ возобновлена была идея ветхозавѣтной теократіи въ приложеніи къ Церкви новозавѣтной. Явилось нѣкоторое смѣшеніе новозавѣтнаго съ ветхозавѣтнымъ,—нѣкоторое іудейство на почвѣ христіанства. Легко понять, что вся эта ветхозавѣтная окраска, въ сущности, нужна была папскому Риму единственно для того, чтобы хоть отчасти оправдать допущенное превращеніе чистой идеи Церкви, какъ царства не отъ міра сего, въ идею церковнаго государства,—чтобы придать этому искаженію нѣкоторую догматическо-каноническую основу [1]). Но романизмъ не остановился на этомъ. Онъ не только надѣлилъ своего папу вселенскимъ первосвященствомъ, но сдѣлалъ его и свѣтскимъ государемъ, какъ бы ясно намекая чрезъ это на то, что власть папы есть полное отраженіе царской и первосвященнической власти Христовой. Такимъ образомъ идея намѣстничества или, вѣрнѣе,

[1]) Съ этою же цѣлью предпринятъ былъ римскими канонистами извѣстный подлогъ—въ видѣ никогда не существовавшихъ папскихъ декреталій первыхъ вѣковъ христіанства,—подлогъ двойной: сначала въ IX столѣтіи, въ видѣ такъ назыв. *лжеисидоровыхъ декреталій*, а позднѣе, въ XII в.,—въ видѣ *декрета Граціана*. Къ сожалѣнію, въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ ни одинъ изъ церковныхъ реформаторовъ не сомнѣвался, повидимому, въ ихъ подлинности.

замѣстительства Христа въ лицѣ папы сдѣлалась въ романизмѣ, такъ сказать, краеугольнымъ камнемъ всего замысловато задуманнаго имъ зданія церковной монархіи. Дальнѣйшимъ слѣдствіемъ такого духовнаго узурпаторства явилось то, что (если и не въ теоріи, то во всякомъ случаѣ на практикѣ) папскій Римъ впалъ въ серьезную догматическую ошибку, смѣшавъ вмѣстѣ царство благодати съ царствомъ славы и стремясь усвоить первому многія черты второго. Съ этой точки зрѣнія папа является не только земнымъ намѣстникомъ Христа, но и полновластнымъ распорядителемъ и будущей судьбой вѣрующихъ въ жизни загробной, причемъ такая власть простирается у него даже надъ подвигами и добродѣтелями тѣхъ членовъ церкви, которые уже переселились изъ земной ея половины въ небесную и сдѣлались согражданами ангеловъ. И такимъ неограниченнымъ владыкою, имѣющимъ въ своихъ рукахъ власть надъ судьбами и земной, и небесной церкви, папа явился гораздо раньше апоѳеоза своей духовной власти на ватиканскомъ соборѣ, потому что уже въ теченіе Среднихъ вѣковъ его непогрѣшимость и неограниченность опредѣлились настолько, что онъ могъ вполнѣ увѣренно и смѣло ссылаться на эти прерогативы своей власти какъ на основаніе своего господства и надъ свѣтскими государями, какъ своими вассалами. Вспомнимъ хотя бы такихъ яркихъ представителей папской власти, какъ Григорій VII и Иннокентій III; не забудемъ и пресловутой буллы Бонифація VIII «Unam sanctam», гдѣ эта теорія о соединеніи въ рукахъ папы духовной и свѣтской власти подъ видомъ двухъ мечей изображена была съ такою яркостью. Послѣ всего этого, что же удивительнаго, если папѣ многіе изъ наиболѣе послѣдовательныхъ римскихъ канонистовъ прямо усвоивали наименованіе «видимаго Христа вселенной» и доходили даже до того, что кощунственно называли папство новымъ видомъ воплощенія Христа Сына Божія въ церкви?..

Совершенно вѣрно и справедливо говоритъ Хомяковъ, что римская церковь впала въ ересь новаго рода, искажающую православное понятіе о вселенской Церкви, потому что, сосредоточивъ всю полноту церковной власти въ рукахъ одного папы, она чрезъ то самое, конечно, впала въ отрицаніе идеи вселенскаго собора, сдѣлавъ такой соборъ совершенно ненужнымъ, чѣмъ-то безсмысленнымъ или (какъ выразился извѣстный графъ де-Местръ) «безполезнымъ шумомъ» (fracas inutile). Въ защиту такой подмѣны начала соборности идеей абсолютизма при рѣшеніи догматическихъ и нравственныхъ вопросовъ латинскіе богословы и канонисты чаще всего любятъ указывать на то, что для Церкви необходимъ такой видимый органъ единства, какимъ является папа, потому что безъ такового органа будто бы самое это един-

ство являлось бы пустою химерою, чѣмъ-то призрачнымъ... Но, говоря такъ, они совсѣмъ забываютъ, очевидно, то, что церковное единство не есть политическое, но духовное, и что оно сохраняется и поддерживается въ Церкви *чудесно, сверхъестественно,* въ силу главенства Самого Христа въ Церкви и постояннаго пребыванія въ ней всеосвящающей благодати Св. Духа. Ставя на мѣсто невидимаго Главы Церкви—Христа—видимаго главу—папу, якобы для сохраненія Церкви отъ утраты единства, латиняне впадаютъ чрезъ это какъ бы въ грѣхъ Озы, желавшаго поддержать ковчегъ завѣта и показавшаго чрезъ это свое невѣріе въ охраненіе этой святыни Самимъ Господомъ, помимо людей (I Парал. 13, 9—10.) Въ этомъ стремленіи придти какъ бы на помощь Господу въ дѣлѣ поддержанія Его Церкви,—придти на помощь со своими чисто-земными, человѣческими усиліями, направленными къ превращенію этой Церкви въ земную монархію,—въ этомъ главнымъ образомъ и заключался раціонализмъ папскаго Рима. Изъ этого основного раціонализма, какъ его логическое слѣдствіе, и слѣдуетъ вывести второй грѣхъ латинства противъ идеи вселенской Церкви—самовольное узаконеніе измѣненія символа вѣры и подтвержденіе чрезъ это неправильнаго дѣйствія церкви испанской. Такимъ образомъ Filioque, какъ обязательный догматъ, является только дальнѣйшимъ моментомъ развитія папскаго абсолютизма въ Церкви, но никакъ не основнымъ грѣхомъ папизма (какъ это представляетъ Хомяковъ). Разъ папа—неограниченный и непогрѣшимый монархъ церковнаго *государства,* разъ онъ есть живое олицетвореніе церковнаго Преданія (вспомнимъ извѣстныя слова Пія IX: «la tradizione son io», т.-е. Преданіе—это я), то что же удивительнаго, если онъ самъ, своею единоличною властью, счелъ себя въ правѣ съ теченіемъ времени сдѣлать частную прибавку къ символу, сдѣланную помѣстною испанскою церковью, догматически обязательною для всего христіанскаго Запада [1])?

Антицерковное попраніе романизмомъ соборнаго начала въ Церкви, конечно, явилось главною и важнѣйшею причиной также и того, что въ продолженіе всего средневѣковаго періода не прекращалось на Западѣ оппозиціонное движеніе противъ папства со стороны и отдѣльныхъ лицъ, и цѣлыхъ обществъ. Среди

---

[1]) Правда, впервые измѣненіе символа произошло еще въ концѣ VI вѣка, когда еще папская власть не заявляла такихъ претензій на всемірное господство и на неограниченную власть въ Церкви, какія она заявила съ IX вѣка Но, вѣдь, и папы сами очень долго не дѣлали Filioque обязательнымъ предметомъ вѣры, и даже еще въ IX вѣкѣ папа Левъ III открыто и очень ярко высказалъ свое неодобреніе этой прибавкѣ къ VIII члену символа. Такимъ образомъ обязательное принятіе символа съ этою прибавкою есть уже ***слѣдствіе*** именно усилившагося въ теченіе Среднихъ вѣковъ папскаго абсолютизма

этихъ многочисленныхъ протестующихъ голосовъ встрѣчались, какъ мы видѣли, голоса не только мірянъ, но и лицъ іерархическихъ, не исключая даже епископовъ (вспомнимъ Клавдія туринскаго и Агобарда ліонскаго). Правда, многіе изъ нихъ возставали противъ разныхъ отдѣльныхъ злоупотребленій папскаго Рима какъ въ ученіи, такъ и въ обрядахъ, но все же въ основаніи всѣхъ такихъ протестовъ лежалъ, въ сущности, одинъ общій упрекъ, который дѣлался римской церкви или прямо, или только легко подразумѣвался,—упрекъ въ извращеніи ученія древней вселенской Церкви, въ преступной подмѣнѣ вселенскаго православія новоизмышленными догматами чисто-римской фабрикаціи, вопреки знаменитому правилу Викентія лиринскаго: «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est».

Впрочемъ, вся эта многовѣковая реформаторская тенденція сама далеко не всегда удерживалась въ законныхъ границахъ церковнаго Преданія Слишкомъ часто, обличая новшества Рима, очень многіе изъ такихъ «протестантовъ» сами впадали въ яркія крайности и даже прямо въ ереси Это происходило отъ того, что въ большинствѣ случаевъ многіе изъ этихъ «реформаторовъ до реформаціи», вмѣсто того, чтобы обратиться къ неповрежденному апостольскому Преданію Церкви Восточной, руководились чисто-раціоналистическимъ методомъ, при которомъ каждый ставилъ свое *я* главнымъ и почти единственнымъ критеріемъ при опредѣленіи того, какое ученіе истинно и какое нѣтъ. Получилась печальная картина замѣны одного раціонализма (римскаго, папскаго, прикрытаго внѣшнею личиною церковности) другимъ, при которомъ нерѣдко, вопреки основному лозунгу всѣхъ этихъ поборниковъ церковной реформы, искаженная папскимъ Римомъ церковность не только не замѣнялась истинною церковностью, основанною на вселенской Церкви и потому православною, но, напротивъ, даже совсѣмъ уничтожалась, падая подъ безпощадными ударами критицизма и самаго безграничнаго произвола на почвѣ субъективизма. Въ результатѣ являлись какія-то развалины истинной Церкви, надстроенныя новыми, совершенно чуждыми древнему православію частями, причемъ матеріалъ для такой надстройки заимствовался нерѣдко даже изъ прежнихъ и современныхъ ересей. Получалась какая-то амальгама мнѣній и ученій, и все это вслѣдствіе того же опаснѣйшаго принципа, въ силу котораго личное мнѣніе ставилось главнымъ критеріемъ истины. Въ виду этого, вполнѣ вѣрной слѣдуетъ признать мысль архимандрита (впослѣдствіи епископа) Хрисанѳа, что протестантское начало (которое, по нашему мнѣнію, уже проявилось задолго до явленія Лютера, въ теченіе почти всего средневѣкового періода) «есть другая, обратная сторона католичества», потому что «въ

протестантствѣ, на мѣсто чистаго объективизма, явился чистый субъективизмъ—безграничный, не допускающій ничего средняго». Тотъ же авторъ замѣчаетъ, что «этотъ субъективизмъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи необходимо долженъ былъ обратиться въ абсолютизмъ личнаго мышленія» [1]). «Опасная сторона протестантскаго начала проявлялась въ томъ обманчивомъ впечатлѣніи, какое оно могло производить на многихъ при первомъ (конечно, поверхностномъ) на него взглядѣ. Такъ, многія доктрины реформаторовъ и еще задолго до XVI вѣка, и въ теченіе этого вѣка могли тѣмъ показаться привлекательными, что, вопреки крайнему деспотизму папизма, они, повидимому, вносили въ общество «новую жизнь, полную духа и свободы» [2]), и, вмѣстѣ, побуждали вновь обратиться къ чистому евангельскому ученію. Но такимъ могло казаться направленіе большей части реформаторовъ только съ перваго взгляда. Всякій, кто глубже проникалъ въ основное направленіе всѣхъ ихъ ученій, направленіе раціоналистическое въ собственномъ смыслѣ этого слова,—тотъ вскорѣ долженъ былъ горько разочароваться въ своей первой оцѣнкѣ ихъ доктринъ и признать, что они еще болѣе погрѣшаютъ противъ идеи истинной вселенскости Церкви, чѣмъ латиняне, несмотря на то, что вначалѣ многіе изъ поборниковъ церковной реформы и мечтали о вселенскомъ соборѣ (что даже извѣстно о самомъ Лютерѣ).

Впрочемъ, изъ сдѣланнаго нами историческаго обозрѣнія важнѣйшихъ реформаторскихъ движеній на Западѣ въ теченіе всего средневѣкового періода открывается и тотъ весьма важный фактъ, что въ числѣ отдѣльныхъ попытокъ этого рода встрѣчаются и такія, въ которыхъ идея соборности занимала, дѣйствительно, первенствующее положеніе. Такого типа была, напр., реформаторская тенденція Герсона и нѣкоторыхъ другихъ богослововъ парижскаго университета, также и Савонаролы; всѣ они стояли на почвѣ церковной, хотя, къ сожалѣнію, все же не вполнѣ еще отрѣшились и отъ закваски папизма (Герсонъ), и отъ прискорбнаго смѣшенія религіи съ политикой (Савонарола), отчего ихъ реформаторскія стремленія и окончились ничѣмъ. Тѣмъ не менѣе нельзя не сказать, что люди этого направленія, несмотря на то, что они формально не порывали связи съ папизмомъ, все же представляли изъ себя піонеровъ того свѣтлаго и симпатичнаго направленія, которое извѣстно подъ именемъ *галликанства,* и которое являлось въ нѣкоторомъ смыслѣ остат-

---

[1]) *Архимандрита Хрисанѳа*, „Характеръ протестантства и его историческое развитіе“, выпускъ I. С.-Петербургъ, 1868, стр. 11.

[2]) Тамъ же, цитов. соч., стр. 12

комъ (хотя и не вполнѣ чистымъ) православія на Западѣ. Представители этого направленія и впредь всегда отстаивали древнецерковный и, слѣдовательно, вполнѣ православный принципъ, по которому вселенскіе соборы суть высшая инстанція церковной власти Правда, ихъ принадлежность къ римской церкви сообщала ихъ воззрѣніямъ на Церковь нѣкоторую чуждую православію окраску, однако уже одно то, что галликанскіе богословы и всѣ сродныя съ ними по основному взгляду на Церковь лица никогда не сочувствовали той антицерковной мысли, будто бы папа выше собора,—уже одно это ставитъ ихъ, въ глазахъ всякаго православнаго, на значительную высоту сравнительно съ прочими католиками

Насколько жизненно было это направленіе на Западѣ и впослѣдствіи, лучше всего видно изъ того, что даже и послѣ того, какъ провозглашеніе въ 1870 году догмата о папской непогрѣшимости нанесло ему, повидимому, смертный ударъ, оно все-таки не исчезло, но съ новой силой воскресло въ видѣ *старокатоличества,* окончательно отдѣлившагося отъ папства и образовавшаго изъ себя особую церковную общину, весьма близкую къ православію и до сихъ поръ не перестающую открыто высказывать, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, свое искреннее желаніе сблизиться съ нашею Церковью и даже вступить съ нею въ полное общеніе..

Въ числѣ поборниковъ идеи церковной реформы на Западѣ совершенно особое, можно даже сказать исключительное, положеніе занимаетъ Янъ Гусъ. Если галликанскіе богословы и всѣ, кто такъ или иначе примыкалъ къ ихъ лагерю (напр., Савонарола и отчасти Данте), приближались къ православію только отчасти, то о Гусѣ мало сказать, что его ученіе являлось только воспоминаніемъ и остаткомъ чистаго, православнаго церковнаго ученія на Западѣ, потому что, какъ мы видѣли изъ разбора его догматическихъ взглядовъ, Гусъ и его другъ Іеронимъ пражскій, вполнѣ раздѣлявшій его воззрѣнія, настолько ярко проявили свою несомнѣнную связь съ древнимъ православіемъ въ Чехіи, остатки котораго еще далеко не вполнѣ исчезли въ этой странѣ даже и въ XV столѣтіи, что нисколько неудивительно, если папскій Римъ съ такою ненавистью поспѣшилъ предать этихъ двухъ поборниковъ чешскаго православія огненной казни, надѣясь въ корнѣ задушить этотъ наиболѣе опасный для себя видъ церковнаго національнизма. Вдвойнѣ дороги для насъ имена этихъ двухъ великихъ мужей,—и какъ поборниковъ православія на Западѣ, и какъ дѣятелей столь близкаго и родного для насъ славянскаго объединенія на почвѣ истинно-вселенскаго православія.

Для полнаго и всесторонняго обобщенія всѣхъ изложенныхъ нами важнѣйшихъ фактовъ изъ исторіи восьмивѣковой борьбы папскаго Рима съ поборниками церковной реформы остается указать еще и на то, насколько сильнымъ стимуломъ для возбужденія среди многихъ членовъ Западной церкви недовольства по поводу искаженія ею истиннаго христіанства являлось такое нехристіанское проявленіе ея оміршившагося духа, какъ инквизиція.

Очень вѣрно и мѣтко объяснилъ причину возникновенія въ римской церкви инквизиціи извѣстный составитель и издатель капитальной энциклопедіи (Encyclopédie des sciences, lettres et arts), изданной еще въ 1850 году, Firmin Didot. Въ спеціальной статьѣ, посвященной инквизиціи, онъ замѣчаетъ, что такою причиною можно считать неправильное истолкованіе въ притчѣ Христовой о вечерѣ (на которую домовладыка велѣлъ рабу Своему позвать всѣхъ) словъ этого домовладыки «*понуди внити*». Римскіе экзегеты поняли это приказаніе въ томъ смыслѣ, будто бы можно и должно насильно доставлять другимъ спасеніе, и будто бы такое насиліе состоитъ въ томъ, чтобы, предавая тѣло спасаемаго отъ вѣчной погибели всякаго рода пыткамъ, мученіямъ и даже смерти, чрезъ это спасать его душу. Въ такомъ странномъ взглядѣ и выразилась между прочимъ та склонность римской церкви къ привнесенію въ Новый Завѣтъ многихъ сторонъ ветхозавѣтнаго духа, о которой мы уже упомянули выше [1]).

Но только ревность инквизиторовъ еще превзошла во стократъ ревность пророка Иліи и другихъ ветхозавѣтныхъ мужей и ударилась въ такую крайность, гдѣ уже не оставалось рѣшительно ничего святого и возвышеннаго, но гдѣ во всей яркости и неприглядности выступилъ только одинъ крайній фанатизмъ, одно изувѣрство и полнѣйшее отсутствіе вообще даже всякаго признака духа Христовой любви и Христова снисхожденія къ падшимъ. Всѣ дѣятели инквизиціи совершенно забывали слова Спасителя, сказанныя апостоламъ Іоанну и Іакову въ отвѣтъ на ихъ предложеніе свести огонь на самарянъ, не желавшихъ принять къ себѣ на ночлегъ ихъ Господа и Учителя. «Не вѣста, коего духа еста вы», сказалъ имъ при этомъ Господь и затѣмъ прибавилъ: «Сынъ бо человѣческій не пріиде душъ человѣческихъ погубити, но спасти» (Луки 9, ст. 54—56). Насколько инквизиторы отдалились отъ истиннаго духа Христова ученія, эту мысль прекрасно (можно даже сказать: художественно) изобразилъ До-

[1]) Впрочемъ, не Firmin Didot первый высказалъ подобный взглядъ о такомъ значеніи словъ „понуди внити“; онъ только примѣнилъ къ инквизиціи мысль блаж Августина о такомъ истолкованіи притчи Христовой о вечерѣ въ приложеніи къ Церкви

стоевскій въ извѣстной поэмѣ «Великій Инквизиторъ», авторомъ которой онъ дѣлаетъ одного изъ своихъ героевъ въ романѣ «Братья Карамазовы»,—Ивана Ѳедоровича. Мысль этой поэмы въ томъ и заключается, что дѣятели инквизиціи, хотя въ своемъ фанатическомъ ослѣпленіи и увѣрены были, что они служатъ Богу, совершая свои пытки и казни, однако на самомъ дѣлѣ настолько дѣйствовали въ разрѣзъ съ ученіемъ Евангелія, настолько стали чуждыми духу Христову, что скорѣе готовы были даже Самого Христа сжечь на инквизиціонномъ кострѣ, чѣмъ сознать свою вину предъ Его Божественнымъ ученіемъ истинной любви. Достоевскій удивительно вѣрно понялъ психологію какого-нибудь Торквемады и ему подобныхъ и ярко, картинно охарактеризовалъ ее въ «Великомъ Инквизиторѣ» Въ своемъ фанатическомъ ослѣпленіи папскій Римъ не понималъ или не хотѣлъ понять, что каждое новое *auto da fe*, каждая новая казнь на инквизиціонномъ кострѣ не только не искореняли столь серьезной по своимъ послѣдствіямъ для романизма вѣковой оппозиціи, одушевляемой одной общей идеей реформы церкви, но, напротивъ, только усиливали эту оппозицію все новыми и новыми приверженцами церковнаго возрожденія въ евангельскомъ духѣ. Одинъ видъ такихъ праведниковъ, какъ Гусъ и Савонарола, въ ореолѣ мучениковъ за свои убѣжденія среди огня инквизиціоннаго костра, являлся сильнѣйшимъ побужденіемъ для многихъ лучшихъ людей того времени еще рѣшительнѣе и сильнѣе выступить съ своею проповѣдью о важности и неотложности такого возрожденія церкви. Такимъ образомъ римскій католицизмъ конца Среднихъ вѣковъ самъ ускорилъ своимъ фанатизмомъ наступленіе реформаціи XVI вѣка и только тогда, съ своей стороны, сталъ думать о церковной реформѣ многихъ сторонъ церковной жизни, когда проповѣдь Лютера уже успѣла отторгнуть отъ нея чуть ли не половину ея чадъ. Впрочемъ, даже и тогда римская церковь не иначе поняла такую реформу, какъ только въ смыслѣ контрреформаціи, т-е еще сильнѣйшаго укрѣпленія папскаго авторитета во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ, но совсѣмъ не въ смыслѣ возвращенія своего къ духу вселенскаго православія. И, конечно, такая контрреформація могла только еще болѣе способствовать и безъ того уже сильному реформаціомному движенію, главнымъ очагомъ котораго была Германія, но которое успѣло уже къ концу XVI вѣка охватить и многія другія западно-европейскія страны.

Рядомъ съ инквизиціей, другимъ не менѣе сильнымъ стимуломъ, возбуждавшимъ среди многихъ сильное недовольство тогдашнимъ состояніемъ Западной церкви, должно считать то постоянное, систематическое стремленіе папскаго Рима подавить

въ подчиненныхъ его власти помѣстныхъ церквахъ всякое проявленіе національнаго духа, которое являлось основной политической программой романизма въ продолженіе всего средне вѣкового періода его исторіи. Вотъ почему вполнѣ можно назвать борьбу Рима съ реформаторскимн стремленіями, направленными къ возстановленію правъ этихъ помѣстныхъ церквей, борьбою абсолютизма съ національнзмомъ и, слѣдовательно, отнюдь не считать все многовѣковое реформаторское движеніе—важнѣйшія проявленія котораго мы указали въ своемъ изслѣдованіи—чѣмъ-то исключительно религіознымъ, но, напротивъ, въ значительной мѣрѣ политическимъ явленіемъ. Не даромъ, напр., соотечественники Виклефа посмотрѣли съ самаго начала на все его реформаторское дѣло какъ на такое, которое потому и дорого было для нихъ, что оно было именно съ начала до конца *англійскимъ* національнымъ дѣломъ. Подобное впослѣдствіи повторилось и на Лютерѣ, котораго нѣмцы по справедливости признали своимъ величайшимъ національнымъ героемъ именно за то, что онъ выступилъ противъ римскаго абсолютизма защитникомъ попранныхъ правъ германскаго народа. Даже и у Гуса, который въ своей реформаторской дѣятельности всего менѣе преслѣдовалъ узко-національные интересы, но явился довольно яркимъ поборникомъ идеи Церкви вселенской, независимо отъ ея отношенія къ національнымъ интересамъ того или другого народа,—даже и у него еще очень ярко выступалъ славянскій обликъ его реформаторскихъ стремленій, хотя бы по отношенію къ вопросу о богослужебномъ языкѣ, а также отчасти и относительно спорнаго вопроса о дарованіи чаши и мірянамъ.

Объединяя все сказанное нами о сущности романизма и реформаціоннаго движенія, насколько и та, и другая сторона успѣла съ достаточною яркостью проявиться за весь средневѣковой періодъ, а также и все то, что мы указали общаго между реформаторами XVI вѣка и ихъ предшественниками за этотъ некраткій періодъ,—постараемся теперь выразить всѣ свои мысли по этому поводу въ нѣсколькихъ тезисахъ. Вотъ эти тезисы: 1) Главный, основной грѣхъ романизма заключался въ омірщеніи Церкви, въ превращеніи ея въ государство. 2) Чтобы придать такому омірщенію нѣкоторую якобы христіанскую санкцію, папскій Римъ измыслилъ свою пресловутую теорію теократіи, въ которой онъ намѣренно смѣшалъ элементъ ветхозавѣтный съ новозавѣтнымъ, чтобы оправдать свои стремленія къ господству надъ міромъ. 3) Такое смѣшеніе двухъ названныхъ элементовъ логически привело къ теоріи двухъ мечей и ко многимъ другимъ

совершенно нехристіанскимъ сторонамъ дѣятельности римской церкви, среди которыхъ инквизиція можетъ занять одно изъ важнѣйшихъ мѣстъ. 4) Этотъ же мнимо-теократическій идеалъ породилъ главное возбужденіе римской церкви, которое заключалось въ искаженіи православнаго ученія о вселенскости (или соборности) Христовой Церкви. 5) Въ свою очередь, такое искаженіе одного изъ важнѣйшихъ догматовъ въ ученіи о существѣ Церкви имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что римскій абсолютизмъ выступилъ злѣйшимъ врагомъ всякаго проявленія національнаго начала въ церковной жизни; отсюда и обычная соборобоязнь папскаго Рима и отсутствіе въ мнимо-вселенскихъ папскихъ соборахъ истинно соборнаго элемента. 6) Омірщеніе Церкви, допущенное со стороны римскаго католицизма, со всѣми антицерковными послѣдствіями такого омірщенія, и было главною причиною того почти непрерывнаго протеста, который въ теченіе всѣхъ Среднихъ вѣковъ раздавался на Западѣ со стороны и отдѣльныхъ лицъ, и цѣлыхъ религіозныхъ обществъ и имѣлъ главною своею цѣлью возрожденіе римской церкви въ духѣ христіанства временъ апостоловъ. 7) Къ сожалѣнію, почти во всѣхъ этихъ протестахъ и попыткахъ къ реформѣ церкви было много крайностей, изъ которыхъ самая опасная заключалась въ томъ, что большинство этихъ «реформаторовъ до реформаціи» слишкомъ пренебрегало церковнымъ Преданіемъ и даже нерѣдко совсѣмъ отвергало его важность и необходимость. 8) Искаженіе и даже отрицаніе этого важнѣйшаго начала исторической жизни Церкви повело къ тому, что большая часть реформаторскихъ теорій всѣхъ указанныхъ поборниковъ возрожденія Западной церкви страдала крайнею субъективностью при опредѣленіи того, что дѣйствительно православно, и что не православно. 9) Такая субъективность и нераздѣльный съ нею раціонализмъ въ томъ именно и выразились, что еще и до реформаціи XVI вѣка провозглашенъ былъ столь чуждый вселенскому православію принципъ, по которому главнымъ критеріемъ при опредѣленіи православія или неправославія извѣстнаго ученія или мнѣнія являлся не древній, истинно-церковный принципъ *всегдашности, всеобщности* и *повсемѣстности*, столь ясно формулированный Викентіемъ лиринскимъ («quod semper, quod ubique, quod ab omnibus»), но единственно собственный разумъ. 10) Впрочемъ, среди поборниковъ реформы Западной церкви слышались и такіе голоса, которые ратовали за возвращеніе этой церкви къ дѣйствительному идеалу истинно-вселенскаго общества и совершенно вѣрно опредѣляли этотъ идеалъ въ смыслѣ полнаго возстановленія на Западѣ истинно-православнаго порядка, въ силу котораго вселенскій соборъ есть высшая инстанція при рѣшеніи догматическихъ, нрав-

ственныхъ и каноническихъ вопросовъ. 11) Всѣ такого рода реформаторы явились піонерами такъ называемаго галликанства, которое во многихъ отношеніяхъ достойно быть названо нѣкоторымъ остаткомъ древняго православія на Западѣ и впослѣдствіи породило современное намъ старокатолическое движеніе, столь приближающееся во многихъ своихъ воззрѣніяхъ къ ученію Православной Церкви. 12) Особенное, можно сказать, исключительное положеніе среди всѣхъ сторонниковъ церковной реформы на Западѣ за весь средневѣковой періодъ занимаетъ Янъ Гусъ, который явился наиболѣе яркимъ поборникомъ возрожденія Западной церкви на началахъ древне-вселенскаго, апостольскаго православія и палъ жертвой своей борьбы за этотъ святой и великій принципъ. Если онъ прямо не вступилъ въ общеніе съ представителями восточнаго православія, то это можно объяснить развѣ только тѣмъ, что онъ не успѣлъ этого сдѣлать, въ виду своей мученической кончины, которая такъ рано прекратила его свѣтлую дѣятельность.

Заключая свой трудъ свидѣтельствомъ о такой близости къ православію Яна Гуса, мы не можемъ не выразить пламеннаго желанія, что бы чистые и святые завѣты этого великаго мужа вновь во всей силѣ возродились на Западѣ и прежде всего на родинѣ Гуса (въ которой до сихъ поръ благоговѣйно чтится его память), и чтобы, проникнувшись духомъ его чистаго ученія, наши братья—чешскіе славяне, еще отчужденные отъ насъ инымъ, нечистымъ исповѣданіемъ Христова ученія—скорѣе вернулись къ тому святому и чистѣйшему источнику православной вселенской истины, которымъ имѣетъ счастье обладать Православная Восточная Церковь, и котораго она никогда не теряла и не искажала, по милости Божіей.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общества любителей Науки