Л. П. Карсавинъ.

ОСНОВЫ

СРЕДНЕВѢКОВОЙ РЕЛИГІОЗНОСТИ

ВЪ XII-XIII ВѢКАХЪ

ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ВЪ ИТАЛІИ.

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія „**Научное Дѣло**“. Загородный пр., 74.
1915.

ЗАПИСКИ

Историко-филологическаго факультета

ИМПЕРАТОРСКАГО

ПЕТРОГРАДСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

ЧАСТЬ CXXV.



ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія „**Научное Дѣло**“. Загородный пр., 74.
1915.

Л. П. Карсавинъ.

ОСНОВЫ

СРЕДНЕВѢКОВОЙ РЕЛИГІОЗНОСТИ

ВЪ XII-XIII ВѢКАХЪ

ПРЕИМУЩЕСТВЕННО ВЪ ИТАЛІИ.

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія „**Научное Дѣло**“. Загородный пр., 74.
1915.

Печатается по опредѣленію Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго Петроградскаго Университета.

6 мая 1915 г. Деканъ *Ѳ. Браунъ.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе . . . . . XIII—XVI

I. Введеніе . . . . . 1—48

1. Религіозность и вѣра (3—5). Отношеніе религіозности къ вѣрѣ и богословію (5—6). Задача изслѣдованія (6).

2. Постулатъ общаго въ изученіи личности (7—9), въ изученіи ея, какъ показательной для эпохи (9), и въ изученіи культурнаго состоянія эпохи (9—10). Общее, какъ конструктивный моментъ культурной исторіи (10—11). Религіозный фондъ и средній религіозный человѣкъ (11—12). Средній человѣкъ и индивидуумъ (12—13). Показательность крупной личности (13). Среднее и типическое (13—14). Пріемы изученія средняго (14—16). Религіозный фондъ XII—XIII в. (16—17).

3 Исторія религіозности и предѣльная система религіозности (18). Значеніе XIII вѣка (18—21). Культурная середина (интеллигенція) XIII в., какъ объектъ изученія (21—23). Къ ея характеристикѣ (23—24).

4. Близость интеллигенціи XIII в., преимущественно клира, къ культурнымъ верхамъ (25—26). Соціальная и культурная неоднородность клира и общеніе его съ культурными низами и вообще міромъ (26) въ культѣ (26—28), пастырской дѣятельности (28—29) и въ связи съ исповѣдью

(29—30). Еретики (30). Общеніе въ политической и соціально-экономической жизни (30—32). «Devoti» и еретики (32). Характеръ отношеній между клиромъ и міромъ. Посредственное вліяніе клира (33).

5. Взаимоотношеніе элементовъ религіознаго фонда. Система и системы религіозности. Антиномичность религіознаго сознанія (34—37).

6. Общія черты религіозности XIII вѣка.—Жажда вѣры-знанія (38—40). Нетребовательность сознанія и легковѣріе (40—41). Сомнѣнія и скепсисъ, ихъ смыслъ и показательность (41—43). Антиномичность религіозности и преодолѣніе ея легковѣріемъ и нетребовательностью мысли (43—44), интересомъ къ типическому (44—45). Символизмъ въ связи съ интересомъ къ общему (46—47). Значеніе авторитета (48).

II. Основы вульгарной догмы . . . . . 49—159

1. Вѣра, религіозность и мистика (51—52). Пассивность мистика, обнаруживаемая въ актахъ воспріятія Божества (52—53). Воспріятіе и опредѣленіе метафизическаго (53—55). Объекты мистическихъ воспріятій (55). Взаимоотношенія мистики и религіозной традиціи (55—56). Мистика въ культовыхъ актахъ, въ крещеніи, исповѣди, евхаристіи и въ sacramentalia (56—57) Метафизическія вліянія на матеріальный міръ (57—58). Пресуществленіе (58). Матеріальность метафизическаго и его матеріализація (58—61). Мистика внѣ культа (61). Благодать и скверна (61). Значеніе въ религіозности мистики и традиціи (61—63).

2. Конкретизація метафизическаго понятіями духа и демона (64—65). Неоспоримость существованія бѣсовъ — одержимость (65). Изгнаніе бѣсовъ (65—67). Бѣсы въ человѣкѣ и вліяніе ихъ на человѣка (67—68). Плотскія сношенія демоновъ

съ людьми и дѣти демоновъ (68—70). Бѣсы въ жизни человѣка (70); ихъ видъ (70—71), мѣстопребываніе (71), количество (71—72) и дѣятельность (72). Ужасное и отвратительное въ демонахъ (72—73). Житейски-комическія черты демоновъ и добродѣтельные бѣсы (73—74). Религіозное значеніе комическихъ чертъ въ бѣсахъ (74—75). Вѣра въ духовъ, христіанская традиція, языческая традиція и религіозное творчество (75—79). Христіанизація духовъ и превращеніе ихъ въ бѣсовъ (79). Начатки дуализма (80). Противорѣчія въ католической традиціи (80).

3. Относительная блѣдность святыхъ, пришельцевъ въ метафизическомъ мірѣ и помощниковъ (81—82). Помощь святыхъ людямъ (82). Спеціализація святыхъ (82—83). Патроны (83—84). Демоны и святые въ отношеніи ихъ къ людямъ (84—85). Оживленіе святыхъ въ связи съ проникновеніемъ ихъ въ жизнь людей (85—86) и въ связи съ земной жизнью святого и религіозными идеалами (86—87). Дѣва Марія (87—88).

4. Метафизическій міръ (89—90) и ангелы: архангелъ Михаилъ (90). Богъ и проявленія Его воли въ земной жизни (90—92). Богъ и духи, какъ мистическія причины явленій (92). Богъ христіанъ (93—94). Богъ—покровитель церкви, отдѣльныхъ народовъ и городовъ (94). Упрощеніе и очеловѣченіе Божества въ религіозности. Богъ и Христосъ (95—96). Разныя пониманія Божества и аморальное о Немъ представленіе (96—97). Богъ—«il giusto Signore» (97—99).

5. Хаосъ и попытки систематизаціи религіозности (100). Дуалистическое осмысленіе ея (100—101). Дьяволъ и борьба его съ Богомъ въ католической традиціи (101—104). Дьяволъ и дьяволы, ослабленіе дуализма (104—105). Іерархизованное царство Дьявола и политеистическій дуализмъ (105—106). Чистый дуализмъ (106). Системы религіозности (107). Богъ правды и зло (107—108).

Выходъ въ систему моральнаго дуализма 108—109). Катарство (109—110). Неудовлетворенность дуализмомъ, попытки монотеизма и ихъ трудности (110—111).—Попытки монотеистическаго пониманія Дьявола и бѣсовъ и ихъ неудачи (111—113).

6. Смѣшеніе метафизическаго міра съ реальнымъ и сознаніе особности второго (114—115). Законосообразность реальнаго міра и понятіе чуда (115—118). Обнаруженіе законосообразности реальнаго міра въ предсказаніяхъ, гаданіяхъ и примѣтахъ (118—120). Идея рока (120—121). Обнаруженіе необходимости «corso di natura» въ астрологіи (121—122), въ связи съ представленіемъ о свободномъ взаимодѣйствіи метафизическаго міра съ реальнымъ и съ человѣческой дѣятельностью (122—124). Міропорядокъ и Божество (124). Міропорядокъ и религіозная дѣятельность (124—125). Колебанія въ отношеніи къ астрологіи (125). Попытка примиренія Божества съ міропорядкомъ въ деизмѣ и его неудовлетворительность (125—126). Компромиссное рѣшеніе проблемы (126—127). Стремленіе использовать міропорядокъ и значеніе астрологіи (127—129).

7. Метафизическія связи объектовъ и явленій міра (130). Флоренція и статуя Марса (130—131). «Совпаденія» явленій и знаменія (132—133). Символизмъ и строй міра (133—136). Религіозная исторія человѣчества (136—137). Эсхатологія (137—138). Божественный міропорядокъ (138). Идея предопредѣленія (138—140).

8. Мистика, оживляющая культъ (141—142) и религіозныя идеи (142). Обостреніе мистикой религіозности (142). Стремленіе къ Божеству и отрицаніе мистикой культа (142—143). Отраженіе Божества во внѣшнемъ мірѣ и возможность новаго оживленія культа (143—144). Божій міропорядокъ и обожествленіе міра (144—145).

Преображеніе и обезволиваніе человѣка въ мистикѣ (145—146). Освященіе и обожествленіе въ мистикѣ (146—148), въ связи съ пантеизмомъ (148—149). Свободный человѣкобогъ (149). Мистика въ религіозности (149—150). Мистика и традиція религіозности (150). Значеніе и цѣнность мистическаго знанія (150—152). Традиція въ мистикѣ (152—153).

9. Элементы вульгарной догмы и ихъ систематизаціи (154—159).

III. Основы религіозной дѣятельности . . . . . 161—290

1. Религіозная дѣятельность и ея систематизація (162). Идея спасенія души (162—164). Рай, адъ и смерть (164—166).

2. Религіозность дѣятельности. Угожденіе метафизическому міру и обращенныя къ нему просьбы о помощи (167—168). Договоры и обѣты (168—169). Исполненіе воли и желаній метафизическихъ существъ (169—170). Необходимость истинной вѣры и fides implicita (170—174). Вѣра—даръ Божій (174). Вѣра—подвигъ и заслуга (174—175). Добрыя дѣла и вѣра (175—176). Значеніе вѣры-морали (177). Различеніе вѣры и добрыхъ дѣлъ (177—178). Заключительныя замѣчанія (178—179).

3. Идея спасенія въ связи съ противопоставленіемъ неба землѣ (180). Небесное царство и тщета міра (180—181). Ничтожество человѣка (181—182). Символическое пониманіе міра (182). Цѣль земной жизни, какъ отказъ отъ міра (182—183). Привлекательность міра (183—184) и оправданіе его символизмомъ и мистикой (184—185). Борьба съ міромъ и плотью, ихъ опасности и моральныя основы дуализма (186—188). Отрицаніе міра, какъ отрицаніе богатства, и «мѣра возможности» (188—189). Духовное пониманіе идеала бѣдности (189—190). Значеніе и самоцѣн-

ность внѣшней бѣдности (190—192) и ея одухотвореніе (192—193). Различныя пониманія идеала бѣдности (193—194). Плоть, ея значеніе и борьба съ ней (194—195). Умѣренное пониманіе идеала «чистоты» и трудность его осуществленія (195). Гордыня, другіе пороки и средства борьбы съ ними (195—196). Отрицательное и положительное въ идеалѣ праведности (196—197). Умѣренное пониманіе моральнаго идеала (197—200) и недостаточность его (200—201). Основныя черты и противорѣчія дѣятельно-религіознаго, въ частности моральнаго идеала (201—204).

4. Эгоистическія черты моральнаго идеала (205—206). Любовь, состраданіе, гастрономія аскезы и агонистика (206—208). Внѣшнее пониманіе каритативнаго идеала, особенно въ связи съ идеей грѣха (208—211). Борьба съ нимъ и колебанія (211). Духовная помощь ближнимъ (211—212).

5. Потребность во внѣшнемъ законѣ (213). Законъ Божій и евангелизмъ (214—215). «Precepta» и «consilia» въ Евангеліи и религіозности (215—216). Значеніе «примѣровъ» (216—217) и подражаніе Христу и святымъ (217—218). Пониманіе подражанія въ свѣтѣ традиціи (218—219). Непосредственное подражаніе и религія Христа (219—222). Подражаніе Христу въ связи съ другими сторонами идеала (222).

6. Различныя стороны дѣятельно-религіознаго идеала и необходимость обращенія къ мистикѣ (223—228).

7. Состояніе покоя, какъ идеалъ мистика, и религіозная дѣятельность (229—231). Дѣятельная мистика (231—232). Оправданіе, освященіе и обожествленіе человѣка въ мистикѣ (232—233). Мистическое оживленіе идеи грѣха и грѣховности въ связи съ идеей благодати (234—236). Святость и правендость (236—237). Божественныя вліянія и благодать въ культѣ (237—238). Мистика и религіозная дѣятельность (237—239).

8. Магическія средства воздѣйствія на метафизическій міръ (240). Молитва, какъ магическое средство (240—243). Культовыя формулы (243). Сакраментальные жесты и акты (244—245). Процессіи, мессы, исповѣдь, милостыни (245—246). Заклинанія и внѣкультовая магія (246—247). Магія въ культѣ и внѣ его (247). Магическіе объекты (247—248).

9. Магія и маги (250—259). Мощи и магическая сила святого (254—255). Праведность и святость (255—256). Святые и священники (256—257).

10. Маги и святые (258). Необходимость клира (258—260), въ связи съ сакраментальнымъ его характеромъ и поставленіемъ (260—261), въ связи съ духовнымъ руководствомъ мірянами (261). Исповѣдь и проповѣдь, какъ сферы моральнаго вліянія клира (261—263). Идеалъ святости священства въ средѣ клира и мірянъ (263—264).

11. Благочестивые пастыри и отношеніе къ нимъ (265—266). Омірщеніе клира (266—267). Эксцессы омірщенія (267—268). Клиръ и міръ (268—269). Борьба внутри клира (269—270). Моральный уровень и моральная оцѣнка клира (270—272). «Реформаторы», міръ и церковь (272—273). Міряне и клиръ (273—274). Бытовая и религіозная борьба съ клиромъ (275). Идеалъ клирика и отношеніе къ священнику въ связи съ евхаристіей (275—276). Попытки и неудачи соединенія въ идеалѣ клирика моральной и мистической сторонъ религіозности (276—281).

12. Идея церкви. Церковь — клиръ (282). Паденіе церкви, нападки на нее; идеалъ церкви, попытки реформъ и исканіе истинной (282—284). Расширеніе понятія церкви въ вальденствѣ и ортодоксіи. Congregatio baptizatorum (284—285). Необходимость церкви—клира (285—286). Расширеніе понятія церкви въ мистикѣ, у іахитовъ,

амальриканъ, ортлибаріевъ и въ пантеизмѣ (286—287). Новое ограниченіе его (287—288). Идея церкви въ широкомъ и узкомъ смыслѣ, какъ основная идея религіозности (288—290).

IV. Заключеніе. . . . . . 291—306

Примѣчанія . . . . . 307—353

Списокъ цитованныхъ сокращенно изданій и трудовъ . . . . . 353—360

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Исторія средневѣковой религіозности, важной не только въ себѣ и для себя, но и для уразумѣнія средневѣковыхъ богословія, догмы и ереси, нуждается въ предварительномъ осуществленіи двухъ другихъ задачъ: въ опредѣленіи понятія «религіознаго фонда» или «средняго религіознаго человѣка» и, во вторыхъ, въ основанномъ на этомъ понятіи изученіи той эпохи, которую условно можно принять за предѣлъ развитія средневѣковой религіозности. Первый шагъ къ этому сдѣланъ авторомъ въ «Очеркахъ религіозной жизни въ Италіи XII — XIII вѣковъ», непосредственнымъ продолженіемъ и завершеніемъ которыхъ является предлагаемая вниманію читателя книга. Во введеніи къ ней пришлось еще разъ вернуться къ понятію «средняго человѣка», такъ какъ за протекшее отъ изданія «Очерковъ» время авторъ убѣдился въ томъ, что казавшееся ему естественнымъ и самоочевиднымъ нуждается въ болѣе обстоятельномъ, можетъ быть—даже минуціозномъ разъясненіи.

Только понятіе «религіознаго фонда» можетъ связать другъ съ другомъ по видимости обособленныя и даже противорѣчивыя движенія. Только оно даетъ надежду на успѣхъ искателю общаго въ религіозности, какъ бы скромны и ограничены ни были хронологическіе и территоріальные предѣлы его работы. Благодаря понятію «средняго человѣка» можно приступить къ синтезу явленій духовной культуры и до извѣстной степени преодолѣть или обезвредить опасности синтезирующей работы. «La seule forme correcte du procédé synthetique d'exposition, замѣчаетъ по поводу аналогичныхъ задачъ французскій историкъ Ш. Ланглуа, serait un tableau des conclusions qui se dégagent de la comparaison de tous les textes, préalablement recueillis et classés par espèces de faits». Ланглуа,

а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ тѣ, выразителемъ мнѣнія которыхъ онъ является, видимо предполагаетъ, что можно собирать, классифицировать и сопоставлять факты или тексты, не обобщая и не синтезируя ихъ, что можно въ работѣ историка обособить обособляемыя лишь логически, да и то условно и неясно, операціи. На самомъ же дѣлѣ всякое чтеніе текста уже является его толкованіемъ и обобщеніемъ, всякая классификація и всякое сопоставленіе, синтетической работой. «Синтезъ» создается и опредѣляется самъ собою въ процессѣ «аналитической» работы, съ самыхъ первыхъ ея моментовъ. Онъ существуетъ гораздо раньше, чѣмъ историкъ формально приступитъ къ нему, и направляетъ анализъ въ той же степени, въ какой самъ имъ направляется. Въ томъ и трудность исторической работы, что въ ней практически неосуществимо обособленіе подготовительныхъ стадій ея, и всѣ сочиненія, ставящія себѣ цѣлью «собираніе» или «классификацію» матеріала, уже синтезъ, болѣе или менѣе замаскированный и безсознательный. «Faire passer sous les yeux du lecteur quelques documents datés et certains dans leur teneur originale... en y joignant les avertissements convenables» не значитъ еще воздержаться отъ синтеза, выражающагося въ выборѣ и распыляемаго въ «avertissements». Работы марбургскихъ романистовъ и самого Ланглуа по существу не менѣе претенціозны, чѣмъ «l'essai, forme rapide et dangeureuse de synthèse». А поэтому онѣ могутъ быть признаны подготовительными лишь условно, требуютъ къ себѣ болѣе осторожнаго отношенія, чѣмъ плохо изданный или сомнительный источникъ, и не въ состояніи подготовить синтезъ для кого нибудь другого, кромѣ ихъ автора.

Синтезъ всегда былъ и будетъ дѣломъ индивидуальнымъ и субъективнымъ, субъективнымъ осмысленіемъ реально воспринятаго. Слѣдовательно, надо поставить изслѣдователя и критика въ положеніе, по возможности облегчающее выдѣленіе субъективныхъ сторонъ труда и ихъ оцѣнку. А это недостижимо, если база синтеза широка и корни его уходятъ въ необозримый и разсѣянный матеріалъ или въ частныя синтетическія построенія. Такимъ путемъ мы возвращаемся къ понятію «средняго человѣка», которое позволяетъ утверждать, что существо духовной культуры даннаго періода выражено распространенными и крупными явленіями. База изслѣдованія благодаря этому суживается и становится доступной критикѣ и само-

критикѣ, и центръ тяжести ложится не на разсѣянный матеріалъ, а на матеріалъ ограниченный и сосредоточенный, около котораго естественно группируются разбросанныя въ источникахъ указанія.

Для религіозности Италіи въ XII—XIII вѣкахъ эту задачу авторъ попытался выполнить въ двухъ своихъ книжкахъ, изъ которыхъ вторая лишь объединяетъ, систематизируетъ и расширяетъ отрывочно высказанное въ первой. Приведенные въ примѣчаніяхъ тексты и ссылки только подкрѣпляютъ и пополняютъ аргументацію «Очерковъ» и безъ нея были бы недостаточны. Авторъ ожидаетъ недовѣрчиваго отношенія къ своему построенію и упрековъ въ произвольности. Но его построеніе должно было быть, если не произвольнымъ, то субъективнымъ, какъ и всякое другое, и на это онъ шелъ, выпуская въ свѣтъ свою книгу, шелъ не изъ самонадѣянности или самомнѣнія, а потому, что знаетъ мѣсто индивидуальной работы и вѣритъ въ плодотворность и важность коллективныхъ усилій. Они же мыслимы лишь путемъ индивидуальныхъ построеній, неизбѣжно субъективныхъ, но необходимыхъ при всей своей субъективности.

Территоріальныя границы работы расширены. Перейдя къ нѣмецкому и французскому матеріалу, авторъ усмотрѣлъ въ немъ тѣ же черты религіозности, что и въ Италіи. Тѣмъ не менѣе онъ не рѣшился расширить заглавіе, частью потому, что имъ непосредственно использованъ не весь матеріалъ, частью потому, что боялся оказаться въ положеніи апологета, доказывающаго для Германіи и Франціи то, что найдено въ Италіи, и невольно утратившаго нужную остроту и свободу взгляда. Поэтому нѣмецкій и французскій матеріалъ должны лишь пояснять и дополнять италіанскій, вмѣстѣ съ тѣмъ указывая на аналогичныя явленія въ религіозности Средней Европы.

Авторъ высказываетъ свою глубокую благодарность принявшему его трудъ въ свои «Записки» Историко-филологическому факультету Петроградскаго университета и всѣмъ тѣмъ, кто оказалъ ему то или иное содѣйствіе въ его работѣ. Съ особенною признательностью вспоминаетъ онъ о добрыхъ совѣтахъ и моральной поддержкѣ со стороны Александра Евгеніевича Прѣснякова и приноситъ глубокую сердечную благодарность Николаю Петровичу Оттокару, въ постоянномъ общеніи съ которымъ создавалась эта книга.

Многое въ ней косвенно или прямо вызвано или опредѣлено его безкорыстнымъ дружескимъ вниманіемъ и острою критикой, поддержано его сочувствіемъ, и эти немногія слова лишь слабое и неполное выраженіе признательности автора.

Петроградъ.
27 апрѣля 1915 г.

I.

ВВЕДЕНІЕ

1.

Обычное словоупотребленіе проводитъ нѣкоторое различіе между терминами «религіозность» и «религіозный», съ одной стороны, и «вѣрующій», «вѣра», съ другой. По сравненію съ религіозностью вѣра представляется объективнымъ и болѣе внѣшне опредѣленнымъ понятіемъ. Вѣра, это прежде всего совокупность положеній, догмъ, принимаемыхъ вѣрующимъ за истину. Мы называемъ человѣка вѣрующимъ потому, что онъ принимаетъ, считаетъ истиной положенія данной вѣры, и самый фактъ признанія ихъ истиной мы называемъ вѣрою въ субъективномъ смыслѣ этого слова. Конечно, въ прилагательномъ «вѣрующій» (какъ, впрочемъ, и въ самомъ словѣ «вѣра») есть субъективная сторона. но она не выдвигается, стоитъ въ тѣни, и вниманіе наше сосредоточивается не на томъ, что человѣкъ вѣритъ, а на томъ, во что онъ вѣритъ. Прилагательное остается производнымъ существительнаго.

Совершенно наоборотъ обстоитъ дѣло съ терминомъ «религіозный» и производнымъ отъ него существительнымъ «религіозность». Называя человѣка религіознымъ, мы подчеркиваемъ не то, во что онъ вѣритъ, а то, что онъ вѣритъ, или то, какъ онъ вѣритъ, и выдѣляемъ такимъ образомъ субъективную сторону. Религіозный человѣкъ, это вѣрующій человѣкъ, взятый съ субъективной стороны его вѣры. Поэтому онъ и является намъ въ другомъ аспектѣ, при которомъ не столь важно, во что онъ вѣритъ (хотя безъ этого и не обойтись: религіозность предполагаетъ объектъ ея), сколь то, какъ онъ вѣритъ; религіозный отличается отъ вѣрующаго особымъ душевнымъ состояніемъ. Когда человѣкъ религіозенъ, онъ во что нибудь вѣритъ, но еще вопросъ, всегда ли и всякій ли вѣрующій религіозенъ.

Нѣсколько примѣровъ могутъ пояснить устанавливаемое нами различіе.—Можно сказать: «Въ чемъ моя вѣра?», но нельзя: «Въ чемъ моя религіозность?». Во второмъ случаѣ объектъ не

такъ важенъ, чтобы о немъ стоило спрашивать и говорить. Если же одинаково можно сказать и «какова моя религіозность» и «какова моя вѣра», то только оттого, что отвѣты на предлагаемые вопросы могутъ быть даны и качественные и предметные. Равнымъ образомъ естественны словосочетанія «суе—вѣріе», «суе—вѣрный», «суетная вѣра», но рѣжетъ ухо «суетная религіозность». Впрочемъ, долго на этомъ останавливаться не стоитъ. Не такъ уже важно, правъ я или не правъ со своимъ различеніемъ словъ. Мнѣ кажется, что правъ, и поэтому я не считаю необходимымъ выдумывать новыя слова для понятій различіе которыхъ для меня существенно.

Подъ вѣрой я подразумѣваю совокупность положеній религіи (въ моемъ случаѣ—средневѣковой католической религіи) и вѣрующимъ называю всякаго, кто считаетъ хотя бы смутную для него совокупность ихъ истиной, всякаго, кто въ нихъ вѣритъ. Религіозность—та же взятая съ субъективной стороны (т. е. не въ смыслѣ содержанія вѣры, а въ смыслѣ признанія его истиннымъ) вѣра, но по особому эмоціонально окрашенная. Религіозенъ тотъ, кто не просто вѣритъ или считаетъ истиной всѣ либо нѣкоторыя положенія вѣры, а кто какъ-то особенно связанъ съ ними, для кого они важны субъективно и въ комъ признаніе ихъ сопровождается особеннымъ душевнымъ состояніемъ.

Можно подойти и къ религіозности со стороны ея объекта. Но взятое со своей объективной стороны понятіе религіозности уже понятія вѣры. Вѣрующій человѣкъ религіозенъ далеко не во всѣхъ проявленіяхъ своей вѣры. Въ одномъ случаѣ, когда данное положеніе вѣры для него важно, онъ религіозенъ, въ другихъ, когда этого нѣтъ,—онъ просто вѣрующій. Какой нибудь богословъ XIII вѣка вѣрилъ и въ догму Троичности и въ божью благодать. Вѣра въ благодать обладала въ его жизни (а не только въ его мысли) очень большимъ значеніемъ. Онъ не только философски строилъ понятіе благодати, не только мистически могъ переживать ея вліянія. Исходя изъ мысли о ней, изъ ощущенія ея, онъ жилъ и спасался. Безъ нея онъ такъ же не могъ обойтись, какъ безъ вѣры въ Бога. Догма же Троичности сама по себѣ не была для него путеводной звѣздой жизни и не влекла за собою длительныхъ послѣдствій. Онъ могъ вслѣдъ за Ришаромъ изъ Св. Виктора умиляться открывающейся ему въ ней глубиною божественной

любви, могъ при мысли о ней ощущать мистическій экстазъ, но его религіозная жизнь ни на іоту не измѣнилась бы, пойми онъ эту догму иначе. Догма Троичности не проявится, какъ важный моментъ его религіозной жизни, какъ ея—намъ понятнѣе такія выраженія—дѣятельное начало. Но онъ шагу не сдѣлаетъ безъ вѣры въ благодать, Бога, будущую жизнь и т. д. Чтобы взять реальный примѣръ, укажемъ на Рабана Мавра. Казалось бы, онъ стоитъ на высотѣ богословскаго уровня своей эпохи, онъ разбираетъ и рѣшаетъ догматическіе вопросы, религіозно же живетъ все таки не ими, а вульгарными религіозными воззрѣніями своихъ современниковъ.

Религіозность—то душевное состояніе или тотъ душевный строй, въ связи съ которымъ находятся субъективно важныя для человѣка положенія его вѣры, дѣлающіяся такимъ путемъ положеніями его религіозности. Религіозно въ вѣрѣ то, что связано съ жизнью человѣка въ религіи, безъ чего онъ не можетъ обойтись, что проявляется во всей его мысли и дѣятельности, а не только принимается или предполагается, какъ истина. Возможно, что объектъ религіозности для одного будетъ только объектомъ вѣры для другого, и наоборотъ. Возможно, что для какого нибудь мистика и догма Троичности—объектъ религіозности. Но не надо преувеличивать разнобразія, и слѣдуетъ предполагать наличность важныхъ элементовъ вѣры, которые стоятъ выше индивидуальныхъ особенностей. Иначе мы придемъ къ отрицанію возможности культурной исторіи вообще.

Взятая съ объективной своей стороны, религіозность есть живая (въ смыслѣ жизни религіи въ человѣкѣ, потому что и нерелигіозная вѣра можетъ быть живой, напр. философски) вѣра въ человѣкѣ, а такою и будетъ вѣра, поскольку она связана съ религіозно-моральною дѣятельностью человѣка, съ вопросами его земного и загробнаго благополучія, съ религіознымъ осмысленіемъ міра въ мѣру соприкосновенія этого міра съ человѣкомъ. Такъ какъ для меня въ данной связи существенна именно живая сторона вѣры, религіозная вѣра или объективная религіозность (объектъ религіозности), то я и беру наиболѣе объективный изъ признаковъ религіознаго—важность даннаго положенія вѣры для человѣка, что выражается во всей жизни человѣка въ религіи и даже въ другихъ сторонахъ его жизни.

Понятая такимъ образомъ, религіозность включаетъ въ себя живые и творческіе (т. е. развивающіеся) элементы вѣры.

Она какъ бы движетъ жизнью человѣка, какъ бы опредѣляетъ его поведеніе, извивы его мысли и чувства, сказывается въ разнообразнѣйшихъ сочетаніяхъ съ другими сторонами его бытія. Религіозность какъ бы предуказываетъ, какими сторонами вѣры человѣкъ увлечется, на какихъ сосредоточится, въ какія проблемы выльется иногда вся его религіозная жизнь. Религіозность какъ будто выдѣляетъ и оживляетъ часть вѣры и, сосредоточивая вниманіе именно на выдѣленномъ, толкаетъ къ дальнѣйшей его богословской разработкѣ въ опредѣляемомъ ею же направленіи. Такъ религіозность «движетъ» богословіе. Однако изученіе его не откроетъ религіозности, потому что не она одна заключена въ процессѣ развитія вѣры въ богословіе. Богословская работа опредѣляется еще своими внутренними и философскими задачами, традиціями школы, философскою культурой эпохи. Богословіе въ свою очередь даетъ матеріалъ для религіозности, многое изъ него религіозность вбираетъ въ себя и осваиваетъ, многое остается въ сторонѣ отъ нея. И точно также не всѣ окаменѣвшія и окаменѣвающія традиціи вѣры, которыя тоже заключены въ процессѣ ея развитія, осваиваются религіозностью и въ ней оживаютъ.

Послѣ всѣхъ приведенныхъ соображеній задача изслѣдованія въ общихъ чертахъ становится ясной. Она заключается въ томъ, чтобы выдѣлить, а затѣмъ изучить объектъ религіозности въ XII-XIII в. Онъ останется въ вѣрѣ за вычетомъ ея окаменѣвшихъ и неживыхъ формулъ, съ одной стороны, за вычетомъ результатовъ чисто богословской работы надъ нею, съ другой. Онъ живъ въ вѣрѣ, въ ней развивается и какъ бы является существеннѣйшимъ началомъ ея развитія. При этомъ изученію подлежитъ не религіозность того или иного представителя названной эпохи, великаго или малаго, а религіозность широкихъ круговъ, которая проявляется и въ великихъ и въ малыхъ. Можно ли однако говорить о такой коллективной религіозности, понимая ее не въ смыслѣ простой суммы индивидуальныхъ религіозностей и въ то же время не предполагая существованіе какого нибудь реальнаго субстрата ея, а ее самое не считая духомъ эпохи или народа?

2.

Изучая личность, изслѣдователь всегда выходитъ за предѣлы и самой личности и реально ему даннаго матеріала. Онъ выясняетъ значеніе своего героя по вліянію его на другихъ, если только не отвлекается къ сторону абсолютнаго его значенія, но тогда онъ уже перестаетъ быть историкомъ. А выяснить вліяніе человѣка значитъ выйти за предѣлы реально ислѣдователю даннаго. Вѣдь вліяніе Августина на его эпоху сказывается не въ томъ, что мысли африканскаго епископа были усвоены Орозіемъ, Просперомъ, что съ нимъ боролись и спорили Пелагій и Юліанъ Экланскій. Историкъ предполагаетъ гораздо большее, мысля за Просперомъ много ему подобныхъ, не оставившихъ потомкамъ своего имени, за извѣстными ему противниками Августина значительно большее количество неизвѣстныхъ. Иначе говоря, историкъ мыслитъ не личностями, а группами, символами которыхъ являются для него эти личности. И лишь въ такомъ случаѣ полновѣсно и убѣдительно изслѣдованіе. Худо это или хорошо,—другой вопросъ. Но попробуйте быть строгимъ поклонникомъ реально даннаго, и вы увидите, какъ жалки и ничтожны будутъ всѣ ваши выводы.

Какъ можно мыслить самый фактъ вліянія личности, хотя бы самой выдающейся?—Предполагается, что ея слова понятны увлеченнымъ ея идеями, что именно эти идеи и увлекаютъ учениковъ. Можно допустить, что крупная индивидуальность влечетъ къ себѣ именно своею непонятностью, но только для того, чтобы тотчасъ же отъ подобнаго допущенія отказаться. Вѣдь тогда въ изучаемой личности собственно двѣ личности; одна понятная лишь историку, другая увлекающая современниковъ. Въ этомъ случаѣ историкъ изучаетъ не вліяніе цѣнной для него стороны въ личности, а вліяніе чего-то другого, увлекающаго современниковъ, случайныхъ внѣшнихъ особенностей: пламенности рѣчи, загадочности взгляда, шепелявости или чего нибудь другого. Если личность увлекаетъ тѣмъ,

что въ ней непонятно, то ей не мѣсто въ ея эпохѣ, и значеніе ея таково же, какъ значеніе какого нибудь идіота, котораго приняли за мудреца. «Terra incognita» притягиваетъ, но лишь тогда, когда она наполнена какимъ нибудь идеальнымъ содержаніемъ, которое—а не сама terra incognita—и влечетъ къ себѣ. Только при условіи доступности и понятности идей генія другимъ можно говорить о вліяніи его (а не воображаемаго современниками генія) на учениковъ и массы. Только понятное въ геніи исторически дѣйственно и важно, непонятному не должно быть мѣста въ изученіи эпохи.

Итакъ вліяніе личности сводится къ вліянію ея идей и словъ на современниковъ, которые эти идеи и слова воспринимаютъ, понимаютъ, ими увлекаются или ихъ отвергаютъ. На чемъ же покоится дѣйственность идей генія? Не на ихъ непонятности или непонятости: постольку онѣ не идеи генія, а идеи имъ увлеченныхъ. И не на томъ одномъ, что эти идеи новы:—не всякая новая идея увлекаетъ, и много геніевъ, слишкомъ рано пришедшихъ и лишь по смерти признанныхъ и возвеличенныхъ. Значитъ на томъ, что идеи пришлись ко времени, даютъ отвѣты на какіе-то запросы, яснѣе выражаютъ смутныя чаянія и глухой ропотъ массъ. Такимъ образомъ опять всплываетъ что то общее между героемъ и тѣмъ, кто идетъ за нимъ, продолжаетъ его дѣло или жадно внимаетъ ему. Можетъ быть, геній открылъ истину, но искалъ ее не онъ одинъ. Иначе голосъ его былъ бы голосомъ вопіющаго въ пустынѣ. Можетъ быть, геній сказалъ новое слово, но оно вертѣлось на устахъ у многихъ. И эта смутная, трудно улавливаемая тяга къ чему то неопредѣленному, но влекущему и будетъ тѣмъ общимъ, что связываетъ генія съ современниками и что объясняетъ его значеніе.

Изучая личность историкъ стремится выяснить развитіе и происхожденіе ея духовнаго облика. Для того, чтобы понять того же Августина, онъ обращается къ условіямъ жизни римлянина-профессора, къ культурѣ его общества, даже къ страстности африканской натуры. Предполагая въ немъ какой нибудь душевный процессъ, неясно выраженный или совсѣмъ не выраженный въ источникахъ, обращается къ параллелямъ изъ жизни его современниковъ. Такимъ путемъ онъ дополняетъ непосредственныя данныя источниковъ, постулируетъ въ личности то, чего въ ней самой непосредственно не видѣлъ, но что замѣтилъ

въ другихъ, находившихся съ нею въ одинаковыхъ условіяхъ. Всякій біографъ пытается вывести своего героя изъ эпохи, приберегая восхищеніе его геніальностью для заключительныхъ фіоритуръ своей біографіи. Слѣдовательно и тутъ лежитъ та же скрытая предпосылка. Предполагается что-то общее генію и средѣ, что-то свойственное многимъ, хотя и не всѣми съ одинаковой ясностью и силой выражаемое. Отбросимъ эту предпосылку и мы увидимъ, какъ станетъ невозможнымъ построеніе генезиса личности, ея духовная біографія—вѣдь вездѣ приходится заполнять лакуны,—станетъ непонятнымъ ея вліяніе на другихъ, а засвидѣтельствованные факты вліянія потеряютъ связь другъ съ другомъ и предстанутъ въ видѣ жалкихъ и ненужныхъ обломковъ.

Постулатъ общаго тайно движетъ и тѣми, которые изучаютъ какую нибудь личность, какъ показательную для эпохи. Въ прежнее время любили писать работы на тему вродѣ «Григорій Турскій и его время». Не вывелся этотъ обычай и теперь. Поскольку такіе труды не представляли собою чисто внѣшняго собиранія фактовъ около данной личности, они ставили себѣ именно такую задачу. Можно ли утверждать, что личность признается показательной для эпохи потому, что она стоитъ особнякомъ и ни на кого не похожа? Если бы это было справедливо, ея показательность вполнѣ соотвѣтствовала бы показательности изверженія Везувія или солнечнаго затменія. Разумѣется, изученіе личности для познанія эпохи можетъ имѣть лишь тотъ смыслъ, что она связана съ существенными чертами культурнаго содержанія эпохи, отражаетъ и заключаетъ ихъ въ себѣ. Говорятъ, она—лучшее созданіе эпохи, и тѣмъ самымъ предполагаютъ, что эпоха подобнымъ же образомъ вліяла на другихъ.

Допустимъ, что мы описываемъ культурное состояніе эпохи, не исходя изъ личности. Мы беремъ у одного хрониста одну черту, у другого—другую, третью—у какого нибудь агіографа, четвертую у поэта и т. д. А потомъ, соединивъ все это, выдаемъ полученное за изображеніе культуры извѣстнаго періода. Если мы не допускаемъ при этомъ, что каждому изъ четырехъ присущи, хотя бы въ потенціи, всѣ четыре указанныхъ нами черты, мы не имѣемъ никакого права считать наше построеніе сколько нибудь соотвѣтствующимъ дѣйствительности. Другой, реальный примѣръ.—Фюстель де Куланжъ описываетъ духовную культуру Галліи IV—V вѣка. Источниковъ у него немного. Глав-

нымъ образомъ это Аполлинарій Сидоній, Авзоній и оба Павлина. И тѣмъ не менѣе Фюстель считаетъ возможнымъ говорить о «les mœurs d'une vaste société et qui dura plusieurs siècles», и никто у него этого права не оспариваетъ.

Итакъ, изслѣдованіе духовной культуры покоится на предположеніи о существованіи чего то общаго болѣе или менѣе значительной группѣ личностей. Эта предпосылка не обнаруживается всегда съ достаточною ясностью, зато иногда общее становится прямымъ объектомъ изученія. Такъ подвергаютъ разсмотрѣнію «Возрожденіе» или «Просвѣщеніе», «средневѣковое міросозерцаніе» или «средневѣкового купца». Постулатъ общаго является, слѣдовательно, конструктивнымъ моментомъ во всѣхъ извѣстныхъ намъ трудахъ по культурной исторіи. Отвергая его, нужно отвергнуть и все сдѣланное въ этой области и постараться поставить культурную исторію на какое нибудь иное основаніе. Но можно ли указать такое другое основаніе? Вѣдь изслѣдователь предполагаетъ существованіе общаго не только потому, что оно ему необходимо, какъ связующее начало, а и потому, что его онъ ищетъ въ индивидуальномъ, которое мертво и неинтересно безъ общаго, потому, что общее-то ему и цѣнно. Описывая культурное состояніе эпохи, историкъ вовсе не занимается записываніемъ разрозненныхъ фактовъ на отдѣльныя бумажки, чтобы потомъ надѣть ихъ на крючекъ, называемый общечеловѣческой цѣнностью. Если его факты связаны другъ съ другомъ только такимъ крючкомъ, ему никогда не выполнить своей задачи. Онъ долженъ искать внутренняго упорядочивающаго начала въ самихъ собранныхъ имъ фактахъ, обнаружить истинную внутреннюю ихъ связь, которая не можетъ быть связью причинной, потому что задача его чисто статическая. Онъ описываетъ состояніе, а не изображаетъ развитіе и не ищетъ генезиса.—Исканіе генезиса задача особая, принципіально иная; ею руководствуются, когда изучаютъ ростъ королевской власти во Франціи, а не тогда, когда изучаютъ Возрожденіе. Историкъ-статикъ изображаетъ, какъ было, не спрашивая о томъ, какъ создалось. Поэтому для него вопросъ о причинной связи явленій можетъ быть лишь вопросомъ второстепеннымъ, причинное же познаніе лишь средствомъ, а не цѣлью. И вмѣстѣ съ нимъ мы можемъ здѣсь не касаться методологическихъ основъ генетической исторіи, а тѣмъ болѣе не развивать своей точки зрѣнія на этотъ предметъ.

Ни понятіе цѣнности ни причинная связь не могутъ служить конструктивнымъ моментомъ культурной статической исторіи. Кромѣ указаннаго уже постулата общаго, мы не находимъ ничего, что бы клалось въ ея основу и что бы могло служить ея основою. Мы видѣли, что постулатъ общаго оказывается необходимымъ даже въ такихъ вопросахъ генетической исторіи какъ вопросы о вліяніи и образованіи личности. Тѣмъ необходимѣе и неустранимѣе онъ, когда хотятъ изобразить культурное (въ нашемъ случаѣ, религіозное) состояніе извѣстнаго періода.

Такъ мы приходимъ къ постулированію общаго религіознаго фонда изслѣдуемыхъ группъ XII—XIII вѣка. Выяснимъ точнѣе смыслъ этого понятія. — Общій фондъ существуетъ въ каждомъ членѣ данной группы. Но это не значитъ, что онъ опознается ежеминутно и всегда на лицо въ любомъ индивидуальномъ сознаніи. Онъ можетъ находиться и въ потенціальномъ состояніи, видимо не проявляясь. Однако при извѣстныхъ условіяхъ онъ проявится у всѣхъ членовъ данной группы однородно, хотя бы и съ различной степенью яркости и силы. Я бы охарактеризовалъ его, какъ необходимую форму сознанія, обнаруживающую себя при наличности извѣстныхъ условій, или какъ характерныя религіозныя реакціи человѣка данной группы, или какъ совокупность религіозныхъ его навыковъ въ области мысли чувства и воли. Религіозный фондъ рисуется мнѣ, какъ совокупность извѣстныхъ свойствъ въ нѣкоторой опредѣленной пропорціи и въ извѣстной связи другъ съ другомъ. Но это не исключаетъ индивидуальныхъ особенностей. Только онѣ наростаютъ на этотъ фондъ, гипертрофируютъ то тѣ, то иныя его стороны, и относятся уже не на счетъ фонда, а на счетъ индивидуума.

Разумѣется, не существуетъ реальнаго носителя такого фонда, т. е. человѣка, сознаніе котораго только предѣлами этого фонда и ограничивается, но мы методологически такого носителя предполагаемъ, когда, напримѣръ, говоримъ о «человѣкѣ эпохи», «человѣкѣ возрожденія», «гуманистѣ» и т. п. Особенно рѣзко такое предположеніе обнаруживается, когда начинаютъ доказывать, что Данте е щ е не гуманистъ, хотя и обладаетъ нѣкоторыми чертами гуманиста, а Шекспиръ у ж е не гуманистъ. Чтобы обозначить такую методологическую величину мы часто говоримъ «средній человѣкъ эпохи», и поэтому, а также въ

силу нѣкоторыхъ статистическихъ аналогій, я и позволилъ себѣ назвать такого историческаго человѣка «среднимъ человѣкомъ» вмѣсто того, чтобы употреблять неуклюжій терминъ «носитель религіознаго фонда». Къ сожалѣнію, «средній человѣкъ» слово двусмысленное; если авторъ и различаетъ оба смысла, критики часто путаютъ средняго человѣка съ обывателемъ, что и позволяетъ имъ утверждать, будто бы средній человѣкъ въ концѣ концовъ мало религіозенъ, хотя рѣчь идетъ не про обывателя, а про средняго религіознаго человѣка.

Средній человѣкъ какъ бы заключенъ въ каждомъ реальномъ представителѣ своей группы. Если группа эта распадается на подгруппы, мы можемъ отъ него перейти къ среднему человѣку подгруппы и т. д. Такимъ образомъ получается цѣлый рядъ среднихъ людей отъ представителя эпохи до представителя какой нибудь ограниченной мѣстно или временно группы. Но отношеніе между членами ряда покоится не только на разницѣ въ содержаніи и объемѣ понятія, а и на томъ, что сознаніе видового средняго человѣка является сознаніемъ родового средняго человѣка, видоизмѣненнымъ какъ наличностью новыхъ чертъ, такъ и новою пропорціей родовыхъ, изъ которыхъ однѣ усилены, другія ослаблены. Слѣдовательно, рядъ среднихъ людей является какъ бы рядомъ построенныхъ на различныхъ основахъ системъ, частью изъ тѣхъ же элементовъ. Аналогично отношеніе между среднимъ человѣкомъ и реальнымъ индивидуумомъ его группы, причемъ, конечно, возможенъ a priori частный случай почти полнаго совпаденія какого нибудь индивидуума со среднимъ человѣкомъ.

Въ этомъ смыслѣ каждая индивидуальность заключаетъ въ себѣ ясно выраженными тѣ или иныя черты средняго человѣка, и выдающіяся личности оказываются особенно полезными и удобными для познанія средняго. Въ нихъ та или иная черта достигаетъ высокаго напряженія и развитія, а слѣдовательно и наглядности, благодаря чему возможно изучать ее болѣе пристально и детально, какъ бы съ помощью увеличительнаго стекла. Во избѣжаніе недоразумѣній слѣдуетъ замѣтить, что вопросъ о показательности крупной индивидуальности или генія не имѣетъ ничего общаго съ вопросомъ о роли личности въ исторіи. Проблема роли и значенія личности можетъ встать передъ изслѣдователемъ лишь тогда, когда онъ изучаетъ взаимоотношенія между нею и какимъ нибудь явленіемъ или процес-

сомъ, т. е. занимается генетической, а не статической исторіей. Тогда, можетъ быть, и естественно спрашивать себя, совершилось ли бы то или иное событіе, или — пришелъ ли бы процессъ къ данному результату, если бы мѣсто изучаемой личности заступила другая или если бы ея миссія была распредѣлена между нѣсколькими. Напримѣръ, можно спрашивать себя, какъ это дѣлаетъ А. Сорель, была ли бы внѣшняя политика Франціи въ началѣ XIX в. такою же, какъ мы ее знаемъ, если бы вмѣсто Наполеона во главѣ республики сталъ Ошъ, Моро или кто нибудь другой.

Вопросъ о роли личности—область безконечныхъ, но безплодныхъ, овѣянныхъ мистическимъ туманомъ споровъ. Большое счастье, что мы его можемъ не касаться. Мы не спрашиваемъ себя, кто создалъ религіозный фондъ, что въ него внесъ какой нибудь Ѳома Аквинскій. Религіозный фондъ для насъ нѣчто данное, природу чего мы должны изучить. При такой постановкѣ вопроса, вопросъ о роли личности совершенно не важенъ, а важна лишь утверждаемая нами показательность всякой личности, даже генія.

Возможно и для насъ вполнѣ пріемлемо, что крупная индивидуальность—герой или геній—отличается отъ обывателя лишь большею яркостью и силою проявляющихся въ немъ чертъ средняго человѣка и большею способностью выражать ихъ увлекающимъ широкіе круги образомъ. Возможно и такъ же пріемлемо, что геній отличается богатствомъ ярко выраженныхъ имъ чертъ и имъ повергаетъ кого нибудь въ изумленіе. Возможно, наконецъ, что геній отличается (какъ, впрочемъ, и всякій индивидуумъ) нѣкоторыми только ему присущими чертами. Но такія черты насъ не занимаютъ и не входятъ въ область нашего изученія. Ими геній не показателенъ и, прибавлю, ими онъ не увлекаетъ, потому что увлекать можно лишь тѣмъ, что хотя бы потенціально живетъ въ увлекаемыхъ. Иначе придется дойти до утвержденія, что геній непонятенъ тѣмъ, кто за нимъ идетъ, и за нимъ все таки идутъ, до конца его непонимая, и что всякая идея только потому, что находится въ головѣ генія, обладаетъ магическою притягательной силой. Quod ridiculose est dicere.

Вмѣсто того, чтобы говорить «показательный», часто говорятъ «типическій», подразумѣвая подъ этимъ терминомъ различное. Иногда говорятъ о типическомъ, чтобы указать ярко

отличіе. Такъ упоминаютъ о типичномъ или типическомъ носѣ, лицѣ, и вульгарно «типомъ» называютъ чудака. Въ другихъ случаяхъ подъ типическимъ подразумѣваютъ распространенное, соотвѣтствующее нашему среднему. Такъ врачи называютъ теченіе болѣзни типическимъ, историки говорятъ о типѣ житія или какого нибудь иного литературнаго произведенія. Однако первое пониманіе типическаго едва ли найдетъ много приверженцевъ, второе же приводитъ къ курьезнымъ недоумѣніямъ. Утверждаютъ, напримѣръ, что для Парижа типичны изящныя женщины, а многіе изъ побывавшихъ въ Парижѣ возмущены такимъ мнѣніемъ и готовы защищать противоположное.

Между тѣмъ въ понятіи типическаго налицо оба признака, т. е. и распространенность и бросаемость въ глаза. Типично всегда то, что распространено и что ставится нами въ связь съ природой явленія. Если для томизма типично такое, а не иное рѣшеніе вопроса, значитъ оно стоитъ въ связи съ его основами, хотя бы и высказано было немногими. Съ другой стороны, это распространенное (среднее) только тогда типично, когда оно бросается въ глаза, гипертрофировано. И въ этомъ случаѣ понятно вышеуказанное недоумѣніе посѣтителей Парижа. Гипертрофированныя проявленія парижанки даютъ образцы исключительнаго изящества, сочетаніе чертъ, нигдѣ не повторяющееся. Но такихъ гипертрофированныхъ проявленій не такъ много. Умудренный опытомъ или отъ природы острый взглядъ найдетъ потенцію этого изящества въ каждой парижанкѣ, даже въ уродѣ, а profanum vulgus видитъ лишь вездѣ, къ сожалѣнію, болѣе распространенное уродство.

Типическое въ смыслѣ бросающагося въ глаза accidens, въ смыслѣ differentia specifica для историка не важно. Тѣмъ существеннѣе для него типическое въ смыслѣ чего то ярко проявляющагося и стоящаго въ связи съ природой явленія и слѣдовательно, хотя бы потенціально, распространеннаго. Типическимъ можетъ быть равномѣрно во всѣхъ своихъ частяхъ гипертрофированное среднее, а, съ другой стороны, и одна какая нибудь черта средняго, преувеличенная при одновременной неизмѣнности или даже при измѣненіи другихъ его чертъ.

Мы изучаемъ среднее (религіозный фондъ) по индивидуумамъ и особенную помощь намъ оказываетъ изученіе крупныхъ индивидуальностей, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ и являются цѣликомъ или частично типическими индивидуаль-

ностями. Религіозный фондъ представляется намъ, какъ совокупность извѣстныхъ чертъ въ нѣкоторой опредѣленной пропорціи и связи другъ съ другомъ, т. е. какъ система извѣстныхъ чертъ. Въ частныхъ и рѣдкихъ случаяхъ мы можемъ натолкнуться на полное выраженіе этой системы въ индивидуумѣ или типѣ. Въ обоихъ этихъ случаяхъ, особенно во второмъ, мы находимся въ исключительно благопріятномъ положеніи. Къ сожалѣнію, оно чрезвычайно рѣдко. Чаще въ индивидуумѣ или типѣ мы наблюдаемъ выраженною лишь часть религіознаго фонда, которую, особенно въ типѣ, благодаря гипертрофіи можемъ изучать съ особеннымъ удобствомъ, но зато не въ состояніи рѣшить вопроса о другихъ частяхъ и всей системѣ, не прибѣгая къ другому матеріалу. Въ виду всего этого намъ и надо выяснить вопросы, на какомъ основаніи мы признаемъ ту или иную черту религіознаго фонда въ индивидуумѣ или типѣ за среднюю, какъ опредѣляемъ сравнительное значеніе чертъ и связываемъ ихъ въ систему, строя средняго человѣка, и какъ узнаемъ въ равномѣрно гипертрофированномъ среднемъ это среднее.

Въ состояніи гипертрофіи или напряженія мы изучаемъ природу той или иной черты, но не степень ея напряженія въ среднемъ человѣкѣ и даже не принадлежность ея среднему человѣку. Для того, чтобы признать данную черту за часть религіознаго фонда и опредѣлить ея значеніе, необходимо обратиться къ изученію ея распространенности и того вліянія, которое она видимо оказываетъ. Конкретно—мы обращаемся къ изученію крупныхъ геніевъ въ ихъ вліяніи (вѣдь вліяютъ они гипертрофированными средними чертами), къ изученію крупныхъ религіозныхъ движеній, къ распространенности тѣхъ или иныхъ идей въ жизни и литературѣ. Здѣсь мы находимъ черты религіознаго фонда и отсюда извлекаемъ его систему, которую и узнаемъ, если она выражена въ равномѣрно гипертрофированномъ видѣ какою нибудь типической личностью. Если же этого нѣтъ, то на индивидуумѣ и особенно на типическихъ индивидуумахъ мы изучаемъ природу отдѣльныхъ элементовъ фонда или случайныхъ ихъ сочетаній. Эти же самые принципы позволяютъ при изслѣдованіи культурнаго состоянія разобраться въ необъятномъ количествѣ матеріала. — Основы духовной культуры извлекаются не изъ груды разрозненныхъ и разсѣянныхъ замѣчаній, а изъ пристальнаго изученія наиболѣе круп-

ныхъ и вліятельныхъ явленій. Разсѣянныя же замѣчанія и свѣдѣнія лишь поясняютъ и иллюстрируютъ найденное, подтверждая его распространенность.

Теперь мы раскрыли понятіе религіознаго фонда. Оно, какъ мы видѣли, лежитъ въ въ основѣ работы и построенія историковъ, какъ генетиковъ, такъ и особенно статиковъ. Въ этомъ историческая необходимость понятія, которая вмѣстѣ съ тѣмъ является и логической необходимостью, такъ какъ ни на какомъ другомъ постулатѣ культурной исторіи не построить. Однако, несмотря на всю нашу скромность или, скорѣе, въ силу этой скромности мы не рѣшились бы подражать отвергшему во имя существованія науки реальный міръ Иммануилу Канту и защищать нашъ постулатъ, если бы онъ не казался намъ вѣроятнымъ.

Мы допускаемъ однородную психическую организацію людей данной эпохи, предполагаемъ, что люди такого то времени и такой то среды росли и образовывались въ одинаковыхъ условіяхъ и подъ одинаковыми вліяніями, которыя должны были создавать въ нихъ одинаковые навыки, вызывать однородные запросы и идеи. Мы не допускаемъ, чтобы дѣйствіе общихъ причинъ останавливалось передъ чьей нибудь колыбелью, даже передъ колыбелью генія. Допуская своеобразныя скрещиванія вліяній, мы тѣмъ не менѣе всегда предполагаемъ что то общее и присоединяемъ сюда уравнивающее, сглаживающее индивидуальныя особенности вліяніе взаимнаго общенія. Никто не смущается характеристикой той или иной философской школы, любой историкъ безъ всякаго колебанія говоритъ о вальденсахъ, катарахъ, францисканцахъ, даже о горожанахъ XIII в. или землевладѣльцахъ V-го. И только когда тотъ или иной историкъ начнетъ описывать психологію средневѣкового купца или изображать средневѣковое міросозерцаніе, читатели негодуютъ на пренебреженіе исторической перспективой или смѣлость обобщенія. Не потому негодуютъ они, что принципіально отвергаютъ общее, а потому, что боятся, какъ бы чрезмѣрно широкое обобщеніе не оказалось только внѣшнимъ, внутренно пустымъ и не скрывающимъ за собою реальнаго содержанія. Чѣмъ уже очерченный нами кругъ, тѣмъ прочнѣе и многоцвѣтнѣе выводы, но зато, чѣмъ онъ шире, тѣмъ они цѣннѣе и стремленіе къ нимъ тѣмъ заманчивѣе. Опредѣленіе широты круга зависитъ отъ многихъ причинъ: отъ степени

культурнаго развитія и слѣдовательно культурнаго разнообразія эпохи, отъ взаимоотношенія различныхъ слоевъ общества, отъ характера источниковъ, а главное, отъ такта и чутья изслѣдователя.

При ближайшемъ знакомствѣ съ XII—XIII в. самъ собою всплываетъ и становится очевиднымъ этотъ общій религіозный фондъ. Отрывочно и частично подводятъ къ нему, по моему разумѣнію, мои «Очерки религіозной жизни въ Италіи XII—XIII вѣковъ», къ сожалѣнію, въ этой самой существенной для меня части, совершенно не понятые и даже не затронутые критикой. Дѣйствительно, развѣ не ясно до очевидности, какъ потребность въ чистой церкви сказывается во всѣхъ ортодоксальныхъ и еретическихъ движеніяхъ: и въ стремленіи ее реформировать, и въ отрицаніи ея, и въ отказѣ отъ католичества, и въ построеніи церкви катарами? А дуалистическо-аскетическая идея, которая находитъ себѣ выраженіе не только въ догмѣ катаровъ и развитіи еремитства, а и у францисканцевъ и у другихъ представителей апостольскаго движенія? Независимо другъ отъ друга безвѣстные основатели бегинокъ, Вальдъ, Франциск и Джіанбуоно приходятъ къ идеѣ апостольства и увлекаютъ за собою толпы. Самопроизвольно возникающія организаціи мірянъ, основанныя Франциском, францисканцами и доминиканцами терціарскія группы выливаются въ одинаковыя формы стремятся къ одному и тому же идеалу. И въ то же время ясна относительная сила различныхъ идей.—За Франциском и Доминикомъ стоятъ толпы, ихъ ученики разсѣиваются по всему западному міру;—около какого нибудь Сильвестра собираются немногіе. Катары создаютъ могущественную церковь, ортлибаріи остаются маленькою группою. Роятся религіозныя группы, всплываютъ все новыя системы, а при ближайшемъ наблюденіи все разлагается на тѣ же элементы, и мысль увлекается идеею—Протеемъ, появляющейся въ самыхъ разнообразныхъ, иногда исключающихъ другъ друга обличьяхъ, и прихотливыми сочетаніями немногихъ основныхъ идей.

3.

Изображеніе развитія католической религіозности отъ ея началъ до ея расцвѣта—дѣло многолѣтней работы, ранѣе которой нужно выполнить другую. Чтобы связно и послѣдовательно выяснить развитіе религіозности, необходимо намѣтить, хотя бы до извѣстной степени условно, его предѣлъ и статически изучить это предѣльное состояніе. Однако такая задача по существу обладаетъ вполнѣ самостоятельнымъ значеніемъ и можетъ быть сдѣлана предметомъ отдѣльной монографіи.

Ставя вопросъ о предѣльной эпохѣ, мы поневолѣ вступаемъ на зыбкую почву.—Каждый моментъ можетъ быть разсмотрѣнъ, какъ предѣлъ или конецъ предшествующаго развитія, и a priori трудно предпочесть одну эпоху другой. Тѣмъ не менѣе автору кажется, что не одно болѣе близкое знакомство съ XII—XIII вѣками оправдываетъ избраніе такимъ завершающимъ долгое развитіе моментомъ XIII вѣка, на который падаетъ хронологическій центръ его труда, подымающагося въ XII вѣкъ и опускающагося въ XIV.

Тринадцатый вѣкъ—послѣдній моментъ подъема средневѣковой религіозности. Неразрывно онъ связанъ и съ послѣдующимъ развитіемъ. Изъ него исходитъ то, что религіозно въ XIV—XVI вѣкахъ, то, что подготовляетъ и Аугсбургскій сеймъ и Тридентскій соборъ. Въ немъ же и зачатки духовной культуры Возрожденія. Сопоставляемый съ предшествующимъ, XIII вѣкъ раскрываетъ намъ всѣ стороны религіозности Средневѣковья въ состояніи крайняго ихъ напряженія и взаимной борьбы. Онъ въ полнотѣ обнаруживаетъ средневѣковую религіозность со всѣми ея противорѣчіями, съ ея попытками синтеза и самооправданія. Можно сказать, что противорѣчія и борьба были необходимы, чтобы выразить религіозность Средневѣковья. И можно сказать, что противорѣчія и борьба—слѣдствіе ея развитія или само ея существо.

Въ XIII вѣкѣ религіозность и мірской духъ, который еще будетъ торжествовать свои побѣды въ XIV—XVI вѣкахъ, противостоятъ другъ другу, не смѣшиваясь, взаимно другъ друга выдѣляя и толкая къ самоопредѣленію. Міръ еще не дождался богословскаго оправданія, но онъ уже самъ себя оправдывалъ быстро развивающейся сложной и пестрой культурой. На глазахъ людей XIII вѣка усложнялась жизнь, и Данте помнитъ время, когда

«Fiorenza, dentro dalla cerhia antica,
Ond'ella toglie ancora e terza e nona,
Si stava in pace sobria e pudica.
Non avea catenella non corona,
Non donne contigiate, non cintura
Che fosse a veder più che la persona»...

Въ нашу задачу не можетъ входить характеристика свѣтской культуры XIII в., и она слишкомъ разнообразна и многостороння, чтобы сдѣлать это въ нѣсколькихъ словахъ. Отмѣтимъ только все усиливающееся проявленіе мірского духа, совсѣмъ не думающаго о религіозномъ, о церкви, ея совѣтахъ и запретахъ. Этотъ духъ рѣетъ вездѣ: и въ грубоватой, но шумной и разнообразной жизни горожанина, и въ изысканномъ обществѣ какого нибудь двора, и въ безалаберныхъ странствованіяхъ вагантовъ, въ монастырской кельѣ и шумномъ кабачкѣ. Думалъ ли о религіи и спасеніи души авторъ извѣстныхъ стишковъ? —

Implico me vitiis	Предаюсь порокамъ я,
Immemor virtutis,	Помню ль добродѣтель?
Mortuus in anima	Мертвъ душою вѣчною,
Curam gero cutis.	Плоти я радѣтель.
. . . . .	. . . . .
. . . . .	. . . . .
Quis in igne positus	Кто, огнемъ охваченный,
Igne non uratur?	Имъ сожженъ не будетъ?
Quis Papie commorans	Развѣ житель Павіи
Castus habeatur?	Въ чистотѣ пребудетъ?
. . . . .	. . . . .
. . . . .	. . . . .
Si ponas Ypolitum	Ипполита вечеромъ
Hodie Papie,	Въ градѣ посели томъ,
Non erit Ypolitus	На зарѣ не будетъ онъ
Jam sequenti die.	Больше Ипполитомъ.
. . . . .	. . . . .
. . . . .	. . . . .

Meum est propositum
In taberna mori,
Ut sint vina proxima
Morientis ori.

Принято рѣшеніе! —
Въ кабакѣ кончина,
Чтобъ къ устамъ предъ смертію
Ближе были вина.

Онъ просто забылъ обо всемъ, кромѣ радостнаго біенія жизни, какъ забыли о предписаніяхъ церкви дѣвушки, заспорившія о томъ, кто лучшій любовникъ, клирикъ или рыцарь. Безъ колебаній и сомнѣній радостно встрѣчаютъ весну, заслушиваются пѣніемъ птицъ, открываютъ грудь первому дуновенію нѣжнаго утренняго вѣтерка. Дѣвушка не можетъ сдержать проявленій своего счастья. Пусть посмотрятъ на ея красныя губы: она долго цѣловалась съ милымъ, тамъ, на лугу, подъ липами. Пусть, проходя мимо того мѣста, кто нибудь разсмѣется, увидѣвъ, какое ложе изъ травъ и цвѣтовъ сдѣлалъ ей ея милый. По смятымъ розамъ онъ, можетъ быть, догадается, гдѣ лежала ея голова... Но она сдержится и не скажетъ никому о своемъ счастьѣ. Вѣдь о немъ знаютъ только трое: она, милый и маленькая птичка. А птичка не разболтаетъ... конечно, не разболтаетъ.

Мірское—особый замкнутый въ себѣ кругъ идей и чувствъ. Онъ все ширится, но пока живутъ или въ немъ или кругѣ религіозности, то отрицая ее —

«Ou quel paradis? dit Martin
Il n'est paradis fors deniers
Et mengier et boire bon vin
Et gesir sus draps deliez» —

то утверждая, то совмѣщая религіозность съ мірскимъ духомъ, какъ знавшій чары кубка Изольды Готфридъ Страсбургскій.

Религіозность XIII вѣка, какъ мы еще увидимъ, полна внутреннихъ противорѣчій, начало которыхъ лежитъ въ глубинѣ Средневѣковья. Для средневѣковой религіозности поэтому и показательна наша эпоха.

Идея церкви владѣетъ умами. Она вездѣ: и въ ереси и въ католичествѣ. Долженъ ли міръ дѣйствительно стать церковью божьей, долженъ ли папа стоять во главѣ всѣхъ земныхъ государей, или имперія тоже установленная Богомъ форма бытія, которая какъ то должна быть примирена съ идеею церкви? Отъ дьявола ли власть государя или она тоже отъ Бога, и вправѣ ли подданные поддерживать своего національнаго госу-

даря. Послѣдній разъ во всей широтѣ ставятъ этотъ вопросъ и папы въ своихъ буллахъ, и государи—въ посланіяхъ. и «публицисты» XIII—XIV вѣковъ въ многочисленныхъ трактатахъ. А реальная борьба папъ съ императорами и національными государями обостряетъ проблему, какъ будто приводитъ къ осуществленію идеала церкви-міра. но въ первые же годы XIV вѣка рушится папская мощь. а вмѣстѣ съ тѣмъ наносится роковой ударъ и папской идеѣ.

Какъ будто повелѣвающая міромъ, посылающая на Востокъ послѣднихъ крестоносцевъ, церковь завершаетъ свою внутреннюю организацію, подводитъ итоги вѣковому процессу. Еще вселенская, еще не уступившая національному раздробленію и обособленію, она стремится править своимъ клиромъ и въ трудахъ Граціана, Григорія IX и Клементинахъ завершаетъ систему канонического права. Универсальная идея нашла себѣ новыя орудія въ развитой папской администраціи, въ нищенствующихъ орденахъ, и въ то же время должна держаться и защищать себя среди притязаній мѣстнаго клира, успокаивать свои внутреннія бури.

Послѣдовательнѣе и энергичнѣе, чѣмъ прежде, церковь пытается вліять на мірянъ. Развивается культъ, принимаетъ необычайные размѣры пастырская и проповѣдническая дѣятельность, инквизиція старается внести единообразіе въ религіозную жизнь. — Все старыя давно извѣстныя цѣли, но къ нимъ стремятся упорнѣе; тѣмъ болѣе, что и религіозная жизнь мірянъ развилась и усложнилась. То, что прежде насаждали и сѣяли, теперь само растетъ изъ глубинъ религіозности. Міръ движется и хочетъ религіозно жить и мыслить. Церкви приходится не только насаждать, но и охранять и искоренять.

Религіозный фондъ, накопленный вѣками, приходитъ въ движеніе. Изъ глубины его появляются, казалось бы, забытыя ученія, новый видъ принимаютъ старыя идеи, по новому понимаютъ прежніе идеалы, и все стремится вылиться въ цѣлый рядъ непримиримо враждующихъ системъ. Ересь вспыхиваетъ съ небывалой силой, появляясь изо всѣхъ уголковъ религіозности. А богословіе пытается, подводя итоги, заключить въ «суммы» все человѣческое знаніе и построить систему католической вѣры. [1]

Опредѣливъ хронологическіе предѣлы изучаемой эпохи, нужно еще опредѣлить ту среду, религіозность которой явится

предметомъ нашего изученія. Постановка задачи въ полномъ объемѣ, т. е. исканіе религіознаго фонда эпохи, средняго человѣка эпохи вообще, едва ли плодотворна, а можетъ быть, даже и неосуществима.—Слишкомъ сложна и разнообразна духовная культура XIII вѣка, и слишкомъ неравномѣрно характеризуютъ источники разные слои общества. Такъ культурные и соціальные низы доступны намъ лишь въ случайныхъ, а главнымъ образомъ, лишь въ элементарныхъ проявленіяхъ своей религіозности. Кой-какія отдѣльныя наблюденія возможны, возможны и косвенныя заключенія отъ актовъ культа, перенесенія и обрѣтенія мощей или реликвій, процессовъ канонизаціи и т. п. Мы можемъ узнать, какія движенія и, слѣдовательно, какія идеи и чувства волновали и увлекали низы общества, можемъ наблюдать эпидемическія проявленія религіозности. Но всего, что мы знаемъ о низахъ, слишкомъ мало для того, чтобы добраться до полнаго обнаруженія ихъ религіознаго фонда. Какъ ни заманчива ихъ религіозность, она не можетъ быть центромъ изслѣдованія.

А можетъ быть и заманчивость-то мнимая, вызванная своего рода религіознымъ демократизмомъ? Во всякомъ случаѣ, существеннѣе опредѣленіе религіозности того слоя, который типиченъ для эпохи, который ведетъ за собою низы и развиваетъ ихъ религіозность, не теряя въ то же время связи съ ними. — Лежащій выше низовъ слой выражаетъ и развиваетъ религіозный фондъ эпохи, тотъ фондъ, который, по крайней мѣрѣ частью, общъ ему съ низами. А кромѣ того, этотъ слой можно изучать: о немъ источники наши не безмолствуютъ.

Но второй снизу слой мы опять ограничимъ; на этотъ разъ сверху. Нельзя искать религіозный фондъ въ схоластикѣ. Правда, она въ своемъ развитіи выясняетъ проблемы религіозности и слѣдовательно частично можетъ намъ помочь. Но она еще болѣе живетъ своими собственными традиціями, интересами логическаго и философскаго характера. Для того же, чтобы въ схоластикѣ найти и выдѣлить важные для насъ моменты, нужно исходить не изъ нея самой, а изъ областей, въ которыхъ религіозность выразилась полнѣе. Сверхъ того именно схоластика только посредственно и частично проникаетъ въ низы. Труды Ѳомы, Бонавентуры, Сижера и многихъ другихъ, конечно, оказываютъ свое вліяніе и вліяніе глубокое, но на относительно образованныхъ людей: на клиръ, на выдающихся и любозна-

тельныхъ мірянъ. Эти труды выражаютъ и развиваютъ далѣе уже выраженный и развитой «интеллигенціей» XII в. религіозный фондъ и обратно воздѣйствуютъ на нее. Но воздѣйствуя, они размѣниваются на мелкую монету, воспринимаются упрощенно, ихъ мысли искажаются. Они вносятъ нѣчто новое, что скажется въ мысли слѣдующаго поколѣнія. А тогда углубится и пониманіе ихъ и обнаружится ихъ настоящая цѣнность. Наука, схоластика—совершенно особая область и для религіозности эпохи она характерна лишь частично.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ культурной серединѣ, къ тому, что можно назвать интеллигенціей XIII вѣка. Это прежде всего клирики, такъ или иначе соприкасавшіеся съ ученостью вѣка. Нѣкоторые изъ нихъ принимали болѣе или менѣе дѣятельное участіе въ ученой работѣ—постольку они насъ и не занимаютъ,—но цѣль ихъ жизни обращена въ другую сторону—къ пастырской и собственно церковной дѣятельности. Они любятъ въ своихъ проповѣдяхъ блеснуть ученостью, поговорить о «мегакосмосѣ» и «микрокосмосѣ». Но чаще они проповѣдуютъ болѣе доступно, и если записываютъ и составляютъ свои рѣчи по латыни, то произносятъ ихъ «in vulgari». Ихъ міровоззрѣніе не въ схоластикѣ, которая лишь внѣшне его покрываетъ или покрывала. И не помнятъ они о ней, когда принимаются за составленіе хроники или житія святого. Другіе, большинство, ограничили свое знакомство съ богословіемъ лишь пребываніемъ въ школахъ, да общеніемъ съ болѣе образованными собратьями. Третьи еще ниже. Изъ среды этого интеллигентнаго клира выходятъ агіографы, авторы поучительныхъ исторій и душеспасительныхъ, несмотря на нѣкоторую скабрёзность, анекдотовъ, хронисты, составители сборниковъ проповѣдей, иногда болѣе или менѣе объемистыхъ, и скучныхъ трактатовъ.

Къ этой же интеллигенціи должны мы причислить образованныхъ мірянъ. Иногда они ученые или начетчики не хуже любого клирика. Они любятъ потолковать о Священномъ Писаніи, объ истинахъ вѣры, способны безъ конца морализировать, какъ святой памяти король Людовикъ. Они изложатъ свою мудрость въ своихъ «гномическихъ» стихахъ, если только поэтическій талантъ не увлечетъ ихъ въ болѣе высокую, болѣе изысканную сферу Миннезанга. Это ученые государи и магнаты, обѣднѣвшіе рыцари, нотаріи, купцы и простые горожане. Они находятся тоже въ постоянномъ общеніи съ клириками, съ

«uomini religiosi», «teologhi», «savi», иногда въ дружбѣ съ какимъ нибудь валломброзанскимъ отшельникомъ.

Люди разнаго культурнаго и соціальнаго положенія, разнаго духовнаго склада встрѣчаются въ этой средѣ: хронистъ и политическій дѣятель Дино Компаньи, спокойный обстоятельный Джіованни Виллани, а рядомъ съ ними Толомео ди Лукка или монахъ-зубоскалъ Салимбене; педантичный моралистъ Людовикъ Святой и степенный, одаренный здравымъ смысломъ Жуанвиль; рыцарь-поэтъ Вальтеръ фонъ деръ Фогельвейде, несмотря на свою религіозность вѣрный слуга любви; весь захваченный религіозными идеями Гартманъ изъ Ауе; старый добродушный разказчикъ Джіакопо изъ Вораджине, острый наблюдатель жизни Фра Джіордано и риторъ-аскетъ Иннокентій III.—Пестрая, разноплеменная среда. Можно ли говорить о религіозномъ фондѣ, общемъ ея представителямъ? Но она живетъ однимъ и тѣмъ же богатствомъ, выросла и воспиталась на завѣщанномъ прошлыми вѣками. Она чутка и подвижна и въ то же время переросла безсознательную, темную религіозность низовъ, умѣя—пускай иногда плохо и сбивчиво—выражать то, что нарождается. Часто сама она не отдаетъ себѣ отчета въ своихъ словахъ и мысляхъ, но она движется и волнуется. И когда это движеніе захватываетъ живую струю религіозности болѣе широкихъ слоевъ, оно пріобрѣтаетъ энергію и размахъ—передъ нами вдругъ открывается мощное теченіе, увлекающее и низы и верхи. Эта среда выдвигаетъ лучшихъ людей эпохи, ея цвѣтъ—философовъ, богослововъ, религіозныхъ вождей, но она не теряетъ связи и съ низами, питаясь идущими снизу вліяніями, черпая въ тѣхъ же темныхъ истокахъ религіозности.

4.

Изучаемый нами слой относительно лучше другихъ намъ извѣстенъ. Къ счастью, онъ для насъ и болѣе важенъ, такъ какъ въ немъ пересѣкаются вліянія снизу и сверху и его собственное вліяніе идетъ вверхъ и внизъ. Собственно говоря, его значеніе, какъ типическаго, само собою вытекаетъ изъ выясненнаго нами понятія средняго человѣка, но оно вѣроятно и по другимъ соображеніямъ.

Едва ли нужно настаивать на постоянномъ общеніи интеллигенціи XIII вѣка съ верхами. Въ изучаемой нами средѣ постоянно вращались, изъ нея выходили и черезъ нее проходили богословы, ученые и религіозные вожди, и сама она естественно тяготѣла къ верхамъ. Традиція и церковь толкали клириковъ къ дверямъ университетовъ, къ порогу ученыхъ, заставляли воспринимать ту самую ученость, которая отражалась и въ утверждаемомъ соборами толкованіи догмъ. Конечно, много было необразованныхъ и невѣжественныхъ клириковъ. Ихъ сами папы иногда ставили на одинъ уровень съ мірянами: по мнѣнію Иннокентія III для «clerici inferiores» было достаточно той же «fides implicita», что и для мірянъ. Много было священниковъ, которые не возвышались по умственному и образовательному своему уровню надъ своими прихожанами, можетъ быть, даже стояли ниже лучшихъ изъ нихъ. Надъ такими клириками подсмѣивались и fabliaux и еретики. Но хотя бы и чуждые учености, они формально были къ ней ближе. Ихъ санъ и пастырство заставляли обращаться къ нимъ людей неученыхъ, у нихъ искать разрѣшенія своихъ религіозныхъ сомнѣній и запросовъ. Ни Вальдъ, ни Франциск не повѣрятъ своему домыслу, а пойдутъ къ священнику, отъ него ожидая нужныхъ указаній. Клирики всегда могли, легче, чѣмъ міряне, воспринять ученость: случайно и незамѣтно для себя они больше воспринимали, больше узнавали и легче думали. А все учащавшіяся визитаціи, дѣятельность отдѣльныхъ епископовъ и цен-

тральныхъ органовъ церкви содѣйствовали культурному и религіозному подъему низшихъ слоевъ клира.

Естественно, что и образованные міряне тяготѣли къ клиру и верхамъ его. Среди него, да еще среди такихъ же мірянъ, какъ они сами, они только и могли найти себѣ достойныхъ собесѣдниковъ. Еретики, обосновывая и защищая свои ученія, поневолѣ обращались къ богословію. Они посѣщали университеты и школы, основывали свои. Они погружались въ Священное Писаніе, денно и нощно изучали его и на почвѣ толкованій этого общепризнаннаго источника высшей мудрости сталкивались съ ортодоксальными свѣтилами, съ тѣмъ же клиромъ, который и самъ подъ напоромъ дѣтей Антихриста собирался съ силами, принужденный расширять свои знанія.

Соціально и культурно клиръ неоднороденъ. Низшіе слои его, какъ собственно клирики, такъ и монахи, въ особенности нищенствующіе, не высоко поднимались надъ уровнемъ массъ и въ то же время проникали въ глубь ихъ, живя безвѣстными плебанами въ какомъ нибудь медвѣжьемъ углу, бродя по далекимъ, темнымъ деревнямъ. А вѣдь и такіе клирики въ силу своего сана и положенія постоянно соприкасались съ лучшими представителями своего сословія и такимъ образомъ становились естественно связующей разнокультурные элементы средою.

Общеніе клира съ массами выражалось прежде всего въ культѣ, который былъ обычною и необходимою формой религіозности. Храмы наполнялись народомъ не только въ большіе праздники, не только ради индульгенцій и реликвій. Многіе лишь толкались на паперти или уходили ранѣе времени, считая евхаристію единственно важнымъ моментомъ службы. Другіе тѣснились около священника, наперерывъ стремились увидѣть гостію, потому что взглядъ на нее былъ спасителенъ, внимательно слушали проповѣдь и усердно молились. Бывало, что шли въ храмъ только для того, чтобы выказать свою религіозность, или чтобы пофрантить хорошимъ нарядомъ. «Изящныя дамы, жены рыцарей стояли и болтали», мѣшая своимъ шушуканьемъ молитвѣ другихъ, а молодые люди заглядывались на красивыхъ женщинъ. По праздникамъ часто веселье и шумъ мѣшали служенію мессы или проповѣди священника, и любители танцевъ вызывали справедливое нареканіе своимъ нетерпѣніемъ или недостаточнымъ уваженіемъ къ паперти и кладбищу.

Не на пренебреженіе или равнодушіе къ вѣрѣ указываютъ

всѣ эти факты, а на сплетеніе жизни съ религіей, на необхомость религіи. Сама церковь обращала вниманіе на то, чтобы не вызывать «въ молящихся отвращенія и скуки умноженіемъ молитвъ», привлекать ихъ сладостью пѣснопѣній. Въ этомъ отношеніи суровый Иннокентій III сходился въ веселымъ Салимбене, во время лѣтней службы страдавшимъ, несмотря на свою набожность, отъ блохъ. Да и проповѣдники умѣли удерживать вниманіе слушателей забавными исторійками и хорошо разсказанными, хотя иногда сомнительными анекдотами побѣждать тайное влеченіе многихъ поскорѣе пойти потанцовать на кладбище или поболтать на паперть или по дѣламъ на базаръ.

Месса была для христіанина совершенно необходимымъ элементомъ жизни. А это дѣлало необходимымъ и священника, который одинъ только могъ освятить, «сдѣлать» тѣломъ Христовымъ столь важную даже въ повседневной жизни гостію, устанавливало прочную связь между нимъ и паствой. Необходимость мессы легко усмотрѣть даже въ еретическихъ движеніяхъ. Вальденсы принуждены допускать на свои мессы вѣрующихъ, совершать евхаристію и для нихъ. У отвергавшихъ католическій культъ катаровъ была своя месса, свой еретическій ритуалъ. Потому-то такимъ грознымъ орудіемъ и былъ интердиктъ, поражавшій религіозныхъ людей. И какъ бы ни тупилось это орудіе отъ частаго употребленія, оно никогда не теряло своей дѣйственности.

А культъ не исчерпывался мессою. Вся жизнь человѣка была опутана культовыми актами. Крещеніе и конфирмація, «benedictio post partum», «benedictio capillorum», исповѣдь и причастіе, соборованіе и безчисленные «sacramentalia», глубоко проникавшіе въ жизнь, необходимые и для посѣва, и для постройки дома, и для странствій, и для поддержанія здоровья,— все это создаетъ непрерывное общеніе клира съ міромъ. Культовыми актами начинается жизнь человѣка, ими она и кончается въ потрясающихъ обрядахъ отпѣванія и погребенія съ присоединяющимися къ нимъ днями поминовенія. Опять таки даже отвергшія римскую церковь секты не могли обойтись безъ магическихъ обрядовъ: рукоположенія, исповѣди, благословенія хлѣба и вина и т. п. А всѣ эти обряды, какъ и месса, вызывали необходимость въ священникѣ и приводили въ постоянное съ нимъ соприкосновеніе.

Незамѣтные, повседневные акты культа почти не оставля-

ютъ слѣдовъ въ источникахъ, но часто они тѣмъ значительнѣе, чѣмъ повседневнѣе и привычнѣе. Ярче выступаютъ торжества и празднества, когда христіанскіе обряды неуловимо смѣшиваются со старыми, языческими. Къ нимъ относятся по разному, но и папа принимаетъ въ нихъ участіе, когда римляне передъ нимъ кончаютъ свое масляничное веселье. Самъ Иннокентій III готовъ видѣть символъ радости церкви въ образѣ веселыхъ украсившихъ себя вѣнками, поющихъ и танцующихъ въ Ивановъ день дѣвушекъ. Даже явно языческій обрядъ сожженія костей и игры съ кострами въ Ивановъ день скрываютъ въ себѣ по его мнѣнію здоровое намѣреніе. Иннокентій правъ, потому что въ старыхъ языческихъ обрядахъ живетъ религіозность, вѣчно юные элементы религіи природы, религіозно-психологическія переживанія, связанныя съ перемѣнами временъ года, дня и ночи. Живучесть языческихъ обрядовъ показываетъ, какъ сильна и живуча религіозность, какъ переплелся культъ съ религіозной жизнью массъ и какъ онъ необходимъ.

Церковь въ лицѣ своихъ представителей часто борется съ весельемъ. А веселье проникаетъ въ ея храмы, увлекаетъ самихъ клириковъ, сливающихся съ ликующей толпой. Тамъ же гдѣ совершается великая жертва, совершается и месса осла.— Горожане играютъ въ клириковъ, подъ сводами храма слышутся странные голоса не то людей—не то животныхъ. «Christus natus e-e-st», блеетъ одинъ. «U-bi, u—bi?» слышится отвѣтъ быка.—«In Bethle-e-em, in Bethle-e-em!»—«Hihamus, Hihamus», по ослиному подхватываютъ остальные. [2]

Еще больше подходитъ клиръ къ міру въ проповѣдничествѣ. Лучшіе проповѣдники собираютъ толпы. Имъ тѣсно въ храмѣ, тѣсно на площади. Они надрываютъ свой голосъ, принуждены ставить народъ съ подвѣтреной стороны, чтобы до всѣхъ долетало слово поученія. Ихъ зовутъ и ждутъ, за ними идутъ, питаясь только словомъ божьимъ. И XIII вѣкъ переживалъ расцвѣтъ проповѣди, о которомъ свидѣтельствуютъ имена великихъ его проповѣдниковъ, «summae de arte praedicatoria» и сборники проповѣдей и примѣровъ. Намъ многіе примѣры могутъ казаться профанаціей вѣры, а извлекаемая изъ нихъ мораль искусственной и грубой. На самомъ дѣлѣ это настоящія поученія, средства умѣлаго воспитанія сознанія въ направленіи къ исканію вездѣ религіознаго и къ религіозному размышленію.

«Sollemnis praedicator» вызываетъ исключительное воз-

бужденіе. Но оно быстро спадаетъ. Незамѣтнѣе, но прочнѣе плоды обычной пастырской дѣятельности клира и тѣхъ же мендикантовъ. По постановленіямъ соборовъ священники по воскресеньямъ должны толковать своимъ прихожанамъ истины вѣры, «просто и ясно», «lingua vernacula», обучать ихъ пониманію Молитвы Господней. Въ такихъ проповѣдяхъ или бесѣдахъ затрагиваютъ догмы Троичности, Воплощенія, ученія о таинствахъ, о семи грѣхахъ и семи добродѣтеляхъ, подробнѣе останавливаются на будущей жизни, адскихъ мукахъ и райскомъ блаженствѣ. Проповѣдовать надо «secundum diversitatem rerum et personarum» и слѣдуетъ остерегаться излишнихъ тонкостей. «Часто нужно говорить мірянамъ, чтобы относительно этого и другихъ положеній вѣры они не доискивались, какъ или почему это такъ, потому что вѣра столь сложна и тонка, что не могутъ они разумомъ понять относящееся къ вѣрѣ».

Съ малыхъ лѣтъ воздѣйствовалъ клиръ на мірянъ. По воскресеньямъ родители посылали дѣтей къ священнику, который училъ ихъ молитвамъ. Иныхъ отдавали обучаться въ монастырь. Взрослыхъ убѣждали воздерживаться отъ клятвы, вести трезвый образъ жизни, не держать конкубинъ, творить дѣла милосердія и т. п. Словомъ и дѣломъ боролись проповѣдники съ нарушеніемъ благолѣпія культа, съ несвоевременными или неумѣстными танцами. Центръ тяжести лежалъ въ моральномъ воздѣйствіи, хотя не пренебрегали и обученіемъ характера догматическаго.

Не всѣ пожеланія и постановленія соборовъ исполнялись: жизнь отставала. Но зато часто общеніе съ клиромъ выходило за указываемые соборами предѣлы. Этому особенно способствовало таинство исповѣди, которое пріобрѣтало все большее значеніе. Исповѣдь подавала поводы къ злоупотребленіямъ и грѣху: много было среди клира «бабниковъ», «doniatores»; но она же создавала совершенно особенную атмосферу, роднила мірянина съ клирикомъ. Жены приходили къ священнику съ жалобами на холодность своихъ мужей. Одна пришла за совѣтомъ: открыть ли ей мужу свою тайну или нѣтъ, и необходимо ли ее открыть для истиннаго покаянія. Она хотѣла удержать остывавшую любовь мужа и по совѣту одной «mulieris veneficae» начала пить настой изъ какихъ то травъ. Отъ нихъ раздулся ея животъ, и мужъ счелъ ее беременной. Не желая открыть мужу своей тайны, она «tandem sibi parvum supposuit alienum».

Какъ же ей поступить теперь, когда она хочетъ покаяться? Къ какому нибудь минориту обращались съ просьбою воздѣйствовать на заблудшаго сына, и даже инквизиторъ не всегда былъ только суровымъ судьей.

Такія же узы связывали еретиковъ съ ихъ вѣрующими. «Совершенные», «boni homines», такъ же были необходимы. Вѣдь только они по святости и магической силѣ своей могли отпускать грѣхи. Они учили мірянъ Священному Писанію и своимъ догмамъ, наставляли ихъ въ доброй жизни. Особенно дѣятельны были вальденсы, которые и начали и кончили свою исторію непритязательнымъ пастырствомъ. И чѣмъ сильнѣе были гоненія, тѣмъ больше льнули вѣрующіе къ своимъ еретикамъ, которыхъ считали они святыми и ставили выше католическихъ клириковъ. [3]

Но клиръ стоялъ близко къ мірянамъ не только въ культѣ и въ связи съ культомъ. Въ XIII вѣкѣ еще не изгладились слѣды того времени, когда городъ сливался со своимъ епископомъ и когда политика мѣстной церкви была политикой города. Въ жизни города церковныя дѣла перемѣшивались съ чисто городскими, клиръ разслаивался соотвѣтственно политическимъ отношеніямъ въ городѣ. И упорная вражда коммуны съ церковью не могла уничтожить ни связи мірянъ съ нею ни патріотизма клириковъ, восхвалявшихъ религіозность своихъ согражданъ. Декреталія Григорія запрещала горожанамъ участіе въ выборѣ епископа, «non obstante contraria consuetudine, que dici debet potius corruptela», но можно усумниться, что она положила конецъ старому обычаю. Во всякомъ случаѣ, избраніе епископа было актомъ общегородского значенія, и часто только просьбы народа склоняли кандидата къ принятію сана. Соперничая съ клиромъ, городскія власти и горожане строили храмы, заботились о благолѣпіи культа, гордились своими мощами и реликвіями, неколебимо вѣрили въ силу своего патрона.

Приходскія организаціи процвѣтали еще въ XIV вѣкѣ, а въ XIII у каждой вичиніи уже были свои носимыя во время процессій хоругви съ изображеніемъ ея святого и «generis martyrii ejus». Не только вичиніи;—экономическія ассоціаціи, цехи не могли существовать безъ религіознаго момента и клира. Въ ихъ статутахъ, какъ и въ статутахъ городскихъ, постоянна ссылка на Священное Писаніе, часты религіозные мотивы. Внимательно заботятся ассоціаціи о религіозной жизни своихъ сочленовъ.[4]

Если епископъ и вообще высшіе слои клира сталкивались съ мірянами въ политическихъ и общегородскихъ дѣлахъ, низшіе разряды клириковъ еще сильнѣе запутывались въ мірскихъ отношеніяхъ благодаря экономическимъ своимъ интересамъ. Клирики появляются передъ нами, какъ «advocati», изучаютъ «leges temporales et medicinam gratia lucri», ихъ мы видимъ въ «officia vel commercia saecularia», даже содержателями тавернъ и ростовщиками. Все это вводитъ клириковъ въ самое гущу жизни. Съ нею же связываютъ ихъ конкубины, родственники и друзья. Конкубина—важная дама въ своемъ приходѣ, она сидитъ въ храмѣ на первыхъ мѣстахъ, щеголяетъ; вѣроятно, еще болѣе мужа проникнута она профессіональными и религіозными интересами. Какая нибудь аббатисса обращаетъ на себя вниманіе щедростью къ своимъ роднымъ. Какой нибудь многодѣтный священникъ пытается пристроить своихъ дѣтей, и непотизмъ—явленіе только болѣе замѣтное, но отнюдь не болѣе распространенное на верхахъ.

Молодые каноники, особенно изъ тѣхъ, кто побогаче, любятъ щеголять своими конями и собаками, своею изысканной одеждой, золочеными шпорами и длинными волосами безъ тонзуры. Другіе предпочитаютъ таверны—

«Unicuique proprium dat natura donum
Ego, versus faciens, bibo vinum bonum».—

игру въ кости и долгія пирушки. Конечно, они не высыпаются, и отъ этого страдаетъ церковная служба. Зато они близки къ мірянамъ и даже во время обѣдни оставляютъ «молчаливый хоръ» ради пріятной болтовни съ прихожанами. Среди нихъ есть и безшабашные кутилы, часто завязывающіе драки и попадающіеся съ оружіемъ въ рукахъ, есть и любители попировать на чужой счетъ.

Часто епископы приглашаютъ на обѣдъ мірянъ, часто и міряне кормятъ и поятъ клириковъ и монаховъ. Салимбене жалуется на скупость важныхъ прелатовъ.—Они не приглашаютъ къ своему столу бродячаго монаха. То-ли дѣло любезные англичане: выпьютъ, а потомъ скажутъ: «ge bi a vo», т. е. «Вы должны выпить столько же, сколько и я».

Какъ бы клирики не роняли своего сана, они всегда оставались клириками. Чтобы они не дѣлали, съ ихъ языка срывались сентенціи изъ Священнаго Писанія. Даже нападки на клиръ

выльются въ «Evangelium secundum marcas argenti». За чашей вина приходили въ голову поучительные тексты, и даже застольныя пѣсенки не обходились безъ библейскихъ цитатъ. Не надо забывать и про мирныя бесѣды за стаканомъ вина или безъ онаго. Когда Салимбене проживалъ въ Феррарѣ, былъ тамъ нѣкій Матулинъ, поэтъ-сатирикъ и болтунъ, что не мѣшало ему быть человѣкомъ набожнымъ. Проходитъ разъ Салимбене по улицѣ, а сидѣвшій и бесѣдовавшій съ двумя миноритами, которыхъ онъ приводилъ въ смущеніе своими вопросами, Матулинъ зоветъ его. «Господинъ братъ, подите-ка сюда и посидите съ нами». Я сѣлъ, а онъ сказалъ:—Задавалъ я вопросы этимъ братьямъ, а они отъ отвѣта уклоняются и совѣтуютъ мнѣ обратиться къ Вамъ. Вы-де готовы отвѣчать на все. Такъ ужъ сдѣлайте милость, удовлетворите меня». Такъ завязался длинный разговоръ о клирикахъ, мендикантахъ, ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, достоинствахъ и недостаткахъ. Салимбене вышелъ побѣдителемъ и пріобрѣлъ себѣ въ лицѣ Матулина новаго друга. Не всегда бесѣды кончались такъ мирно, зато иногда миноритъ вышучивалъ даже извѣстныхъ насмѣшниковъ—флорентійцевъ.

И у клириковъ и у мендикантовъ были свои «devoti». Такимъ devotus Салимбене сталъ Матулинъ. «Госпожа Мабилія равнымъ образомъ была мнѣ привержена (devota), мнѣ и всѣмъ братьямъ миноритамъ, съ которыми общалась и службу которыхъ всегда читала». Во Флоренціи братъ Михаилъ сумѣлъ сплотить около себя цѣлый кругъ религіозно настроенныхъ женщинъ и провести канонизацію бл. Умиліаны, которую за одно причислили уже послѣ смерти къ терціаркамъ. Позже такую же роль, но въ болѣе широкихъ размѣрахъ играютъ нѣмецкіе мистики.

Здѣсь мы невольно снова обращаемся къ еретикамъ. Бесѣды захожаго «добраго человѣка», посѣщеніе устроеннаго имъ диспута, его явной или тайной проповѣди, посѣщенія госпиція еретиковъ, иногда случайныя встрѣчи и разговоры—иногда превращеніе человѣка въ руководимаго еретиками «вѣрующаго»: все это хорошо извѣстныя намъ явленія, неоднократно обнаруживаемыя тѣми или иными разсѣянными въ инквизиціонныхъ процессахъ, трактатахъ и другихъ источникахъ замѣчаніями. И въ ереси и въ ортодоксіи всплываютъ передъ нами одинаковыя формы общенія и религіознаго быта.

Религіозныя потребности, необходимость культа и культовыхъ актовъ заставляютъ обращаться къ клиру. И клиръ не стоитъ гдѣ-то въ сторонѣ отъ жизни. Съ нимъ сталкиваются враждебно или дружественно на всѣхъ поприщахъ дѣятельности: и въ политикѣ, и въ соціальной жизни, и въ повседневномъ быту. Не всегда мирно протекаетъ общеніе. Иногда коммуны усилятъ свой надзоръ и защиту своихъ экономическихъ интересовъ, иногда ревнивые мужья учинятъ жестокую расправу. Но пройдетъ буря и опять все наладится, да и не прекращалось общеніе даже въ тяжелыя минуты, такъ что и налаживаться-то нечему. Въ пестромъ бытовомъ общеніи много разныхъ сторонъ и не охватить его одною формулой. Очевидно лишь смѣшеніе клира съ міромъ, и на почвѣ этого смѣшенія глубоко укоренилось религіозное общеніе. Религіозные люди идутъ къ священникамъ со своими сомнѣніями, со своими бѣдами и радостями; иные съ тѣмъ же приходятъ къ еретикамъ, менѣе связаннымъ съ бытомъ, но болѣе серьезнымъ, болѣе святымъ.

Сильно непосредственное общеніе съ клиромъ, но не надо упускать изъ виду и общенія посредственнаго, разносящаго все далѣе и далѣе тѣ же вліянія, тѣ же мысли. Какая нибудь Мабилія или Умиліана, ходящая по бѣднымъ и больнымъ, бѣдная прислуга Цита или жонглеръ, шуткой обличающій еретиковъ—все это маленькіе центры религіозности, планеты, вращающіяся вокругъ солнца-клира и распространяющія его отраженный свѣтъ. Все это живетъ полученнымъ сверху и, дробя свое богатство на мелкіе кусочки, разбрасываетъ ихъ повсюду. Такъ и въ ереси какой нибудь Пунгилупъ распространяетъ догмы катаровъ, ихъ ненависть къ церкви, ихъ аргументы, или темные крестьяне спорятъ о святости сожженнаго еретика, о томъ, надо ли платить десятину, и о переселеніи душъ, говорятъ о залегшемъ въ ихъ душу у знакомаго, на мосту или въ тавернѣ.

5.

Изучая основы религіозности, авторъ не ограничиваетъ своей задачи ихъ выясненіемъ и обособленнымъ разсмотрѣніемъ каждой, а свое изложеніе не желаетъ свести къ ихъ перечисленію — описанію. Элементы религіозности находятся въ нѣкоторомъ соотношеніи или соединеніи другъ съ другомъ, и такимъ образомъ самъ собою всплываетъ вопросъ о ихъ «системѣ». A priori возможно, что всѣ они связаны другъ съ другомъ такъ, что составляютъ одну систему. Но столь же возможно, что они объединяются группами, т. е. слагаются въ нѣсколько системъ, другъ отъ друга какъ бы особленныхъ, можетъ быть частью даже исключающихъ другъ друга. Такимъ образомъ нашей задачей является вмѣстѣ съ изученіемъ основныхъ элементовъ религіозности еще построеніе или обнаруженіе ихъ системы или системъ.

Говоря о «средневѣковомъ міровоззрѣніи», обыкновенно подразумѣваютъ подъ нимъ совокупность распространенныхъ и значительныхъ, вліятельныхъ въ Средніе Вѣка воззрѣній. При этомъ или совершенно не думаютъ о носителѣ, субстратѣ этихъ воззрѣній или подставляютъ на его мѣсто понятія средневѣкового человѣчества, народнаго духа и т. п. мало реальныя и туманныя величины. Поскольку въ этомъ случаѣ изучаемыя воззрѣнія находятся въ связи и согласіи другъ съ другомъ, легко привести ихъ въ систему или обнаружить систему ихъ взаимоотношеній, даже не думая о ея субстратѣ. Но задача сейчасъ же усложняется, лишь только мы наталкиваемся на исключающія другъ друга воззрѣнія. Такіе антиномичные элементы, кажется намъ, вмѣстѣ существовать не могутъ. Поэтому изслѣдователь и принужденъ или софистически устранить ихъ взаимопротиворѣчіе (напр. выведеніемъ противорѣчій другъ изъ друга), что только затушевываетъ, а не рѣшаетъ проблему, или отказаться отъ смутно предположеннаго единаго носителя міровоззрѣнія и говорить о двухъ, трехъ, о борьбѣ

міровоззрѣній, или же, наконецъ, признать исконную антиномичность коллективнаго сознанія. Но въ послѣднемъ случаѣ, разумѣется, нельзя уже говорить о системѣ міровоззрѣнія, мѣсто которой занимаютъ системы. При статическомъ разсмотрѣніи, отказываясь отъ единой системы, мы тѣмъ самымъ обращаемся къ возсозданію скрытыхъ въ коллективномъ сознаніи потенцій системъ, и только въ движеніи это сознаніе можетъ на извѣстный моментъ выдвигать ту или иную изъ нихъ, не исключая вѣроятности смѣны ея другими.

Въ описаніяхъ средневѣкового міровоззрѣнія вѣчно колеблется описывающій между единымъ и многими его носителями, и трудность положенія усугубляется тѣмъ, что смѣшиваются статическая и генетическая задачи. При послѣдовательно проведенномъ статическомъ изученіи трудно уже говорить о выведеніи противорѣчій другъ изъ друга и приходится признать ихъ сосуществованіе. А благодаря этому во всей остротѣ встаетъ необходимость выбора между единымъ и многими носителями.

Развитыя выше соображенія вскрыли передъ нами тайную предпосылку исторіи, а указанное сейчасъ исканіе единаго носителя коллективнаго міровоззрѣнія лишній разъ ее подтверждаетъ. Не покидая своей точки зрѣнія, мы не можемъ признать множества носителей. Для насъ существуетъ только одинъ «средній человѣкъ», и, признавая сосуществованіе противорѣчій, мы должны перенести ихъ внутрь его сознанія, а, слѣдовательно, и внутрь индивидуальнаго сознанія, въ которомъ уживаются и борются антиномичные элементы. Какъ разъ въ этомъ предположеніи скрытъ необходимый для насъ конструктивный моментъ, долженствующій поставить наше изслѣдованіе выше изученія разрозненныхъ элементовъ религіозности или ихъ системъ. Мы предполагаемъ, что религіозный фондъ представляетъ собою сложное сочетаніе частью антиномичныхъ элементовъ. На почвѣ его можетъ возникнуть и возникаетъ не одна система, въ зависимости отъ того, какіе элементы выдвигаются на первое мѣсто и опознаются въ данный моментъ даннымъ индивидумомъ. Но возникнувъ такая система не охватитъ всего фонда, точнѣе — охватитъ его лишь внѣшнимъ образомъ, покрывая несогласуемые съ нею элементы и слѣдовательно возможность другихъ системъ.

Такъ на почвѣ одного и того же религіознаго фонда въ

моментъ превращенія средняго человѣка въ индивидуума выростаютъ антиномичныя системы: у одного одна, у другого другая. Даже одинъ и тотъ же индивидуумъ можетъ оказаться носителемъ нѣсколькихъ системъ въ зависимости отъ того, какіе элементы въ данный моментъ въ немъ преобладаютъ. Одни люди XIII вѣка выступятъ пророками дуализма и будутъ не замѣчать въ самихъ себѣ монотеистическихъ моментовъ и возможности монотеистической системы. Другіе, наоборотъ, разовьютъ монотеистическую систему, лишь безсознательно проявляя дуалистическія стороны своей религіозности. Третьи будутъ колебаться между той и другой системой, мысля и дѣйствуя то въ духѣ монотеизма, то въ духѣ дуализма, готовые примкнуть къ каждому и каждому измѣнить. Правда, размѣры и направленіе колебаній до извѣстной степени предопредѣлены самимъ фондомъ, но онъ оставляетъ для нихъ достаточно широкіе предѣлы.

Предположеніе внутренней антиномичности сознанія собственно даже не предположеніе, а психологическій фактъ. Вѣдь даже самая продуманная философская система не гомогенна и превращаетъ въ химеру такъ называемое конгеніальное пониманіе. Здѣсь же рѣчь идетъ не о философской системѣ, построенной и потомъ не примѣняемой, а обо всей совокупности религіозныхъ воззрѣній и чувствованій, которая проявляется въ повседневной жизни и дѣятельности. Мы беремъ человѣка не въ тотъ моментъ, когда онъ «строитъ свое міровоззрѣніе» или занимается его «выработкой», а на всемъ протяженіи его жизни, когда онъ не думаетъ о согласованіи своихъ мыслей и чувствъ. Мы беремъ его въ моментъ построенія имъ разныхъ системъ, за своего рода безконечной игрой въ карточные домики.

Справедливая въ общей своей формѣ, антиномичность сознанія особенно примѣнима къ изучаемой нами эпохѣ. Францискъ Ассизскій любитъ природу, восхищается ея красотой въ «Гимнѣ брату солнцу», онъ жалѣетъ и любитъ свое тѣло, бѣднаго «брата осла». И онъ же изнуряетъ свое тѣло чрезмѣрною, достигающей предѣловъ гастрономіи аскезой, подавляетъ въ себѣ естественнѣйшія и невиннѣйшія желанія. Поэтъ пантеистической любви вдругъ становится упорнымъ борцомъ съ демонами. Непосредственное подражаніе Христу и свободное пониманіе Его завѣтовъ чередуется въ немъ съ формализмомъ

и буквоѣдствомъ. Папа Григорій IX, другъ Франциска, умиляется до слезъ при видѣ жалкой жизни миноритовъ, онъ самъ воспѣваетъ «Владычицу Бѣдность», и онъ же болѣе, чѣмъ кто либо другой, упорно и не стѣсняясь въ средствахъ, борется за обладаніе міромъ. Въ ереси гнѣвное отверженіе церкви сочетается съ неистребимой вѣрой въ нее, и вальденскій діаконъ Раймундъ де Коста безнадежно пытается примирить признаніе римскаго клира съ признаніемъ вальденской іерархіи. Любвеобиліе Доминика не мѣшаетъ ему стать для еретиковъ «злымъ псомъ» Господа, и, посылая свои жертвы на костеръ, инквизиторъ проливаетъ слезы предъ образомъ Распятаго. Внутри индивидуальнаго сознанія всплываютъ и сталкиваются противорѣчія религіозности, и колеблющимся шагомъ по извилистымъ путямъ идутъ религіозные вожди къ своимъ неосуществимымъ цѣлямъ...

Впрочемъ, нѣтъ нужды предупреждать выводы предстоящаго намъ изслѣдованія. Однако слѣдуетъ теперь же подойти къ этому факту антиномичности религіознаго сознанія въ XII—XIII вѣкѣ съ иной стороны, обратить вниманіе на тѣ черты этого сознанія, которыя объединенно въ дальнѣйшемъ намъ разсматривать не придется.

Тринадцатый вѣкъ жаждалъ религіозно-моральныхъ истинъ. Искали идеалъ праведной жизни. кидались то въ аскезу, то въ мистику, то въ апостольство и подражаніе Христу. Искали истинную жизнь, истинную вѣру, истинную церковь. Арнольдисты заблудились въ этомъ исканіи, вальденсы послѣ долгаго блужданія вернулись къ исходному своему пункту, и только катарамъ казалось, что они нашли желанное. Во всѣхъ выносимыхъ на поверхность религіозной жизни явленіяхъ ясны исканіе вѣры и жажда ея, беззавѣтная преданность найденному и удовлетворенность имъ. Безъ вѣры въ истинную, угодную Богу жизнь нельзя было обойтись, чувствовалась необходимость опереться на вѣру во что-то. Оттого и пріобрѣтаютъ такое значеніе религіозныя ассоціаціи мірянъ, оттого и множатся терціарскія группы, что въ нихъ открывается возможность жить по вѣрѣ, а вѣрѣ открывается религіозно-моральный идеалъ.

Вся философская работа эпохи сосредоточена на обоснованіи вѣры, на примиреніи ея съ наукой и устраненіи сомнѣній. Вся она исходитъ изъ глубокой вѣры въ неоспоримость и незыблемость христіанскихъ догмъ и на ней покоится. Вездѣ мы усматриваемъ стремленіе къ вѣрѣ-знанію, потребность и готовность вѣрить. Истины морали и догмы, природу Божества, демоновъ, ангеловъ и души, устройство неба и земли: все стремятся узнать, во все повѣрить.

Человѣка XIII вѣка не удовлетворяетъ вѣра въ существованіе ангеловъ. Ему еще надо знать, какой у нихъ видъ, занимаютъ ли они пространство и, если занимаютъ, то много ли приходится на каждаго. Ему хочется знать, какой видъ у демоновъ и точно ли у всѣхъ у нихъ одинаково злой характеръ или же есть и добрые, «благородные» демоны. Говорятъ существуютъ инкубы и суккубы; значитъ, и дѣти демоновъ? А есть ли у демоновъ сѣмя, и могутъ ли они сотворить человѣка или только лягушекъ, да змѣй? Сказано, что изъ тѣла Христова

вытекла кровь и вода. Это какъ будто невѣроятно, во всякомъ случаѣ, необычно. Не подразумѣвается ли подъ водой «flegma», «aquaticus humani corporis humor?» Гостія превращается въ тѣло Христово. А что, если мышь съѣстъ гостію, будетъ въ ней тѣло Христово или нѣтъ? Бога надо славить вездѣ и всегда. А какъ же совмѣстить это съ нечистыми сторонами бытія человѣческаго? — «Ego et ventrem meum purgabo et Deum laudabo».

Внимательно приглядываются къ окружающему, задумываются надо всѣмъ, стараются изъ всего извлечь религіозную истину, въ которую еще разъ хочется повѣрить. Все разсматриваютъ подъ угломъ зрѣнія вѣры. Салимбене любитъ анекдоты и хорошо ихъ разсказываетъ. Но разсказавъ, онъ сейчасъ же пытается извлечь изъ анекдота мораль и нѣсколько строчекъ веселой исторійки сопровождаетъ страницами текстовъ и богобоязненныхъ размышленій. Часто приходится наблюдать, какъ живой разсказъ блѣднѣетъ и расплывается, перерѣзанный и пересыпанный шаблонными, но благочестивыми разсужденіями. Знанія о внѣшнемъ мірѣ расширяются — порукой тому многочисленныя популярныя сочиненія: Физіологъ, «Сокровищницы», «Speculum naturale»— но сообщеніе новыхъ свѣдѣній сопровождается поисками истинъ вѣры. Разсказъ о какомъ нибудь чудесномъ звѣрѣ или странномъ обычаѣ даетъ поводъ обратиться къ богословскимъ или моральнымъ истинамъ, лишній разъ ихъ показать или доказать. Много мелкаго умничанья и наивной мудрости во всей этой работѣ, но много также умственныхъ усилій и религіозной жажды.

За мелочными, ненужными, часто глупыми вопросами скрывается жажда возможно больше узнать о вѣрѣ, вездѣ ее найти. И это не только у богослововъ или людей ученыхъ, а и у простыхъ религіозныхъ людей. И простой крестьянинъ задумается надъ вопросомъ о величинѣ души, и темный Сегарелли спроситъ себя: не надо ли буквально воспроизвести жизнь Христа— сначала запеленать себя и пососать грудь, а потомъ уже начать проповѣдовать. Процессъ Пунгилупа въ Миланѣ, процессы южно-французской инквизиціи пріоткрываютъ темную умственную работу темныхъ людей. Тяжело и медленно, неуклюже движется руководимая религіознымъ исканіемъ мысль. Но она останавливается и на вопросѣ о переселеніи душъ, и на вопросахъ объ евхаристіи и отношеніи Бога къ міру. Она какъ-то

расплывается въ разныя стороны, пытаясь убѣдить себя въ желанномъ, приводитъ къ страннымъ экспериментамъ. Если сладострастіе грѣхъ духовный, то человѣкъ, чуждый ему, долженъ не испытывать волненіе лежа въ одной постелѣ съ нагою женщиной, а если важенъ матеріальный фактъ паденія, то не грѣхъ цѣловаться и играть своей чувственностью.

Желая побольше узнать о вѣрѣ, узнать доподлинно, все стремятся представить себѣ реально и конкретно, и въ этомъ смыслѣ Дантовскій Адъ—лучшее выраженіе средневѣкового сознанія. Поэтому безконечно количество возникающихъ вопросовъ, и всякому реальному явленію ищутъ соотвѣтствія въ мірѣ вѣры. Поэтому бѣсы становятся живыми образами, почти людьми, и область религіознаго творчества сливается съ областью творчества художественнаго, а поучительный разсказъ превращается въ новеллу. [6]

Я говорю о жаждѣ вѣры, не отличая ее отъ жажды знанія, потому что религіозное знаніе является знаніемъ въ области вѣры, а вѣра доказывается и обосновывается. Ищутъ истинную вѣру и стараются доказать истинность принятой ссылками на авторитетъ, текстами Писанія, доводами отъ разума. Область вѣры совсѣмъ не отдѣляютъ отъ области доказуемаго, не отдѣляютъ психологически. Даже у богослововъ въ этомъ направленіи можно найти лишь слабые начатки. Съ другой стороны, и то, что дѣйствительно доказывается, воспринимаютъ религіозно, какъ объектъ вѣры. Не дѣлаютъ различія между доказаннымъ и недоказаннымъ въ вѣрѣ, доказываютъ недоказуемое и вѣрятъ въ доказанное. Хотятъ знать возможно обстоятельнѣе все религіозное и, нуждаясь въ немъ, жаждутъ субъективной вѣры въ него.

А съ этимъ связана и другая важная сторона сознанія—готовность вѣрить, легковѣріе, удовлетвореніе самыми грубыми, примитивными аргументами. Такъ папа Иннокентій, человѣкъ ученый, опровергаетъ докетизмъ манихеевъ тѣмъ, что изъ тѣла Христова вытекли кровь и вода: «изъ кажущагося тѣла не можетъ выйти ни воды, ни крови». Вѣрить хочется, и ничего не стоитъ повѣрить. Вѣрятъ особенно наивно, все превращая въ вѣру. Такъ францисканцы вѣрили, что для спасенія нужна непремѣнно заплатаная одежда и одна только сумка. Готовность вѣрить такъ велика, что часто нѣтъ мѣста и сомнѣніямъ.—Въ Римѣ нашли трупъ гиганта, въ головѣ котораго горѣла лам-

пада.—Очень возможно: хронисты повторяютъ это одинъ за другимъ. Молитва такому-то святому помогаетъ отъ камней въ мочевомъ пузырѣ.—Это уже несомнѣнно, и всѣ страдающіе этой болѣзнью возсылаютъ ему мольбы. Говорятъ, что львята родятся мертвыми, а вотъ во Флоренціи родился живой львенокъ. Что-же мудрые люди говорятъ неправду?—Совсѣмъ нѣтъ, это исключеніе, показывающее, что Богъ особенно благоволитъ Флоренціи. Вѣрятъ настолько легко и охотно, что не замѣчаютъ, какъ вѣрятъ и во что вѣрятъ, не отличаютъ вѣры отъ знанія. Такъ поступаютъ всѣ богословы.

Бываютъ сомнѣнія. Но когда они возникаютъ? — когда сталкиваются въ сознаніи двѣ вѣры и благодаря этому всплываютъ внутреннія антиноміи личной религіозности. Такъ женщина, наслушавшаяся катаровъ, начинаетъ, какъ они, «худо думать о вѣрѣ и таинствахъ», хотя и не хочетъ такъ вѣрить. Она сама приходитъ къ инквизитору, предпочитая смерть на кострѣ своимъ сомнѣніямъ. Точно также погружаясь въ Писаніе и свою религіозность, человѣкъ чувствуетъ себя охваченнымъ сомнѣніями. Древніе говорятъ, что измѣненія въ политическихъ судьбахъ Флоренціи связаны съ судьбами статуи Марса.—Весьма вѣроятно, но по христіанскому ученію и мнѣнію св. отцовъ такая вѣра нечестива. Какъ же быть?—Виллани не знаетъ, вѣрить ему или не вѣрить, и выходитъ изъ затрудненія своеобразнымъ смѣшеніемъ того и другого. Точно также, отвергая астрологію, «cosa proibita e non vera», онъ запрашиваетъ астрологовъ и самъ вдается въ астрологическія соображенія. Впрочемъ, тутъ выходъ найти легче: астрологія съ ея незыблемыми законами истинна, поскольку она не противорѣчитъ волѣ божьей. Въ исканіи подобныхъ компромиссовъ и софизмовъ заключена значительная часть философской работы. Критическое чутье существуетъ и достигаетъ большой силы, когда нужно опровергнуть уже осужденное вѣрой, напр. ученіе нечестиваго Аверроеса, ересь или іудейство. Для склоннаго же вѣрить и жаждущаго вѣры самая высокая задача—устраненіе сомнѣній и примиреніе противорѣчій. Не даромъ геній компромисса Ѳома Аквинскій—князь философовъ XIII вѣка.[7]

Богохульство, святотатство, скепсисъ убѣдительно показываютъ жажду и силу вѣры. Разумѣется, я не имѣю здѣсь въ виду тѣ богохульства, которыя карались законами и канонами церкви, какъ клятвы «чревомъ Маріи», проклятія, задѣвающія

Христа или святыхъ. Это дурная привычка, невольно дающая о себѣ знать во время игры, драки и т. п. возбужденныхъ состояній. Школьники, «подражая обрядамъ священниковъ», окрестили въ рѣкѣ собаку. Она, не вынеся призваннаго ими имени Божьяго, сейчасъ же взбѣсилась. Это предосудительно, но немногимъ хуже мессы осла, въ которой участвовали и люди религіозные. Двое засидѣлись въ кабачкѣ вплоть до звона къ обѣднѣ. Одинъ изъ нихъ предложилъ товарищу отправиться на мессу «propter sacros cineres». Но тотъ, издѣваясь надъ таинствомъ пепла отвѣтилъ:—Сиди, я тебѣ дамъ пепла, а ты мнѣ!— И взявъ пепла съ очага онъ бросилъ его ему на голову. Богъ наказалъ святотатца, но власти и церковь карали еще строже.

Часто богохульство оказывается таковымъ только съ точки зрѣнія католиковъ, а со стороны богохульника обнаруживаетъ лишь глубокую иную вѣру, нетерпимую и воинствующую. Въ своего катарскаго бога вѣрилъ тулузскій магнатъ, «qui juxta altare... purgavit ventrem et in contemptum Dei cum palla altaris terxit posteriora sua». Это дерзающее доказательство правоты своей вѣры, можетъ быть, желаніе ее доказать и побороть закрадывающіяся сомнѣнія. Отрицаніе клира и церкви горькой и злобной окраской своей выдаетъ тоску по утрачиваемой вѣрѣ.—«Возьми во имя Магомета, онъ сильнѣе Христа!» Тутъ не отрицаніе вѣры, не сомнѣніе въ ней, а скорѣе боязнь усумниться и жажда вѣры.

Сжигаютъ икону Маріи.—«Защити-ка теперь себя, если можешь, святая Марія!» Однажды Альберико да Романо потерялъ на охотѣ своего сокола. Онъ «extraxit sibi bracas et culum ostendit Deo in signum opprobrii et convitii. Cum autem fuit domi, ivit et caccavit super altare in eo loco proprie, ubi consecratur dominicum corpus».

Настоящее мучительное сомнѣніе рождается изъ глубоко заложеннаго стремленія вѣрить и знать доподлинно. Сомнѣвающійся мучается больше, чѣмъ, горделиво отвергшій безсмертіе души Фарината. «Видѣлъ я одного благочестиваго, религіознаго и хорошаго клирика, котораго во время его послушничества искушали сомнѣнія, не сонное ли мечтаніе міръ, есть ли у него самого душа и даже, существуетъ ли Богъ. До смерти мучался онъ надъ этимъ». «Кто знаетъ, существуетъ ли Богъ, существуютъ ли вмѣстѣ съ Нимъ ангелы, души и небесное царство? Кто видѣлъ все это? Кто, возвратясь оттуда, повѣдалъ намъ о видѣнномъ?» тоскливо спрашиваетъ монахиня.

«На небѣ ни пьютъ ни ѣдятъ ни т. п. Какое же тамъ можетъ быть наслажденіе?» Почему Богъ не сдѣлалъ такъ, чтобы ангелы не могли грѣшить? Почему Богъ создалъ человѣка способнымъ ко грѣху? Почему Богъ посылаетъ бѣдствіе тому, кто будетъ праведнымъ, и благосостояніе тому, кто будетъ осужденъ. Почему онъ далъ дѣтямъ родиться среди сарацинъ? Развѣ не могъ онъ сдѣлать такъ, чтобы эти дѣти родились среди христіанъ и спаслись?—Такіе вопросы приводятъ къ сомнѣніямъ. Надъ ними мучаются и страдаютъ, на нихъ ищутъ отвѣта и не могутъ отдѣлаться отъ сомнѣній.

Есть указанія и на здоровый и холодный скепсисъ легкомыслія или отмирающей религіозности, на сомнѣнія, заклейменныя Вольфрамомъ въ начальныхъ стихахъ его Парцифаля. Епископъ отказывается передъ смертью отъ причастія: онъ въ это совсѣмъ не вѣритъ. Но много ли такихъ случаевъ? На нихъ указываютъ проповѣдники. Они кричатъ о хулителяхъ Священнаго Писанія, приводятъ ужасные, небывалые случаи невѣрія. Но что значатъ всѣ эти выдуманные, риторическіе случаи, что значитъ простое упоминаніе о сомнѣніи или невѣріи?—Очень мало: слишкомъ много возможностей покрывается такими указаніями. [9]

Кажется, что скепсисъ силенъ. Но при такой жаждѣ вѣрить и знать, при наличности рѣзко антиномичныхъ элементовъ вѣры, надо удивляться не силѣ скепсиса, а его слабости, и ее слѣдуетъ объяснять. А она объясняется уже указаннымъ фактомъ легковѣрія, готовности и жажды вѣрить. Но одного этого факта мало. Легковѣріе сопровождается малымъ вниманіемъ къ внутреннимъ противорѣчіямъ собственной вѣры. Готовы повѣрить во все, но мало кто стремится согласовать другъ съ другомъ то, во что онъ вѣритъ. Поэтому и противорѣчіе однихъ элементовъ вѣры другимъ всплываетъ только тогда, когда увлеченный даннымъ положеніемъ человѣкъ дойдетъ въ его развитіи до того, что оно натолкнется на другіе элементы, которыхъ онъ не хочетъ отвергать, хотя и вынужденъ это дѣлать. Такъ религіозные новаторы приходятъ въ столкновеніе съ церковью, иные раньше—иные позже. Это судьба арнольдистовъ, вальденсовъ, даже францисканцевъ въ ихъ крайнемъ теченіи, даже самого Франциска. Это же судьба богослововъ, занесенныхъ церковью въ ряды еретиковъ. Противорѣчія всплываютъ въ сознаніи людей съ богатой и напряженной

душевной жизнью. Обыватель всему вѣритъ, противорѣчивыя идеи и чувства уживаются въ его сознаніи, уравновѣшиваемыя его вялостью и умѣренностью.

При такомъ сочетаніи легковѣрія съ отсутствіемъ критическаго отношенія къ своимъ мыслямъ и совокупности ихъ слѣдовало бы ожидать крайней пестроты воззрѣній, однако пестрота эта ожидаемыхъ размѣровъ не достигаетъ. Религіозная мысль вращается въ кругу все тѣхъ же завѣщанныхъ прошлымъ вопросовъ, рѣдко и недалеко выходя за ихъ предѣлы. Даже религіозные геніи находятся внутри медленно мѣняющейся традиціи. Содержаніе вѣры уже дано. Стремятся не открыть что-нибудь новое, а узнать уже другимъ и даже себѣ извѣстное. Сознаніе воспріимчиво, цѣнитъ преданіе и авторитетъ. Мысль удовлетворяется немногимъ. Новый примѣръ, поясняющій старую истину, кажется открытіемъ. Чрезвычайно мѣткимъ и остроумнымъ кажется, что папа Григорій Великій назвалъ св. Фелицитату «болѣе, чѣмъ мученицей»: на ея глазахъ убили семь ея дѣтей и слѣдовательно она страдала восемь разъ. Сухое аллегорическое толкованіе воспринимаютъ, какъ откровеніе величайшей мудрости. Наивная этимологія прельщаетъ. Не скучаютъ, безъ конца и однообразно морализируя, и цѣнятъ моралистовъ. Мало кому надоѣдаетъ проповѣдникъ.— «Кумъ пойдемъ на проповѣдь!» А онъ отвѣчаетъ:—Не могу:— «Почему?», спрашиваетъ первый.—Я знаю все, что онъ проповѣдуетъ: Дѣлай добро и оставь зло.»

Совпаденіе событій является достаточнымъ указаніемъ на ихъ взаимозависимость, и сама форма силлогистическаго аргумента представляется порукой его правильности. Философы довольствуются внѣшними, безсодержательными дефиниціями. И существуетъ какая-то нерушимая вѣра въ схоластическій методъ мысли. Не такъ трудно прослыть пророкомъ. Иногда для этого достаточно какой нибудь странности, одноглазія или шепелявости. «Uomo savio», мудрецъ—человѣкъ, умѣющій къ случаю привести тексты Священнаго Писанія и поговорить о высокихъ матеріяхъ. Новаго не ищутъ, удовлетворяются старой вѣрой, самое большее, если углубляютъ ея отдѣльные элементы. [10]

Несмотря на интересъ къ реальному, на стремленіе возможно яснѣе представить себѣ устройство ада, неба и т. п., ищутъ не индивидуальнаго, а общаго, типическаго. Святой

важенъ не своею индивидуальностью, а какъ примѣръ, какъ зерцало совершенства или повтореніе извѣстнаго шаблона святости. И не побѣду интереса къ индивидуальному знаменуютъ собою такія житія, какъ житіе св. Франциска, написанное Ѳомой изъ Челано, или житіе Маріи, написанное Жакомъ изъ Витри, а преодолѣніе стараго идеала (шаблона) святости новымъ. Я совсѣмъ не желаю отрицать роста интереса къ индивидуальному, который проявляется въ трудахъ хронистовъ, въ изящной литературѣ. Интересъ къ индивидуальному, житейски конкретному несомнѣнно существуетъ наряду съ интересомъ къ общему. Но не надо смѣшивать его съ другими явленіями и отвергать возможность сосуществованія интереса къ индивидуальному съ обобщающими стремленіями, тѣмъ болѣе что сама индивидуализація съ извѣстной стороны есть видъ обобщенія, въ религіозности же индивидуальное связано и опредѣляется общимъ.

«Золотая легенда» разсказываетъ по діалогамъ папы Григорія о видѣніи одного ночевавшаго въ церкви іудея. Само видѣніе Григоріемъ не описано. Но это не смущаетъ Джіакопо изъ Вораджине—«Св. Григорій ничего не разсказываетъ о спорѣ между демонами, но мы можемъ представить себѣ этотъ споръ по другому примѣру, приведенному въ Житіяхъ Святыхъ». И вслѣдъ за этимъ авторъ описываетъ споръ демоновъ. Онъ даетъ не только приблизительную картину: онъ вѣритъ, что такъ на самомъ дѣлѣ и было. Точно историкъ, пополняющій лакуну одного источника показаніями другого! Въ этой связи становится понятной вся агіографія, съ которой снимается одіумъ намѣреннаго сочинительства: агіографамъ важно не индивидуальное, а типическое, данный же святой, конечно, не хуже другихъ.

Какъ просты въ легендахъ чувства, какъ наивна и типична психологія!—Префектъ увидѣлъ Св. Маргариту и воспылалъ къ ней любовью. Онъ позвалъ служителей и сказалъ имъ: «Подите, похитьте эту дѣвушку. Если она свободная, я женюсь на ней; если она рабыня, я сдѣлаю ее своей наложницей.» Маргарита разсказала ему о Христѣ. «Разгнѣванный префектъ велѣлъ бросить ее въ темницу.» Легко рисуются схемы злодѣя, святого, безплотные, лишенные индивидуальныхъ чертъ. Разсуждаетъ писатель о скупости, и передъ его глазами какое-то общее и въ то же время точно конкретное понятіе. Генетическая связь пороковъ живѣе и реальнѣе живого человѣка. [11]

Тяготѣніе къ общему, типическому сливается съ интересомъ къ реальному въ символическомъ уклонѣ мышленія. Символизмъ не «deliramenta hominum illiteratorum, qui se doctores profitentur.» Среди образованныхъ людей и богослововъ символическое толкованіе занимаетъ мѣсто нашего «научнаго метода», и не многіе, какъ Ѳома Аквинскій, предостерегаютъ отъ неумѣреннаго пользованія имъ. Вообще говоря нападки на символизмъ въ образованной средѣ лишены принципіальнаго значенія. Но и въ средѣ людей только соприкасающихся съ наукой и образованностью наблюдается тотъ же символическій уклонъ. Настоящая «Библія мірянъ»—храмъ насквозь проникнутъ символизмомъ такъ же, какъ и культъ. «Homo illiteratus et idiota», Францискъ Ассизскій, его ученикъ грубоватый, но святой хитрецъ Эгидій ищутъ символовъ въ окружающемъ мірѣ. Простые люди отгадываютъ будущее путемъ символическихъ толкованій, и вѣра въ примѣты и знаменія только вульгарное выраженіе символизма.

Дольчино былъ захваченъ въ день Вечери Господней, что не лишено тайнаго смысла (quod non sine mysterio fuit), потому что погрѣшилъ онъ противъ таинства, установленнаго въ этотъ день. Во Флоренціи былъ убитъ Корсо Донати, но былъ онъ убитъ около Санъ Сальви, «гдѣ совершилъ и приказалъ совершить много зла». Колесница «Signori della moneta» со свѣчей въ даръ Іоанну Крестителю упала и сломалась. Это дурной знакъ: скоро падетъ курсъ денегъ. Особенно любятъ описывать символично кары.—У адвоката передъ смертью языкъ «вертѣлся во рту быстрѣе, чѣмъ ласточка». У другого представителя той же профессіи «labium inferius moveri visum est velocius labio cocodrilli» и т. д. Въ астрологическихъ предсказаніяхъ, въ толкованіи небесныхъ и земныхъ знаменій мы на каждомъ шагу наталкиваемся на символизирующую мысль. Необычное явленіе предсказываетъ важное событіе; и чѣмъ необычнѣе первое, тѣмъ важнѣе второе. Для ознаменованія прихода имератора нуженъ метеоръ, для смерти простого человѣка достаточно и падающей звѣзды. Печальное событіе предсказываетъ несчастіе, радостное—преуспѣяніе и т. д. Къ символизму прибѣгаютъ въ магіи и медицинѣ. Призывая Бога вспоминаютъ объ аналогичныхъ желательному актахъ Божества. И по тому же принципу строятъ молитвы своихъ героевъ авторы «Chansons de geste».

Въ символизмѣ сказывается стремленіе къ познанію настоящей природы міра и твердая вѣра въ возможность этого. Метафизическая и мистическая сторона символизма особенно привлекаетъ, придавая особую значительность всѣмъ подобнымъ толкованіямъ. Они на нашъ взглядъ наивны и произвольны, иногда они покажутся наивными самому Ѳомѣ Аквинскому. Но въ XIII в. достаточно привести символическое объясненіе, чтобы плѣненная его остроуміемъ и глубиной мысль остановилась въ восхищеніи, чтобы умолкъ несговорчивый противникъ. Такъ дѣйствуетъ на человѣческій умъ озареніе высшей мудрости.

Исканіе символическаго смысла явленій стоитъ затрачиваемаго на него громаднаго умственнаго труда и въ своихъ результатахъ сторицей вознаграждаетъ мудраго. Поэтому неустанно и непрерывно исканіе символовъ, хотя бы оно часто и вырождалось въ механическую игру ума. Вездѣ ихъ ищутъ. Каждое растеніе, каждый лепестокъ, каждая песчинка скрываетъ въ себѣ какую то тайну. Эту тайну и надо раскрыть путемъ символическаго толкованія и обнаружить отраженіе общаго въ единичномъ. Охотно погружаются въ наблюденіе индивидуальнаго, но человѣкъ мудрый руководится при этомъ не простымъ любопытствомъ, не интересомъ къ курьезу, а надеждой въ самомъ индивидуальномъ найти отраженіе общаго, увидѣть связь вѣчной истины съ мелочами бытія.—Физіологъ говоритъ, что есть такой звѣрь «formicaleo». Онъ происходитъ отъ льва и муравьихи. Какъ муравьиха, онъ не ѣстъ мяса и, какъ левъ, не ѣстъ травъ, почему и умираетъ съ голоду. Зачѣмъ же рождается такой странный звѣрь?—Спросимъ, что онъ означаетъ, и все станетъ намъ понятнымъ.—Formicaleo означаетъ двоедушнаго, желающаго сразу угодить и Богу и дьяволу. А если такъ, то намъ уже неважно и неинтересно остальное, касающееся нашего звѣря, неважно даже, существуетъ ли онъ на самомъ дѣлѣ, потому что смыслъ его совершенно ясенъ и великая истина лишній разъ доказана. Благодаря символизму индивидуальное, не теряя вполнѣ своего интереса, поглощается и преодолѣвается общимъ. А это общее дано традиціей, и задача мудраго заключается такимъ образомъ въ томъ чтобы открыть извѣстное въ частномъ и загадочномъ, свести къ общимъ законамъ многообразіе міра. «Omnia cadunt in usum sapientis habentque materiam virtutis exercendae, quaecunque dicuntur aut fiunt... philosopharis in nugis alienis». [12]

Тяготѣніе къ общему, которое все же понимаютъ конкретно, преодолѣваетъ, по крайней мѣрѣ въ религіозной области, непосредственный интересъ къ индивидуальному. Индивидуальнымъ интересуются, идеи и образы конкретизируются, но по связи ихъ съ общимъ. Сознаніе заполонено общимъ, всегда съ нимъ связано, и это ограничиваетъ религіозность сравнительно узкимъ кругомъ общихъ истинъ и устраняетъ то безконечное разнообразіе въ содержаніи вѣры, которое должно бы было вытекать изъ указанныхъ выше особенностей сознанія. Исходнымъ моментомъ всякой религіозной жизни остается религіозный фондъ. А рядомъ съ нимъ стоитъ еще одинъ упорядочивающій сознаніе мотивъ—психологически связанная съ легковѣріемъ и воспріимчивостью вѣра въ авторитетъ. Не сопоставленіе мысли съ другими рѣшаетъ вопросъ объ ея истинности, а тотъ авторитетъ, который ее поддерживаетъ и безъ котораго не обойтись въ силу готовности вѣрить во все и невозможности самому рѣшить, какое изъ противорѣчивыхъ вѣрованій истинно. И не потому отщепенцы францинсканскаго движенія отстаиваютъ свой образъ жизни, что они вѣрятъ въ его истинность, а потому, что такъ предписываетъ уставъ. Уставъ же—Евангеліе Христа. Въ психологической связи съ этимъ стоитъ вѣра въ форму и обряды. Католики смѣялись надъ еретиками, считавшими осужденнымъ того, кто не могъ или не успѣлъ передъ смертью прочесть «Отче нашъ». Но и сами они дѣлались жертвою того же формализма въ ученіи о таинствахъ, формулахъ и т. д. Авторитетъ нуженъ. И опять обращаются къ Писанію, къ святымъ и клиру. Въ минуту сомнѣнія идутъ къ «filosofo di natura» или просто къ «uomo savio», ожидая поученій, наставленій, сообщенія истины. Естественно, что среди всѣхъ авторитетовъ первое мѣсто принадлежитъ Писанію, второе—его призванному толкователю, клиру. А клиръ въ задающихъ другимъ тонъ своихъ представителяхъ хранитъ традиціонную вѣру и ею утоляетъ жажду искателей истины.[13]

II.

ОСНОВЫ ВУЛЬГАРНОЙ ДОГМЫ

Область вѣры опредѣляется отношеніемъ къ метафизическому, какъ бы это метафизическое себѣ не представляли: въ видѣ ли Божества, многочисленнаго міра духовъ, добрыхъ или злыхъ, или въ видѣ опредѣляющихъ ходъ и жизнь реальнаго міра метафизическихъ силъ. Отношеніе къ метафизическому можетъ быть различнымъ. То стремятся къ познанію его, находясь въ области религіозныхъ представленій, вульгарной либо богословской догмы, то, руководясь тѣми или иными воззрѣніями на метафизическое, строятъ идеалъ религіозной дѣятельности и живутъ по вѣрѣ. Существованіе метафизическаго предполагаютъ, знаютъ о немъ и выводятъ его изъ происходящаго вокругъ. Сталкиваясь, напримѣръ, съ неожиданнымъ исцѣленіемъ больного, увѣрены, что его исцѣлилъ Богъ или божій угодникъ.

Но метафизическое можетъ пріобрѣсти еще большую реальность.—Богъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ, Его нельзя видѣть тѣлесными очами, воспринимать чувственно. Однако Его можно почувствовать духомъ, познать сверхчувственно или мистически, и въ этомъ случаѣ предполагаемое становится реальностью. Пока существуетъ только вѣра въ метафизическое, передъ нами, какимъ бы значеніемъ эта вѣра не обладала, чистая религіозность (или вѣра). Лишь только къ убѣжденію или вѣрѣ присоединяется мнимое или реальное ощущеніе сверхчувственнаго,—религіозность становится мистической, переходитъ въ мистику, не переставая быть религіозностью. Такъ превращеніе евхаристическаго вина въ кровь или гостіи въ младенца позволяютъ предполагать что-то происшедшее въ метафизическомъ мірѣ, но не относятся къ области мистики, пока не присоединится сюда ощущеніе прикосновенія мірамъ инымъ.

Религіозность становится мистикой, когда она направлена на само метафизическое и когда на лицо мнимое или реальное воспріятіе метафизическаго. Трудно отдѣлить религіозность отъ

вѣры. Еще труднѣе провести грань между религіознымъ и мистическимъ. Здѣсь переливы изъ одной области въ другую еще неуловимѣе, переплетеніе принципіально различныхъ моментовъ еще прихотливѣе. Переходъ зависитъ отъ какого-то своеобразнаго поворота сознанія, который превращаетъ часто сухую и раціонализирующую религіозность въ полноцѣнную, эмоціонально-живую мистику.

Основной фактъ мистики—соприкосновеніе души съ метафизическимъ. Это соприкосновеніе можно понять двояко: или какъ активное охватываніе душой трансцендентнаго или какъ проникновеніе его въ пассивную душу. Можно подыскать указанія на активность души или духа въ мистическомъ опытѣ. Тотъ или другой мистикъ, сообщая о своихъ переживаніяхъ, описываетъ, какъ духъ его охватываетъ что-то (Божество), чтобы удержать охваченное при себѣ. Мистики изображаютъ, какъ душа жаждетъ Бога, стремится къ Нему, ищетъ Его. Она—«minnekrank», любовно тоскуетъ и тянется къ «Супругу». Мистикъ дѣятельно преодолѣваетъ все внѣшнее, постится, истязаетъ свое тѣло, чтобы проникнуть въ Божество.

Но въ общемъ активность души въ мистическихъ переживаніяхъ подчеркнута слабо и рѣдко. Богъ самъ приходитъ въ душу «незваный и непрошеный», «влагаетъ въ душу одинъ огонь, одну любовь, одну сладость необычную, въ которой она наслаждается и вѣритъ, что это отъ Бога, который самъ дѣйствуетъ въ ней». Любовное стремленіе понимаютъ, какъ страстное, но пассивное томленіе, какъ мучительную, но безмолвную и недвижную жажду поцѣлуя «Жениха». Не дѣятельная мужская страсть, а пассивное женское алканіе чужой активности, внутреннее горѣніе, которое не превратится въ пламя, а только жадно приметъ лобзаніе, отличаетъ мистика. Даже если онъ дѣятеленъ, онъ ждетъ мучительно-сладостнаго прикосновенія Божества, добивается всѣми своими силами рабскаго положенія супруги. Поэтому мистики и допускаютъ активность души лишь въ первичныхъ стадіяхъ мистическаго процесса, ослѣпленные идеаломъ покоя и почти безсознательнаго пассивнаго наслажденія. Начавъ описаніемъ стремленія души къ Богу, они кончаютъ описаніемъ погруженія ея въ Него, растворенія ея въ несказанномъ свѣтѣ, какъ капля воды растворяется въ чашѣ пьянаго вина. Въ экстазѣ душа погружается въ Божество и лишь самая малая часть ея остается въ тѣлѣ, по-

коясь въ сладостномъ снѣ. Самъ моментъ экстаза описывается, какъ безусловно пассивное состояніе. Душу пронизываетъ лучъ свѣта, который сушитъ мозгъ и заставляетъ трепетать сердце. Въ наступающей тишинѣ дѣйствуетъ и говоритъ одинъ только Богъ, въ котораго погрузилась душа. Въ страстномъ трепетѣ самозабвенія приникаетъ супруга на лоно возлюбленнаго и забывается чуткимъ, но—увы!—краткимъ сномъ.

Итакъ, если мистикъ и дѣятеленъ, онъ все же мечтаетъ о покоѣ и только въ видѣ полнаго покоя представляетъ себѣ цѣль своихъ стремленій. И чѣмъ ближе къ цѣли, тѣмъ онъ пассивнѣе. Уже на «третьей ступени» душа преображается, духъ человѣка низвергается въ пучину божественнаго свѣта. Забывая обо всемъ, онъ не чувствуетъ себя и переходитъ въ Бога. Такъ желѣзо въ огнѣ сначала согрѣвается, потомъ краснѣетъ и, наконецъ, становясь жидкимъ, переходитъ въ другое состояніе.

Пассивное воспріятіе метафизическаго сопровождается особенными «неописуемыми» ощущеніями. Радость и невыразимое блаженство наполняютъ душу, а съ ними часто сочетается невыносимое страданіе. Страданіе-наслажденіе выражается во внѣ стонами и страннымъ поведеніемъ впавшаго въ экстазъ. И это поведеніе создаетъ иногда иллюзію активности мистика.— Монахини кажутся безумными. Онѣ смѣются, плачутъ и громко кричатъ, точно пьяныя. Братъ Джинепро воркуетъ по голубиному. Сестра Адельгейда кружится въ храмѣ вокругъ алтаря, и не пойди у нея носомъ и ртомъ кровь, она пала бы мертвой отъ избытка сладости. Но все это лишь иллюзія дѣятельности, непроизвольныя проявленія избытка благодати, наслажденія «сладчайшимъ», «тихимъ», «кроткимъ» Божествомъ, въ котораго объектируется испытываемая радость.

Мистикъ стремится воспринять Божество и увѣренъ, что Его воспринимаетъ. Вездѣ мы находимъ исканіе Бога, жажду Бога и увѣренность въ возможности общенія съ Нимъ, Мистики знакомы, иногда очень обстоятельно, съ условіями воспріятія Божества, имъ извѣстна методика мистики, искусство прилѣпляться къ Богу. Вполнѣ возможно и естественно, что алчущій «сладчайшаго Іисуса» и создающій условія Его воспріятія мистикъ въ моментъ экстаза отожествляетъ мнимо или реально воспринимаемое имъ метафизическое съ тѣмъ, что онъ хотѣлъ воспринять, хотя бы это метафизическое и не обладало приз-

наками искомаго. Сами мистики считаются съ возможностью иллюзій, напр. съ возможностью принять за божественное вліяніе дьявольское навожденіе. Они стараются установить признаки истиннаго мистическаго акта, иногда прямо различаютъ воспріятіе и отожествленіе.

«Что это за сладость, спрашиваетъ душа у человѣка, касается меня иногда при воспоминаніи о Немъ и такъ сильно и сладко поражаетъ меня, что я вся какъ бы отчуждаюсь отъ себя самой и — не знаю куда—начинаю восхищаться? Внезапно обновляюсь я и вся измѣняюсь, и становится мнѣ такъ хорошо, что не могу я этого выразить. Радуется сознаніе, въ забвеніе уходитъ вся горечь прошлыхъ печалей, ликуетъ духъ, свѣтлѣетъ разумъ, озаряется сердце, желанія наслаждаются; уже вижу я себя въ другомъ мѣстѣ—не знаю, гдѣ—и какъ бы внутри себя держу что-то объятіями любви, и не знаю, что это такое, но всѣми силами стремлюсь навсегда его удержать и никогда не утратить. Какъ-то сладостно мучается духъ, чтобы не отступить отъ того, что хочетъ онъ всегда обнимать. Возвышенно и несказанно ликуетъ духъ, какъ будто найдетъ онъ въ немъ предѣлъ всѣхъ желаній, и ничего больше не ищетъ, ничего дальше не жаждетъ, навсегда желаетъ остаться такимъ. Неужели это возлюбленный мой? Прошу, скажи мнѣ, чтобы знала я, не онъ ли это!...»

Въ приведенномъ отрывкѣ Гугонъ изъ Св. Виктора немного кокетничаетъ, притворяясь, будто не знаетъ объекта своего мистическаго воспріятія. Тѣмъ не менѣе его описаніе цѣнно. Оно показываетъ, какъ субъективно отожествленіе воспринимаемаго съ Богомъ, отличное отъ самого акта воспріятія. Гугонъ представляется недоумѣвающимъ. Другіе мистики находятся въ дѣйствительномъ невѣдѣніи о природѣ воспринимаемаго ими. Такъ св. Гильдегарда уже на третьемъ году своей жизни почувствовала, какъ дрожитъ ея душа передъ появившимся ей яркимъ свѣтомъ. На 43-мъ году яркій лучъ пронизалъ ея сердце и мозгъ, зажегъ ея душу, тихо пожиралъ ее не сжигая или сжигалъ не пожирая. Не всѣ считаютъ воспринимаемое метафизическое Богомъ. Иногда это Богъ, часто Христосъ, иногда божья любовь, благодать или что-то неопредѣлимое, неясное, какая-то метафизическая сила.[14]

Воспріятіе метафизическаго и отожествленіе его съ Богомъ, благодатью или чѣмъ нибудь инымъ—два логически и психоло-

гически различимыхъ факта. И благодаря этому мы смѣло можемъ сближать воспріятіе Божества съ воспріятіемъ метафизическаго вообще и улавливать общую мистическую природу въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ мистики.

Мистическія воспріятія самого Божества не столь часты по сравненію съ мистическими актами, въ которыхъ объектомъ воспріятія являются благодать или вліяніе Бога, «даръ божій» и т. п. По молитвѣ бл. Умиліяны одинъ монахъ, чувствовавшій свою неспособность молиться, удостоился такой благодати, что ее не могла вмѣстить его грудь. Благодать, охватившая Эльзбетъ Геймбургъ причиняла такую боль ея тѣлу, что она лежала, точно умирающая, въ то время, какъ душа ея была полна сладостью небесной. Подобныя же состоянія переживались большинствомъ святыхъ, и понятіе мистическаго экстаза—extasis или raptus—не обозначаетъ непремѣнно акта воспріятія Божества, чаще—проникновеніе въ душу благодати, сопровождаемое особымъ несказаннымъ наслажденіемъ. А въ этой своей формѣ мистическіе акты соприкасаются со всякими «озареніями» святого, даже съ молитвеннымъ воодушевленіемъ мірянина, когда успокаивается его взволнованная душа, наполняясь радостью и тишиной.

Такое воздѣйствіе метафизическаго на душу понимается, какъ вліяніе Божества, хотя не всегда, какъ само дѣйствующее Божество. Это вліяніе преобразуетъ душу, дѣлая, напримѣръ, человѣка способнымъ плакать, плакать такъ, что на щекахъ становятся видными полосы отъ протекшихъ слезъ, давая ему «даръ слезъ», цѣнимый «Средними Вѣками», или даръ видѣть будущее либо усердно молиться и каяться. Даже самое святость разсматриваютъ, какъ даръ божій: человѣкъ ее получаетъ и хранитъ—въ этомъ его задача.[15]

Мы могли выяснить въ общихъ чертахъ природу мистическихъ переживаній, основываясь на данныхъ мистическаго опыта. Но это еще ничего не даетъ для отвѣта на вопросъ о распространенности мистическаго и его значеніи. Для того, чтобы двинуться по этому направленію впередъ и ближайшимъ образомъ представить себѣ мистическіе моменты религіозности, намъ нужно обратиться къ отраженію мистики въ религіозной вѣрѣ.—Мистическій опытъ самъ по себѣ долженъ былъ приводить къ извѣстнымъ положеніямъ религіозной вѣры, и обратно эти самыя положенія должны были вызывать къ жизни и питать

мистику. Отражаясь въ религіозности, мистика часто перестаетъ быть мистикой; идеи и умозаключенія заступаютъ мѣсто непосредственнаго переживанія, и все начинаетъ пониматься внѣшне и механически. Опытъ костенѣетъ, кристаллизуется въ идею религіозности. Но всегда открыта возможность обратнаго пути—превращенія религіознаго въ религіозно-мистическое, мистическое оживленіе идеи.

Весь культъ—реально или потенціально—проникнутъ мистикой, являясь какъ бы комментаріемъ къ выше развитымъ соображеніямъ. Въ культовыхъ актахъ, въ любомъ таинствѣ—не одни богословы увѣрены, что таинства «continent et conferunt gratiam» – проявляетъ свое дѣйствіе знакомое намъ метафизическое. Въ культѣ за видимымъ и реальнымъ проходитъ невидимое и метафизическое. Внѣшніе акты въ таинствахъ ничтожны по сравненію съ ихъ внутреннимъ трансцендентнымъ содержаніемъ.—«Немножко воды и три слова, и если на душѣ даже тысячи-тысячъ грѣховъ, отъ всѣхъ очищаетъ ее таинство крещенія, отъ вины и наказанія. Такова сила его!» Неудивительно послѣ этого, что въ опасныхъ случаяхъ торопятся крестить, и крестятъ водой, произнося сакраментальныя слова, едва показавшуюся изъ ложеснъ головку ребенка. Согрѣшилъ человѣкъ послѣ крещенія, и есть еще одно сильнѣйшее средство—покаяніе. Здѣсь нужны только слова, и слова безъ воды довлѣютъ для очищенія души отъ грѣха-вины. Въ обоихъ случаяхъ происходитъ таинственное и великое явленіе, проявляется «безмѣрная благодать, какой не было у древнихъ». Не человѣкъ крститъ—онъ только призываетъ благодать, и не Богъ—Онъ только далъ благодать, которую священникъ (а въ крайнемъ случаѣ и мірянинъ) можетъ втянуть въ сферу реальнаго міра и затѣмъ использовать. Человѣкъ какъ бы создаетъ необходимыя для дѣйствія благодати условія, чтобы потомъ пассивно подвергнуться ея вліянію. Что это за благодать, мы не знаемъ, но дѣйствіе ея вполнѣ ясно—омовеніе, очищеніе души.

При ординаціи—отъ людей, носящихъ въ себѣ благодать, эта благодать переходитъ въ поставляемаго и въ немъ остается. Благодаря полученной имъ благодати ординированный можетъ призвать Христа въ гостію, совершить, сдѣлать тѣло Христово, т. е. соединить метафизическое съ реальнымъ путемъ примѣненія метафизической же силы-благодати. Такъ же можетъ онъ благодатью омыть душу грѣшника. Благодать, метафизическое

проникаетъ внутрь человѣка, какъ что-то матеріальное, остается въ немъ, изъ него вытекаетъ на другихъ черезъ руки, прикасающіяся къ головѣ ординируемаго. Такъ смотрятъ на дѣло и католики и еретики. Даже у катаровъ, не говоря уже о вальденсахъ, есть своя ординація — consolamentum, и они опредѣляютъ передаваемое, какъ Духа Святого. Въ связи съ этимъ становится понятнымъ священный характеръ клирика. Онъ носитель, сосудъ благодати. Не лишено также значенія, что сосудомъ благодати кажется и святой, прикосновеніе котораго обладаетъ чудесной силой. [16]

Уже въ таинствахъ крещенія и покаянія видно вліяніе благодати на человѣка. Точно также таинство конфирмаціи даетъ особую благодать, переходящую въ человѣка изъ елея, въ который она ранѣе введена священникомъ. Поэтому голову конфирмованнаго покрываютъ особою повязкою. Елеопомазаніе (extrema unctio) какъ то особенно вліяетъ на душу и тѣло. Народное воззрѣніе, съ которымъ боролись соборы, высказывалось противъ возобновленія послѣ этого таинства брачныхъ сношеній. Понятно: плотское оскверняетъ сосудъ благодати— помазаннаго миромъ человѣка. Не только въ таинствахъ, и въ sacramentalia, во второстепенныхъ культовыхъ актахъ очевидно присутствіе метафизическаго. И это обладаетъ особеннымъ значеніемъ, потому что sacramentalia глубоко проникаютъ въ жизнь. Benedictiones, благословенія совершенно необходимы. При подрѣзаніи волосъ благословеніе усиливаетъ умственныя способности. Благословленный и окропленный святой водой домъ приноситъ живущимъ въ немъ святость и другія добродѣтели и т. д. [17]

Метафизическое вліяетъ не только на душу человѣка, а и на весь матеріальный міръ. Оно преобразуетъ воду, вселяя въ нее какую-то новую силу, елей, надѣляя его какими-то особенными свойствами. Благословеніе полей дѣлаетъ ихъ плодородными и отгоняетъ отъ нихъ непогоду. Благословеніе больного или окропленіе его святой водой помогаетъ противъ самыхъ разнообразныхъ болѣзней. Съ помощью благословенія можно защититься отъ змѣй, дикихъ звѣрей и т. д. Освященные колокольчики, навѣшенные на тѣло бѣсноватаго, прогоняютъ бѣсовъ, а колокола разбиваютъ гонимыя демонами тучи. Гостія прекращаетъ пожаръ, и можно видѣть, какъ стелются передъ ней по землѣ и бѣгутъ языки и потоки пламени. Гостію цѣ-

нятъ. Ею пользуются, какъ талисманомъ въ пути Получивъ ее изъ рукъ священника, міряне бережно несутъ ее домой и тамъ понемногу вкушаютъ ее цѣлую недѣлю, наполняя себя благодатью. Блудницы пользуются гостіей, какъ возбуждающимъ въ другихъ любовь средствомъ. Легендами о строившихъ для гостіи капеллу пчелахъ украшаетъ ее религіозное чувство.

Въ таинствѣ причащенія на первомъ мѣстѣ стоитъ понятіе пресуществленія, «transubstantiationis». Убѣждены въ реальномъ вкушеніи настоящаго тѣла Христова. Только на этой почвѣ и понятны нападки на таинство со стороны катаровъ, которые стремились привести католиковъ въ смущеніе указаніемъ на отсутствіе въ гостіи глазъ, рукъ и ногъ, на невозможность вмѣстить въ ротъ тѣло Христово и т. п. И знаменательно, что, отвѣчая имъ, католики указывали на чудо, на «stupendum miraculum», но не старались понять таинство духовно. На алтарѣ готовы видѣть и видятъ агнца или самого младенца Христа. Изъ понятія измѣненія матеріей своей сущности исходятъ католики и еретики. Но подобное же пресуществленіе матеріи легко усмотрѣть и въ другихъ актахъ культа. Въ освященіи воды простая, да еще зараженная дьявольскими вліяніями жидкость становится чистой, способной омыть душу отъ грѣха «fons vivus, aqua regenerans, unda purificans», «preter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhiberi corporibus etiam purificandis mentibus efficax». Послѣ культового или магическаго акта матерія измѣняется. Она надѣлена новыми свойствами, хотя, за исключеніемъ случаевъ полнаго пресуществленія (вода—вино), не утратила и прежнихъ. Здѣсь можно видѣть полную аналогію вліяніямъ благодати или Божества на мистика. [18]

Не всегда сознаніе выдѣляетъ моментъ пресуществленія. Часто думаютъ, что благодать заключена внутри тѣла или матеріальнаго объекта. Въ связи съ этимъ она кажется чѣмъ-то пространственнымъ и почти матеріальнымъ. Ея изобилія не можетъ, какъ мы уже знаемъ, вмѣстить въ себя мистикъ, задыхается и стонетъ. Представленіе о метафизическомъ столь же матеріально, какъ и представленіе о душѣ или духахъ. Душа—«прелестнѣйшій мальчикъ, заключенный внутри человѣка». Невозможность креатинизма душъ еретики доказываютъ тѣмъ, что тогда душамъ умершихъ не хватило бы на землѣ мѣста. А католическіе писатели говорятъ, что въ кельѣ тѣсно 10.000 ангеловъ, и раз-

сказываютъ о тѣни Святой Троицы. Подобнымъ же образомъ іахиты утверждали, что скоро Духъ Святой будетъ дарованъ людямъ въ такомъ количествѣ, что его можно будетъ видѣть и осязать. Тщетно въ своемъ ученіи о таинствахъ Бонавентура, Дунсъ Скотъ и другіе стараются перенести центръ тяжести на Бога и оторвать таинство отъ его матеріальнаго носителя. Пониманіе благодати отъ этого не мѣняется, и сами матеріальные моменты, какъ измѣненіе хлѣба и вина вполнѣ не устранимы. Благодать—какая-то особенная, очень тонкая, разрѣженная матерія,—что-то пространственно ограниченное. Благодать—матерія, только трансцендентная, невидимая и неосязаемая иначе, какъ сверхчувственно. [19]

Благодать сосредоточивается, конденсируется въ объектахъ внѣшняго міра. И такимъ путемъ открывается возможность воздѣйствія на метафизическое чрезъ посредство метафизическаго же, т. е. теряетъ значительную долю своего значенія пассивный моментъ метафизическихъ воздѣйствій на человѣка. Благодать проникаетъ въ человѣческую душу, а слѣдовательно и въ тѣло, и когда святой умираетъ, она остается въ его мощахъ и реликвіяхъ. Черезъ тѣло святого, живого или мертваго, черезъ тѣло священника метафизическое переходитъ на и въ другіе объекты, особенно если человѣку дано его много. Все соприкасавшееся съ носителемъ благодати сохраняетъ часть ея. Оттого и полезно купаться въ Іорданѣ или прикасаться къ могилѣ святого. Оттого и хранятъ сандаліи сожженнаго перфекта, а плащъ Петра Мартира изгоняетъ изъ желудка больного большого двухголоваго червя, покрытаго черными волосами.

Въ реликвіяхъ, иногда странныхъ, какъ потъ или praepucium Христа, какъ молоко Маріи или палецъ, которымъ Іоаннъ Креститель указалъ на Христа, метафизическое достигаетъ крайней степени матеріализаціи. Тѣмъ болѣе, что дѣйственность реликвій и мощей подтверждена ихъ нетлѣнностью и чудесами. Св. Климентъ освящалъ церковь въ честь Петра въ Пизѣ. Во время службы у него пошла носомъ кровь, и три капли упали на мраморъ алтаря. Уничтожить пятна отъ нихъ было невозможно, и похититель одной изъ нихъ принужденъ былъ унести ее вмѣстѣ съ кускомъ мрамора. Каноникъ, пытавшійся похитить палецъ Св. Давина, прилипъ къ нему на позоръ самому себѣ.

Реликвіи помогаютъ въ борьбѣ съ демонами или въ минуту опасности, исцѣляютъ и приносятъ земное благополучіе. Счастливый обладатель реликвіи богатѣлъ и совершенно очевидно, что причина его благополучія заключалась въ реликвіи, такъ какъ, утративъ ее, онъ разорился. Неудивительны поэтому стеченія народа къ мощамъ, похищенія и поддѣлки ихъ, не всегда мѣшавшія ихъ дѣйственности, безчисленныя translationes и нахожденія ихъ, дѣлежъ и разсѣченіе ихъ на части. [20]

Все соприкасающееся съ культомъ хранитъ въ себѣ метафизическое. Прежде всего храмъ. Его освящаютъ и этимъ взамѣнъ изгоняемаго дьявола вселяютъ въ него особую благодать, на что указываетъ хотя бы чинъ освященія храма, развитой аналогично чину крещенія. Понятно, что и осквернѣніе храма въ лучшемъ случаѣ устраняется окропленіемъ его св. водой (aqua exorcizata), въ худшемъ — особыми культовыми актами. Именно вслѣдствіе пребывающей въ храмѣ благодати въ него не можетъ проникнуть дьяволъ, останавливающійся на его порогѣ. Внутри храма особенной метафизической силой обладаетъ сердце его—алтарь, и полежавшій на немъ предметъ впитываетъ въ себя часть этой силы. Такъ противъ падучей помогаютъ полежавшія на алтарѣ монеты, а въ алтарное покрывало, исцѣляющее больныхъ, завертывали умершихъ. «Corporale», какъ и колокола, помогали противъ бурь и воинства демоновъ, эти бури вызывавшаго.

Круцификсъ, иконы—«во всякой твари по сущности и силѣ своей находится духъ божій»—обладаютъ чрезвычайною чудесной силой; не даромъ они кровоточатъ при нанесеніи имъ ранъ. Еще больше метафизической силы въ святой водѣ, въ елеѣ, не говоря уже о гостіи. Иногда кажется, что разсматриваемыя вѣрованія застилаютъ собою и догмы и мораль. Священники даютъ блудницамъ гостію, и тѣ пользуются ею, какъ приворотнымъ средствомъ. Впрочемъ, и сами они, если вѣрить Цезарію, не чужды этому кощунственному суевѣрію. Видимо, человѣку XIII в. трудно даже представить себѣ метафизическую силу безъ матеріальнаго ея носителя. Одинъ клирикъ, повредившій себѣ ногу и знавшій, что кусокъ земли, орошенный кровью Петра Мартира, помогъ отъ рака, обратился къ Богу съ такою мольбой.— «Боже, у меня нѣтъ этой земли, но, какъ по заслугамъ святого Ты могъ дать такую силу той землѣ, такъ же Ты можешь дать ее и этой, которая у меня подъ ногами». И онъ потеръ кускомъ

земли больную ногу и исцѣлѣлъ. Не проще ли было прямо помолиться Богу? [21]

Описываемое вѣрованіе шире рамокъ культа. Черезъ культовыя формулы и Benedictiones мы приходимъ къ заклинаніямъ и волшбѣ, къ приворотнымъ зельямъ, къ рогу или кольцу, предохраняющему ихъ обладателя отъ яда, дурного глаза и т. п. Вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается, что не только матеріальные объекты содержатъ въ себѣ метафизическое, а и слова, формулы и жесты, какъ крестное знаменіе, притягиваютъ къ себѣ метафизическую силу и заставляютъ ее дѣйствовать въ желательномъ направленіи.

Мы обозначали метафизическое, какъ благодать. Это не совсѣмъ точно, потому что на ряду съ представленіемъ о метафизической благодати существуетъ представленіе о метафизической сквернѣ, тоже какъ о внутренней сущности объекта. Іудей не долженъ давить виноградъ, изъ котораго дѣлается вино, употребляемое для евхаристіи. Вѣдь вино осквернено имъ, невѣрующимъ. Скверна грѣха, прелюбодѣянія или симоніи мажетъ, оскверняетъ благодать, живущую въ священникѣ. По мнѣнію катаровъ, все рожденное плотскимъ путемъ носитъ въ себѣ скверну, и поэтому нельзя потреблять въ пищу животныхъ, за исключеніемъ размножающихся внѣполовымъ путемъ рыбъ. Съ этимъ представленіемъ о сквернѣ стоитъ въ связи и ученіе о первородномъ грѣхѣ, какія бы формы оно не принимало, [22]

Признавая метафизическое за благодать или скверну, уже конкретизируютъ его, опредѣляютъ совокупностью своихъ воззрѣній его качество. Исходный моментъ просто ощущеніе, воспріятіе метафизическаго или представленіе о немъ. Такъ и въ чистой мистикѣ воспринимаемое метафизически потомъ опредѣляютъ, какъ дьявольское вліяніе, или какъ божью благодать, или какъ самого Бога. Какъ воспринимаемое мистически опредѣляютъ, конкретизируютъ знакомымъ именемъ и традиціоннымъ представленіемъ, такъ и традиціонное представленіе превращаетъ предполагаемое въ объектъ мистическаго опыта. Съ одной стороны, результаты мистическаго опыта становятся религіозными идеями и чувствами, съ другой—религіозныя идеи и чувства вдругъ оживаютъ въ мистикѣ. Какъ уже сказано, часто, даже чаще всего метафизическое лишь предполагаютъ, заключаютъ къ нему отъ прежняго опыта и традиціи и не заботятся о томъ, чтобы его мистически пережить. Просто вѣрятъ, что въ дан-

номъ случаѣ метафизическое будетъ дѣйствовать, какъ дѣйствовало всегда. Вмѣсто живого мистическаго ощущенія трансцендентнаго сосредоточиваются на внѣшнихъ признакахъ его проявленія: на магическихъ объектахъ, словахъ и жестахъ, и этимъ довольствуются. Внѣшне и механически понимаютъ въ цѣломъ отношеніе къ метафизическому, лишь по временамъ оживляя его мистикой. Но внѣшность пониманія не умаляетъ его религіознаго значенія.

Въ основѣ всего мистическаго опыта и всякаго мистическаго воспріятія лежитъ непосредственное, хотя бы и мнимое ощущеніе метафизическаго. Но съ воспріятіемъ сливается признаніе его объекта за одну изъ метафизическихъ идей, данныхъ традиціей. При этомъ опознаніе производится не въ силу признаковъ самого метафизическаго, а въ силу того, воспріятія какой идеи желаютъ или ожидаютъ въ данномъ случаѣ. Само метафизическое, несмотря на все эмоціональное богатство напряженнаго мистическаго состоянія, по идейному содержанію своему безцвѣтно. Оно безлично и можетъ принять какой угодно видъ, сообразно которому будетъ мѣняться и его эмоціональное содержаніе. Мистикъ, желающій воспринять Бога, воспринимаетъ Его вхожденіе въ свою душу, желающій воспринять благодать— наполняется благодатью, ожидающій за даннымъ явленіемъ встрѣтить дѣйствіе святого, демона, ангела и т. п.—чувствуетъ ихъ вліянія. Наконецъ, не останавливая своего вниманія на идейномъ содержаніи воспринимаемаго, онъ будетъ чувствовать только какую-то неопредѣленную метафизическую силу.

Ощущеніе метафизической силы можетъ быть наиболѣе распространенный видъ мистическихъ переживаній. Тутъ сказывается практичность религіозности.—Для обращающагося за помощью къ священнику пахаря неважно, что принесетъ плодородіе его полю: самъ ли Богъ, или Его святой, или іерей, произносящій сакраментальныя слова; а можетъ быть, и эти самыя слова. Ему важно, что вліяніе чего-то метафизическаго не заставитъ себя ждать. Совершая крестное знаменіе, чтобы оборониться отъ демона, не думаютъ, помогаетъ ли само знаменіе своей магической силой или оно сковываетъ и направляетъ метафизическую силу, которая принуждаетъ демона. Пользуясь талисманами, магическими предметами вообще, магическими жестами и формулами, или совсѣмъ не думаютъ о природѣ ихъ или чувствуютъ за ними болѣе или менѣе смутно какую-то

метафизическую силу, наименѣе конкретное изъ всѣхъ видовъ метафизическаго.

Но не всегда увѣренность въ наличности метафизическаго сопровождается мистическими ощущеніями. Чаще метафизическое лишь постулируютъ или предполагаютъ. И разумѣется, за даннымъ явленіемъ можно предполагать различные виды метафизическаго: Бога или Дьявола, святого или бѣса и т. д. Какъ въ этихъ случаяхъ, такъ и въ случаяхъ ощущеній метафизическаго единственнымъ руководителемъ, единственнымъ опредѣляющимъ природу воспринимаемаго моментомъ является фондъ религіозныхъ представленій, традиція. Традиція заставляетъ мистику оживлять тѣ или иные свои моменты, а мистика думать, что онъ ихъ именно и воспринимаетъ. Традиція же заставляетъ предполагать въ данномъ случаѣ дѣйствіе того, а не иного метафизическаго существа. И такимъ образомъ творческой силой въ области религіозной догмы является не мистика, а традиція религіозности, роль же мистики сводится къ оживленію и своеобразному эмоціональному переживанію традиціонныхъ религіозныхъ представленій. Отсюда ясно ихъ опредѣляющее и догму и религіозную дѣятельность значеніе.

2.

За предметами внѣшняго міра, примѣняемыми въ культѣ или магіи, за сакраментальными словами и жестами, за людьми, священниками, святыми или магами предполагаютъ, а иногда и чувствуютъ метафизическую силу. Ее ближайшимъ образомъ не опредѣляютъ, даже проводя различіе между благодатью и скверной, за вычетомъ которыхъ остается еще много неопредѣленнаго и неопредѣляемаго. Это исходное ощущеніе и начальная идея религіозности. Здѣсь традиціи еще дѣлать нечего: она лишь опредѣляетъ категоріи объектовъ, дѣйствій и людей, обладающихъ такой силой.

Подобное же метафизическое воздѣйствіе предполагаютъ за стихійными вліяніями. Но въ этихъ случахъ представленіе рѣдко остается столь неопредѣленнымъ и неяснымъ. Сознаніе ищетъ болѣе реальнаго субстрата для дѣйствующей силы, чувствуя необходимость связать ее съ чѣмъ-то конкретнымъ. Къ приведенному уже примѣру о землѣ, получившей неожиданную силу по заслугамъ Петра Мартира, можно прибавить еще астрологическія вѣрованія, когда предполагается метафизическая сила, заключенная въ планетѣ, и установленіе метафизической связи между объектами или явленіями внѣшняго міра, когда, напримѣръ, смерть льва знаменуетъ—вызываетъ бѣдствія.

Метафизическія силы конкретизируются больше всего и чаще всего тѣмъ, что ихъ связываютъ съ демонами, духовными существами, которыя, какъ это и слѣдуетъ ожидать при наблюдаемой нами тягѣ сознанія къ реальному, уподобляются людямъ. Вѣра въ демоновъ—старая традиція, въ свое время лишь видоизмѣненная борьбою христіанства съ язычествомъ. И нѣкоторые слѣды связи демоновъ съ языческими богами сохранились до XIII в. Демоны часто принимаютъ видъ языческихъ боговъ и богинь, «Юпитера или Венеры, чаще Меркурія и увѣряютъ, что они Юпитеръ, или Вакхъ, или Геба, богиня юности». Среди всѣхъ своихъ языческихъ обличій демоны особено любятъ Діану. Еще

при Цезаріи Арльскомъ «крестьяне называли демона Діаною». Въ «Золотой легендѣ» она занимаетъ неожиданно значительное положеніе. Богиня ночи «безстыдная Діана» стала путеводительницей ночныхъ полетовъ колдуній по воздуху, сливаясь съ Хольдой, не уступивъ своего мѣста Иродіадѣ и Саломеѣ, не сразу уступивъ его самому Дьяволу. Языческое происхожденіе отразилось и на печальной судьбѣ эльфовъ, кобольдовъ, гномовъ, фей и всего многочисленнаго, разноплеменнаго міра духовъ. Прекрасная Мелузина принуждена увѣрять въ томъ, что она добрая христіанка, другая фея—на ложѣ любви читать Символъ вѣры.[23]

Вѣра въ демоновъ вполнѣ согласуется съ вѣрой въ метафизическое и съ интересомъ къ нему; питаетъ ихъ и сама ими питается. Но она убѣдительна и несомнѣнна болѣе, чѣмъ какое бы то ни было явленіе метафизическаго міра.—Воспріятіе благодати или Божества, исцѣленіе реликвіями можно въ значительной степени свести къ психологическимъ иллюзіямъ. Этого нельзя сдѣлать съ вѣрою въ демоновъ, подтверждаемой объективно. Я имѣю въ виду многочисленные факты одержимости.

Развѣ кто нибудь изъ слушателей Федериго Пизанскаго могъ сомнѣваться въ реальности существованія бѣсовъ, когда передъ ними вопли бѣсноватаго прервали рѣчь пастыря и изъ опѣненныхъ устъ упавшаго слышались злобныя слова бѣса пока твердость іерея не сломила его сопротивленія. А вѣдь это не единственный примѣръ.—Бѣсноватые бродили отъ мощей къ мощамъ, отъ одного святого къ другому въ поискахъ исцѣленія Родные и сосѣди выискивали святыхъ или искусныхъ заклинателей, чтобы изгнать изъ одержимаго или одержимой бѣса. Простые міряне, иногда не безъ успѣха, вступали въ борьбу съ забравшимся въ человѣка врагомъ. Находящійся въ одержимомъ бѣсъ проявляетъ себя воплями, необычайнымъ голосомъ, пѣной у рта, конвульсіями и т. п. Несомнѣнно только бѣсъ можетъ приводить человѣка въ такое состояніе, когда всѣмъ кажется, что въ больномъ дѣйствительно находится кто-то другой, ругающійся и богохульствующій, издѣвающійся надъ священникомъ, надъ священными церемоніями и молитвами. Ясно, что это бѣсъ, потому что боится онъ святыхъ и реликвій, отвѣчаетъ на вопросы и поражаетъ, какъ своими знаніями, такъ и чтеніемъ тайныхъ помысловъ заклинателя.

Невѣроятныхъ усилій стоитъ изгнаніе бѣса. Бѣсъ сначала

издѣвается надъ заклинателемъ и оплевываетъ иконы или могилу святого. Онъ старается опозорить заклинателя, обнаруживая передъ всѣми его грѣхи, и горе тому, кто забылъ, приступая къ изгнанію бѣса, исповѣдать ихъ, такъ какъ только исповѣданный грѣхъ невѣдомъ злому духу. Но бѣсъ обличаетъ грѣхи и другихъ присутствующихъ, если они не примутъ той-же мѣры предосторожности.

«Однажды два мужика привели третьяго, товарища своего, къ дому братьевъ миноритовъ: имъ владѣлъ бѣсъ. Чтецъ сказалъ бѣсу:—Я признаю въ тебѣ бѣса, обитающаго въ этомъ мужикѣ, если заговоришь ты со мною по латыни? А когда тотъ заговорилъ и ошибся въ латыни, братъ обругалъ его, сказавъ, что плохо знаетъ онъ грамматику. Бѣсъ же отвѣчалъ:—Я такъ же хорошо умѣю говорить по латыни, какъ и ты; только языкъ этого мужика такъ грубъ и неприспособленъ къ рѣчи, что я изъ-за этой его грубости еле имъ ворочаю.—И, продолжая говорить, услышалъ бѣсъ, какъ одинъ молодой братъ съ пѣніемъ проходилъ по дому. И сказалъ онъ присутствовавшимъ братьямъ:—Слышите этого брата, который съ пѣніемъ идетъ по дому? Знайте, что весь онъ принадлежишъ мнѣ.—Когда дошелъ этотъ братъ до мѣста, гдѣ былъ бѣсъ, сказали ему братья: Этотъ бѣсъ говоритъ, что ты весь принадлежишь ему? Услышавъ это, братъ, знавшій кое-что за собою, отошелъ и ушелъ. Отыскавъ священника, онъ исповѣдалъ ему тѣ грѣхи, о которыхъ особенно сокрушался, и вернувшись назадъ сказалъ бѣсу: «Скажи-ка мнѣ несчастный, что сдѣлалъ я такого, за что долженъ быть твоимъ?» Отвѣтилъ ему бѣсъ:—Немного раньше хорошо я зналъ это, а теперь ничего не помню».

Заклинатель долженъ былъ приступать къ своему дѣлу съ крайнею осторожностью и осмотрительностью. Онъ долженъ былъ обладать рѣдкимъ хладнокровіемъ, опытомъ и знаніемъ большого количества заклинаній и пріемовъ, потому что средства воздѣйствія на бѣсовъ мѣняются въ зависимости отъ ихъ индивидуальности.—Однихъ изгоняетъ святая вода, другихъ только помощь какого нибудь святого, иногда даже письменное заклинаніе, сочиненное святымъ. Въ иныхъ случаяхъ помогаетъ обвѣшиваніе освященными колокольчиками. Въ пылу борьбы заклинатель часто терялъ самообладаніе, кричалъ, ругался не хуже изгоняемаго бѣса, грозилъ ему палкой, билъ одержимаго и т. д.

Иногда между заклинателемъ и бѣсомъ завязывалась оживленная бесѣда, въ которой словоохотливость бѣса равнялась любопытству заклинателя. Бѣса разспрашивали «о положеніи нѣкоторыхъ душъ недавно умершихъ» и, руководясь его отвѣтами, устанавливали о нихъ особенныя молитвы; разспрашивали и о пользѣ собственной своей души. Любопытствовали, какъ имя самого бѣса, каково его положеніе. На послѣдній вопросъ бѣсъ отвѣчалъ не всегда. Одинъ братъ, зная это, велѣлъ ему перечислить всѣ чины ангельскіе и, когда бѣсъ, дойдя до третьяго, замолкъ—«Отъ чрезмѣрной печали не могу назвать ихъ»,—побѣдоносно заявилъ: «Очевидно потому, что ты самъ принадлежишь къ тѣмъ чинамъ, которыхъ назвать не можешь». Но въ общемъ бѣсъ свѣдущъ и словоохотливъ, разсказываетъ обо всемъ и даже по непонятной своей глупости сообщаетъ, кто его можетъ изгнать.

Многіе случаи бѣсовскаго вліянія можно было съ неменьшимъ успѣхомъ объяснять естественными причинами. Въ одержимости на лицо была сама очевидность.—Съ демонами говорили, бранились, чуть ли не дрались, ясно видѣли зависимость между ихъ поведеніемъ и заклинаніями, слышали отъ нихъ предсказанія и цѣнные совѣты. Неудивительно, что часто видѣли самого бѣса, выходящаго изо рта одержимаго въ видѣ дыма. Многое въ нашемъ матеріалѣ относится на долю легенды или поученія. Въ разрядъ одержимости были склонны заносить всякія болѣзни. Но за всѣмъ тѣмъ остается еще значительное количество бродящихъ и находящихъ исцѣленіе бѣсноватыхъ. Они появляются то здѣсь, то тамъ, встрѣчаются намъ на всѣхъ путяхъ паломниковъ, попадаютъ въ каждый канонизаціонный процессъ. Впрочемъ, и современный изслѣдователь, удовлетворенный открывающимися ему возможностями позитивнаго объясненія съ соотвѣтствующими ссылками на истерію и гипнотизмъ, менѣе всего склоненъ къ скептицизму именно здѣсь. [21]

Бѣсы вселяются въ человѣка не только въ случаяхъ одержимости.—Въ таинствѣ крещенія изъ крещаемаго изгоняютъ бѣса. Въ таинствѣ покаянія грѣшникъ мѣняетъ жившаго въ немъ до той поры злого духа на входящаго въ него Бога. Правда нѣкоторые оспариваютъ такое мнѣніе, исходя изъ термина «obsessio» и соотвѣтствующаго глагола, который примѣняется для обозначенія осады крѣпости, когда врагъ находится внѣ ея стѣнъ. Во всякомъ случаѣ, нельзя допустить мысль, что бѣсъ

забирается въ душу. Если онъ и внутри человѣка, такъ только въ полостяхъ его тѣла, въ кишкахъ, вѣроятнѣе всего тамъ, гдѣ находится калъ.

Какъ бы то ни было, бѣсы вселяютъ въ человѣка всѣ «male suggestiones», всѣ «phantasmata». Дьяволъ, искушая Христа, старался прельстить Его гордыней и суетной славой. Тѣмъ же и насъ прельщаютъ бѣсы. Христа Дьяволъ хотѣлъ убѣдить, примѣшивая къ своей лжи крупицы истины — тексты Св. Писанія. Такъ и бѣсы примѣшиваютъ добро ко злу, чтобы лучше насъ увлечь, и текстами Писанія приводятъ еретиковъ къ гибели. Какъ рыбакъ рыбу, ловятъ бѣсы людскія души сѣтями своей хитрости. Они внушаютъ людямъ такія желанія, которыхъ пугаются сами, потому что у бѣсовъ тѣ же принципы морали, что и у людей. Къ такимъ ужаснымъ грѣхамъ, пугающимъ самихъ бѣсовъ, принадлежитъ содомія.

Въ общемъ бѣсы приверженцы естественнаго удовлетворенія плотскихъ своихъ потребностей. Принимая видъ прекрасныхъ мужчинъ или женщинъ, они, какъ инкубы или суккубы, вступаютъ въ сношеніе съ людьми. Такъ одной женщинѣ бѣсъ явился въ видѣ «очень красиваго рыцаря, и часто невидимо насиловалъ ее въ то время, какъ ея мужъ лежалъ рядомъ на той же кровати». Другой бѣсъ соблазнилъ дочь священника, а когда тотъ, узнавъ въ чемъ дѣло, услалъ ее за Рейнъ, явился къ нему и сказалъ: «Злой попъ, зачѣмъ похитилъ ты жену мою? На бѣду себѣ ты сдѣлалъ это!» И бѣсъ такъ сильно ударилъ священника въ грудь, что тотъ сталъ харкать кровью и на третій день умеръ.

Черти прелюбодѣйствовали не только для того, чтобы вредить людямъ. Они сами были существами сладострастными и увлекающимися. —

«Moult ai vescu a grant anui
Cor trestout son plaisir faisoie
Cascune nuit et si gisoie
Cascun for seule en cest tombel».

У иныхъ какъ будто возникаетъ прочная и длительная связь съ женщиной Такъ одинъ чертъ находился въ плотской связи со своей возлюбленной въ теченіе семи лѣтъ—настоящій бракъ!

А если такъ, то спрашивается, почему не можетъ быть у бѣсовъ дѣтей отъ ихъ сношеній съ людьми. Они бываютъ. По мнѣнію мизогина Цезарія рожденіе бѣсами женщинъ менѣе уди-

вительно, чѣмъ сама связь ихъ съ женщинами. Однако бѣсы рождаютъ и мужчинъ. Извѣстный Мерлинъ былъ сыномъ дьявола, который «явился къ его матери въ образѣ прекраснѣйшаго юноши, часто цѣловалъ ее и такъ наслаждался съ нею, что оставилъ ее беременной волшебникомъ». Говорятъ, что гунны произошли отъ брака изгнанныхъ готами безобразныхъ женщинъ съ бѣсами-инкубами.

Вѣрованіе въ инкубовъ и суккубовъ можно возводить къ двумъ источникамъ: къ распространенному въ народной религіи убѣжденію въ плотскихъ сношеніяхъ людей съ духами и къ мнѣніямъ цѣлаго ряда представителей церкви, начиная отъ Августина (Civ. Dei XVIII c. 18) и Исидора Севильскаго и кончая Ѳомой Аквинскимъ и Бонавентурой. Но существенно не происхожденіе вѣрованія, а его реальность и жизненность, столь сильная, что въ немъ не могли усумниться серьёзнѣйшіе богословы. Между тѣмъ сомнѣнія должны бы были возникать. Демоны—духи. Какъ же духи могутъ обладать необходимымъ для рожденія человѣка сѣменемъ? Главное же возраженіе противъ потомства бѣсовъ заключается въ томъ, что будучи духами демоны въ то же время не обладаютъ свойствами Бога, который можетъ творить изъ ничего. Поэтому они могутъ создавать гадовъ: лягушекъ или змѣй, но ни въ коемъ случаѣ не человѣка. —

«der engel tiuvel noch der man
ir keinz ein flâch gemachen kan».
(Freidank, 2, 26)

Проще всего было бы отвергнуть противорѣчащее догмамъ убѣжденіе. Однако никто не можетъ этого сдѣлать, потому что всякій вѣритъ въ инкубовъ и суккубовъ. Поэтому Ѳома Аквинскій старается выйти изъ затрудненія путемъ довольно тонкихъ разсужденій.—«Когда отъ соитія демона съ человѣкомъ рождаются дѣти, они происходятъ не отъ сѣмени демона или принятаго имъ человѣческаго тѣла, а отъ сѣмени, которое демонъ беретъ у другого человѣка. Демонъ, имѣвшій сношеніе съ мужчиною подъ видомъ женщины (т. е. какъ суккубъ), можетъ имѣть сношеніе и съ женщиной подъ видомъ мужчины (т. е. какъ инкубъ)». Къ сожалѣнію, Ѳома не предусмотрѣлъ законовъ наслѣдственности и не обратилъ достаточнаго вниманія на фамильное сходство...—Такъ думаютъ богословы, простые же люди не задумываются надъ объясненіями такого страннаго факта и

надъ сопоставленіями разныхъ идей. Для нихъ демонъ (какъ, впрочемъ, и для богослова) слишкомъ реаленъ, живъ и человѣкоподобенъ, чтобы усумниться въ его коварныхъ продѣлкахъ. [25]

Демоны постоянно вмѣшиваются въ жизнь человѣка. Они мѣшаютъ брачнымъ сношеніямъ, иногда дѣлая ихъ невозможными, наводятъ на человѣка болѣзни и бѣды, иногда прямо его убиваютъ. Господствуя надъ стихіями, они нагоняютъ грозы, градовыя тучи и бури. Въ ночь, когда началось во Флоренціи ужасное наводненіе, одинъ святой еремитъ видѣлъ цѣлый отрядъ вооруженныхъ бѣсовъ, яростно несущихся на коняхъ. Одинъ изъ толпы этихъ «страшныхъ черныхъ всадниковъ» сказалъ ему, что они спѣшатъ потопить Флоренцію. Бѣсы вселяются въ травы и звѣрей, и св. Райнальдъ изгналъ бѣса изъ бѣшеной коровы, которая бѣгала взадъ и впередъ и забодала много людей. Если бѣсамъ не удается одолѣть человѣка, они вымещаютъ свою злобу на трупахъ. Они двигаютъ небесными тѣлами, много видятъ, много знаютъ, проницая будущее. Они, какъ мы уже знаемъ, создаютъ лягушекъ, змѣй и прочихъ гадовъ, живутъ въ оставленномъ человѣческой душой тѣлѣ или создаютъ себѣ новое, по мнѣнію людей ученыхъ—сгущая воздухъ.

Вездѣ, на каждомъ шагу человѣкъ сталкивается съ бѣсами. Они являются ему подъ разными видами, иногда въ видѣ людей, мужчинъ или женщинъ, иногда въ видѣ лошадей, собакъ, котовъ, медвѣдей, обезьянъ, «на подобіе облака» или «свѣтлѣйшаго глаза, величиною съ кулакъ, въ которомъ точно что-то живетъ». Случается, что бѣса трудно отличить отъ ангела, и нужны для этого особые пріемы и знанія. Бѣсы осмѣливаются принимать даже обликъ самого Христа. Настоящій видъ черта отвратителенъ: онъ - «hisdeus et felon», черенъ, точно эѳіопляниНъ, и страшенъ. Только чтобы соблазнить человѣка принимаетъ онъ человѣческій образъ, иногда поражая своей красотой. —

«Grant ot la bouche, haut et corbe le nez,
Ample viaire, les sorciz haus et lez
Dedenz enfer n'a de plus biaus malfes».

Особенно бѣсы любятъ змѣиное обличье. Еще папа Сильвестръ усмирялъ черта въ видѣ дракона. Когда св. Маргарита попросила Бога показать ей дьявола, ей явился страшный противный драконъ. Также и бл. Умиліану дьяволъ искушалъ

подъ видомъ змѣя. Змѣй или драконъ почти всегда означаетъ скрывающагося въ его обликѣ дьявола. По крайней мѣрѣ въ «Св. Писаніи подъ дракономъ разумѣется дьяволъ, который въ образѣ змія внушилъ первому человѣку согрѣшить». Драконъ, змій, василискъ—обычныя наименованія черта, и изображеніе дракона носятъ въ церковныхъ процессіяхъ.

Черти или нѣтъ, но чѣмъ-то страшнымъ казались драконы. Отъ одного взгляда василиска умирали. Еще въ XIV в. въ окрестностяхъ Валломброзы водились драконы, и повсемѣстно приносили они бѣдствія. «Эти животныя летаютъ по воздуху, плаваютъ по водѣ и ползаютъ по землѣ. И когда (что случается часто) они сладострастно возбуждаются на воздухѣ, они выбрасываютъ свое сѣмя или въ колодцы или въ рѣчныя воды, вслѣдствіе чего наступаетъ моровой годъ». Есть, впрочемъ, и средство борьбы съ этимъ.—Надо сжечь на кострѣ кости умершихъ животныхъ: вонючій дымъ прогонитъ драконовъ. Такой костеръ разводятъ въ ночь на праздникъ Іоанна. [26]

Мы видимъ, какъ религіозное сознаніе стремится возможно яснѣе представить себѣ бѣсовъ, узнать о нихъ все, что только можно узнать. По общему убѣжденію они живутъ въ воздухѣ, управляя атмосферическими явленіями. Поэтому и называютъ демоновъ «potestates aereae». Съ этимъ старымъ, восходящимъ къ Оригену и Клименту, къ Августину и Кассіану воззрѣніемъ пытаются примирить христіанское ученіе, видя въ мѣстожительствѣ демоновъ родъ казни: бѣсы созерцаютъ въ ангелахъ прежнее свое блаженство и завидуютъ людямъ, удѣломъ которыхъ это блаженство будетъ. По мнѣнію другихъ, бѣсы находятся въ Аду и, желая примирить оба воззрѣнія, Петръ Ломбардскій заставляетъ бѣсовъ время отъ времени смѣнять пребываніе въ воздухѣ на пребываніе въ Аду.

Бѣсовъ множество. Они летаютъ вокругъ насъ, какъ мухи, и, если не осѣнить себя крестнымъ знаменіемъ, легко проглотить демона или онъ самъ заберется въ человѣка. Бѣса можно выпить съ молокомъ, онъ сидитъ на лопухѣ, а иногда достадочно сказать: «Пошелъ къ черту!», чтобы чертъ влѣзъ въ человѣка «per auriculam». Цѣлая толпа чертенятъ, усаживается на шлейфѣ франтихи и весело ѣдетъ на немъ, точно на квадригѣ. Тысячи бѣсовъ толпятся около умирающаго нечестивца. Количество бѣсовъ приводитъ въ смущеніе самихъ разсказчиковъ: они стараются хоть нѣсколько уменьшить его указаніемъ

на быстроту и подвижность бѣсовъ. Проповѣдники и богословы, нищенствующіе монахи, агіографы и лѣтописцы постоянно говорятъ о козняхъ демоновъ. Культъ и культовые акты постоянно считаются съ ними, идетъ ли дѣло объ освященіи воды для крещенія, или объ освященіи храма, дома или о защитѣ отъ стихійныхъ бѣдствій заклинаніями. Все полно демонами. Ихъ воздѣйствія вѣчно перебиваютъ естественный ходъ явленій, и проще всего объяснить исчезновеніе дурного монаха тѣмъ, что его похитилъ чертъ. [27]

Бѣсамъ приписываютъ большинство явленій внѣшняго міра, опасныхъ и губительныхъ для человѣка. Атмосферическія явленія, бѣдствія, болѣзни и т. п. считаютъ дѣломъ ихъ рукъ, равно какъ и злые помыслы, грѣхи и преступленія. Благодаря этому многочисленный міръ демоновъ оказывается въ постоянномъ соприкосновеніи съ жизнью человѣка. Власть бѣсовъ лежитъ надъ людьми. Они ихъ избиваютъ, калѣчатъ, насилуютъ, вовлекаютъ въ погибельныя для души дѣла. Демоны настолько могущественны, что невольно возникаетъ вопросъ, какъ заручиться ихъ содѣйствіемъ или, по крайней мѣрѣ, благоволеніемъ. Самое обычное и дѣйствительное средство умилостивить демона заключается въ томъ, чтобы оказывать ему почтеніе, приносить жертвы; заручиться же его помощью лучше всего посредствомъ оммажа ему или посредствомъ договора, «pactus». Такъ по человѣческому образцу рѣшается и эта проблема. [28]

Представленіе о бѣсахъ, не остается на ступени неяснаго образа духовъ, хотя бы злыхъ и опасныхъ. Неутомимо стараются все яснѣе представить себѣ природу демоновъ и ихъ отношеніе къ людямъ. Творчество легенды съ особенною любовью останавливается на описаніи наружности демоновъ, ихъ характера, поведенія, ихъ мѣстопребыванія и т. п. При этомъ, какъ и вообще въ Средніе Вѣка, воображеніе работаетъ по двумъ направленіямъ.—Съ одной стороны, возможно яркими и конкретными красками изображаютъ ужасное и отвратительное, а, съ другой стороны, столь же ярко и гиперболично житейски-комическое.

Первое находитъ себѣ выраженіе въ описаніяхъ наружности демоновъ съ огнедышащими устами и носомъ, съ пылающими зрачками глазъ, столь ужасныхъ, что лучше броситься въ огненную печь, чѣмъ видѣть ихъ, въ описаніяхъ культа дьявола, которыя потомъ замѣнятся изображеніями шабаша. Уже папа Григорій IX, видимо на основаніи сообщеній Конрада Марбург-

скаго разсказываетъ въ своей буллѣ о служителяхъ Дьявола которые цѣлуютъ задницу или морду являющейся имъ жабы и всасываютъ себѣ въ ротъ ея языкъ и слюну. Иногда жаба является въ естественную величину иногда величиной въ гуся, утку или печное отверстіе. Новичка встрѣчаетъ удивительно блѣдный человѣкъ съ черными глазами—«miri palloris homo, nigerrimos habens oculos»,—столь худой, что на немъ видны лишь кожа да кости. Цѣлуя его, новичекъ чувствуетъ холодныя, какъ ледъ, губы и теряетъ всякое воспоминаніе о католической вѣрѣ. Всѣ садятся за столъ, на который вспрыгиваетъ, задравъ хвостъ, черный котъ величиной со среднихъ размѣровъ собаку. Новичекъ, а вслѣдъ за нимъ и другіе цѣлуютъ его подъ хвостъ. Заканчивается пиршество свальнымъ грѣхомъ въ темнотѣ безъ всякаго различія между узами родства и поломъ. Послѣ этого опять зажигаютъ огонь, и изъ темнаго угла комнаты выходитъ мужчина, нижней частью тѣла черный, какъ котъ, верхней—сіяющій, какъ солнце. Глава собранія (magister) представляетъ ему новопринятаго. [29]

Однако чаще въ описаніяхъ поведенія и наружности бѣсовъ бросается въ глаза не ихъ злоба или зловредность, а что-то смѣшное и забавное. «Подумайте, бѣсъ висѣлъ на нижней губѣ одного человѣка двадцать лѣтъ, чтобы сдѣлать ее отвислой и тѣмъ его обезобразить!» Во время мессы бѣсы такъ и скачутъ съ мѣста на мѣсто, увлеченные своими веселыми забавами. Они стараются усыпить прелата, чтобы соблазнить монаховъ, и при этомъ сами они сильно храпятъ, а монахи думаютъ, что храпитъ прелатъ. Неопытный новицій думаетъ, что его кусаютъ блохи, а на самомъ-то дѣлѣ его щиплютъ бѣсы. За обѣдомъ бѣсы дѣлаютъ вино особенно пьянымъ, чтобы помутить разумъ монаховъ или нарушить благолѣпіе монастырской жизни. Одинъ чертъ превратился въ хвостъ барашка и, тихонько виляя, двинулся къ новицію. Другой полѣзъ на кровать къ монахинѣ, а когда та его отвергла, «высморкалъ носъ (видимо двумя пальцами) и бросилъ свою нечисть на полъ къ ея кровати съ такою силой, что часть отскочивъ пристала къ ея одеждѣ». «Сопли его были черны, какъ смола, и невыносимо воняли».

Однажды въ воскресенье священникъ видѣлъ важно идущую даму, платье которой, какъ у павлина, было расцвѣчено разными украшеніями. На шлейфѣ же сидѣло великое множество маленькихъ, хихикающихъ, хлопающихъ ручонками и скачущихъ

точно рыбы въ банкѣ чертенятъ. Святой увидѣлъ смѣющагося бѣса. Онъ спросилъ его о причинахъ такого веселья и бѣсъ отвѣчалъ, что такая-то дама, направляясь въ храмъ, везла на своемъ шлейфѣ его товарища. Переходя черезъ лужу, она подняла шлейфъ и бѣсъ шлепнулся въ грязь. [30]

Разсказы о бѣсахъ — очень пріятное и веселое чтеніе и прекрасное средство развлечь утомленнаго длинною или скучною проповѣдью слушателя. Но въ нихъ есть и другая сторона.—Страшный, опасный и вездѣ подстерегающій человѣка демонъ неожиданно превращается въ веселаго проказника-бѣсенка. И надъ нимъ уже подсмѣиваются, съ нимъ обращаются за панибрата. Реализмъ представленія достигъ своего предѣла, и за возсозданнымъ въ мельчайшихъ чертахъ міромъ бѣсовъ забыли о его религіозномъ значеніи. Хорошо знаютъ, что бѣсы существуютъ, но они уже не страшны, а забавны. Они вступили съ людьми въ постоянное житейское общеніе, иногда опасныя, иногда забавныя, а иногда даже полезныя существа. Бѣса можно за корзину винограда нанять сторожить виноградникъ. А бываютъ и прямо добродѣтельные демоны. Одинъ изъ нихъ, принявъ видъ юноши, поступилъ на службу къ рыцарю и долго служилъ ему вѣрой и правдой. Жена рыцаря опасно занемогла. Слуга-демонъ посовѣтовалъ дать ей львинаго молока и самъ съ необычайной быстротой, принесъ его изъ Аравіи. Это озадачило рыцаря; сталъ онъ разспрашивать слугу и узналъ, что тотъ на самомъ-то дѣлѣ демонъ, которому «великое утѣшеніе быть съ людьми». Напуганный рыцарь сейчасъ же отказался отъ всякихъ дальнѣйшихъ услугъ демона, но пожелалъ прежде всего его вознаградить. Получивъ по своей же просьбѣ въ награду 5 солидовъ, демонъ попросилъ рыцаря купить на нихъ колоколъ для сосѣдней бѣдной церкви». Пусть онъ хоть въ воскресные дни созываетъ вѣрующихъ на церковную службу». — И демоны бываютъ религіозны. Одинъ изъ нихъ попытался даже исповѣдаться, но гордыня помѣшала ему выполнить эпитимію и тѣмъ избавила богослововъ отъ затрудненія. Въ связи съ этимъ намъ уже не кажется искусственнымъ или безсодержательнымъ, встрѣчающееся дѣленіе демоновъ на «cacodaemones» и «calodaemones». Есть и благородные демоны, которымъ страшенъ такой грѣхъ, какъ содомія. [31]

. Итакъ мы встрѣчаемся съ двумя перемежающими другъ друга воззрѣніями на демоновъ. Съ одной стороны, они явля-

ются врагами Бога и людей, падшими ангелами, злобными, могучими и опасными. Съ другой – они забавные проказники, глупые, наивные и безвредные. Они въ постоянныхъ сношеніяхъ съ людьми и сплошь да рядомъ обнаруживаютъ благородство и безкорыстно помогаютъ имъ. Вполнѣ естественно, что интересъ къ реальному и конкретному вносилъ въ представленіе о бѣсахъ чисто человѣческія черты, и воображеніе, увлеченное образомъ человѣкоподобнаго демона, дѣлало его предметомъ новеллъ, анекдотовъ и другихъ видовъ литературно-художественнаго творчества. Однако это не уничтожало религіознаго отношенія къ демону, не дѣлало бѣса религіозно-нейтральнымъ. Какіе бы мотивы не влекли къ созданію образа добродѣтельнаго черта, этотъ образъ существовалъ и оцѣнивался религіознымъ сознаніемъ не только простыхъ, а и образованныхъ людей. Допустимъ, что значительная часть комическихъ исторій создается желаніемъ унизить, осмѣять бѣднаго черта. Другія очевидно чужды такому намѣренію. Въ иныхъ, напротивъ, сквозятъ симпатія и сочувствіе къ демонамъ, господствуетъ благожелательное къ нимъ отношеніе и убѣжденіе въ благожелательности нѣкоторыхъ изъ нихъ. Это не только «литература», не только продукты несдержанной фантазіи составителей анекдотовъ.

Можно объяснить вѣрованіе въ демоновъ очень просто. — Христіанство, въ свое время сдѣлавшее языческихъ боговъ бѣсами, передало XIII вѣку вѣру въ демоновъ. Поэтому въ нихъ и вѣрили, ихъ и искали. Но христіанство передало многое другое, что не достигло такого развитія, а жило еле замѣтной жизнью или совсѣмъ не жило, не было религіозностью. Слѣдовательно, если вѣра въ демоновъ такъ сильна, у нея должна быть и другая основа. Мы ее знаемъ—она лежитъ въ религіозныхъ потребностяхъ, въ ощущеніи метафизическаго, въ убѣжденіи въ его существованіи и вліяніи, въ невольной конкретизаціи метафизическаго идеей духа. Не надо быть христіаниномъ, чтобы дойти до представленія о демонахъ или духахъ. Такое представленіе—необходимая сторона религіозности, необходимая форма ея проявленія. Непосредственно, внѣ какого бы то ни было вліянія религіозное сознаніе усматриваетъ причину того или иного явленія въ дѣйствіи человѣкоподобнаго духа. Разумѣется, сама идея демона бѣса, завѣщанная христіанскимъ прошлымъ, сильный моментъ традиціи. Но прошлое завѣщало не только ее, а также идею духа, свободную отъ моральныхъ

и конфессіональныхъ моментовъ. Вѣра въ духовъ существовала до появленія христіанства, продолжала жить и въ немъ подъ кровомъ религіи Христа, какъ жила она и въ темныхъ людяхъ, только по имени принадлежавшихъ къ христіанамъ. Сила идей духа и демона не въ нихъ самихъ и не въ традиціи или авторитетѣ церкви, а въ питающей ихъ почвѣ, въ религіозномъ фондѣ, вѣчно творящемъ новыхъ духовъ, добрыхъ, злыхъ и нейтральныхъ.

Въ домъ одного шателена вползла змѣя и направилась къ колыбели ребенка. Въ комнатѣ никого не было, и змѣя ужалила бы бѣднаго малютку, если бы ей навстрѣчу не бросилась собака Гинєфоръ и, вступивъ съ ней въ борьбу, во время которой она опрокинула колыбель, ее не закусала. На крикъ проснувшагося ребенка прибѣжали родители и, видя опрокинутую колыбель и окровавленную морду храброй собаки, сочли ребенка закусаннымъ ею и ее убили. Осмотрѣвшись, они раскаялись и пожалѣли, что «такъ несправедливо убили полезнаго для нихъ пса». Взяли они его трупъ, зарыли передъ воротами замка и, положивъ на могилу большой камень, обсадили ее деревьями—«in memoriam facti». Умеръ шателенъ, разрушили его замокъ, опустѣли жилища, а окрестные «крестьяне, прослышавъ о благородномъ поступкѣ собаки и о томъ, какъ несправедливо была она убита за то, за что должно бы было ее благодарить, стали посѣщать это мѣсто и почитать пса, какъ мученика, и молиться ему объ исцѣленіи своихъ немощей, особенно же женщины у которыхъ были слабыя и больныя дѣти». И скоро далеко разнеслась слава о св. Гинефорѣ. [32]

Исторія Гинефора показываетъ намъ, какъ быстро и легко создавали святого или духа, какъ естественно и невольно конкретизировали метафизическую силу, вовсе не смущаясь тѣмъ, какъ смотритъ на это церковь, точнѣе—не думая и не зная объ ея взглядѣ. А вѣдь почитатели Гинефора считали себя настоящими христіанами. Религіозность лишь внѣшне прикрывалась ортодоксальной вѣрою, живя и развиваясь подъ ея кровомъ. Тѣ же готовность и жажда вѣрить, то же религіозное творчество, которыя обнаружены нами въ эпизодѣ съ Гинефоромъ, должны обнаруживаться и въ отношеніи къ демонамъ. Многое въ представленіяхъ о демонахъ опредѣляется традиціей церкви. Много и независимой отъ церкви традиціи. Еще не умеръ своеобразный міръ кобольдовъ и гномовъ, эль-

фовъ, сильфидъ, духовъ, живущихъ въ камняхъ и деревьяхъ. Еще носятся по воздуху аллекины. Отношеніе всѣхъ этихъ духовъ, по природѣ своей родственныхъ демонамъ, къ христіанству неопредѣленно и неясно. Ученые люди занесутъ ихъ въ разрядъ бѣсовъ, къ которымъ причислятъ и Гинефора. А для народнаго религіознаго сознанія, вѣроятно и для тайныхъ уголковъ сознанія самихъ ученыхъ людей, это вовсе не злые бѣсы, не павшіе ангелы, а человѣкоподобные духи съ опредѣленнымъ обликомъ и дѣятельностью, часто очень красивые и добрые.

Эльфы, сильфиды и какъ бы ихъ тамъ не называли—существа относительно ясныя, живыя и понятныя; ихъ образы переданы отцами. За явленіями природы, за крупными и мелкими событіями повседневной жизни чувствовалось или предполагалось вліяніе множества духовъ, боговъ, появляющихся лишь на одинъ разъ. Метафизическое воздѣйствіе, ощущаемое или предполагаемое, естественно приводило къ представленію о духѣ, но нѣтъ рѣшительно никакой необходимости этого духа сейчасъ же представлять себѣ бѣсомъ. Кто пригналъ градовую тучу или благодѣтельный дождь, кто нагналъ лихорадку, кто принесъ полю плодородіе или охранилъ путника? — Все это какіе-то духи, которыхъ писатели и люди образованные называютъ демонами, а религіозное сознаніе не всегда опредѣляетъ или называетъ по разному.

Добры или злы эти такъ легко рождающіеся духи? —Они, какъ люди или какъ эльфы, обладаютъ всѣми человѣческими свойствами. Значитъ ихъ можно умилостивить, упросить. И характера они бываютъ различнаго, иногда благожелательнаго—иногда вспыльчиваго и мстительнаго. Значитъ съ ними надо быть осторожными: не обижать ихъ. Такъ возникаетъ самъ собою культъ духовъ, вовсе не отрицающій христіанскаго, какъ не отрицаетъ его кринка молока, поставленная феямъ. Религіозное сознаніе стремится конкретизировать этихъ духовъ, представить ихъ себѣ возможно яснѣе, и они получаютъ имя и выступаютъ изъ темной толпы духовъ безвѣстныхъ, попадая или въ толпу эльфовъ, сильфидъ и пр. или въ толпу демоновъ. Въ природѣ религіознаго сознанія не лежитъ обязательнаго превращенія духовъ въ христіанскихъ бѣсовъ, тѣмъ болѣе въ злыхъ бѣсовъ Самое большее, если изъ нея вытекаетъ дѣленіе духовъ на добрыхъ и злыхъ и то не по принципамъ морали или религіи, а по принципу пользы или вреда для человѣка.

Называютъ духовъ по разному—arzei=ardentes, allequini, arturi, не говоря уже о троллахъ, гномахъ и т. д. Подъ вліяніемъ христіанской религіи они часто становятся демонами, но приносятъ съ собою въ злобную толпу враговъ божьихъ свои исконныя черты, не теряютъ и въ ней своей доброты или добродѣтели. Да и къ самимъ демонамъ религіозное сознаніе относится такъ же, какъ къ духамъ, не совсѣмъ по христіански. И какъ писатели и образованные люди причисляли къ демонамъ эльфовъ и другихъ старыхъ духовъ, такъ и религіозное сознаніе могло считать демоновъ знакомыми ему духами и не замѣчать одіозной окраски самого имени демонъ. Да и образованные люди, христіанизуя ходячіе разсказы о духахъ, т. е. попросту превращая ихъ въ бѣсовъ или называя ихъ бѣсами, сами поддавались тому же теченію. Церковь настойчиво стремилась вытѣснить духовъ своими бѣсами, ангелами и святыми, считала жертву «демонамъ» отреченіемъ отъ Христа. А въ такихъ жертвахъ оказывались повинными ея священники, и даже Цезарій сочувственно разсказываетъ о томъ, какъ съ помощью демона удалось обличить еретиковъ. [33]

Міръ духовъ конкретизируется прежде всего чистою, свободною отъ вѣроисповѣдной окраски религіозностью, которая создаетъ реальные, полные жизни образы духовъ, подобныхъ людямъ, и кладетъ первыя слабыя основы ихъ культа. Вновь создаваемые религіозностью духи частью примыкаютъ къ старымъ, живущимъ со временъ языческихъ многочисленнымъ и разноплеменнымъ духамъ: къ эльфамъ, сильфидамъ и т. д. Новые пришельцы уживаются въ ихъ средѣ или теряются и растворяются въ ней. Въ другихъ случаяхъ религіозность конкретизируетъ міръ духовъ путемъ традиціи этихъ самыхъ старыхъ языческихъ духовъ, узнавая въ новыхъ пришлецахъ старыхъ знакомыхъ. Наконецъ, она конкретизуетъ духовъ, прибѣгая къ христіанской традиціи. Тогда она узнаетъ въ нихъ бѣсовъ или святыхъ. Въ какомъ направленіи совершится процессъ конкретизаціи, заранѣе указать невозможно. Тутъ все случайность, хаосъ и произволъ. Но конкретизаціей - наименованіемъ дѣло еще не кончается. Существенны дальнѣйшія стадіи процесса, которыя создаютъ полное представленіе о данномъ духѣ и опредѣляютъ отношеніе къ нему. И здѣсь опять мы сталкиваемся съ большимъ разнообразіемъ.—Въ отношенія къ старымъ и новымъ духамъ закрадываются моменты отношенія къ демонамъ.

Къ демонамъ относятся часто такъ же, какъ къ духамъ. Въ этихъ условіяхъ христіанизующій процессъ не можетъ сдѣлаться единственнымъ и остаться чистымъ отъ постороннихъ примѣсей и вліяній.

Христіанское воззрѣніе разсматриваетъ не признанныхъ церковью духовъ, демоновъ, какъ полчище враговъ Всевышняго. Демоны вездѣ, гдѣ «нѣтъ воспоминанія о страстяхъ Господнихъ», на вершинѣ недоступной горы, пока на ней не водруженъ крестъ, въ идолахъ языческихъ боговъ. Они сами говорятъ: «Гдѣ нѣтъ Христа или знаменія Его—тамъ наше жилище». Впрочемъ, иногда они рѣшаются нападать даже на храмы, «insultum facientes in eclesiam»; иногда въ самомъ храмѣ завязывается настоящая битва между демонами и защищающими домъ божій святыми. Въ виду этого въ культѣ предпринимается цѣлый рядъ мѣръ противъ демоновъ, и при освященіи храма орошается святой водой его краеугольный камень.

Демоны сѣютъ свои плевелы на нивѣ Господней—подымаютъ смуты и расколъ среди христіанскаго народа. Губя христіанъ, они пытаются спасти милыхъ ихъ сердцу еретиковъ. «Въ Провансѣ былъ одинъ еретикъ, котораго должны были сжечь. Но когда его бросили въ огонь, онъ закричалъ: «Айасъ, Айасъ, насъ!»— И тотчасъ бывшіе въ огнѣ демоны вытащили его изъ огня. И когда бросили его снова, опять онъ закричалъ, какъ сказано выше, и былъ освобожденъ; такъ что католики почти уже сомнѣвались въ вѣрѣ. Но пришелъ одинъ пріоръ братьевъ доминканцевъ и сказалъ епископу, чтобы тотъ велѣлъ принести тѣло Господне и что тогда этого больше не случится. Сдѣлавъ это, бросили еретика въ огонь, и закричалъ онъ въ третій разъ:—«Айасъ, айасъ, насъ!»—А демоны отвѣтили: «Нефаронсъ... большій.—«Такъ сожгли его».

Стремясь всяческими способами тѣлесно и матеріально повредить человѣку, удушая монаха въ дормиторіи, объятіемъ своимъ принося смерть, ложнымъ обѣщаніемъ доводя до висѣлицы или до костра, демоны главныя усилія свои направляютъ на уловленіе душъ. Коршунами вьются они около висѣлицы и у ложа умирающаго вступаютъ въ бой съ ангелами. Одинъ изъ демоновъ признавался: «Если бы это было въ моей власти, я предпочелъ бы возвращенію на небо сойти съ одною прельщенной мною душой въ адъ». И онъ прибавилъ: «Такова моя злобность, что не могу я желать ничего добраго».

Въ кругѣ такихъ воззрѣній сношеніе съ демонами казалось отступничествомъ отъ Бога и pactus съ ними разсматривался, какъ зачисленіе договаривающагося въ число вассаловъ демона, неблагодарнаго и злого сеньёра. Естественно, что такое воззрѣніе могло распространяться и распространялось среди самихъ служителей демоновъ и гоненія инквизиціи начали вызывать демономанію. Весь міръ распадался на двѣ части: на вѣрныхъ Богу христіанъ, святыхъ и ангеловъ и на враговъ Божьихъ, защищаемыхъ демонами и отдающихся подъ ихъ власть. Оставалось представить себѣ міръ демоновъ въ видѣ іерархизованнаго царства со своимъ царемъ, Діаволомъ. Къ этому вело христіанское пониманіе демоновъ.

Однако съ христіанской же точки зрѣнія демоны были падшими, наказанными Богомъ ангелами. Это представленіе не совсѣмъ согласуется съ только что разсмотрѣннымъ пониманіемъ демоновъ, какъ враговъ божьихъ. Поэтому мы находимъ въ преданіи и легендѣ указанія на муки демоновъ, на пребываніе ихъ въ аду. «Если бы была желѣзная пылающая колонна, покрытая бритвами и острѣйшими лезвіями и простирающаяся отъ земли до неба, и если бы обладалъ я тѣломъ, въ которомъ бы могъ страдать, я былъ бы готовъ до самаго дня суднаго носиться по ней, то вверхъ, то внизъ, лишь бы возвратиться къ славѣ, въ которой я былъ». Такъ говоритъ одинъ демонъ. Всѣ они боятся казни и хотѣли бы отъ нея избавиться, а по мнѣнію нѣкоторыхъ испытываютъ адскія мученія уже и теперь. У иныхъ появляются сомнѣнія въ томъ, что демоны мучаютъ души находящихся въ чистилищѣ. А собственно и роль палачей въ Аду несовсѣмъ подходила къ врагамъ божьимъ, тѣмъ болѣе, что мученіе грѣшниковъ для нихъ наслажденіе. Но знаменательно, что въ этомъ направленіи мысль работала мало и слабо. Мало разсказовъ о страданіяхъ бѣсовъ и даже мысль о предстоящей имъ карѣ застилается представленіемъ о страшномъ воинствѣ Дьявола. Не потому ли, что въ религіозности эпохи слишкомъ силенъ уклонъ къ дуализму, представляемому и понимаемому конкретно? [31]

3.

Бѣсы занимали не послѣднее мѣсто въ мірѣ духовъ, они равноправные и, можетъ быть, самые могущественные его члены. Но въ этотъ же міръ духовъ вступаютъ христіанскіе святые. Демоны по происхожденію своему съ христіанствомъ связаны мало, они и въ немъ сохраняютъ свои исконныя черты, неохотно, не всегда и не во всемъ поддаваясь христіанизаціи. Враги людей, они сохраняютъ съ ихъ религіозностью, какія-то глубокія интимныя связи, которыя часто заставляютъ забывать о ихъ злобности. Святые въ мірѣ духовъ—пришельцы, чужіе; они навязаны религіозности традиціей. Религіозное сознаніе относится къ нимъ какъ-то иначе. Оно не украшаетъ ихъ цвѣтами своего добродушнаго юмора, не живетъ съ ними въ постоянномъ общеніи. По сравненію съ образами демоновъ образы святыхъ блѣдны, хотя у каждаго изъ нихъ есть свое имя, своя исторія.

Вѣрованіе въ духа-святого покоится на убѣжденіи въ томъ, что метафизическая сила, присущая человѣку при жизни, сохраняется и послѣ смерти внѣ его тѣла, въ метафизическомъ мірѣ. Все реальное и житейское связано съ земнымъ существованіемъ святого; послѣ же смерти его остается одинъ неопредѣленный духъ. И когда хотятъ себѣ представить святого, вниманіе сейчасъ же направляется на его историческій или легендарный земной обликъ. Въ этой области и работаетъ конкретизирующее воображеніе, создавая и развивая легенду святого, приписывая ему чудеса и великіе подвиги. Загробная жизнь святого вниманія не привлекаетъ. Она какъ-то не поддается конкретизаціи — имя святого сейчасъ же отвлекаетъ вниманіе къ его земной жизни. Образъ святого слишкомъ опредѣленъ на землѣ для того, чтобы быть опредѣленнымъ на небѣ.

Кромѣ того святые вступаютъ въ міръ духовъ съ опредѣленными задачами и функціями. Отъ нихъ ждутъ помощи,

чудесныхъ исцѣленій, побѣдъ надъ врагами, покровительства. Вступая въ міръ духовъ, они еще не обладаютъ личностью, а ихъ функція не даетъ этой личности развиться, не позволяетъ на ней сосредоточиться. Поэтому-то такъ легко и собираются они въ божье воинство, становятся исполнителями божьихъ повелѣній, и въ сіяніи Божества тонетъ ихъ слабое сіяніе.

Святые исцѣляютъ болѣзни. Около ихъ могилъ тянутся вереницы калѣкъ и больныхъ. Увѣчные и жаждущіе исцѣленія ходятъ отъ реликвіи къ реликвіи, отъ могилы къ могилѣ въ надеждѣ на помощь, призываютъ всѣхъ извѣстныхъ имъ святыхъ, пока, наконецъ, не найдутъ святого-цѣлителя ихъ болѣзни. Страдающій камнями томится и не можетъ заснуть. По очереди призываетъ онъ всѣхъ святыхъ и съ именемъ то того, то другого забывается недолгимъ сномъ. Наконецъ, задремавъ съ именемъ послѣдняго изъ призванныхъ, онъ слышитъ голосъ: «Возьми горшокъ и помочись!»—Больной встаетъ, исполняетъ приказаніе, и мучившій его камень падаетъ на дно сосуда. Со всякими болѣзнями, мнимыми и дѣйствительными, обращаются къ святымъ, въ общемъ предпочитая небесную медицину земной. И для распространенности вѣры въ силу святыхъ показательны не случаи невѣроятныхъ исцѣленій, а случаи мелкіе, повседневные, какой нибудь нарывъ или зубная боль.

Святые помогаютъ во всѣхъ случаяхъ жизни. Нужно священнику переправиться черезъ рѣку, и св. Марія Магдалина, взявъ его за шиворотъ, переноситъ его вмѣстѣ съ конемъ на ту сторону рѣки. Сражались вичентинцы въ день архистратига Михаила, и онъ помогъ имъ одержать побѣду. Въ 1190 году передъ сраженіемъ съ турками еп. Готфридъ видѣлъ, какъ св. Георгій во главѣ христіанъ мужественно поражалъ враговъ. Святые помогали найти украденное, защищали въ пути, охраняли отъ стихійныхъ бѣдъ. [34a]

Религіозное сознаніе невольно связываетъ данный родъ дѣятельности съ даннымъ духомъ. Есть демоны лихорадки; у каждой болѣзни, можетъ быть, свой особый демонъ. Такъ же и святые дѣлятся по спеціальностямъ. Св. Розалія помогаетъ отъ чумы, св. Вентура отъ грыжи, Николай Мирликійскій и Райнерій Сціорта защищаютъ мореплавателей, а Юліанъ путешественниковъ. Иногда не такъ легко найти нужнаго для даннаго случая святого, но всегда рано или поздно найдется свѣдущій

человѣкъ. Жуанвиль подастъ добрый совѣтъ королевѣ Маргаритѣ.

Дѣленіе святыхъ по спеціальностямъ лучше всего выясняетъ ихъ необходимость и крѣпкую связь ихъ съ жизнью. Въ силу разныхъ, часто случайныхъ обстоятельствъ становится святой спеціалистомъ. Иногда его спеціальность объясняется родомъ его смерти, какъ у Розаліи, иногда его именемъ, какъ у «разрѣшающаго узы» Ліонарда, иногда скопленіемъ исцѣленій даннаго рода или невѣдомо откуда идущей традиціей. Подобное же отношеніе намѣчалось и къ демонамъ, но демоновъ считаютъ злыми врагами божьими и вѣчно зарождающійся ихъ культъ всегда подавляется.

Обращеніе къ святому-спеціалисту было такъ сказать случайностью, объясняемой состояніемъ здоровья и дѣлъ даннаго лица. А, съ другой стороны, святыхъ было слишкомъ много и всѣмъ имъ сразу молиться было нельзя, хотя для этого церковь и отвела особый день всѣхъ святыхъ. Естественно было вступить подъ защиту излюбленнаго. Духи связывали себя не только съ родомъ дѣятельности, но и съ мѣстомъ и съ человѣкомъ. Вѣдь были демоны источниковъ, деревьевъ, домовые. Были и «speciales daemones», напр. у Бонифація VIII или Сильвестра II. Въ такихъ же отношеніяхъ къ человѣку могли стоять и святые, и понятно, что при существованіи культа святыхъ патронатныя связи съ ними должны были быть крѣпче и распространеннѣе, устанавливались-ли онѣ путемъ своего рода договора, аналогичнаго «pactus» съ демонами, или путемъ привлеченія вниманія святыхъ особыми знаками вниманія и дарами.

«Въ нашей провинціи, говоритъ Цезарій Гейстербахскій, особенно въ силѣ обычай, что женщины по жребію избираютъ себѣ каждая особеннаго апостола. На двѣнадцати свѣчахъ пишутъ на каждой по имени одного изъ апостоловъ, и священникъ, благословивъ всѣ, кладетъ ихъ на алтарь. Женщина подходитъ и, съ чьимъ именемъ свѣчу она вытянетъ, того и почитаетъ болѣе другихъ». Это не случайный или кощунственный выборъ, какъ думаютъ нѣкоторые—«Апостолъ Матѳій тоже былъ избранъ по жребію»—а обнаруженіе или установленіе интимной внутренней связи между однимъ изъ апостоловъ и данною женщиной. Одна вытащила свѣчу съ именемъ ап. Андрея. Недовольная такимъ патрономъ, она повторила жребій, и опять вытянула свѣчу съ тѣмъ же именемъ, и лишь въ третій

разъ достался ей другой апостолъ. Однако передъ смертью ей все таки явился Андрей. «Ex quo colligitur. quod nonnunquam sancti etiam ultro se iugerunt humanae devotioni». Другая, получивъ свѣчу «вѣроятно» съ именемъ ап. Іуды, разсердилась и, зайдя за алтарь, въ гнѣвѣ швырнула ее на полъ. «Она хотѣла получить одного изъ славныхъ апостоловъ, какъ напримѣръ Іоанна Евангелиста или бл. Іакова».

Всякій вѣрилъ въ особенное значеніе своего патрона, ставилъ его выше другихъ святыхъ. «Двѣ монахини, изъ которыхъ одна особенно любила св. Іоанна Крестителя, другая же св. Іоанна Евангелиста, сходясь постоянно спорили о ихъ значеніи, такъ что наставница иногда лишь съ трудомъ могла ихъ успокоить. У всякаго значительнаго человѣка есть свой патронъ, есть патроны и у людей обыкновенныхъ. Патрономъ обладаетъ каждое государство, каждый городъ, каждая ассоціація, цехъ или вичинія, каждая знатная семья.[35]

Такимъ образомъ устанавливается тѣсное общеніе между святыми и людьми, подобное общенію людей съ демонами. Но есть и различія. Демоны обладаютъ съ христіанской точки зрѣнія высоко развитой иниціативою зла. Они, какъ и всѣ исконные духи, по природѣ своей дѣятельны и подвижны. Встрѣчаются духи-спеціалисты и «speciales daemones», но это не препятствуетъ постоянной дѣятельности ихъ міра, ихъ самопроизвольному вмѣшательству въ людскія дѣла. И спеціализація въ мірѣ духовъ далеко не идетъ. Ей препятствуетъ представленіе о необузданной дѣятельности демоновъ. Прочныя и длительныя связи между демономъ и человѣкомъ—исключеніе. Нѣтъ и сколько нибудь развитаго культа демоновъ, существуютъ лишь его начатки. Напротивъ, міръ святыхъ расчлененъ спеціализаціей. Здѣсь она сразу бросается въ глаза, и не надо разыскивать въ источникахъ указаній на нее. Между святыми и людьми устанавливается прочная культовая связь, которая является ничѣмъ инымъ, какъ проявленіемъ вышеуказаннаго превращенія святыхъ въ помощниковъ и ихъ необходимости, поддержанной свободою развитія ихъ культа. Поэтому не удивительно, что, встрѣчаясь съ безкорыстно-благодѣтельными демонами, мы не находимъ безкорыстныхъ святыхъ. Святой поможетъ, но своему кліенту, своему городу. Онъ исцѣлитъ, но когда его о томъ попросятъ и ему поклонятся. «Cum opus fuerit, in auxilium veniunt, maxime cum precibus fuerint

invitati» (Honorii Augustod. Elucidarium. II, 28). Въ святыхъ нѣтъ иниціативы добра, какъ нѣтъ въ нихъ ярко выраженной личности и полновѣсной метафизической жизни.

Тѣмъ не менѣе нельзя считать святыхъ вполнѣ безжизненными. Они должны оживать благодаря постоянному общенію съ живыми людьми. Святые не ангелы, «бѣлые какъ снѣгъ», но безличные исполнители воли божьей. Ангелы насильственно включены въ міръ духовъ христіанской традиціей и въ немъ не прижились, не ожили. А святые, хотя и не достигли жизненности демоновъ, все же живутъ и живутъ не одною памятью о ихъ земной судьбѣ и славѣ, а и сознаніемъ ихъ необходимости. Гдѣ искать человѣку помощника и заступника?—Среди демоновъ не позволяетъ церковь, и культъ демоновъ можетъ быть лишь гонимымъ или случайно невѣдомымъ, скрытымъ культомъ, и не можетъ получить надлежащей силы. Остаются святые.

Святые проникаютъ въ толщу жизни, въ бытъ,—и безжизненныя ихъ лица наполняются кровью. Ихъ представляютъ себѣ не столь ясно, какъ демоновъ, но все же представляютъ и надѣляютъ человѣческими чувствами и страстями. Они обидчивы и гнѣвливы, какъ люди, любятъ почтеніе и культъ. Одинъ пресвитеръ началъ бранить и проклинать св. Бертина за то, что въ его праздникъ не поѣлъ въ трапезной, и, пораженный мечомъ божьяго гнѣва, упалъ въ рѣку. Другой за хулы на того же святого во время неудачной игры въ кости получилъ отъ Бога оплеуху и три дня лежалъ въ безчувствіи. Каноникъ не оказывалъ должнаго почтенія Іоанну Крестителю, съ высоко поднятой головой и не преклоняя колѣнъ проходилъ онъ мимо его алтаря. «Ночью явился ему достопочтенный Креститель и, посмотрѣвъ на него, гнѣвно сказалъ:—Нечестивецъ, столько разъ проходилъ ты черезъ мой ораторій, и хоть бы разъ оказалъ мнѣ почесть, хоть бы разъ склонилъ шею предъ моимъ алтаремъ!—*И поднявъ ногу Іоаннъ такъ сильно ударилъ каноника въ животъ, что тотъ проснулся отъ страха и боли.* Съ этого часа каноникъ началъ хворать. Мало по малу у него раздулся животъ и сдѣлалась водянка. Такъ ходилъ онъ, пока съ усиленіемъ болѣзни не умеръ.

Сама Дѣва Марія «наказываетъ своихъ гонителей и караетъ своихъ обидчиковъ». Поклявшійся ея персями или языкомъ падаетъ бездыханнымъ, постыдно вытянувъ языкъ. Одна женщина, посмотрѣвъ на статую Маріи, *сказала:* «Чего это

стоитъ здѣсь эта морщинистая старуха». И Царица небесная рѣшила: «Эта женщина назвала меня морщинистой старухой, и будетъ она всю жизнь свою несчастной». Гнѣвъ Маріи страшенъ, все равно отомститъ ли она сама или пожалуется своему Сыну. Зато ей очень пріятно поклоненіе и особенно «Salutatio angelica». Ради нѣсколькихъ вѣрныхъ почитательницъ она, какъ нѣкогда Господь Содомъ и Гоморру, готова спасти отъ гибели городъ. [36]

Святые оживаютъ. Въ нихъ вкладываютъ человѣческія чувства и страсти. По человѣчески мотивируютъ ихъ поведеніе. Но это оживленіе общаго, «типическаго» характера, и нѣтъ стремленія представить себѣ личность святого, его индивидуальность, узнать о немъ возможно больше. Онъ оживаетъ лишь въ мѣру соприкосновенія съ человѣкомъ. О демонахъ хотятъ знать, есть ли у нихъ хвостъ, какого цвѣта ихъ сопли, есть ли у нихъ задняя сторона тѣла или только передъ, болѣзненно ли соитіе съ инкубомъ и т. д. Въ святого такъ не вглядываются. Въ него вглядываются на землѣ, пока онъ живъ, на небѣ же предоставляютъ его собственной его участи. А между тѣмъ въ связи съ интересомъ къ земной жизни святого стоялъ другой оживляющій его моментъ. Жизнь его среди людей изображалась ярко и конкретно, влекла къ себѣ, и даже послѣ смерти съ именемъ святого сочеталось воспоминаніе о ней. На небѣ онъ оставался связаннымъ съ землей и поневолѣ соединялъ метафизическое съ реальнымъ. Агіографія, какъ зеркало, отражала религіозные идеалы эпохи. Святого изображали, какъ суровый образецъ аскезы и самоотверженнаго служенія Богу, и по мѣрѣ проникновенія въ религіозность элемента любви все яснѣе выступала соціальная дѣятельность праведника, все усерднѣе собирали слезы, пролитыя имъ надъ страданіями людей. Независимо другъ отъ друга, въ разныхъ концахъ Европы пробивается наружу новый агіографическій типъ, отражая новые религіозные идеалы. Жакъ изъ Витри описываетъ жизнь бегинокъ и матери ихъ бл. Маріи изъ Уаньи. Ѳома Челанскій составляетъ благоуханную книгу о Францискѣ, а слѣдомъ за нимъ ученики серафическаго отца, «три товарища его», собираютъ въ скромный вѣнокъ цвѣтки, сорванные на полѣ его земной жизни. Лучшія чувства человѣчества, все трогательное и любовное переносится на святыхъ, и отраженнымъ земнымъ свѣтомъ начинаетъ горѣть ликъ небожителя,

родного заступника, ходатая и помощника въ мірѣ духовъ. Не только по расчету, не только внѣшне относятся къ нему. Любовь заставляетъ видѣть въ немъ благожелательнаго заступника.

Давно уже непередаваемымъ обаяніемъ окружена Дѣва Марія.

«Eia rosa sine spina,
Peccatorum medicina,
Pro me Deum interpella.
Ut me salvet a procella
Hujus mundi tam immundi,
Cujus fluctus furibundi
Omni parte me impingunt
Et peccati zona stringunt».

Дѣва Марія—прекраснѣйшая изъ дѣвъ—

«La sainte Vierge pucele,
Qui sor toutes dame fut belle».

—Она, царица Рая и повелительница ангеловъ, обладаетъ великою властью. На ея просьбы склоняется самъ неумолимый Богъ. Она—мать Его, и говорятъ, что можетъ она приказывать своему Сыну—

«Li saint, en De priant, me peuent avoueier proyer;
Mais vous pies Diu dame commander et proyer»

Марія, «douce piteuse dame», «douce dame debonneire», а не Христосъ, примиряетъ людей съ Богомъ. На благо людямъ пользуется Дѣва своею властью.—Тяжелый былъ годъ; бури и грозы проносились надъ землей... «Въ одномъ изъ храмовъ стоялъ народъ; священникъ совершалъ божественную службу. Вдругъ статуя Богоматери начала такъ сильно потѣть, что присутствующіе замѣтили это и дивились, а женщины одеждами своими стали отирать со статуи капли пота. Въ часъ этотъ по волѣ божьей находился въ храмѣ одержимый. Его спросили о причинѣ происходящаго, и онъ отвѣтилъ:—Что вы стоите и удивляетесь? Сынъ Маріи уже поднялъ руку Свою, чтобы поразить міръ. И если бы Марія не удержала этой руки, міра бы уже не существовало. Вотъ въ чемъ причина пота—». «Другое видѣніе переноситъ насъ на небо.—Одесную Христа стоитъ ангелъ съ поднятой трубою. Всѣ воинства небесной отчизны слышатъ, какъ Христосъ яснымъ голосомъ говоритъ ангелу: «Труби!» Весь міръ задрожалъ отъ могучаго звука трубы, какъ листъ древесный. А Христосъ снова сказалъ ангелу: «Труби еще разъ!»

Молча внимали этому всѣ святые. Но «Мать милосердія Дѣва Марія, вѣдая, что. если затрубитъ ангелъ во второй разъ, погибнетъ весь міръ, встала и бросилась къ ногамъ Сына, и съ великимъ настояніемъ просила Его отложить свое рѣшеніе и пощадить міръ». «Мать, въ такомъ злѣ лежитъ уже міръ, такъ каждодневно гнѣваетъ онъ Меня своими грѣхами, что по справедливости не долженъ Я ни откладывать суда ни щадить человѣка. Не только міряне,—клирики и монахи извратили пути свои, изо дня въ день оскорбляютъ Меня».—«Пощади, возлюбленный Сынъ, пощади, если не ради нихъ, то ради друзей моихъ, монаховъ цистерціанскихъ, чтобы было имъ время приготовиться».

Лучшія чувства переносятся на Дѣву. Въ любви къ ней претворяется пламя земной любви. Кротость и милосердіе, любовь и смиреніе украшаютъ ея обликъ. Она занимаетъ въ вѣрованіяхъ такое мѣсто, что быть христіаниномъ и вѣрить въ Марію—одно и тоже. Юноша въ нечестивыхъ, безумныхъ поискахъ помощи дьявольской отрекся отъ Бога, отъ Христа. Но не хватило у него силъ отречься отъ Маріи. Договоръ съ демономъ не состоялся, а юношу охватило раскаяніе. Вошелъ онъ въ храмъ и, не рѣшаясь призвать имя Того, отъ кого отрекся, со слезами и стенаніями молилъ о помощи Его мать. «Устами образа своего» говоритъ Заступница своему Сыну: «Сладчайшій Сынъ, пожалѣй этого человѣка!» Но младенецъ ничего не отвѣчаетъ матери, отворачивая отъ нея лицо свое. Второй разъ проситъ она: обольщенъ этотъ человѣкъ, а Сынъ повернулся къ матери спиной и говоритъ: «Человѣкъ этотъ отрекся отъ Меня. Что Мнѣ до него за дѣло? «И поднялась послѣ этого статуя Богоматери, положила младенца на алтарь, а сама пала къ Его ногамъ и сказала: «Прошу Тебя, Сынъ мой, отпусти ему грѣхъ ради меня». И Младенецъ, поднявъ Мать, сказалъ: «Мать, никогда ни въ чемъ не могъ Я тебѣ отказать;—ради тебя все отпускаю ему».

«Orientis janua, nesciens patere,
De qua Christus exiit sine damno serae
Miserere miseri, mei miserere;
Miserere citius, ne me cogas flere!»[27]

Религіозное сознаніе естественно приходитъ къ конкретизаціи метафизическаго въ представленіи о мірѣ духовъ, въ которыхъ вѣрятъ, которыхъ иногда мистически ощущаютъ. Религіозное творчество не изсякаетъ, создавая все новыхъ духовъ, но больше религіозность живетъ традиціями, языческой и христіанской. Языческая принуждаетъ искать и видѣть вездѣ эльфовъ, гномовъ, сильфидъ и принимать въ число ихъ вновь рождающихся духовъ. Христіанская даетъ религіозности бѣсовъ и включаетъ въ ихъ число какъ старыхъ языческихъ, такъ и вновь создаваемыхъ духовъ, а въ то же самое время сама поддается вліяніямъ творящей духовъ религіозности и языческой традиціи: демоны пріобрѣтаютъ новыя, неприсущія имъ съ христіанской точки зрѣнія черты. Въ этотъ же міръ духовъ, вводитъ христіанство своихъ святыхъ, опираясь на исконныя потребности религіозности и крѣпче связывая метафизическое съ земнымъ. Около святыхъ, блѣдныхъ и вялыхъ по сравненію съ другими духами, сосредоточиваются начатки культа духовъ и, расцвѣтая сами, дѣлаютъ необходимыми и живыми образы угодниковъ божьихъ. Оживляютъ святыхъ и преданія о ихъ земной жизни, ихъ земные облики, тяга къ этимъ обликамъ и воплощеніе въ нихъ религіознаго идеала.

Свободно и легко конкретизируетъ религіозное воображеніе вновь создаваемыхъ и старыхъ языческихъ духовъ. Черпая краски въ традиціонномъ представленіи, изыскивая новыя, оно не стѣснено ничѣмъ въ своемъ творчествѣ. Въ связи съ христіанскими представленіями оно еще не теряетъ своихъ богатствъ и своей силы, возсоздавая демоновъ. Но уже преобразуется, подъ другимъ аспектомъ встаетъ міръ духовъ, еще болѣе видоизмѣняемый пришествіемъ святыхъ. Эльфы, сильфиды и корриганы, вновь творимые духи бѣгутъ предъ знаменіемъ креста, становятся отверженнымъ народомъ, сливаются съ бѣсами, ополчившимися на Бога и вѣрныхъ Его, или кажутся несчастными и непонят-

ными существами. Воинство демоновъ выростаетъ и пытается подчинить себѣ весь метафизическій міръ, поглотить его. Новые пришельцы, святые смѣло пытаются противостать бѣсамъ и ожить въ небесныхъ селеніяхъ.

Однимъ ангеламъ не удается ужиться въ метафизическомъ мірѣ. Они остаются въ немъ чужими, блѣдными и безжизненными, хотя и «бѣлыми какъ снѣгъ» существами. Двое-трое выдѣляются изъ ихъ среды и становятся рядомъ со святыми, можетъ быть настоящимъ образомъ только одинъ — архангелъ Михаилъ, «li prevoz de paradis». Михаилъ почти святой. Онъ сталъ патрономъ города Сипонта. На вершинѣ Монте Гаргано находится воздвигнутый имъ самимъ храмъ-пещера. Около храма на горѣ бьетъ ключъ цѣлебной, «сладкой и необычайно чистой воды». Она «сладка на вкусъ и цѣлительна для прикасающихся къ ней». Въ день праздника Михаила стекается сюда множество народу, больныхъ и недужныхъ, и Монте Гаргано наряду съ Компостеллой одна изъ славнѣйшихъ святынь христіанства.

Выдѣленіе Михаила неслучайно. — О немъ можно было себѣ составить болѣе ясное представленіе, чѣмъ о другихъ ангелахъ. Онъ не только вѣстникъ и слуга божій. Онъ вождь воинства небеснаго, побѣдившій послѣ упорной борьбы столь ярко представляемое религіозностью воинство бѣсовъ. Въ образѣ Михаила есть за что ухватиться реалистически настроенному воображенію. Заклятый врагъ бѣсовъ, онъ естественно становился вождемъ въ борьбѣ съ ними и, невольно отдѣляясь отъ своихъ собратій, приближался къ болѣе живымъ для религіозности святымъ. [38]

Вѣра въ духовъ не отвлеченное представленіе, а существеннѣйшій моментъ религіозности. Съ воздѣйствіями духовъ сталкивались въ повседневной жизни на каждомъ шагу. Къ нимъ заключали отъ явленій внѣшняго міра, благопріятныхъ или вредныхъ для человѣка. Но случайными обстоятельствами опредѣлялось, кого предполагали за тѣмъ или инымъ явленіемъ. Если просили о помощи демона—предполагали его помощь; если молись святому—узнавали при удачѣ его воздѣйствіе. Стихійныя бѣдствія могли быть приписаны злымъ бѣсамъ, но съ тѣмъ же успѣхомъ и разгнѣваннымъ святымъ и самому Божеству, потому что метафическое конкретизировалось и въ образѣ Бога, живо ощущаемаго религіозностью.

Во всемъ видятъ или стараются видѣть волю Бога, и писатели ставятъ своей задачей привести читателей къ тому, чтобы они «riconoscano i beneficî da Dio, il quale per tutti i tempi regge e governa». Въ великомъ и маломъ проявляетъ свою силу Божество. Оно ниспосылаетъ побѣды христіанамъ въ борьбѣ съ язычниками. Оно же за грѣхи католиковъ даровало побѣду аріанину Тотилѣ. «Многіе такъ говорили», замѣчаетъ Виллани, вѣроятно основываясь на томъ, что и теперь подобнымъ же образомъ говорятъ и думаютъ. Богъ посылаетъ тирановъ; чтобы сломить ихъ гордыню. Онъ иногда «допускаетъ ихъ рожденіе въ семьѣ низкаго происхожденія». Богъ же низвергаетъ земныхъ государей, и лучше не довѣрять ихъ мощи: на время въ силу рѣшенія Господня дается имъ власть. Поучительна судьба Манфреда. Въ ней особенно ясно сказалось вліяніе божье — «assai chiaro si mostrò il giudicio d'Iddio in lui»—«потому что былъ онъ отлученъ и былъ врагъ и гонитель церкви». Но и главы самой церкви всецѣло во власти божьей. — «Въ этомъ 1276 году умерло четыре папы, двое по божественному рѣшенію, а двое отъ даннаго имъ яда».

«Imperadore del cielo» правитъ міромъ, правитъ императорами, внушая имъ спасительныя рѣшеніе, папами и кардиналами, обращая ихъ вниманіе на положеніе церкви. «Иногда и въ малѣйшихъ дѣлахъ обнаруживается власть Его». Маркезе Остійскій потерялъ одинъ глазъ.—Это кара божья: въ пятницу принялъ онъ участіе въ турнирѣ, —«peccatis suis facientibus factus est monoculus». Одинъ купецъ поѣхалъ въ портъ на свой корабль, чтобы пуститься въ прибыльное плаваніе. Жена и дочь его въ то же утро отслужили мессу за странствующихъ. А между тѣмъ купецъ, не доѣхавъ до корабля, сломалъ себѣ ногу и принужденъ былъ возвратиться. Увидѣвъ его, жена сначала себя бить и жаловаться на Бога:—«Господи, сегодня отслужила я Тебѣ мессу за мужа моего. И вотъ какъ хорошо внялъ Ты мнѣ, поразивъ и меня и домъ мой. Вѣдь ничего не наживетъ въ этомъ году мужъ мой, и, можетъ быть, умретъ онъ отъ перелома ноги».—А корабль-то попалъ въ руки сарацинамъ, и, слѣдовательно, не сломай себѣ купецъ ноги, онъ бы погибъ вмѣстѣ съ другими путешественниками. — «Отсюда мы можемъ видѣть, что Богъ около всѣхъ призывающихъ Его съ вѣрою».

Если болѣзни посылаются демонами, то такъ же причиняются онѣ и Богомъ. «Иногда тѣлесная болѣзнь проистекаетъ

отъ грѣха», и потому важно для больного сначала исповѣдаться, а потомъ уже обратиться къ земной медицинѣ. Бываетъ также, что Богъ попускаетъ несчастія и бѣды съ людьми, слѣдовательно косвенно все можетъ быть возведено къ Нему. Убѣжденіе въ постоянномъ вмѣшательствѣ Бога въ земныя дѣла сказывается во всемъ, между прочимъ—въ ордаліяхъ и судебныхъ поединкахъ, которые и церковь запрещаетъ лишь потому, что «нельзя искушать Бога». Предполагается, что Богъ стоитъ за правое дѣло. Отсюда готовность всегда призвать Бога на помощь, спрыгнуть въ обличеніе обвинителей съ самой высокой башни Парижа.[39]

Богъ вмѣшивается въ земную жизнь вплоть до мельчайшихъ событій и случаевъ. Но вѣдь то же самое дѣлаютъ и демоны, и святые, и прочіе духи. Какъ разобраться въ этихъ разнообразныхъ вліяніяхъ и что кому приписывать? Объ этомъ не думаютъ въ общей формѣ: разбираются и рѣшаютъ дѣло отъ случая къ случаю. Одно и то же бѣдствіе, одну и ту же болѣзнь иногда объясняютъ карой Божества, иногда гнѣвомъ святого, иногда злостнымъ воздѣйствіемъ бѣса. Разумѣется, образуются нѣкоторые навыки, нѣкоторыя привычныя схемы объясненій. Такъ грѣховныя мысли никому не придетъ въ голову приписывать вліяніемъ Божества, а покаянное настроеніе станутъ наоборотъ объяснять воздѣйствіемъ или Божества или святого. Для человѣка болѣе образованнаго привычнѣе воззрѣніе на болѣзни и бѣдствія, какъ на испытаніе, ниспосланное Богомъ, для аскета—усмотрѣніе въ нихъ дьявольскихъ вліяній. Да и одинъ и тотъ же человѣкъ въ разномъ настроеніи будетъ объяснять одно и то же метафизическое воздѣйствіе по разному. Внутреннихъ мистическихъ признаковъ метафизическаго, которые позволили бы различать категоріи его, не существуетъ. Схемы толкованій многочисленны, разнообразны и прихотливы, хотя и сосредоточиваются около немногихъ строевъ мысли. Одинъ—вѣра въ Божество и Его вліянія, которыя осуществляются непосредственно или посредственно черезъ воздѣйствія духовъ. Другой—вѣра въ воздѣйствія духовъ и Бога безъ вниманія къ ихъ взаимному отношенію и къ отношенію между ними и христіанствомъ. Третій—вѣра въ соперничающія вліянія христіанскихъ или христіанизованныхъ духовъ, добрыхъ и злыхъ, и Божества. Но эти три пункта кристаллизаціи не мѣшаютъ переплетенію и смѣшенію схемъ.

Естественно, что при проникновеніи Божества въ жизнь, представленіе о Немъ все болѣе конкретизируется. Богъ—глава христіанскаго народа, христіанскій, конфессіональный Богъ. Христосъ поднялъ знамя своего креста и послалъ во славу божіе своихъ апостоловъ во всѣ концы міра, чтобы одолѣли они язычество. Такъ Петръ подчинилъ ученію Христа Римъ, а мудрый Павелъ Грецію... Проливъ святую кровь свою, выполнили апостолы велѣніе божіе благочестиво и хорошо. Претерпѣвъ гоненія, вернулись они къ своему Владыкѣ, и даровалъ Онъ имъ великую честь. «Отецъ нашъ сострадательный и предводитель въ битвахъ Іисусъ Христосъ» руководитъ войсками крестоносцевъ. «Solus capitaneus», борется Онъ за католиковъ съ еретиками. Богу дороги честь и кровь христіанъ, горестно ихъ пораженіе, взывающее къ Нему объ отмщеніи. Мысль о помощи божьей, о помощи небеснаго вождя воодушевляетъ бодро идущихъ на врага крестоносцевъ.—

«Got, dîne helfe uns sende:
mit dîner zesewen hende
bewar uns an dem ende.
sô uns der geist verlât...
. . . . . .
Ierusalêm, nû weine
wie dîn vergezzen ist!
der heiden überhêre
hât dich verschelket sêre.
durch dîner namen êre
la dich erbarmen, krist,
mit welher nât sie ringen...»

Борьба съ Исламомъ—испытаніе мощи, если не истинности христіанскаго Бога. Такъ думаютъ и христіане и магометане. Поэтому то такъ и удивительны неудачи крестоносцевъ, поэтому и вызываютъ онѣ недоумѣніе и даже сомнѣніе въ Богѣ. «Не вынимайте меча за Христа!» говоритъ одинъ трубадуръ.—«Богъ прежде бодрствовалъ, теперь Онъ заснулъ!» На глазахъ просящихъ милостыню миноритовъ протягиваютъ ее нищему: «Возьми во имя Магомета. Онъ посильнѣе Христа!» Узнавъ о побѣдѣ Саладина, заколебался и папа Григорій VIII: какъ могъ справедливый Богъ дать торжество неправому дѣлу. Папѣ изъ затрудненія выйти сравнительно легко.—Грѣхи, думаетъ онъ, не только грѣхи жителей святой земли, а всѣхъ христіанъ вызвали такое бѣдствіе. Улучшатъ свою жизни люди,—

и побѣда Креста будетъ обезпечена. Богъ—вождь христіанства. Христіане собираются около знамени Его—крещенія. Магометъ, язычники, іудеи—дѣти Антихриста. Вѣра сплачиваетъ воедино весь христіанскій родъ, дѣлая его «народомъ божьимъ». Какъ народъ объединяется знаменемъ коммуны, гонфалономъ, такъ и христіане—«гонфалономъ Христа», крещеніемъ, и всякій врагъ божьяго народа—французовъ—врагъ самого Бога.

Защищая христіанство, Богъ, какъ это и естественно, особенно покровительствуетъ церкви и всему прикосновенному къ ней... «Подъ вратами адовыми подразумѣваются всѣ тираны, всѣ схизматики, всѣ мятежники церкви... Въ концѣ концовъ они не побѣдятъ, а получатъ воздаяніе по дѣламъ своимъ, какъ совершенно очевидно на судьбѣ потомства нѣкоторыхъ государей въ наши времена». Разумъ и опытъ одинаково доказываютъ, что всякій поднявшійся на церковь подвергаетъ опасности и душу свою и тѣло. Достаточно казни флорентійцами монаха, чтобы Богъ обрушилъ гнѣвъ свой на Флоренцію... А ставъ патрономъ церкви, Богъ становится и патрономъ отдѣльныхъ ея институтовъ, обнаруживая, напримѣръ, особенную любовь къ нищенствующимъ орденамъ и наказывая за пренебреженіе къ нимъ самого папу.

Все дальше и дальше идетъ сплетеніе Бога съ земными мелкими интересами.—Богъ заботится о судьбѣ отдѣльнаго народа, отдѣльнаго города, выдѣляя ихъ изъ среды прочихъ. Такъ, по мнѣнію флорентійцевъ, Онъ «sempre guarda il meno male e il bisogno della nostra città», умилостивленный ея щедрыми дарами и молитвами, благосклонный къ ея монахамъ и благочестивымъ мірянамъ. «Онъ внушаетъ пріорамъ счастливыя мысли. И вѣра въ особенную любовь Бога къ Флоренціи выливается въ религіозный патріотизмъ. Неразрушимъ «bel San Giovanni»: «mai non fue disfatto, ne disfarà in eterno». Даже падающая башня измѣнила направленіе своего паденія, чтобы пощадить его. Гордится городъ своими святыми и реликвіями. Около родной церкви, родного епископа, родного Бога собирается населеніе коммуны. [40]

Передаваемое традиціей усмотрѣніе Божества вездѣ подготовляетъ представленіе о безграничномъ всемогуществѣ божьемъ (понятіе всемогущества божьяго собственно уже заключено въ самомъ традиціонномъ представленіи о Божествѣ), но вмѣстѣ съ тѣмъ втягиваетъ Бога въ гущу и мелочи повсе-

дневной жизни, ставитъ Его въ связь съ мѣстными, мелкими и личными интересами. Подъ вліяніемъ этого образъ Божества упрощается религіознымъ сознаніемъ, воспринимается, какъ и духи, реалистически и человѣкоподобно. Бога упрекаютъ, Ему угрожаютъ непочитаніемъ Его храмовъ, часто не сдерживаютъ своей на Него досады. Богъ гнѣвается за богохульство—одинъ богохульникъ былъ пораженъ гнѣвомъ Всевышняго: тѣло его стало уменьшаться и изъ большого человѣка сдѣлался онъ величиной съ мальчика, а глаза его стали не больше глазъ воробья—, за оскорбленія, нанесенныя Дѣвѣ Маріи или святымъ, за пренебреженіе мірянъ или монаховъ къ храмамъ, кладбищамъ и праздникамъ. Иногда даже кажется, что Богъ желаетъ человѣку зла. Къ Нему относятся чисто по человѣчески.—

«Voir, fet ele, com Dex le het
De son cuir et je l'ameroie?
Non ferai voir, car jel feroi
Encontre Dieu, si je l'amoie
Ne Diex ne fist howe aussi let» –

Какъ святые и демоны, уступаетъ Богъ просьбамъ и молитвамъ. И во время наводненія звонятъ колокола церквей и вездѣ слышны крики: «Милосердія, Милосердія!» На такомъ пониманіи построена значительная часть культа, въ которомъ Божество не всегда представляется столь мощнымъ и величественнымъ, какъ во время наводненія. Многіе чувствовали противорѣчіе между представленіемъ о всемогуществѣ божьемъ и очеловѣченіемъ Бога, но едва ли съ успѣхомъ боролись они противъ «anthropomorphici haeretici».

Человѣкоподобнымъ является Богъ въ пересказахъ изъ Священной исторіи. Еще человѣчнѣе Онъ въ легендѣ и поэзіи, «Dieu le roiamant» или «Li roi souvrain de paradis». Онъ могущественнѣе всѣхъ земныхъ государей. У него свой дворецъ, лучше, чѣмъ всѣ дворцы земныхъ владыкъ,—Рай, въ небесныхъ чертогахъ котораго уготованы сѣдалища для святыхъ, частью уже занятыя. Блестящій дворъ: ангелы, святые и Дѣва Марія, окружаетъ небеснаго сюзерена. Святые и ангелы—вѣрные Его слуги и друзья. Еле-еле просачиваются въ это представленіе нѣкоторыя догматическія черты. Само собой развивается реалистичное представленіе о Божествѣ. Въ Преданіи и Писаніи мало говорится о Богѣ,—обращаются къ Его Сыну,

ко Христу, къ Дѣвѣ Маріи. Сливаясь съ Божествомъ, Христосъ является религіозному сознанію, какъ живой, настоящій Богъ, болѣе близкій человѣку и болѣе опредѣленный. А съ образомъ Христа, какъ и съ образомъ Дѣвы Маріи, сплетаются религіозные идеалы. Богъ-человѣкъ, Страдалецъ-Искупитель предсталъ духовному взору св. Бернарда. Въ началѣ XIII в. на Немъ останавливаются и замираютъ душа св. Франциска и нѣжныя сердца бельгійскихъ бегинокъ. Мистики уже начинаютъ слышать стукъ молотковъ, вбивающихъ гвозди въ Его тѣло... По иному близко и человѣчно Божество. Но это уже опять новое теченіе, внутренне родственное мистикѣ, ею питаемое. [41]

Метафизическій міръ, метафизическія существа, въ томъ числѣ и Богъ, пріобрѣтаютъ реальность, конкретность и живость въ связи съ разными сторонами религіозности, какъ бы собирая ихъ около себя и дѣлаясь многоликими. Мы уже видѣли, какъ святые предстаютъ передъ религіознымъ сознаніемъ то какъ вполнѣ подобные человѣку духи съ обыкновенными достоинствами и недостатками, то какъ идеалы состраданія и любви. Равнымъ образомъ и Богъ иногда является въ образѣ Христа Богочеловѣкомъ, страдающимъ и любовнымъ, иногда кажется подобнымъ земнымъ владыкамъ могучимъ Императоромъ нѣба и земли. Въ послѣднемъ представленіи мало моральныхъ элементовъ. Здѣсь религіозное сознаніе находится въ другой, неморальной или аморальной сферѣ, и Божество кажется просто могучимъ существомъ, помощи котораго ищутъ и просятъ. Бога можна попросить помочь въ кражѣ.—

«... Biax sire diex
Regardes moi de vos II eus
Qu'en puisse ce cheval mener
Et a Florence rendre»...—

Онъ помогаетъ рыцарю въ борьбѣ съ врагомъ на поединкѣ, и «шастеленъ де Куси» безъ колебаній обращается къ Нему передъ дверью своей возлюбленной:

«La dedens maint mes Diex pour voir
Jhesus doinst que la puisse avoir
Et nue entre mes bras sentir».

Въ приведенномъ выше разсказѣ Федериго Пизанскаго о женѣ, служившей мессу за мужа-купца, въ описаніяхъ божьей помощи во время битвъ моральный элементъ отсут-

ствуетъ. Не на моральномъ принципѣ строится превращеніе Бога въ патрона даннаго народа или города, равно какъ и описанія Его великолѣпныхъ чертоговъ и пышнаго дворца. Не столь уже часто просятъ Божество о содѣйствіи злому дѣлу, но очень часто—о помощи въ дѣлѣ морально безразличномъ и слѣдовательно отвергаемомъ строгою аскетической религіозностью. [42]

Таково вѣдь и вообще отношеніе къ метафизическимъ духамъ.— Святые страдаютъ человѣческими слабостями, и вниманіе сосредоточивается не на ихъ праведности, а на метафизической ихъ силѣ. Демоны не всегда являются возбудителями грѣховныхъ мыслей; даже разсматривая ихъ какъ враговъ, часто имѣютъ въ виду лишь ихъ злобность и зловредность. Но такое аморальное отношеніе къ метафизическому сосуществуетъ и перемежается съ отношеніемъ моральнымъ; такова и христіанская традиція. Въ этомъ случаѣ демоны становятся гнусными бѣсами, для угожденія святымъ требуется праведность, а Богъ встаетъ въ образѣ мудраго и справедливаго міровладыки, Бога правды, источника всякаго добра и блага.

Богъ - справедливый владыка, «il giusto signore». Его міроправленіе преслѣдуетъ нравственныя цѣли. Онъ воспитываетъ человѣчество, наказываетъ грѣшниковъ, вознаграждаетъ добрыхъ. Мы уже знаемъ, что Богъ даетъ власть тиранамъ и низвергаетъ ихъ. Онъ посылаетъ «дурныхъ пастырей за грѣхи народа или потому, что нѣтъ у людей» «perfetta grazia e la misericordia che dovesse piacere a Dio». Съ этой точки зрѣнія становятся вполнѣ понятными и неудачи крестовыхъ походовъ: причина этихъ неудачъ въ грѣховности человѣчества. Планъ божій легко прослѣдить на судьбахъ любого государства или государя. Да и какъ можетъ быть иначе, если само государство божественнаго происхожденія, если «Lex omnis inventio quidem est et donum Dei».

Пистойцы страдали хуже, чѣмъ жители Содома и Гоморры: такъ поразилъ ихъ гнѣвъ божій. Но Богъ не хотѣлъ совсѣмъ погубить пистойскій народъ и «Его милосердная жалость довела Пистою до края гибели. Лишь на одинъ день было пищи у осажденныхъ жителей, а потомъ должны они были помереть съ голоду.» И тутъ то и пришло спасеніе. «Вѣчная Тебѣ за это слава, святѣйшая Мощь!». Понятно, что горячій патріотъ Дино Компаньи обращается къ своимъ согражданамъ: «Seminate le

vostre menzogne, le quali empieranno i granai de' vostri figliuoli. Fate come fe' Silla nella citta di Roma che tutti i mali che esso fece in X anni, Mario in pochi dì ei vendicò. Credete voi che la giustizia di Dio sia venuta meno?—pur quella del mondo rende una per una». Простятъ и забудутъ люди, проститъ императоръ, но Богъ не проститъ совершеннаго зла.

Объ этомъ любятъ поразмышлять и поговорить, всматриваясь въ жизнь окружающихъ. Долго ждетъ Богъ. Безнаказанно доживаетъ грѣшникъ до 75 лѣтъ, а тамъ, переходя черезъ улицу, поскользнется, упадетъ и ушибетъ ногу. На ногѣ сдѣлается нарывъ, и умретъ грѣшный старикъ во время операціи. Генрихъ, сынъ короля Ричарда, прибылъ въ Витербо. Прибылъ туда и викарій короля Карла въ Тосканѣ, графъ Гвидо Монфорскій. Отомстилъ онъ на Генрихѣ смерть отца своего: убилъ сына убійцы во время мессы. Никто не помѣшалъ Гвидо и никто не наказалъ его. «Самъ Богъ сдѣлалъ это позже, потому что попалъ Гвидо въ плѣнъ къ Руджіеро Лоріа вмѣстѣ съ королемъ Карломъ (безучастнымъ свидѣтелемъ убійства Генриха), и отвезли его въ Сицилію, гдѣ, какъ говорятъ, погибъ онъ худою смертью. Жена же его впала въ прелюбодѣяніе, а графство, полученное имъ за женой, растерзано было на части». Такъ цѣпляются другъ за друга событія, руководимыя промысломъ божьимъ!

Неудивительно, что во время бѣдствія сейчасъ же возникаетъ мысль о гнѣвѣ божьемъ и стремятся вымолить прощеніе. Ожидаютъ нашествія Фридриха II на сѣверъ Италіи, и вспыхиваетъ «Аллилуя». Въ 1233 г. во Флоренціи ужасное наводненіе. Всѣ въ страхѣ. Звонятъ колокола и слышатся вопли: Misericordia, misericordia!» Не судъ ли это божій надъ грѣшнымъ народомъ?—Всѣ каются, причащаются, бѣгутъ къ богословамъ и savi, боязливо разспрашивая, точно ли это гнѣвъ божій? Не всегда и не всѣмъ ясна цѣль божія, но промыселъ божій несомнѣненъ. По разному посылаетъ Богъ людямъ бѣдствія. Однихъ Онъ испытываетъ въ несчастіяхъ, какъ Іова и Товію. Другіе терпятъ гоненія для того, чтобы прославилась въ нихъ сила божья. Третьимъ посылаетъ Богъ испытанія для того, чтобы сохранилось въ нихъ смиреніе. Четвертымъ—въ наказаніе за многочисленные свои грѣхи, чтобы уже въ этомъ мірѣ испытали они предстоящія имъ загробныя муки. Такова, напримѣръ,

судьба Пилата или Ирода. Наконецъ, пятые страданіями искупаютъ сдѣланное ими зло. И въ моральномъ пониманіи Божества забываютъ о Его человѣкоподобіи; поглощенные представленіемъ Духа-Правды, преодолѣваютъ антропоморфизмъ религіозности, чтобы вернуться къ нему въ другой связи настроеній и мыслей. [12]

5.

Выясняя представленія о метафизическомъ мірѣ, мы до сихъ поръ исходили изъ факта несогласованнаго сосуществованія и безпорядочной смѣны нѣсколькихъ вѣрованій. Вѣрятъ въ духовъ, въ демоновъ, въ демоновъ-бѣсовъ, въ святыхъ и Бога, не спрашивая себя, какъ относятся другъ къ другу разныя категоріи метафизическихъ существъ. Вѣрятъ въ нихъ то по просту, безъ затѣй, то связывая вѣру съ самосознаніемъ христіанина и моральными мотивами. Такое хаотическое, непродуманное представленіе или отношеніе наиболѣе распространено и характерно. Однако въ дѣйствительности оно не отдѣлимо отъ нѣкоторыхъ попытокъ систематизаціи, которыя, осложняя разсмотрѣнный хаосъ внесеніемъ въ него новыхъ элементовъ, иногда какъ будто его предолѣваютъ, иногда лишь увеличиваютъ общую путаницу.

Выше мы уже подходили къ систематизаціи метафизическаго міра въ связи съ представленіемъ о Богѣ-міровладыкѣ. Живущій въ свѣтломъ своемъ дворцѣ Владыка неба окруженъ пышнымъ дворомъ—святыми и ангелами. Слѣпые и безличные исполнители велѣній Господа, ангелы вмѣшиваются въ земную жизнь и людскія дѣла, и хоръ ихъ пѣніемъ мессы мучениковъ прерываетъ отпѣваніе Ѳомы Бекета. Они помогаютъ праведникамъ на землѣ, а на небесахъ услаждаютъ слухъ небожителей своимъ пѣніемъ. Во главѣ воинства ихъ стоитъ «praepositus paradisi» архангелъ Михаилъ. Рядомъ съ ними, утратившими свое самостоятельное существованіе въ сіяніи Божества, стоятъ блѣднѣющіе въ томъ же сіяніи святые, «друзья Бога» и совѣтники Его, завоевавшіе себѣ рай. [41]

Внизу, на землѣ вокругъ Бога и Его царства небеснаго собирается весь христіанскій родъ. И Богъ зашищаетъ своихъ вѣрныхъ подданныхъ, ведетъ ихъ къ земнымъ побѣдамъ и готовитъ имъ небесное блаженство.

Но не все человѣчество вѣрно Богу. Нечестивые магометане, язычники, іудеи—враги Его и слѣдовательно враги Его народа. Царство Божіе не охватываетъ міра, а, пребывая въ

мірѣ, борется за свое существованіе и побѣду. Земное существованіе становится борьбой церкви съ ея врагами, идеаловъ божьихъ съ идеалами мірскими, и шумъ борьбы и боевой духъ доносятся до метафизическаго міра, который и самъ не кажется единымъ и согласованнымъ въ частяхъ своихъ. Въ немъ тоже вѣчная борьба вѣрныхъ Богу духовъ и самого Бога съ демонами, и эта борьба въ силу сплетенія метафизическаго съ реальнымъ переносится на землю.—Демоны гонятъ градовую тучу, святые ее разсѣиваютъ. Демоны подымаютъ на морѣ бурю, святые успокаиваютъ взволнованное море и приводятъ корабль въ тихую пристань. Языческіе боги, тѣ же бѣсы, помогаютъ сарацинамъ; св. Георгій сражается за христіанъ. Бѣсы посылаютъ болѣзни и злые помыслы; святые освобождаютъ отъ того и отъ другого. У постели умирающаго завязывается борьба за душу человѣка между темными и свѣтлыми силами. Ангелы несутъ душу на небо, черти пытаются ее отнять и утащить въ адъ.

Все существованіе, и земное и небесное, кажется борьбой. Жизненныя условія, борьба за существованіе облекаются метафизическими покровами, подымаются на высоту космическаго процесса. Человѣкъ начинаетъ себя чувствовать игрушкой въ рукахъ метафизическихъ силъ, вѣчно враждующихъ другъ съ другомъ. То онъ кажется себѣ мячикомъ, который перебрасываютъ другъ къ другу ангелы и бѣсы, то вѣрнымъ, хотя и слабымъ союзникомъ свѣтлаго воинства. Противопоставляются другъ другу христіанскій Богъ со своими ангелами, святыми и вѣрными людьми, собравшимися подъ гонфалономъ крещенія, и міръ отверженныхъ боговъ, бѣгущихъ отъ знаменія креста, міръ демоновъ, ополчившійся на Бога, Его слугъ и вѣру.[45]

Христіанская традиція укрѣпляетъ и осмысливаетъ такое непосредственно возникающее представленіе.

Могущественное положеніе Дьявола выростаетъ изъ самыхъ основъ христіанскаго ученія. Борьба Дьявола съ Богомъ, неутомимо твердятъ проповѣдники, восходитъ къ началамъ мірозданія. Лучшее созданіе божье, Люциферъ захотѣлъ уподобиться Всевышнему и создать собственное свое государство въ сѣверной части неба, чтобы властвовать независимо. Послѣ страшной борьбы съ небесными воинствами, предводимыми архангеломъ Михаиломъ, онъ былъ низвергнутъ съ неба вмѣстѣ съ увлеченной имъ третью ангеловъ. Но борьба продолжалась. — Дьяволъ соблазнилъ Адама и Еву, убѣдивъ ихъ нарушить повелѣнія Гос-

пода—«violare praecepta Dei». И этотъ грѣхъ разлучилъ людей съ Богомъ, соединилъ ихъ съ Дьяволомъ, «государемъ тьмы», подчинилъ ихъ власти его. Человѣкъ сталъ жилищемъ Дьявола, міръ—домомъ и царствомъ его. Какъ третій отецъ человѣка, сталъ Дьяволъ рядомъ съ отцомъ Богомъ и отцомъ-человѣкомъ. Владѣя людьми, боролся Люциферъ съ Богомъ, а Богъ, опечаленный паденіемъ царицы Евы, собралъ своихъ ангеловъ и по совѣту ихъ выбралъ себѣ другую царицу—Дѣву Марію, дѣвствомъ которой, нарушившимъ предписанія Ветхаго завѣта, спасенъ родъ человѣческій. Къ ней послалъ Богъ архангела своего Гавріила, имя котораго означаетъ силу, «потому что пришелъ онъ возвѣстить о Томъ, кто силою своею побѣдилъ Дьявола и освободилъ насъ отъ власти его».

Пришествіе Христа уничтожило владычество Дьявола въ сердцахъ вѣрныхъ, и князь міра былъ осужденъ. Съ тѣхъ поръ таинство крещенія, установленное Христомъ и связанное съ Его крестною смертью, изгоняетъ Дьявола изъ сердецъ христіанъ. Но уже одинъ фактъ воплощенія показываетъ, какія усилія понадобились Божеству для того, чтобы одолѣть Врага. «Если бы Господь не былъ вознесенъ на крестѣ, Онъ не освободилъ бы родъ человѣческій отъ власти Дьявола». И въ сравненіи со смертью Христа второстепенное мѣсто занимаетъ проповѣдь Его самого и Его апостоловъ, хотя и направлена она къ той же цѣли—«освободить души людей отъ власти грѣха». Еще замѣтнѣе власть Люцифера становится оттого, что проповѣдники, примыкая къ старой церковной традиціи, видятъ въ побѣдѣ Христа успѣхъ Его хитрости. Вѣдь Дьяволъ считалъ тайкомъ воплотившагося Бога за человѣка и надѣялся по праву получить Его душу, какъ получалъ онъ души другихъ людей, даже праведниковъ. Поздно прозрѣлъ обманутый «Врагъ», и тогда то сталъ онъ подговаривать жену Пилата заступиться за Христа, но и тутъ потерпѣлъ неудачу.—Христосъ невинно пострадалъ. И Дьяволъ «отошелъ печальный и сраженный, и потерялъ онъ сверхъ того ту власть, которою обладалъ прежде». Богъ могъ торжествовать побѣду, вѣнчающую долгую борьбу. Онъ торжествовалъ ее, не упуская случая уязвить пораженнаго противника.—Дѣва Марія была взята на небо вмѣстѣ со своимъ тѣломъ, и одною изъ причинъ этого было желаніе Бога опечалить Дьявола: взята на небо женщина, когда-то въ лицѣ Евы погубившая людей.[46]

Однако со смертью Христа борьба не кончилась. Еще «злоумышляетъ Дьяволъ, какъ левъ въ логовищѣ своемъ». «Искусилъ онъ и искусивъ побѣдилъ перваго человѣка. Такъ же не перестаетъ Дьяволъ убивать, искушать и обманывать насъ. Искушаетъ онъ насъ со всѣхъ сторонъ: сверху и снизу, справа и слѣва, спереди и сзади.—Сверху, т. е. со стороны души, заставляя насъ презирать божьи велѣнія; снизу, т. е. со стороны плоти, побуждая насъ приманками своими совершать запрещенное Богомъ. Справа, т. е. среди успѣховъ, чтобы возгордились мы ими; слѣва, т. е. въ несчастіяхъ, чтобы смутились мы до отпаденія отъ Бога. Искушаетъ онъ насъ спереди, т. е. воспоминаніемъ о прошедшихъ наслажденіяхъ, сзади, т. е. жаждою будущихъ». «Воръ всегда учитъ человѣка дѣлать то, что противно Богу, принуждаетъ его желать почестей вѣка сего и любить мірскую славу». Можно сказать, что «ежедневно претерпѣваемъ мы отъ Дьявола гоненія, если не тѣлесно, то духовно», потому что дурныя желанія тоже посылаются имъ. И надлежитъ намъ все время бороться съ Дьяволомъ, каждую минуту его остерегаться. Дьяволъ знаетъ, кого чѣмъ прельстить. Онъ отклоняетъ идущихъ широкою дорогой повелѣній Господа съ ихъ пути, какъ, «змѣй рогатый» таится на узкой тропѣ оставившихъ міръ ради Христа; всѣми силами своими обрушивается онъ на нихъ, побуждая оставить спасительный кровъ ордена. Купцовъ, священниковъ и другихъ обладающихъ собственностью прельщаетъ онъ жадностью, побуждаетъ ихъ давать въ ростъ деньги или обдѣлять сиротъ и родныхъ. Онъ наущаетъ продавать оружіе сарацинамъ и необращать вниманія на отлученіе. Множитель золъ—«accrescitore de' mali»—знаетъ онъ, что юношу обмануть легче, чѣмъ старца и всѣ усилія направляетъ на перваго.

«Diu fliege ist, wirt der sumer heiz,
der kuenste vogel den ich weiz.
fliegen. floehe, des tiuvels nît,
die müent diu liute z'aller zît».[47]

«Недремлющій врагъ» вѣчно сѣетъ и вѣчно собираетъ жатву раздоровъ, на всѣхъ путяхъ и на всѣхъ дорогахъ встрѣчаясь съ Богомъ. Онъ злоумышляетъ противъ христіанства, подчеркивая этимъ конфессіональный моментъ религіозности; «врагъ рода человѣческаго», онъ подсказываетъ Магомету его лживыя ученія, внушаетъ отпаденіе отъ Бога, поддерживаетъ язы-

чниковъ; и языческіе боги—или самъ Дьяволъ или его могучіе вассалы. По мнѣнію же еретиковъ, Дьяволъ загубилъ римскую церковь. Самъ или чрезъ посредство своихъ многочисленныхъ слугъ—бѣсовъ, Дьяволъ нарушаетъ миръ и покой человѣческой жизни, обманываетъ ложными предсказаніями, говоритъ устами языческой Діаны. Даже святымъ апостоламъ сумѣлъ онъ помѣшать признать Христа на пути въ Эммаусъ. «Онъ могущественнѣйшій искуситель, какъ написано въ книгѣ Іова. Нѣтъ подъ небомъ власти, которая могла бы сравняться съ нимъ И мудрѣйшій онъ, потому что многое видитъ. И жесточайшій... Человѣкъ же весьма слабъ и несвѣдущъ».

Въ обращенныхъ къ народу проповѣдяхъ, въ легендахъ и «примѣрахъ», собираемыхъ благочестивыми людьми и читаемыхъ широкими кругами. въ вѣрованіяхъ людей ученыхъ, не забывающихъ просвѣщать своихъ меньшихъ братьевъ, выростаетъ рядомъ съ образомъ всемогущаго Бога образъ всемогущаго Дьявола. И проповѣдники не устаютъ дуалистически толковать жизнь, проводить параллели между «penitentia Dei» и «penitentia diaboli». Культъ становится ареною ожесточенной борьбы съ Дьяволомъ, жизнь заполняется ею. «Что намъ дѣлать въ ночи этой жизни, какъ не гнать отъ себя начальника всѣхъ пороковъ?».[18]

Даже простые люди — вѣдь катары вербовали себѣ приверженцевъ и среди нихъ—задумывались и склонны были сравнивать мощь Бога съ мощью Дьявола. Дьяволъ почти Богъ, только злой Богъ. Лишь пожертвовавъ Сыномъ своимъ, могъ одолѣть его Всевышній, и то еще не окончательно. Дьяволъ такъ выросъ въ сознаніи вѣрующихъ людей, что, казалось, осуществилась его гордая мысль: «Поставлю престолъ мой на сторонѣ Сѣвера и уподоблюсь Всевышнему!» Трудно, почти невозможно понять Дьявола, какъ орудіе божье. Вѣдь онъ какъ разъ выдѣляется необычайно ярко выраженною иниціативой зла. Самое большее, если его можно разсматривать, какъ меньшого Бога, терпимаго до поры до времени Всемогущимъ, т. е. вступить на ту почву, гдѣ католики встрѣчаются съ катарами-монархіанами.

Уже говоря о демонахъ, мы отмѣчали дуалистическіе мотивы, но основной тонъ тамъ былъ иной. Міръ духовъ не такъ уже легко распадался на два враждебныхъ воинства, какъ этого слѣдовало бы ожидать въ связи съ высказанными сейчасъ сообра-

женіями. Дуалистическое пониманіе міра духовъ только одинъ изъ аспектовъ религіозности, наиболѣе христіанскій ея аспектъ, но вовсе не самый важный и яркій. Въ связи съ этимъ и возникаетъ вопросъ объ отношеніи между бѣсами и Дьяволомъ, образъ котораго такъ подчеркиваетъ и выдвигаетъ дуалистическій моментъ религіозности.

Въ разсказахъ объ искушеніяхъ и продѣлкахъ чертей, въ легендахъ и т. д. мы встрѣчаемся съ терминами «diabolus» и «daemon» одинаково. Однако подъ «diabolus» чаще всего подразумѣвается не Люциферъ, а самый обыкновенный бѣсъ: diabolus—имя нарицательное. Религіозное сознаніе вовсе ужъ не такъ часто сталкивается съ Дьяволомъ, но буквально на каждомъ шагу съ демонами, бѣсами. На чертей, а не на Люцифера направлено вниманіе, и даже въ культѣ бѣсы поминаются чаще Дьявола. И какъ разъ сосредоточеніе на этомъ пестромъ мірѣ бѣсовъ, таящемъ въ себѣ зачатки дуализма, сосредоточеніе, далеко не всегда сопровождаемое моральными мотивами, мѣшаетъ послѣдовательному развитію дуалистической религіозности. Грандіозный размахъ дуализующей мысли разбиваетъ ее на мельчайшія части, разсѣиваемыя безпокойными бѣсенятами. Не случайно, что всѣ краски для изображенія Дьявола мы должны заимствовать у людей образованныхъ или лучше сказать — у людей въ образованномъ, «ученомъ» состояніи духа. Такіе люди или люди въ такомъ состояніи ближе къ источникамъ христіанской традиціи. Они скорѣе и легче, чѣмъ люди простые, склоняющіеся почти что къ грубому политеизму, поддаются яду дуалистическихъ вліяній. А зараженные сами они разносятъ заразу среди малыхъ и простыхъ, заставляя всѣхъ задумываться надъ проблемою, вызываютъ къ жизни дремлющія или недостаточно опознанныя стороны религіозности.

Но дуализующая религіозность стремится къ своему предѣлу, и наряду съ описаннымъ сейчасъ отношеніемъ Дьявола къ демонамъ намѣчается и другое. Вѣра въ духовъ, какъ бы многочисленны они не были, не всегда даже только психологически исключаетъ вѣру въ Дьявола-Бога. Напротивъ, она способствуетъ созданію стройной дуалистической системы.

«Какъ среди добрыхъ ангеловъ одни начальствуютъ надъ другими, такъ и среди злыхъ одни начальствуютъ, а другіе подчиняются. Пока будетъ существовать міръ, будутъ ангелы гоять во гла вѣ другихъ ангеловъ, люди—людей и демоны—

демоновъ. Одни духи стоятъ во главѣ провинціи, другіе начальствуютъ надъ однимъ только человѣкомъ, третьи надъ однимъ только грѣхомъ. Поэтому говорится: духъ гордыни, духъ блуда и т. п.» И въ царствѣ демоновъ существуетъ іерархія. Демоны, какъ вассалы, собираются на совѣтъ къ своему государю, и боятся суровыхъ наказаній за неуспѣхъ своего злого дѣла, исполняемаго по повелѣнію начальника. Во главѣ всѣхъ демоновъ естественно стоитъ Люциферъ, побѣдившій перваго человѣка и побѣжденный Вторымъ. Возсѣдаетъ онъ на престолѣ адскомъ и разсылаетъ оттуда своихъ «легатовъ» на погибель человѣчеству. Нѣкоторые думаютъ, что Люциферъ нынѣ находится въ заключеніи въ аду—Его связалъ Христосъ во время сошествія своего въ Лимбъ, что, впрочемъ, не мѣшаетъ ему повелѣвать демонами. Это и лучше, потому что, будь онъ на свободѣ, передъ его искушеніями не устоялъ бы никто. Еще настанетъ время, время пришествія Антихриста, когда освободится Дьяволъ для послѣдней борьбы... Но такъ думаютъ лишь «нѣкоторые». Другіе, видимо, не сомнѣваются въ его свободной дѣятельности и силѣ, и воображеніе старается представить себѣ возможно ярко всѣ ужасы Ада и его грознаго владыки. [49]

Іерархизованное царство демоновъ примиряетъ политеистическую вѣру въ нихъ съ дуалистическими ея моментами. Значеніе раскрываемаго нами представленія выясняется вполнѣ при сопоставленіи его со свѣтлымъ царствомъ Бога. Но не слѣдуетъ преувеличивать такого политеистически-дуалистическаго представленія. Оно не единственное и даже не главное изъ осмысленій религіозности. Оно не въ силахъ вытѣснить политеистическую вѣру, и самъ дуализмъ ярче выражается въ связи съ ученіемъ о самомъ Дьяволѣ. Такъ и въ катарствѣ образъ злого бога застилаетъ и ублѣдняетъ демоновъ. Дуалистическое міропониманіе полнѣе и чище въ связи съ преодолѣвающей хаосъ религіозности традиціей. О царствѣ демоновъ источники говорятъ сравнительно мало, и, видимо, не въ представленіи о немъ лежатъ наиболѣе важные моменты религіозности. Даже описанія Ада продиктованы скорѣе желаніемъ представить себѣ всѣ ужасы казни грѣшниковъ, чѣмъ дуалистическими потребностями. И не лишено значенія, что «Божественная Комедія» не изображаетъ намъ строго іерархизованнаго царства демоновъ и царственнаго положенія Люцифера.

Одной господствующей и охватывающей религіозныя представленія системы нѣтъ, а существуютъ, смѣняя другъ друга и переплетаясь, наброски, возможности нѣсколькихъ системъ. Міръ духовъ, плохо и неясно расчлененный съ колеблющимся къ нему отношеніемъ. Это зачатокъ одной, политеистической системы, таящій въ себѣ зародыши другихъ, хотя бы монархіанской, когда всемогущее Божество повелѣваетъ міромъ и духами, заставляя забыть о нихъ ради Себя. Міръ духовъ съ намѣченнымъ уже въ немъ различеніемъ демоновъ и свѣтлыхъ духовъ, пытающимся устранить исконныхъ старыхъ духовъ, и съ подчеркиваніемъ въ немъ элементовъ борьбы. Такова система зачаточнаго дуализма. Іерархизованный міръ демоновъ съ Дьяволомъ во главѣ, противостоящій свѣтлому царству Бога,—наиболѣе стройная, но наименѣе развитая и жизненная система. Одинъ, какъ бы поглощающій весь міръ злыхъ духовъ Дьяволъ, исконный врагъ Божества и свѣтлаго царства или только Божества, — наиболѣе связанная съ традиціей церкви и наиболѣе плодотворная для дуализма система. Таковы нѣкоторыя возможности, нѣкоторыя потенціи системъ вульгарной догмы. Всѣ возможныя сочетанія элементовъ религіозности предусмотрѣть и охарактеризовать немыслимо, тѣмъ болѣе, что въ каждой выясняющейся системѣ скрыты зачатки другихъ, ее разлагающихъ, какъ вѣра въ демоновъ и духовъ разлагаетъ и задерживаетъ дуалистическое построеніе.

Однако дуализмъ усиливается и созидается и со стороны представленій о Божествѣ и Его царствѣ.

Богъ, міроправитель, всемогущій творецъ и владыка, воспринимается, какъ мы уже знаемъ, то внѣ моральныхъ категорій, то морально. Богъ—руководитель человѣчества на дорогѣ справедливости, судья нелицепріятный. Каждому воздаетъ Онъ по дѣламъ его. «Никогда не думалъ я, говоритъ явившійся послѣ своей смерти товарищу монахъ, что Богъ такъ точенъ. Малѣйшее принимаетъ Онъ во вниманіе изъ того, что осталось неудовлетвореннымъ». Въ преуспѣяніи добраго видятъ награду божью, въ гибели злого—наказаніе. Эта гибель является заслуженной и кажется справедливой, не возмущая морального чувства, какъ не возмущаетъ его уничтоженіе войска сарацинъ. Предполагаютъ и твердо вѣрятъ, что Богъ несправедливости и зла творить не можетъ и не творитъ. Даже несчастія святыхъ и благочестивыхъ людей не колеблютъ этого убѣжденія

такъ какъ ихъ можно истолковать, какъ ниспосланныя Богомъ испытанія. Богъ—высшее благо, изъ него зла истекать не можетъ: оно все падаетъ внизъ, въ Адъ. Неспособенъ Богъ желать зла человѣку, сѣять раздоры, лишать бѣдную женщину послѣдняго ея крова. Онъ безконечно благъ и добръ. Особенно чувствуютъ Его милосердіе, думая о Страдальцѣ-Христѣ.

Такое представленіе о Божествѣ приводитъ, сталкиваясь съ дѣйствительностью, къ неожиданнымъ недоумѣніямъ.

Франческо Буондельмонти отнялъ домъ у вдовы. Возмутительное, вопіющее о возмездіи дѣло, и Богъ отомстилъ за вдову.—Домъ сгорѣлъ, но вмѣстѣ съ нимъ сгорѣли и «четыре невинныхъ младенца» Буондельмонти, ужасною смертью заплатившіе за вину и грѣхъ своего отца. «Не безъ воли божьей произошло это», а все таки всѣхъ, въ томъ числѣ и богобоязненнаго Виллани, охватила «великая жалость». А сколько подобныхъ же случаевъ хронистами не отмѣчено? И не только жалость, а и сомнѣнія вызывали они. — Невинныя дѣти погибаютъ, не получивъ крещенія. За что? Мысль объ этомъ занимаетъ богослововъ и мірянъ. Они пытаются, какъ Данте и Мехтхильда Магдебургская, свести страданія некрещеныхъ дѣтей до самыхъ малыхъ размѣровъ. Еретики раціонализируя отвергаютъ крещеніе младенцевъ. Не потому ли, что вѣрятъ въ ихъ спасеніе и безъ этого таинства? Почему данный ребенокъ родился въ сарацинской семьѣ и слѣдовательно обреченъ на гибель? Развѣ это справедливо? А если наводненіе уничтожаетъ послѣднее пристанище бѣдняка и щадитъ замокъ разбойника, можно ли истолковать это, не впадая въ противорѣчіе съ непосредственнымъ моральнымъ чувствомъ?

Богъ создалъ міръ, но можно ли Ему приписывать все зло въ мірѣ? Надъ этимъ задумывались, какъ видно изъ постоянныхъ стараній искусственно истолковать зло, какъ недостатокъ добра. Богъ сотворилъ все. Неужели же и душу Искаріота? Какъ справедливый Отецъ могъ послать на позорную смерть своего собственнаго сына? Какъ предписавшій прощать враговъ могъ говорить: «Око за око и зубъ за зубъ»?

Все объясняется очень легко и разрѣшается само собой, пока Бога не считаютъ единымъ и всемогущимъ. Простая немудрствующая вѣра въ міръ духовъ, враждующихъ другъ съ другомъ, злыхъ, противъ которыхъ борется Богъ, добрыхъ съ которыми Онъ борется, примиряетъ все и не оставляетъ мѣста

недоумѣніямъ. Зло не отъ Бога: оно падаетъ въ Адъ. Богъ чистъ отъ него. И дуалистическіе мотивы гармонируютъ съ такимъ представленіемъ. Пусть растетъ Дьяволъ, пусть становятся другъ противъ друга темное и свѣтлое царство! Тѣмъ легче объяснить зло и связать метафизическую проблему съ моральной. Факты религіозно-моральнаго опыта ведутъ къ дуализму. Вѣдь реально чувствуютъ злыя наущенія Дьявола, преступныя желанія, зарождающіяся въ сердцѣ человѣка и зажигающія его, которыя психологически и морально невозможно понять, какъ испытанія, ниспосланныя Богомъ. Вѣдь переживаютъ силу и неодолимость зла. Приписывать все злое Богу такъ же противоестественно, какъ приписывать Ему надруганія надъ круцификсомъ, раздающіяся изъ устъ бѣсноватаго.[50]

Но религіозное сознаніе не остается въ томъ смутномъ, первобытномъ состояніи, когда всѣ указанныя противорѣчія легко уживаются въ немъ. Оно не останавливается на ступени неосознаннаго и зачаточнаго дуализма, и развиваетъ идею Божества до понятія о всемогущемъ Богѣ правды. И если человѣкъ темный и вялый могъ удовлетвориться калейдоскопомъ зачаточныхъ системъ, человѣкъ болѣе чуткій и мыслящій шелъ далѣе. Онъ погружался въ Священное Писаніе, и, встрѣчая тамъ аналогичныя противорѣчія, видѣлъ въ немъ, какъ въ зеркалѣ собственную смятенную религіозность. Онъ невольно склонялся къ дуализму; но чтобы его удовлетворить, дуализмъ долженъ былъ предстать передъ нимъ въ болѣе совершенной формѣ и предолѣть то, что въ Писаніи казалось съ нимъ несовмѣстимымъ. Катары предлагали такой дуализмъ, смѣло толкуя священные тексты, безъ колебаній отвергая мѣшавшія имъ священныя книги, отрицая святыхъ и посягая на традиціонныя догмы. Катары не побоялись понять Бога Ветхаго Завѣта, какъ злого Бога, Христа, какъ ангела, пророковъ, какъ посланниковъ Люцифера. Иная космогонія, иной міръ отличали систему катаровъ, давали ей красочность и стройность. Но въ тоже самое время ихъ система непрерывно приспособлялась къ христіанской, въ священныхъ книгахъ католиковъ искала себѣ обоснованія, преобразовывала ихъ догмы. Она вобрала въ себя и жила тѣми же моментами религіозности, что и христіанство, лишь иначе ихъ группируя, и естественно, что сходилась съ христіанскими построеніями. Намѣчающійся въ католичествѣ дуализмъ катары давали въ стройномъ

и развитомъ видѣ, и въ общемъ ученіе ихъ было удачнымъ разрѣшеніемъ поставленной религіозностью проблемы. Но въ катарствѣ были и слабыя, уязвимыя мѣста—противорѣчіе съ тенденціей къ единобожію и слишкомъ рѣзкій, несмотря на всѣ ослабленія его, разрывъ съ традиціей. Катары сами чувствовали необходимость выдвинуть свѣтлаго Бога. Они въ монархіанствѣ дѣлали злого Бога мятежнымъ твореніемъ добраго, почти что превращали его въ католическаго Дьявола. Но разрывъ съ традиціей заполнить они не могли, не могли совсѣмъ оставить свой миѳъ и свои догмы, пойти еще дальше по пути сліянія съ христіанствомъ.

Во всякомъ случаѣ для многихъ антиномія благостнаго Бога правды и всемогущаго Творца всего устраняется дуалистической систематизаціей религіозности, и эта систематизація, разумѣется, можетъ обладать разною степенью послѣдовательности и полноты и выражаться цѣлымъ рядомъ внутренно родственныхъ системъ. Но спасая идею божьей справедливости, она дѣлаетъ это путемъ отрицанія божьяго всемогущества и монотеизма. Другіе выдвигаютъ всемогущество Бога, Его безраздѣльное господство и, стараясь примирить ихъ съ божественными справедливостью и благостью, пытаются рѣшить проблему зла, объяснить первородный грѣхъ, искупительную жертву Христа, крещеніе, однимъ словомъ—монотеизировать религіозность. Это дѣло богослововъ, но богословы только развиваютъ уже данные религіозностью зачатки монотеизма. Въ общемъ, страданія и несчастія добродѣтельныхъ людей объяснялись сравнительно легко указаніями на желаніе Бога ихъ испытать, а субъективно возникающее по этому поводу сомнѣніе, сознаніе незаслуженности бѣдствій погашались сознаніемъ своего ничтожества и грѣховности, истиннымъ смиреніемъ, которымъ непремѣнно долженъ обладать всякій праведникъ. Преуспѣяніе грѣшниковъ объясняли милосердіемъ божьимъ, которое даетъ имъ время и возможность раскаяться. Ужасъ и видимая несоразмѣрность кары оправдывались тѣмъ же милосердіемъ, какъ бы освобождающимъ человѣка отъ кары на небесахъ. Наконецъ, въ крайности прибѣгали къ неисповѣдимости божественнаго промысла или къ другимъ цѣлямъ Божества, напр. къ явленію міру Его славы и величія. «Кто знаетъ мысль Господа, кто былъ Его совѣтникомъ?» Такими соображеніями можно было объяснить все, но психологически не всегда они могли удовлетворить и удовлетворяли. Несмотря на

самыя тонкія разсужденія и самые благочестивые отказы отъ разсужденій, въ душѣ оставалось ощущеніе какой-то непонятной и большой несправедливости, которую надо приписать Богу, потому что все истекаетъ изъ Него, и нельзя приписать Ему, потому что Онъ безконечно добръ и справедливъ. Такимъ образомъ, утверждая монотеизмъ приходили къ невольному отрицанію справедливости божьей. [51]

Такъ и монотеистическая система не могла охватить всей религіозности. А система эта наталкивалась и на другія трудности. Монотеизмъ долженъ былъ преодолѣть вѣру въ міръ самостоятельныхъ духовъ, добрыхъ и злыхъ, превратить какъ святыхъ съ ангелами, такъ и бѣсовъ въ слѣпыя орудія Божества. Послѣ всего сказаннаго ясно, какія трудности лежали на пути къ преодолѣнію политеистическихъ началъ религіозности. А между тѣмъ при осмысленіи своей религіозной вѣры всякій долженъ былъ сталкиваться съ ними, потому что политеизмъ и монотеизмъ могли находиться въ состояніи неустойчиваго равновѣсія лишь при неосознанности религіозности.

Могущество Дьявола, вѣчнаго врага людей и Бога, приняло грандіозные размѣры. Какъ равный съ равнымъ, дерзаетъ онъ бороться съ Божествомъ, и если люди отдаютъ себя Богу, то такъ же заключаютъ договоры съ Дьяволомъ и служатъ ему враги божьи. Все христіанское преданіе разсматриваетъ Дьявола какъ мятежника, какъ врага Бога. Иначе образъ его объяснить невозможно, немыслимо истолковать его, какъ орудіе божье. Но о немъ не такъ часто думаютъ. Реальнѣе для религіознаго сознанія демоны, злобствующая и опасная толпа. Вѣдь даже св. Николаю Перегрину только одинъ разъ въ жизни удалось ихъ побѣдить. «Можетъ ли дьяволъ повредить человѣку такъ, какъ онъ хочетъ?» спрашиваетъ наслушавшійся разсказовъ о демонахъ новицій.—«Никоимъ образомъ безъ дозволенія божьяго, и то только тѣлесно, какъ Іову. Душѣ же человѣка не можетъ онъ повредить никоимъ образомъ, т. е. не можетъ принудить человѣка согрѣшить, если тотъ на это не согласится». Отвѣтъ разумный.—Богъ создалъ міръ, создалъ самихъ демоновъ, и власти Бога границъ не положено. Но почему же отвѣтъ этотъ такъ неясенъ и многословенъ?

Идея всемогущества божьяго приводитъ къ необходимости поставить предѣлы вмѣшательству и силѣ злыхъ духовъ, хотя бы ради этого пришлось столкнуться съ фактами религіознаго

опыта. Человѣку своими силами съ бѣсами, а тѣмъ болѣе съ Дьяволомъ не справиться. Отчего же всемогущій и всеблагой Богъ не обуздаетъ неистовства демоновъ, почему не уничтожитъ ихъ, не лишитъ драконовъ ихъ страшной силы и возможности вредить человѣку?

Отвѣтъ на эти вопросы данъ уже давно. — Отцы церкви отъ Оригена и Климента, отъ Августина до Ѳомы Аквинскаго утверждали, что Богъ пользуется демонами, какъ орудіями, для достиженія своихъ собственныхъ цѣлей: для испытанія праведныхъ и наказанія грѣшныхъ. Этому толкованію слѣдовали религіозные люди, задумавшіеся надъ вопросомъ. «Демоны, говоритъ Виллани, по повелѣнію божьему бичи и молоты для наказанія народовъ за грѣхи». «Когда ты грѣшишь, учитъ Фра Джіордано, ты подчиняешь себя демону, дѣло котораго ты дѣлаешь и въ рабствѣ у котораго служишь». Бѣсъ садится на человѣка и скачетъ на немъ, какъ всадникъ на конѣ. Но поступаетъ такъ бѣсъ съ соизволенія божьяго. Богъ отдаетъ грѣшника во власть бѣса, который и ведетъ его отъ грѣха къ грѣху, отъ «худого къ худшему». Точно также—согрѣшилъ человѣкъ или не доказалъ еще своей твердости въ вѣрѣ, и позволяетъ Богъ демону лихорадки напасть на него и терзать его.

Зачѣмъ же все таки бѣсъ скачетъ на человѣкѣ, зачѣмъ толкаетъ его къ худшему? Неужели и это разрѣшено Богомъ? Видимо, дѣло надо понимать такъ. — Въ мірѣ демоновъ заключенъ громадный рвущійся наружу источникъ зла, въ существованіи котораго Богъ не виноватъ. Сила Бога сдерживаетъ этотъ источникъ, пропуская зло въ міръ лишь въ мѣру своихъ божественныхъ намѣреній и обращая его къ добру. Но прорвавшіеся или пропущенные бѣсы дѣйствуютъ уже по собственной иниціативѣ и желанію, можетъ быть даже выходя за отведенные Богомъ предѣлы. Если такъ, то всемогущій Богъ оказывается чѣмъ то ограниченнымъ и что то въ мірѣ совершается помимо Его. Мало сказать, что «у демоновъ совсѣмъ нѣтъ власти», потому что даже въ такихъ ничтожныхъ тварей, какъ свиньи, они могли вселиться лишь съ разрѣшенія Христа. Мало признать, что они не могутъ родить или создать человѣка, а только гадовъ. Надо, чтобы у нихъ не было никакой силы, надо уничтожить самостоятельный источникъ зла.

«Духъ святой пользуется всѣми тварями по своей волѣ даже (зачѣмъ тутъ все таки «даже»—«eziandio»?) демонами,

Демоны—слуги Бога въ томъ, что Онъ желаетъ». Ту же мысль ярче и прочувствованнѣе выэсказываетъ св. Францискъ, называя демоновъ «гастальдами Господа» и умѣя даже въ отношеніе къ нимъ внести сердечность. Легенда возлагаетъ на демоновъ совершеніе добрыхъ дѣлъ или заставляетъ ихъ исполнять порученія святыхъ. Такъ бѣсъ овладѣлъ матросомъ, не повѣрившимъ въ истинность реликвій св. Марка, и мучилъ его до тѣхъ поръ, пока тотъ не раскаялся. Другой демонъ овладѣлъ лжесвидѣтелемъ, который рѣшился приблизиться къ могилѣ св. Панкратія. Третій подъ видомъ эѳіопа далъ оплеуху оскорбителю св. Виталія.

Такимъ образомъ демоны уподобляются ангеламъ, превращаются въ безвольныя орудія божьяго промысла. Мы знаемъ, что такъ же въ извѣстномъ строѣ религіозности разсматривали и святыхъ. Но въ такомъ случаѣ слѣдовало устранить въ демонахъ все злобное, сдѣлать ихъ безличными, а у нихъ лицо есть и нѣтъ только задней части тѣла. При такомъ пониманіи все злое слѣдовало отнести на счетъ Бога, а не говорить о «perversità de' demoni». Тогда бы Богъ остался всемогущимъ и единымъ, но и стоящимъ внѣ моральныхъ категорій, хотя, можетъ быть, принужденъ бы былъ взять на себя разрушеніе лампады передъ иконой Христа или оскверненіе бѣсноватымъ могилы святого. Ничего это не дѣлали. Мысль до конца не доводили, бережно храня и развивая традицію. Удовлетворялись общимъ, схематическимъ и непродуманнымъ рѣшеніемъ, и жили въ волнуемой своими противорѣчіями религіозности.[52]

6.

Метафизическое вездѣ и всегда переплетается съ реальнымъ. Духи, Дьяволъ и Богъ вмѣшиваются въ земную жизнь и по собственному почину и благодаря стараніямъ человѣка. Къ метафизическому относятся такъ же, какъ къ любому вліятельному и сильному человѣку. Стараются предотвратить его вредныя или опасныя вліянія, тѣмъ или инымъ способомъ добиться его содѣйствія. Все обусловлено свободнымъ столкновеніемъ свободныхъ силъ и ихъ взаимодѣйствіемъ, точь въ точь какъ человѣческая жизнь. Дуалистическія представленія, особенно же идея всемогущества божьяго и чувство почти неодолимой силы Дьявола какъ будто нѣсколько ограничиваютъ такое пониманіе, заставляя сознавать свое безсиліе и гнетущую мощь метафизическаго, но и тутъ сохраняютъ представленіе о свободномъ взаимодѣйствіи человѣка съ реальнымъ и метафизическимъ міромъ, сильнѣе только чувствуя свою слабость, иногда же проникаясь героизмомъ борьбы.

Такимъ образомъ метафизическій и реальный міры какъ бы сливаются въ одно цѣлое, понимаемое по аналогіи съ человѣческой жизнью. Но до яснаго выраженія этой идеи не доходятъ. На ряду съ нею живетъ мысль о какой-то особности внѣшняго, реальнаго міра. Въ житейскомъ обиходѣ создалось довольно прочное убѣжденіе въ винословной взаимозависимости всѣхъ объектовъ и явленій реальнаго міра. Да безъ такого убѣжденія нельзя было и обойтись ни въ политикѣ, ни въ экономической жизни, ни въ повседневности. Бури и наводненія приписывали вліяніямъ метафизическаго. Но умѣли ихъ объяснять и объясняли болѣе естественными причинами, иногда колеблясь, не правильнѣе ли усмотрѣть въ данномъ случаѣ гнѣвъ божій или злобствованіе демона, иногда безъ всякихъ колебаній. Любили обращаться къ небесной медицинѣ, но не пренебрегали и земной. Оттого-то составители канонизаціон-

ныхъ актовъ такъ и стараются принизить значеніе врачей, приводятъ случаи по возможности невѣроятныхъ исцѣленій.

Своеобразіе средневѣкового сознанія не въ отсутствіи или вздорности естественно-научныхъ воззрѣній и понятій и не въ замѣнѣ ихъ метафизическими объясненіями, а въ самомъ прихотливомъ и неожиданномъ сплетеніи тѣхъ и другихъ. Самые ученые люди, вродѣ Арнальдо изъ Виллановы, составляли талисманы, симпатическія лѣкарства и призывали на помощь астрологію. Но это не мѣшало имъ изыскивать и примѣнять весьма раціональныя средства. Въ медицинскихъ сочиненіяхъ, въ естественно-научныхъ трактатахъ поражаетъ прихотливая смѣсь реальныхъ наблюденій и знаній съ продуктами самой нелѣпой фантазіи. [53]

Въ реальномъ мірѣ предполагаютъ существованіе нѣкотораго порядка, нѣкоторую законосообразность. Она всплываетъ въ распространенности чудесъ и въ самомъ понятіи чуда.— Чудо, по словамъ проповѣдниковъ,—явленіе, которое нарушаетъ законы природы, и слѣдовательно при естественномъ ходѣ ея оно невозможно. Признакъ чуда заключается въ томъ, «quod miraculum est contra naturam», и этотъ признакъ усиленно подчеркиваютъ, выдвигая необычайность описываемыхъ чудесъ. Кажется, что для признанія того или иного факта за чудесный необычайность необходима.—«Чудомъ мы называемъ то, что совершается вопреки обычному ходу природы, отчего мы и удивляемся». Причина же чуда лежитъ во вмѣшательствѣ метафизическаго въ естественное теченіе явленій, и «въ отношеніи къ высшимъ причинамъ чудо не существуетъ».

Таковъ естественный, настоящій смыслъ понятія чуда.— Чудо—нарушеніе порядка природы вмѣшательствомъ метафизической силы. Однако проповѣдники же стараются это понятіе сузить, опираясь на исторически сложившееся примѣненіе термина къ метафизическимъ воздѣйствіямъ Божества и святыхъ и на убѣжденіе во всемогуществѣ единаго Бога. Демоны, утверждаютъ они, чудесъ не творятъ, даже если они исцѣляютъ отъ болѣзней. Въ этомъ случаѣ насъ вводитъ въ заблужденіе своего рода оптическій обманъ: бѣсъ сначала вселитъ болѣзнь, а потомъ освободитъ отъ нея, кажется же, что онъ исцѣляетъ. Не творилъ чудесъ и «проклятый Магометъ». Чудеса творитъ только Богъ, Самъ или черезъ святыхъ, для того чтобы показать свою мощь и мудрость, явить состраданіе свое или дока-

зать истинность словъ пророка или вѣры. Поэтому и святые творятъ чудеса не сами, а силой божьей: ихъ творитъ черезъ святыхъ Богъ. Всѣ такія разсужденія чрезвычайно показательны— чувствуютъ, что всякое воздѣйствіе метафизическаго, выражающееся въ измѣненіи реальнаго, по существу тожественно съ чудомъ, и въ то же время хотятъ сберечь традиціонное значеніе термина.

Еще менѣе удачны попытки расширить понятіе чуда. Онѣ тоже покоятся на первоначальномъ пониманіи термина, хотя и диктуются иногда апологетическими мотивами.—Метафизическія вліянія обнаруживаются въ культѣ.—Развѣ не чудо изгнаніе дьявола въ крещеніи? Развѣ не слѣдуетъ поставить очищеніе души отъ грѣха рядомъ съ воскрешеніемъ мертваго? Не чудо ли евхаристія, таинство изъ таинствъ? Дѣйствительно, существо акта чудесно и тутъ, но видимость, проявленіе чуда въ реальныхъ явленіяхъ отсутствуетъ; и едва ли сами проповѣдники могутъ убѣдить себя въ томъ, что таинство и акты культа— чудеса. [55]

Итакъ, чудо—очевидное измѣненіе естественнаго теченія явленій метафизическимъ воздѣйствіемъ. И хотя теоретически склонны приписывать чудеса Богу и святымъ, практически часто не думаютъ о причинѣ чуда, всецѣло поглощенные самимъ фактомъ его. Чудесъ жаждали и видѣли ихъ тамъ, гдѣ ихъ и быть то не могло. Въ 1334 г. въ канунъ Пасхи папа Іоаннъ XXII служилъ мессу. Желая причастить сослужащаго съ нимъ діакона Якопо Гаэтани, онъ протянулъ ему гостію и «думалъ, что положилъ ее ему въ ротъ, а тотъ отвѣтилъ, что ничего не принялъ. Цѣлый часъ искали гостію на томъ мѣстѣ, гдѣ стоялъ папа, и наконецъ нашли ее въ складкѣ папской одежды и дали діакону. А папа увѣрялъ, «что онъ явственно видѣлъ, какъ тѣло господне, выйдя изъ рукъ его, исчезло» и «счелъ это папа за чудо».

Одна женщина, придя съ мужемъ на проповѣдь св. Райнерія, обмѣнялась тамъ съ другою своимъ плащемъ: на проповѣди было множество народу. На обратномъ пути мужъ замѣтилъ, что на ней чужая одежда. Пришлось вернуться. Придя на мѣсто, гдѣ была проповѣдь, женщина увидѣла своихъ знакомыхъ, мужа съ женой, которые почему-то еще не ушли (въ этомъ и заключалось чудо). Поздоровавшись она спросила, кого они ждутъ, и тѣ отвѣчали, что бл. Райнерія. Въ это время она

обратила вниманіе на кайму по краямъ плаща своей знакомой и, признавъ по каймѣ свою одежду, сказала ей: — «Извините, сударыня, и не обижайтесь на то, что я скажу. Это мой плащъ». Та покраснѣла, потому что думала, что на ней своя, а не чужая одежда. И такъ обѣ помѣнялись плащами. Другое чудо еще очевиднѣе.—Нѣкій Угуціо, положившись на помощь святого, бѣжалъ изъ плѣна. За нимъ погнался сарацинъ, но «ejus cursus nihil valuit», и Угуціо спасся. Достаточно послѣ молитвы святому наловить много рыбы или вытащить неподдававшійся ранѣе никакимъ усиліямъ якорь, достаточно молитвы передъ операціей и потомъ успѣшнаго ея исхода, чтобы во всемъ этомъ видѣть чудо. Даже внутреннія вліянія святыхъ и Бога, дарованіе благодати, способности плакать, твердости въ вѣрѣ и т. п. разсматриваются, какъ чудеса.

Жажда чудесъ творитъ ихъ. Какой-то своеобразный поворотъ сознанія—и самое обыкновенное явленіе понимается, а иногда и чувствуется, какъ чудо. И въ этой жаждѣ все то же раскрытое нами понятіе чудеснаго. Оттого такъ и бросаются на очевидныя чудеса, точно сомнѣваясь въ только что пережитомъ, точно не вполнѣ вѣря въ него. Стараются доказать чудесность явленія всѣми возможными способами, показать его невозможность. Процессъ канонизаціи обставляютъ самымъ старательнымъ образомъ, разспрашиваютъ, развѣдываютъ, внимательно осматриваютъ исцѣленные органы, заставляютъ бывшаго паралитика ходить и прыгать, точно это лучше докажетъ, что у него былъ параличъ. Какъ бы для вящщей убѣдительности маловѣрныхъ исцѣленіе происходитъ не сразу, а частями, каждый разъ по особой молитвѣ, или состояніе больного ухудшается съ паденіемъ вѣры. Зато что можетъ быть убѣдительнѣе случая съ одною нищей у могилы Джіанбуоно? — Многіе видѣли, какъ ходила она съ большимъ раздувшимся животомъ. А черезъ день тѣ же свидѣтели наблюдали, какъ расхаживала она, похлопывая себя по опавшему животу и предлагала окружающимъ пощупать его. — «Посмотрите, какъ хорошо я исцѣлилась!»

Опытные монахи знали, какъ дѣйствуетъ чудо. Они не стѣснялись его поддѣлывать — «pia fraus» необходима для успѣха божьяго дѣла—и кончали тѣмъ, что сами начинали вѣрить въ выдуманное, и во всякомъ случаѣ считали его достойнымъ вниманія. Настоящія чудеса, совершенныя въ 1233 г. «alibi

scribi possunt. Unum vero praetereundum non est». А это «unum» — сговоръ и систематическій обманъ проповѣдниковъ. Въ отдѣльныхъ случаяхъ сомнѣвались. Сомнѣвался трезвый скептикъ-мірянинъ, вездѣ готовый видѣть продѣлки поповъ. Сомнѣвался и юркій миноритъ Салимбене, когда дѣло касалось доминиканцевъ или чудотворцевъ-мірянъ. Онъ не вѣрилъ въ Пунгилупа, оказавшагося потомъ катаромъ; не вѣрилъ въ Альберта— «vini portator nec non et peccator» — признаннаго потомъ святымъ. Но принципіально чудесъ не отвергали. Сомнѣвались потому, что чудо что-то рѣдкое, исключительное по самому понятію своему, нарушеніе законовъ природы. [56]

Въ разсмотрѣнной нами выше совокупности идей о взаимодѣйствіи міровъ метафизическаго и реальнаго и при житейскомъ пониманіи этого взаимодѣйствія понятію чуда мѣста нѣтъ. Оно не можетъ возникнуть: «secundum causas superiores miraculum nihil est». Многочисленность чудесъ, усмотрѣніе ихъ во всемъ, самъ фактъ чуда на каждомъ шагу утверждаютъ представленіе о смѣшеніи метафизическаго съ реальнымъ, подтверждаютъ указанное нами пониманіе всего міра, вызываютъ особое настроеніе, подобное настроенію легендъ объ анахоретахъ. Но понятія чуда изъ всего этого получиться не можетъ. Оно предполагаетъ обособленіе метафизическаго отъ реальнаго, противопоставленіе перваго второму. И если жажда чудесъ ведетъ къ смѣшенію видимаго съ невидимымъ, то появиться она можетъ лишь на почвѣ различенія того и другого, на почвѣ увѣренности во внутренней законосообразности реальнаго міра, въ позитивномъ міропорядкѣ.

Если существуетъ хотя бы и нарушаемый вторженіями метафизическаго міропорядокъ, то значитъ можно предсказывать и предугадывать будущее, а если возможны предсказанія, долженъ существовать и міропорядокъ.

Много пророчествъ ходитъ о времени Страшнаго Суда, о годѣ пришествія Антихриста. Это одинаково занимаетъ и калабрійскаго отшельника Іоакима Флорскаго и ученаго врача Арнальдо изъ Виллановы, но не ограничиваетъ области загадочнаго и отгадываемаго будущаго. Предсказаній и пророчествъ ищутъ вездѣ. Читаютъ Священное Писаніе, въ которомъ предсказано все будущее вплоть до мельчайшихъ событій, и обнаруживаютъ удивительное совпаденіе священныхъ текстовъ съ современностью. Стараются понять темныя пророчества Мер-

лина и Сивиллъ. Обращаются къ астрологамъ и гадателямъ-спеціалистамъ, къ «haruspices» и «sortilegi», и многіе, какъ одноглазый Герардо, пользуясь репутаціей предсказателя, обдѣлываютъ свои темныя дѣла.

Въ Пармѣ жилъ одинъ бѣдный ремесленникъ, «человѣкъ простой и богобоязненный, но вмѣстѣ съ тѣмъ очень любезный и обязательный. Былъ онъ необразованъ, однако разумъ его былъ настолько просвѣщенъ, что понималъ онъ писанія предсказывавшихъ будущее, а именно аббата Іоахима, Мерлина, Меѳодія и Сивиллы, Исаіи, Іереміи, Осіи, Даніила, а также Апокалипсисъ и Михаила Скота, который былъ астрологомъ Фридриха II. Много слышалъ я отъ него, что потомъ сбылось, а именно, что папа Николай III долженъ умереть въ августѣ и что будетъ папа Мартинъ, и многое другое, что мы еще ожидаемъ увидѣть». Звали этого человѣка Беневенуто, а прозвали «Asdenti», т. е. беззубый, по противоположности, такъ какъ были у него большіе и нескладные зубы и говорилъ онъ съ затрудненіемъ; однако онъ хорошо понимаетъ и его хорошо понимаютъ. Этого то Беневенуто пригласилъ къ себѣ обѣдать пармскій епископъ и старательно сталъ разспрашивать его о будущемъ. Въ присутствіи многихъ предсказалъ Беневенуто предстоявшія пармцамъ и реджійцамъ бѣды и смерть папы Мартина. Къ чести «пармскаго пророка» надо сказать, что онъ ничего не утверждалъ, а говорилъ только: «Такъ мнѣ кажется» или: «Такъ я понимаю это писаніе». «И съ разныхъ частей міра многіе приходили разспрашивать его».

Простымъ людямъ открываетъ Богъ истину, и простой старый мужикъ часто предсказываетъ будущее. Всѣ напряженно вглядываются въ темную даль грядущаго или стараются предусмотрѣть ближайшія событія своей жизни, успѣшность начатаго дѣла, семейныя благополучія либо несчастія и т. п. Гадаютъ о гибели Фридриха II или Эццелино. Смерть монарха служитъ предметомъ вѣщихъ видѣній, и самъ папа предсказываетъ печальную судьбу Конрадина. Міряне бросаютъ жребій, гадаютъ по Псалтири и Евангелію, зачитываются іахитской литературой. «Кому неизвѣстно, что значеніе сновъ различно?» Духъ, какъ бы освобожденный, свободнѣе уходитъ въ себя и легко созерцаетъ истину то въ образахъ и загадкахъ, то лицомъ къ лицу. И по рукамъ ходятъ сонники—«vagus coniectorum liber per curiosorum manus impudenter discurrit». Трудно отрицать

вѣщіе сны, особенно если вспомнить библейскіе примѣры, учившагося у халдеевъ Даніила. [57]

Будущее можетъ быть извѣстнымъ до мельчайшихъ своихъ подробностей. А слѣдовательно долженъ существовать и необходимый ходъ міра. И это не логическій выводъ изъ предсказаній, а живое психологическое переживаніе, лежащее въ ихъ основѣ, хотя и не всегда съ достаточною яркостью его ощущаютъ, не всегда обращаютъ на него вниманіе. Зато въ другихъ случаяхъ оно приводитъ къ ощущенію какого то неодолимаго и неустранимаго рока, властвующаго надъ людьми. Въ 1340 г. во Флоренціи наблюдали комету, постоянную предвѣстницу бѣдъ. Вслѣдъ за ней появилась чума, потомъ пронесся градъ—бѣдствія и предвѣстники новыхъ бѣдствій. Перепуганное населеніе по совѣту епископа устраиваетъ процессію съ реликвіей тѣла Христова и болѣе чѣмъ со 150 факелами. А «mali segni» продолжаютъ появляться. Утромъ въ день св. Іоанна Крестителя «signori della moneta» приготовили по обычаю въ честь Іоанна большую и богатую свѣчу, и повезли ее въ его храмъ на богато украшенной колесницѣ. Но колесница задѣла за ступени входа въ паллаццо пріоровъ, упала и развалилась. Знаменія говорятъ яснѣе: упадетъ курсъ денегъ. Въ то же самое утро въ Санъ-Джіованни рушится устроенный для пѣвцовъ помостъ. Наконецъ—«male sopra male»—вспыхиваетъ пожаръ. Коммуна, выражая общее чувство, возвращаетъ изгнанниковъ, отдаетъ назадъ ихъ вдовамъ и сиротамъ конфискованное имущество. Но сплетающіяся въ гнетущій клубокъ бѣды еще не кончились...

Рокъ тяготѣетъ надъ людьми. Представленіе о немъ связывается съ представленіемъ объ опредѣляющихъ судьбы человѣка духахъ: феяхъ—fées, fadas или hadas. Идея рока питается школьной, классической традиціей, и въ легендахъ судьба Іуды оказывается удивительно похожей на судьбу Эдипа. Само выраженіе мысли о рокѣ часто звучитъ, какъ отголосокъ античности.—«Iddio non lo vi volle più sostenere che quando fu più innalzato, cadde». Но не въ этой формальной сторонѣ дѣло и не въ затемненіи идеи рока сочетаніемъ ея съ феями или Божествомъ, а въ психологической необходимости и естественности появленія самой идеи.

Виллани отводитъ вліяніямъ рока весьма значительное мѣсто при объясненіи судьбы людей. Онъ не рѣшается сказать,

Дьяволъ или судьба опредѣлили жизнь и дѣятельность Магомета, но онъ иногда придаетъ року значеніе какъ бы особаго Божества и ничтожное происшествіе наводитъ его на глубокомысленныя размышленія.—Во Флоренціи изъ клѣтки вырвался левъ и побѣжалъ по улицѣ. Попался ему навстрѣчу мальчикъ, котораго бы онъ, конечно, растерзалъ, если бы выскочившая мать не закричала. Левъ оставилъ малютку и побѣжалъ дальше. «И спрашивали, что это за случай, благородство ли это природы льва или судьба сохранила мальчику жизнь, чтобы отомстилъ онъ потомъ за отца, какъ онъ и сдѣлалъ? И назвали мальчика Орландуччіо де Леоне ди Кальфетте».

Астрологу Чекко д'Асколи демонъ предсказалъ «насильственную смерть между Африкой и цвѣточнымъ полемъ» (dovei lui morire di morte accidentale infra l'Affrica e campo di fiori»). Руководствуясь этимъ, Чекко не хотѣлъ ѣхать въ Африку. Но инквизиція осудила его на смерть во Флоренціи. По дорогѣ къ мѣсту казни Чекко спросилъ, нѣтъ ли по близости мѣста, называемаго Африкой. И оказалось, что Аффрико назывался бѣжавшій съ холмовъ Фьезоле ручеекъ.—Чекко понялъ, что «подъ цвѣточнымъ полемъ демонъ разумѣлъ Флоренцію, а подъ Африкой этотъ ручеекъ».—Отъ судьбы не уйдешь. Не избѣгли своей участи ни Фридрихъ II ни Эццелино. Идея рока проникаетъ въ чисто христіанскія представленія, или сочетаясь съ волей Бога или внося въ идею божьей воли черты античнаго рока.—«La fortuna gli si rivolse al contrario, come piacque a Dio». «О колесо фортуны, ты то возвышаешь, то унижаешь. Нѣтъ, не фортуна, а Господь умерщвляетъ и оживляетъ, низводитъ въ адъ и выводитъ обратно». Гартманнъ изъ Ауе захотѣлъ выразить силу грѣха, и описанный имъ «добрый грѣшникъ» Григорій сталъ христіанскимъ Эдипомъ.[1]

Понятіе о чудѣ и убѣжденіе въ возможности предсказаній будущаго позволяютъ предчувствовать какую-то законосообразную связь явленій, идея рока подводитъ къ той же законосообразности съ другой стороны—со стороны ощущенія гнетущей, ломающей человѣка необходимости. Полнѣе и разительнѣй обнаруживается эта необходимость въ связи съ астрологическими вѣрованіями.

Вѣра въ астрологію распространена во всѣхъ слояхъ общества. Среди людей малообразованныхъ, въ низахъ она ограничивается довольно примитивными реакціями на небесныя явле-

нія, на появленіе кометы или затменіе солнца. Среди образованныхъ, начитанныхъ людей ея господство стоитъ тверже и проникаетъ глубже.—Кардиналъ Оттавіо дели Убальдини ликовалъ по поводу побѣды гибеллиновъ при Монтаперти. Видя это, кардиналъ Біанко, «который былъ великимъ астрологомъ и магистромъ черной магіи», сказалъ: «Если бы кардиналъ Оттавіо зналъ будущее этой войны флорентійцевъ, онъ бы такъ не радовался». По просьбѣ другихъ кардиналовъ и папы «считавшій несовмѣстнымъ со своимъ саномъ предсказаніе будущаго» кардиналъ Біанко согласился подѣлиться своими знаніями.

По общему мнѣнію небесныя явленія стоятъ въ связи съ земными. Въ 1264 г. появилась «такая удивительная комета, какой еще никто изъ жившихъ тогда на землѣ не видѣлъ», и умеръ папа Урбанъ, причемъ замѣчательно, что въ день его смерти комета исчезла. Впрочемъ, она могла еще означать приходъ въ Италію Карла Анжу. Въ 1303 г. «наступило соединеніе Марса и Сатурна. Трижды были они въ соединеніи: дважды прямымъ движеніемъ и однажды обратнымъ, и произошло это въ знакѣ Дѣвы. Юпитеръ же, находившійся въ знакѣ Льва, былъ въ обратномъ движеніи». И многое произошло въ этотъ годъ.—Во Флоренціи обезглавили нѣсколько магнатовъ, а папа Бонифацій VIII затѣялъ борьбу съ французскимъ королемъ. Лѣтописцы постоянно отмѣчаютъ небесныя явленія, убѣжденные въ ихъ связи съ земными, иногда они описываютъ ихъ въ терминахъ астрологической науки. Всѣ смотрятъ на небо, то догадываясь, то недоумѣвая.—«Мы сбѣжались на дворъ епископа и всѣ видѣли комету, но не могли догадаться, что значитъ такое необычное зрѣлище».[59]

Движенія небесныхъ тѣлъ правильны и необходимы. Слѣдовательно предопредѣлена и управляемая ими земная жизнь. Каждый человѣкъ родится при извѣстной констелляціи звѣздъ, и она опредѣляетъ его судьбу. Жизнь великихъ людей становится понятной, если вникнуть, какъ слѣдуетъ, въ астрологическую обстановку ихъ рожденія. Поэтому братъ Арлотто, министръ миноритовъ въ Парижѣ, могъ предсказать день смерти Карла Анжуйскаго. Вѣдь Карлъ родился подъ властью Сатурна, и вліяніями этой планеты обусловлены и его успѣхи и его бѣдствія. «Всякій человѣкъ можетъ родиться при такой констелляціи, что по необходимости будетъ богатымъ, что по необходимости повѣсятъ его или отрубятъ ему голову». Мало этого.—

Естественно, что не только главныя событія жизни человѣка, но и его привычки, поступки, мелкія удачи и неудачи опредѣляются движеніемъ звѣздъ. Надо только умѣть понимать и толковать небесную книгу. Опытный астрологъ можетъ даже сказать, что́ держитъ человѣкъ въ рукѣ: золото или желѣзо, бѣлое или черное, хотя и не скажетъ: флоринъ ли это золото или что нибудь другое, ножъ ли это желѣзо и т. д., потому что звѣзды позволяютъ ему угадывать скрытое лишь «quanto alla naturale condizione, non già quanto all'artificiale». Нуженъ ли въ такомъ случаѣ половой актъ для созданія человѣка? Вѣдь рѣшительно все опредѣлено звѣздами. — «Нѣкоторые дошли до такого безумія, что утверждаютъ, будто можно при нѣкоторомъ положеніи звѣздъ сдѣлать изображеніе человѣка, и если это изображеніе сдѣлано съ соблюденіемъ опредѣленныхъ моментовъ времени и нѣкоего основанія соотношеній, оно подъ вліяніемъ звѣздъ пріобрѣтетъ жизнь и откроетъ спрашивающимъ ее тайны сокрытой истины».[60]

Итакъ въ предѣлахъ реальнаго міра, чувствуемаго, какъ нѣчто замкнутое въ себѣ и отличное отъ метафизическаго, создается убѣжденіе въ его законосообразности, въ необходимости «corso di natura». Оно не выражено еще съ достаточною ясностью, не опознается еще, какъ слѣдуетъ, но оно уже существуетъ и позволяетъ вѣрить въ чудеса, предзнаменованія и предсказанія. А существованіе міропорядка заставляетъ отрицать свободную игру силъ и отвергать житейское, человѣческое пониманіе всѣхъ отношеній. Само собой возникаетъ ощущеніе гнетущей человѣка и міръ необходимости. Но необходимость мыслится уже не только въ предѣлахъ реальнаго міра, позитивно, а пріобрѣтаетъ метафизическій налетъ. Рокъ понимаютъ, какъ метафизическую силу, воздѣйствующую на міръ и на человѣка. До извѣстной степени можно сблизить идею рока съ чудесами, потому что онъ какъ бы вторгается время отъ времени изъ метафизическаго міра въ реальный и выхватываетъ то ту, то другую жертву. Какъ-то не думаютъ, что рокъ тяготѣетъ надъ всѣми, и онъ кажется случайной необходимостью въ мірѣ, о законосообразности котораго въ связи съ идеей судьбы не думаютъ. Напротивъ, астрологія даетъ систему міра, подчеркиваетъ необходимость всего происходящаго. Она какъ бы раскрываетъ потенцію идеи міропорядка, заключенную въ вѣрованіяхъ въ чудеса и предсказанія, но, какъ и представленіе о

рокѣ, ставитъ эту необходимость въ зависимость отъ метафизическаго вліянія звѣздъ. Астрологія — самое твердое и вѣрное убѣжище позитивной научной мысли Среднихъ Вѣковъ, но, какъ и всякая научная мысль, съ привкусомъ метафизики. Какъ бы то ни было, въ астрологіи предстаетъ передъ нами наконецъ система слаженнаго, законосообразнаго міра, идея ненарушимаго міропорядка. Чѣмъ обусловленъ міропорядокъ, другимъ ли— звѣзднымъ, или вмѣстѣ со звѣзднымъ чѣмъ нибудь третьимъ, это все равно. Для насъ важно, что признается замкнутый въ себѣ и необходимый «corso di natura».

Дойдя до идеи міропорядка, религіозная мысль сейчасъ же сталкивается съ тѣми основами религіозности, которыя съ этой идеей непримиримы. Вѣдь если все находится подъ властью небесныхъ свѣтилъ и слѣдовательно все до мельчайшихъ явленій предопредѣлено и написано на небѣ, то и пришествіе Христа на землю и Его крестная смерть вызваны и объясняются движеніемъ звѣздъ. Въ Евангеліи упомянута рождественская звѣзда. Ясно.—«Творецъ земли, неба и звѣздъ былъ подчиненъ вліянію звѣзды и не могъ ничего сдѣлать вопреки ея волѣ». Чекко д'Асколи утверждалъ, что въ силу констелляціи планетъ въ моментъ своего рожденія Христосъ долженъ былъ жить, какъ нищій и умереть крестною смертью. На основаніи своихъ астрологическихъ соображеній Чекко прибавлялъ къ этому, что Антихристъ долженъ родиться отъ дѣвы черезъ 2000 лѣтъ послѣ Рождества Христова и быть богатымъ и могущественнымъ. Дѣйствія Христа обусловлены вліяніями звѣздъ — такъ училъ еще нечестивый Присцилліанъ. Значитъ воля Бога не въ силахъ сломить незыблемаго міропорядка. Въ Писаніи говорится о томъ, что Богъ мѣнялъ свои рѣшенія, а планеты правильнаго движенія своего не мѣняютъ. «Итакъ рѣшеніе неизмѣннаго Божества мѣняться можетъ, а рѣчь блуждающихъ и бѣгущихъ планетъ останется недвижной?!»

При существованіи міропорядка немыслима и религіозная дѣятельность: ее косвенно отрицаютъ всѣ утвержденія астрологовъ. «Констелляція звѣздъ создаетъ такую необходимость, что губитъ свободную волю». «Допустимъ, говорятъ судьи Чекко, что люди въ силу расположенія небесныхъ тѣлъ должны быть одни богатыми, другіе бѣдными, одни должны быть повѣшены, а другимъ будетъ отрублена голова... Что же исходя изъ такого предположенія можно сказать о дѣятельности человѣка и что

дѣлать со свободной волей?» Какой тогда смыслъ просить помощи у метафизическаго міра, у Бога? Какой смыслъ къ чему нибудь стремиться, думать о своемъ благополучіи или спасеніи души, когда все предопредѣлено, все начертано на небѣ?

«Infidelitas... signorum argumentis erigitur». Самыя основы религіозности подрываются идеей міропорядка, приводящей къ «un eresia detestabile». Всю опасность этого чувствуютъ тѣмъ острѣе, что вѣрятъ во вліяніе звѣздъ, что стараются отвергнуть основу научнаго міросозерцанія—астрологію вопреки чувству и мысли.—«Была въ силѣ эта наука и вѣроятно разрѣшено было ею немножко заниматься, пока небесная звѣзда не возвѣстила о Богѣ рожденномъ... Съ тѣхъ же поръ наука эта совсѣмъ запрещена». Астрологія—«cosa proibita e non vera», рѣшительно утверждаетъ Виллани. Но онъ самъ не можетъ повѣрить въ свое отрицательное къ ней отношеніе. Вѣрой сознательной и свободной онъ хочетъ ее отвергнуть, вѣрой внутренней и непроизвольной ее принимаетъ и невольно сбивается въ области первой вѣры. Въ иныхъ случаяхъ Виллани хочетъ отвергнуть во вліяніи свѣтилъ лишь «necessità». Въ другихъ же соглашается съ доводами «filosofi in natura», оговариваясь какъ будто только для успокоенія своей совѣсти. Виллани былъ пріоромъ, когда Каструччіо Кастракани угрожалъ независимости Флоренціи, и въ виду опаснаго положенія отечества послалъ запросъ въ Парижъ къ другу своему магистру Діонисію. Діонисій отвѣтилъ предсказаніемъ смерти Каструччіо и побѣды флорентійцевъ надъ Луккой. Случилось такъ, что письмо Діонисія пришло въ моментъ новыхъ успѣховъ Каструччіо. «Я отписалъ магистру, что Каструччіо въ большей славѣ и силѣ, чѣмъ когда бы то ни было, а онъ мнѣ отвѣтилъ: — Я подтверждаю то, что написалъ тебѣ въ предыдущемъ письмѣ. И если Богъ не измѣнилъ своего рѣшенія и движенія неба, я вижу Каструччіо мертвымъ и погребеннымъ.—Получивъ это письмо, я показалъ его моимъ товарищамъ пріорамъ, такъ какъ тогда я принадлежалъ къ этой коллегіи. А черезъ нѣсколько дней Каструччіо умеръ, и во всѣхъ своихъ частностяхъ мнѣніе магистра Діонисія было пророчествомъ». И могъ ли Виллани отвергнуть астрологію, когда самъ Ѳома Аквинскій видѣлъ въ движеніи неба причину всѣхъ движеній естественнаго міра, причину всякаго рожденія и погибанія—generatio и corruptio?

А вопросъ ставился рѣзко: или Божество или міропорядокъ.

Надо было принять что нибудь одно, отвергнувъ другое. На такое радикальное рѣшеніе вопроса шли очень немногіе, по преимуществу нечестивые «математики», основывавшіе свое заблужденіе на суетной увѣренности въ силѣ разума и законахъ природы. Они забывали, что «phyxica non est contra divinitatem». Но многіе и среди нихъ колебались. Мы видѣли, что отрицаніе міропорядка во имя Божества тоже часто кончались неудачей.

Нѣкоторые пытались примирить Божество съ міропорядкомъ, возводя второй къ первому и утверждая, «что однажды разъ навсегда установилъ Богъ законъ, и ничто никогда не нарушаетъ этого закона, а рѣшенное Богомъ осуществится такъ, какъ Онъ предвидитъ». Къ такому деистическому рѣшенію подходятъ Сидракъ, убѣжденный въ томъ, что Богъ поставилъ семь планетъ управлять міромъ, и Виллани, заявляющій, что Богъ пользуется демонами и «corso di natura», какъ кузнецъ своимъ молотомъ. Однако деистическое построеніе, въ зачаточномъ или развитомъ видѣ, въ лучшемъ случаѣ рѣшаетъ лишь часть проблемы. — «Stabilitas naturae» остается, уничтожая свободную волю и возможность человѣческой дѣятельности. Построеніе «вѣроятно», но «подъ медомъ таится ядъ», и неизбѣженъ при немъ уклонъ къ фатализму и разрушеніе основъ религіозной дѣятельности. А съ другой стороны, не мирится такое построеніе съ обычнымъ жизненнымъ представленіемъ объ отношеніи между метафизическимъ и реальнымъ. Лучше уже обычный знакомый намъ путь религіозности, лучше—«quieta non movere» и принять сразу и свободное воздѣйствіе Божества со свободою человѣческой воли и міропорядокъ, не особенно задумываясь надъ нарушеніемъ закона противорѣчія и согласованіемъ несогласуемыхъ, но одинаково необходимыхъ моментовъ религіозности.

«Le influenze delle stelle», говоритъ тотъ же Виллани, «non constringono necessità, ne possono essere contro il libero arbitrio dell'animo dell'uomo, ne maggiormente alla prescienza di Dio, che tutto guida, governa e dispone alla sua volontà». Даже неукротимый Чекко д'Асколи приходитъ иногда къ тому же, предпосылая своимъ соображеніямъ и предсказаніямъ замѣчаніе: «ponendo innanzi la volontà di Dio». Значитъ существуетъ міропорядокъ, но всякую минуту онъ можетъ быть нарушенъ, иногда и нарушается вмѣшательствомъ Божества. Какъ при этомъ возможны предсказанія, не спрашиваютъ, а въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ склоняются то къ признанію вліянія пла-

нетъ, то къ признанію вліянія метафизическаго міра. Типично выраженіе — «Quod si caussa quaeritur, esse potuit vel constellatio vel Dei judicium». — Во время наводненія во Флоренціи запрашиваютъ о его причинахъ и клириковъ, и философовъ, и астрологовъ. Астрологи отвѣчаютъ, что «значительная часть причины заключается въ движеніи неба и соединеніи небесныхъ свѣтилъ». «Savi religiosi» и магистры, отвѣчая на тотъ же самый вопросъ, признаютъ, что «основанія астрологовъ частью могутъ быть правильными, но только эти основанія не обладаютъ необходимостью, развѣ поскольку это угодно Богу». [61]

Такъ мы возвращаемся къ тому представленію о свободномъ общеніи и взаимодѣйствіи существъ и объектовъ міра, съ котораго начали. Но оно уже осложнено, во первыхъ, нѣкоторымъ противопоставленіемъ метафизическаго реальному, а, во вторыхъ, внесеніемъ въ него идеи иногда проявляющаго себя міропорядка. Можетъ быть сейчасъ выясненное нами разрѣшеніе антиноміи Божество — міропорядокъ самое неудовлетворительное, во всякомъ случаѣ, откровенно компромиссное. Но именно въ силу своей половинчатости оно самое жизненное. Примѣты, знаменія, предсказанія и выводы изъ положеній астрологіи свидѣтельствуютъ о существованіи міропорядка. А живущее рядомъ съ этимъ убѣжденіе въ существованіи свободы заставляетъ разсматривать и міропорядокъ, какъ одну изъ метафизическихъ силъ. Вмѣсто того, чтобы пассивно ожидать наступленія знаменуемаго или предсказываемаго, стараются использовать свое знаніе о будущемъ и тѣмъ практически отрицаютъ возможность такого знанія. — Въ среду никто не захочетъ рѣзать сукна, даже за золотой флоринъ; въ среду не дадутъ и денегъ. Отложатъ дѣло на другой день и такимъ путемъ избѣгнутъ своей участи. Услышавъ утромъ крикъ ворона, знаютъ, что цѣлый годъ будетъ несчастнымъ. — Надо постараться не услышать, — тогда ничего худого и не случится. И такъ же поступаютъ «въ тысячѣ тысячъ случаевъ».

Вліяніе звѣздъ несомнѣнно. Въ немъ легко убѣдиться, читая любую хронику. — «come leggendo poco appresso si potrà vedere per buono e discreto intenditore». А знать грядущее бѣдствіе значитъ быть въ состояніи его предотвратить. Такимъ образомъ астрологія, какъ и всѣ другія средства узнавать будущее, становится полезною руководительницей жизни. — Во

время солнечнаго затменія всѣ мужчины и женщины испытывали великій страхъ и шли обезумѣвъ съ великою печалью и ужасомъ. Бѣда казалась неминучей. А вызвана она вѣроятно гнѣвомъ Божьимъ. Поэтому и служили молебны, устраивали процессіи, и самъ подеста бралъ въ руки крестъ и шелъ вмѣстѣ съ процессіей по улицамъ города и «проповѣдовалъ о страстяхъ Христовыхъ, умиротворяя враждующихъ».

Успѣхъ похода зависитъ отъ силы звѣздъ, которыя управляютъ войскомъ или вождемъ. Значитъ не такъ уже трудно обезпечить себѣ успѣхъ.—Надо только поставить во главѣ войска счастливаго, т. е. покровительствуемаго звѣздами вождя. Исходъ битвы зависитъ отъ констелляціи звѣздъ въ моментъ ея начала. Слѣдовательно нужно опредѣлить благопріятный моментъ и не медля бросить первый камень или первое копье. Это трудно, если соблюдать всѣ требованія астрологіи, но обыкновенно въ такихъ случаяхъ менѣе требовательны, довольствуясь опредѣленіемъ благопріятнаго дня. — Когда въ 1284 г. моденцы боролись съ Сассуоло, они обратились къ одному брешіанцу, «называвшему себя астрологомъ и гадателемъ», и онъ обѣщалъ имъ побѣду. Однако моденцы поставили ему условія.—«Мы не хотимъ завязывать бой съ врагами ни въ день Луны ни въ день Марса, потому что въ эти два дня потерпѣли мы пораженіе. Выбери намъ для битвы другой день и знай, что, если на этотъ разъ мы не побѣдимъ, какъ ты обѣщаешь, мы вырвемъ тебѣ оставшійся у тебя глазъ». — Онъ былъ кривъ и надуватель и боясь, что моденцы исполнятъ свое обѣщаніе, тайкомъ бѣжалъ изъ города.

Римляне «по совѣту мудрыхъ астрологовъ» заложили Флоренцію въ моментъ благопріятной констелляціи свѣтилъ, дарующей военное могущество, преуспѣяніе народа въ ремеслахъ и плодородіе женъ. И хотя Виллани старается дать процвѣтанію Флоренціи другое, (едва ли лучшее) объясненіе, онъ признается: «Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, повидимому, обнаруживается вліяніе сказанной констелляціи, а именно: Флоренція всегда испытываетъ неудачи и успѣхи въ войнѣ, иногда побѣждаетъ, а иногда наоборотъ терпитъ пораженіе, и граждане ея преуспѣваютъ въ торговлѣ и ремеслахъ. [62]

И въ частной и въ семейной жизни нельзя обойтись безъ астрологіи. Много бы было устранено несчастій, если бы люди прибѣгали къ помощи астрологіи въ своихъ брачныхъ сноше-

ніяхъ. Вѣдь слѣдуетъ принимать во вниманіе констелляцію звѣздъ, «когда извергаютъ сѣмя въ матку женщины. Отъ момента времени въ этомъ случаѣ зависитъ тѣлесное состояніе будущаго ребенка». Одинъ собесѣдникъ замѣтилъ Чекко, что, если бы его соображенія о значеніи астрологіи были правильны, «государи и могущественные люди завладѣли бы всѣмъ міромъ». Но Чекко отвергъ такой выводъ указаніемъ на то, что «во всемъ мірѣ нѣтъ трехъ астрологовъ, которые бы вполнѣ хорошо владѣли своимъ искусствомъ». Въ мѣру же возможности и умѣнья астрологіей въ частной жизни пользуются довольно широко. Церковь осуждаетъ примѣненіе ея при постройкѣ домовъ, посѣвахъ, при заключеніи браковъ. Къ помощи астрологіи обращаются (даже клирики) для нахожденія украденнаго, для опредѣленія удобнаго для продажи, покупки и другихъ дѣлъ времени. Ревнивый мужъ обращается къ астрологу, допытываясь, не нарушаетъ ли его жена супружеской вѣрности. Спеціальныя книги облегчаютъ даже малоосвѣдомленнымъ пользованіе этой трудной наукой. [63]

7.

Ни убѣжденіе въ существованіи міропорядка ни отрицаніе его и вѣра въ свободное общеніе съ метафизическимъ міромъ и Божествомъ не могутъ безраздѣльно утвердиться въ сознаніи; смѣняя и видоизмѣняя другъ друга, они то сливаются въ одно противорѣчивое, но потому и жизненное цѣлое, то обособляются и противостоятъ другъ другу. Понятіе міропорядка, какъ мы видѣли, стоитъ въ связи съ обособленіемъ реальнаго міра отъ метафизическаго, но ясно это обособленіе не выражено и въ объясненіе міропорядка прокрадываются метафизическіе мотивы. Поскольку представляютъ себѣ цѣлокупность міра и его внутреннія связи, эти связи мыслятся, какъ метафизическія, выходящія за предѣлы естественныхъ причинъ и дѣйствій.

Планеты не просто предсказываютъ или обозначаютъ то, что должно произойти, а в л і я ю т ъ, вызываютъ происходящее. Такъ передъ битвой пизанцевъ съ генуэзцами видѣли «двѣ большія звѣзды, сражавшіяся другъ съ другомъ. Онѣ обѣ отходили назадъ и опять, и опять обѣ сходились и боролись». «Въ этотъ годъ Луна находилась въ соединеніи съ Сатурномъ въ знакѣ Скорпіона, и собрала она страсти въ мозгу, такъ что люди внезапно падали или тотчасъ же дервенѣли». Таковы обычныя и достаточно показательныя выраженія для обозначенія вліянія планетъ. Но такъ же понимается и вообще вліяніе одного объекта на другой. Такъ же метафизически или магически дѣйствуютъ какой-нибудь талисманъ отражающій нападеніе злыхъ духовъ или людей, какая нибудь восковая фигурка человѣка. Если такая фигурка вылѣплѣна съ соблюденіемъ извѣстныхъ обрядовъ и произнесеніемъ соотвѣтствующихъ заклинаній, она интимными внутренними связями соединена съ изображаемымъ ею человѣкомъ и нанесенная ей рана отражается на немъ.[64]

Такъ статуя Марса сплетена съ судьбой и существованіемъ Флоренціи. По преданію (не соотвѣтствующему дѣйстви-

тельности, но весьма характерному) на мѣстѣ «Bel San Giovanni» когда-то стоялъ храмъ Марса, «очень благородный и красивый, съ восемью фасадами». Статуя самого Марса была освящена при особенно благопріятной констелляціи планетъ— «sotto ascendente di tale pianeta, che come fosse rotto e commosse in vile luogo, la città avrebbe pericolo e danno, e grande mutazione». Такъ думали флорентійцы, несмотря на это превратившіе храмъ Марса въ храмъ Іоанна и вынесшіе оттуда языческаго идола. Но и послѣ этого продолжали они вѣрить въ таинственное преданіе и въ своего стараго бога и поставили его истуканъ на высокую башню, чтобы возвысилась судьба Флоренціи. «Не были еще они совершенны въ святой вѣрѣ». Сообщающій обо всемъ этомъ Виллани совершеннѣе. Однако онъ считаетъ нужнымъ отмѣтить, что, тогда Тотила разрушилъ городъ, статуя Марса упала со своей башни въ Арно и лежала на днѣ его вплоть до возстановленія города. «Говорятъ, что у древнихъ было мнѣніе, будто не возстановить города прежде, чѣмъ не найдутъ и не вытащатъ изъ Арно мраморное изваяніе, посредствомъ нигромантіи посвященное первыми языческими строителями города Марсу». И въ 801 г. при возстановленіи Флоренціи истуканъ дѣйствительно нашли и поставили на постаментѣ на берегу Арно. Виллани не раздѣляетъ заблужденія древнихъ, «потому что, очевидно, это мнѣніе язычниковъ и авгуровъ и не вытекаетъ оно изъ разумныхъ основаній. Большая простота вѣрить, будто такое каменное изваяніе можетъ производить все это. Однако вообще древніе говорили, что при измѣненіи положенія истукана необходимо наступаетъ великое измѣненіе и въ положеніи города». Виллани этому вѣрить не хочетъ. Но почему же онъ такъ часто вспоминаетъ объ идолѣ Марса и на ряду со своимъ «болѣе вѣрнымъ и естественнымъ объясненіемъ» вѣчныхъ раздоровъ флорентійцевъ не забываетъ упомянуть о возможности вліянія Марса? Иногда, правда съ христіанскими оговорками, онъ даже готовъ допустить это вліяніе. А по поводу начала борьбы между бѣлыми и черными замѣчаетъ уже безъ всякихъ оговорокъ.—«Сдвинулась статуя Марса. Прежде смотрѣла она на Востокъ, а теперь обратилась къ Сѣверу. Объ этомъ было сказано древними въ видѣ предсказанія. Да будетъ угодно Богу, чтобы городъ нашъ не потерпѣлъ великаго потрясенія!»

Странное обнаруживается иногда взаимоотношеніе явленій. Однажды дьяволъ, принявъ видъ мѣстнаго священника, ночью разбудилъ одного рыцаря и позвалъ его слѣдовать за собой. Рыцарь всталъ съ кровати и, какъ былъ, босой пошелъ за мнимымъ священникомъ, который повелъ его по полю, поросшему колючками и терновникомъ, и все кричалъ ему: «Слѣдуй за мною, слѣдуй за мною!» Рыцарь шелъ, въ кровь терзая о терновникъ свои босыя ноги. Наконецъ онъ потерялъ терпѣніе, въ гнѣвѣ набросился на своего путеводителя, раскроилъ ему голову и кое-какъ съ большимъ трудомъ вернулся домой. Придя онъ разсказалъ домашнимъ и друзьямъ о своемъ странномъ приключеніи и въ подтвержденіе своихъ словъ добавилъ недовѣрчивымъ слушателямъ: «Я нанесъ ему хорошую рану по головѣ, по тонзурѣ!» Въ ту же самую ночь ничего не знавшій объ этомъ священникъ собрался по нуждѣ выйти изъ своей комнаты, но выходя изъ нея съ такой силой ударился о косякъ двери, что сильно поранилъ себѣ голову, какъ разъ тамъ, гдѣ находится тонзура, и хлынувшая изъ раны кровь залила ему лицо...

У одной женщины послѣдовательно умерло два годовалыхъ ребенка. Сосѣдки объяснили ей, что ихъ убили «пьющія дѣтскую кровь стриги», и посовѣтовали бдительно сторожить третьяго родившагося у нее младенца въ ночь, когда исполнится ему годъ. Она такъ и сдѣлала, сѣла ночью у колыбели и на всякій случай положила въ очагъ крышку отъ горшка, чтобы, когда придетъ стрига, прижечь ей лицо раскаленнымъ желѣзомъ, а на другой день признать ее по ранѣ. И вотъ около полуночи видитъ бодрствующая мать, какъ черезъ закрытую дверь комнаты въѣзжаетъ верхомъ на волкѣ старуха (одна изъ ея сосѣдокъ). Притворившись спящей, мать подпустила ее поближе, а потомъ, схвативъ крышку, прижгла ей лицо. И съ великимъ воемъ ушла старуха. На другой день у старухи-сосѣдки дѣйствительно оказался ожогъ на лицѣ, хотя, какъ узнали потомъ, являлась не она, а дьяволъ, принимавшій ея обликъ. [65]

Такъ объекты внѣшняго міра и люди метафизически вліяютъ другъ на друга или стоятъ другъ съ другомъ въ метафизической связи, благодаря которой измѣненія въ одномъ объектѣ сейчасъ же вызываютъ измѣненія и въ другомъ. Основное здѣсь — метафизическая связь, вторичное—какъ эта связь осмысляется и объясняется. На убѣжденіи въ ея существованіи

покоится вѣра въ знаменія и примѣты, которыя иногда предуказываютъ будущее, иногда знаменуютъ что нибудь одновременное. И психологически такая вѣра родственна по крайней мѣрѣ нѣкоторымъ моментамъ астрологическихъ вѣрованій.

Во время борьбы Бонифація VIII съ Филиппомъ Красивымъ во Флоренціи произошло «достопримѣчательное событіе».— Папа подарилъ коммунѣ «молодого красиваго льва». Его помѣстили на цѣпи во дворѣ палаццо пріоровъ. Пришелъ на этотъ дворъ нагруженный досками оселъ и, увидѣвъ льва—«изъ страха или было это чудо—яростно набросился на него и залягалъ его на смерть, несмотря на заступничество окружающихъ. Это сочли признакомъ великихъ измѣненій, предстоящихъ коммунѣ, а люди ученые связали жалкую смерть льва съ предсказаніями Сивиллы и примѣнили ее къ указаніямъ на судьбы церкви. Почему-то львы и львенки вообще играютъ большую роль въ исторіи Флоренціи и занимаютъ вниманіе ея жителей.—Въ 1331 г. во Флоренціи родилось два живыхъ львенка, а такъ какъ это было необычайно — львята рождались мертвыми и только черезъ три дня пробуждались отъ рычанія матери—то и сочли это за предзнаменованіе преуспѣянія Флоренціи. [66]

Весь смыслъ этой покоющейся на вѣрѣ въ трансцендентныя силы и вліянія метафизической связи объектовъ внѣшняго міра — новый видъ вплетенія въ него метафизическаго—раскрывается въ символическомъ пониманіи всего окружающаго. Каждое явленіе начинаетъ казаться знаменіемъ, символомъ другого, и за реальнымъ покровомъ міра вдругъ обнаруживается его метафизическая сущность. Мы знаемъ уже, что символизмъ не забава, не игра суетнаго ума, а методъ религіознаго мышленія, отнюдь не свойственный однимъ только образованнымъ людямъ, хотя въ ихъ сознаніи и достигаетъ онъ наибольшаго развитія. Съ помощью символизма раскрывается внутренній строй и смыслъ міра, метафизическая его природа. И для «savio», для человѣка мудраго все вокругъ символично.—

«Nen est rien en cest munt
Ki essample ne dunt
Kil savreit demander
Enquerre e espruver»

«Signum siquidem est, quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit». Всякое явленіе міра оказывается такимъ образомъ какъ бы двуликимъ, живетъ двойною жизнью.

Съ одной стороны, оно существуетъ само по себѣ и для себя, съ другой находится въ тѣснѣйшей связи съ другими явленіями, ихъ «знаменуя», раскрывая ихъ и свою внутреннюю природу.

Орѣхъ не только вкусный плодъ, созданный на потребу человѣку, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ наглядное изображеніе, символъ Христа. Левъ хвостомъ заметаетъ свои слѣды не только для того, чтобы скрыться отъ охотника, но и для того, чтобы указать человѣку на тайну воплощенія. Святой живетъ праведно ради собственнаго своего спасенія, а также и для того, чтобы подать примѣръ прочимъ христіанамъ. Роландъ, Оливерій и другіе славные паладины Карла Великаго совершили много подвиговъ, защищая христіанскую вѣру. Поэты подвиговъ не совершали, а пріобрѣли себѣ земную славу, воспѣвая дѣла героевъ. Такъ и святые молятся и совершаютъ подвиги вѣры, а суетные монахи разсказываютъ о нихъ и этимъ пріобрѣтаютъ себѣ мірскую славу. Значитъ Роландъ и Оливерій тоже жили двойной жизнью: боролись за христіанство и показывали примѣръ монахамъ.

Благодаря символическому пониманію міра онъ предстаетъ въ видѣ слаженнаго, внутренно опредѣляющаго себя цѣлаго, изъ котораго ничего нельзя выкинуть и въ которомъ ничего нельзя измѣнить, потому что все имѣетъ свой смыслъ, понятный при сопоставленіи съ другими явленіями. Только несовершенство человѣческаго разума мѣшаетъ охватить міръ, понять въ немъ все до малѣйшей песчинки. Но это не мѣняетъ дѣла. Какъ въ Священномъ Писаніи, такъ и въ исторіи міра и человѣчества все живетъ двойною жизнью. Въ символическомъ толкованіи можно усумниться, счесть его за простую забаву или игру ума, пока оно примѣняется съ цѣлью повторить прописную истину житейской морали. Но уже другой смыслъ, болѣе значительный и глубокій, пріобрѣтаетъ символизмъ въ знаменіяхъ и предсказаніяхъ. Могло ли быть случайностью, что въ день смерти Фридриха II погибъ его подестà, придавленный обрушившимся потолкомъ? Тѣмъ болѣе реальность и жизненность символизма выступаетъ въ главной области его примѣненія—въ кругѣ религіозныхъ вопросовъ.

Могло ли быть случайностью, что патріархъ Ной построилъ ковчегъ не менѣе и не болѣе, какъ въ 300 локтей, когда триста—«trecenti» начальною буквой своею явно указываютъ на спасшій человѣчество отъ потопа грѣховнаго крестъ? И можно

ли разсматривать только какъ хитроумную выдумку указаніе на то, что сама фигура человѣка съ распростертыми руками соотвѣтствуетъ формѣ креста, убѣдительно этимъ доказывая, что лишь крестною смертью могъ быть спасенъ потомокъ Адама? Вѣдь иначе не трудно дойти до сомнѣнія въ смыслѣ видѣній пророковъ, до отверженія многочисленныхъ прообразовъ Ветхаго Завѣта, или до утвержденія, что луна создана Богомъ меньшею, чѣмъ солнце, не для того, чтобы показать первенство духовной власти надъ свѣтскою!

Нельзя было религіозному человѣку сомнѣваться въ прообразахъ, нельзя было усумниться въ символахъ религіознаго характера.—Всмотримся въ земную жизнь Христа. Въ ней нѣтъ ничего случайнаго: все полно глубокаго смысла и божественной мудрости. Мудрый человѣкъ ничего не дѣлаетъ безъ достаточнаго къ тому основанія, и если бы существовалъ совершенный мудрецъ, онъ поступалъ бы съ основаніемъ и въ самомалѣйшихъ случаяхъ. Будь ты имъ, ты не сидѣлъ бы, не спалъ, не ѣлъ бы безъ достаточнаго къ тому основанія. А такимъ совершенно-мудрымъ человѣкомъ и былъ Христосъ. Понятно, что все, чтобы Онъ ни дѣлалъ, имѣло свои основанія. Онъ не сказалъ ни одного слова больше или меньше, чѣмъ слѣдовало, не выпилъ капли вина, не спалъ одного часа больше или меньше, чѣмъ было нужно. Но вѣдь это же самое разсужденіе примѣнимо и къ сотворенію міра Божествомъ. Достаточно, хоть въ нѣкоторыхъ случаяхъ, замѣтить Его волю, поставить въ связь съ планомъ творенія немногіе символы, чтобы черезъ идею безконечной мудрости божьей придти къ занимающему насъ представленію о мірѣ, какъ единствѣ, какъ организованномъ цѣломъ. Опереніе мельчайшей пташки и движеніе небесныхъ свѣтилъ, мелкіе случаи въ повседневной жизни любого человѣка и міровыя потрясенія—все обнаруживаетъ премудрую волю божью, все связано другъ съ другомъ, создано «non sanza perchè». [67]

Символическое міропониманіе, въ формѣ ли ученой символики или въ формѣ вульгарнаго символизма примѣтъ и знаменій, ведетъ къ пониманію цѣлокупности міра, какъ чего-то внутренно связаннаго, слаженнаго въ частяхъ своихъ и необходимаго. Это какъ бы невольный психологическій выводъ изъ символизма, сливающійся со знакомымъ уже намъ убѣжденіемъ въ необходимости «corso di natura». Но природа символизма не та, что у выро-

стающей на почвѣ непосредственнаго воспріятія обусловленности всего окружающаго идеи міропорядка. Символизмъ по существу своему религіозенъ и всегда оріентированъ къ метафизическому. Благодаря этому онъ, съ одной стороны, вовлекаетъ въ міропорядокъ и метафизическій міръ, а съ другой, сосредоточиваясь на усмотрѣніи метафизическихъ связей, обращаетъ сознаніе къ мысли о Богѣ—создателѣ всего. Такъ мы съ другого конца подходимъ къ метафизическому міропорядку, къ которому приводитъ и астрологія. Однако для астрологіи деизмъ—выводъ или аргументъ, для символизма—исходный или во всякомъ случаѣ существенный моментъ.

Возможно, что въ необъятномъ количествѣ матеріала отъ моего вниманія ускользнули ясныя выраженія этого деистическаго момента въ символизмѣ. Но я думаю, что здѣсь мы опять встрѣчаемся съ недодуманностью и разсѣянностью мысли, столь свойственными изучаемой нами эпохѣ и въ данномъ случаѣ вполнѣ естественными и понятными. Непосредственный, исконный символизмъ, разумѣется, ведетъ къ представленію о системѣ міра и въ связи съ идеей Божества къ деистическому построенію. Однако такой символизмъ чаще всего принимаетъ вульгарныя формы, выливаясь въ вѣрованіяхъ въ примѣты и знаменія, которыя или понимаются, какъ пророчества, или связываются съ вѣрой въ магическое значеніе и вліяніе именно даннаго символа внѣ связи съ другими. Въ развитомъ видѣ символическое мышленіе проявляется въ поученіяхъ, преимущественно моральнаго характера, и въ попыткахъ обосновать божественную мудрость. Въ первомъ случаѣ обыкновенно не останавливаются на выводахъ, вытекающихъ изъ символизма, и на его предпосылкахъ. Во второмъ символизмъ тоже играетъ служебную роль.—Мысль сосредоточена на идеѣ мудраго Божества, которую лишній разъ доказываютъ приведеннымъ примѣромъ. Идея созданія міра Высшею Мудростью находится въ сознаніи ранѣе начала его символизирующей работы. Эту идею не надо по новому доказывать—кто же въ ней сомнѣвается? Не надо ее разыскивать и открывать. Ее нужно только еще разъ показать, сдѣлать наглядной. Поэтому символизмъ и обнаруживаетъ вполнѣ свою природу въ связи съ идеею Бога, какъ творца и міроправителя, и яснѣе всего это сказывается въ построеніи религіозной исторіи человѣчества.

Она дѣлится на четыре періода. Первый продолжался отъ

Адама до Моисея. Это время уклоненія потомковъ Адама съ истиннаго, предуказаннаго имъ Богомъ пути, время вины и отчаянія, время слѣпоты и невѣдѣнія—темная ночь. Адамъ покинулъ дорогу правды, и за нимъ пошли его несчастные потомки, «дѣти гнѣва божьяго». Исчезла сила вѣры, отъ холода невѣрія опали цвѣты надежды, погибли плоды любви. Съ появленіемъ Моисея кончилась эта тяжелая зима, отраженная въ культѣ церкви временемъ богослуженія отъ Семидесятницы до Пасхи. Ее смѣнило время весеннее, время обновленія и новаго призванія человѣчества къ истинѣ голосами богодухновенныхъ пророковъ. Свободнѣе вздохнули люди, забрезжило утро. Прорастаютъ брошенныя въ землю сѣмена, обѣщая великій урожай, и дѣти гнѣва становятся дѣтьми благодати. Пришествіе Христа примирило Бога съ человѣчествомъ, и поэтому третій періодъ соотвѣтствуетъ—«haud male convenit»—лѣту, когда наливаются на нивахъ колосья. Зазеленѣвшій и зацвѣтшій уже весною вертоградъ Господень приноситъ пышные, сочные плоды. Полдень пришелъ на смѣну смѣнившему ночь блѣдному утру. Наступило время освобожденія и примиренія, время оправданія и благодати. Но Вознесеніемъ Христа окончился этотъ свѣтлый періодъ и начался послѣдній, еще продолжающійся,—осень, «когда вѣяніе отдѣляетъ другъ отъ друга зерна, когда кладутъ ихъ въ житницу, а солому сожигаютъ». Падаютъ и теряютъ свой цвѣтъ листья вертограда Господня и уносятся холоднымъ вѣтромъ. Настало время печали, блужданія и борьбы. Мы, какъ странники, блуждая ищемъ царства небеснаго въ меркнущемъ свѣтѣ вечера: немногіе дождутся новаго вѣчнаго дня. Во время испытанія ждемъ мы дня Господня, который придетъ, какъ тать въ ночи... Таковъ «великій годъ земной жизни, продолжающійся отъ начала и до конца міра».

Въ изложенномъ сейчасъ «очеркѣ философіи исторіи» символизмъ служитъ лишь укрѣпленію и развитію традиціонной схемы, подчеркивая ея незыблемость широтой своего охвата. Существо—изображеніе мірового процесса—дано уже христіанскимъ ученіемъ, и это существо нужно было только развивать, расширять и углублять Понятно, что такая работа шла въ примкновеніи къ ожидаемому и несомнѣнному будущему—къ концу міра въ день Страшнаго Суда. Именно въ этихъ рамкахъ движется построеніе Іоахима Флорскаго во всѣхъ его видоизмѣненіяхъ вплоть до лжеученія Дольчино. Параллельно всплываетъ

подобное же построеніе еретиковъ-мистиковъ. Въ связи съ эсхатологическими идеями мысль о неуклонномъ развитіи міра пріобрѣтаетъ всю силу психологической убѣдительности. Конца міра ждутъ и въ безсонныя ночи напряженно вслушиваются, не звучитъ ли уже труба архангела Въ жадномъ страхѣ ловятъ знаменія и признаки, въ видѣніяхъ предвосхищаютъ ужасную минуту. Высчитываютъ годы пришествія Антихриста, гадаютъ, не Фридрихъ ли это, или, можетъ быть, Эццелино или Альфонсъ, король Кастиліи. Иногда ожиданіе принимаетъ бурныя формы религіозной паники и выливается въ какомъ нибудь движеніи бичующихся, иногда волнуетъ и охватываетъ трепетомъ лишь одинокихъ фантастовъ. Но и трезвый мірянинъ Виллани не можетъ отдѣлаться отъ мысли о близкомъ концѣ міра. На послѣднихъ страницахъ своей хроники, незадолго до смерти обращается онъ къ читателю.—«Замѣть, читатель,—вышеописанныя разрушительныя и опасныя землетрясенія суть великія знаменія и проявленія суда божьяго и произошли они не безъ великой причины и не безъ соизволенія Господа. Это тѣ самыя чудеса и знаменія, о которыхъ Іисусъ Христосъ благовѣствуя предсказалъ своимъ ученикамъ, что должны они появиться въ концѣ міра».[68]

Религіозное пониманіе міра приводитъ такимъ образомъ къ тому же построенію внутренно обусловленнаго взаимоотношеніемъ своихъ частей цѣлаго. Въ связи съ традиціей выростаетъ картина необходимаго мірового процесса, но не какъ что-то противоположное Божеству, а какъ что-то всецѣло Имъ созданное и руководимое. И въ религіозномъ представленіи опять сливаются въ одно цѣлое міры реальный и метафизическій, какъ это уже намъ знакомо, а метафизическое стремится къ исчезновенію въ Божествѣ. Уже не міръ, не видимый міръ занимаетъ мысль—онъ только внѣшность, обезцвѣчиваемый религіознымъ пониманіемъ символъ — а всемогущій Богъ. Все течетъ, все измѣняется, рождается и гибнетъ въ Его неизмѣнной волѣ. Можно восхищаться Его премудрымъ планомъ, безъ конца искать отраженный образъ Его въ мірѣ, освящая, оживляя и, можетъ быть, любя этотъ уже обожествленный міръ. Можно и забыть міръ, понять его скоротечность и обратиться къ великому и неизмѣнному Божеству. Но воля Бога и въ томъ и въ другомъ случаѣ пребываетъ непреклонной и неизмѣнной.

Мы видѣли, какъ та же идея Божества убивала свободу міра бѣсовъ, обезличивала ангеловъ и превращала святыхъ въ

Его безвольныя орудія. Теперь на нашихъ глазахъ она уничтожаетъ свободу міра и его самостоятельное существованіе, дѣлая его призрачнымъ передъ волей божьей. Еще какъ будто не затронута свобода воли, даже, казалось бы, подчеркнута обязанность человѣка стремиться къ Божеству. Но послѣдовательное развитіе идеи всемогущаго и премудраго Творца вселенной должно уничтожить и свободу человѣка. Уже Отлохъ приходилъ къ предестинаціи, внутренно переживая старую традицію. Богословіе отъ Ансельма и Абеляра до Гугона изъ Св. Виктора и «ангельскаго доктора» довольствуется словеснымъ рѣшеніемъ проблемы, все болѣе склоняясь къ признанію предопредѣленія. Необходимость, сохраняющая лишь видимость, свободы всплываетъ въ ученіи самого Ѳомы Аквинскаго и доминиканской школы. А сюда присоединяются вліянія арабской философіи и знакомые намъ выводы изъ идеи естественнаго міропорядка. Еретики-катары понесутъ въ широкіе круги мысль о предопредѣленіи, и о немъ заговорятъ темные, безграмотные люди.

То тамъ, то здѣсь всплываетъ идея предопредѣленія. Она мелькала у матери-жены Григорія.—

«si gedâhte daz sî für wâr
zuo der helle waere geborn
und got haete verkorn
ir herzenlîcher riuwen
daz sî begienc mit triuwen...»

Не одна монахиня горестно восклицала: «Я изъ грѣшныхъ, изъ осужденныхъ!» Не одинъ монахъ «становился печальнымъ и малодушнымъ и такъ боялся за свои грѣхи, что доходилъ до отчаянія въ вѣчной жизни, т. е. въ вѣрѣ не въ самое вѣчную жизнь, а въ свое спасеніе».—«Не могу читать, какъ прежде, мои молитвы и боюсь геенны!»

Отсюда только одинъ шагъ до равнодушія и фатализма.— Монахи не разъ убѣждали ландграфа Людовика исправиться, изображая ему муки грѣшниковъ и славу святыхъ. А онъ имъ «verbum miserabile respondit»: «Если предопредѣленъ я къ блаженству, никакіе грѣхи не отымутъ у меня царства небеснаго. Если же знаетъ»—ландграфъ выражался довольно точнымъ богословскимъ языкомъ—«Богъ, что я осужденъ, ничто не дастъ мнѣ его... Придетъ день моей смерти — умру. И не смогу я праведной жизнью отдалить этотъ день, ни худой — приблизить» Непонятны спасеніе и гибель человѣка:

«War umbe ein mensche sî verlorn
Und der ander sî ze gnade erkorn,
swer des fraget, dêst ze vil:
got mach tuon wol swaz er wil».

Идея божественной воли, проявляющейся и царящей въ мірѣ, притягиваетъ къ себѣ и растворяетъ въ себѣ идею необходимаго міропорядка. Она обосновывается и богословскимъ умозрѣніемъ, и астрологіей, и суевѣрными примѣтами. Она лишаетъ человѣка свободы, совпадая въ своемъ развитіи съ выводами изъ инородныхъ элементовъ религіозности. — Предопредѣленный къ гибели погибнетъ, и только избранный узритъ св. Грааль. И сюда присоединяются представленія, созданныя принципіально инымъ пониманіемъ міра, какъ свободнаго взаимодѣйствія метафизическаго съ реальнымъ. — Сознаніе силы Дьявола, многочисленности и опасности бѣсовъ создаетъ психологическую основу ученія о предопредѣленіи, порождая ощущеніе своего безсилія. Страхъ наказанія за грѣхи, Страшнаго Суда и ожиданіе близкаго пришествія Антихриста учатъ склоняться передъ неизбѣжнымъ. Каноникъ, «какъ только услышитъ слово объ этомъ, теряетъ сознаніе точно въ экстазѣ, и какъ бы весь слабѣетъ: ему кажется, что сейчасъ его позовутъ на Судъ». Наконецъ, изъ сознанія своей отвѣтственности и слѣдовательно изъ предположенія свободы человѣка выростаетъ ощущеніе силы и неодолимости грѣха и безсилія передъ нимъ или увѣренность въ своемъ спасеніи божьей благодатью. [69]

8.

Мистическія ощущенія одна изъ глубочайшихъ и самыхъ живыхъ сторонъ религіозности. Исходя изъ нихъ мы подошли къ изученію религіозной мысли и традиціи, оплодотворяемыхъ мистикой и дающихъ ей формы проявленія, и теперь снова къ нимъ возвращаемся. Мистическое чувство можетъ сочетаться съ самыми разнообразными идеями и объектами, оживляя и обостряя ихъ. Благодаря ему содержаніе религіозности пріобрѣтаетъ необычайную силу и жизненность, становясь фактомъ внутренняго опыта; предполагаемое и постулируемое вѣрой дѣлается несомнѣнной истиной.

Мистика обращается къ культу, и культовые акты оживаютъ. — Уже не только знаютъ, что священникъ обладаетъ магической силою, а чувствуютъ ее, воспринимаютъ ея дѣйствія. Не внѣшне понимаютъ таинство исповѣди, а переживаютъ внутреннее омовеніе, очищеніе души отъ грѣха. Чувствуютъ, какъ благословеніе, или молитва, или звукъ колокола гонятъ градовую тучу, тѣлесными очами воспринимаютъ невидимое. Видятъ, какъ стелется пламя, гонимое подъятымъ крестомъ, видятъ, какъ затихаетъ бѣсноватый подъ полупонятныя слова могучаго заклинанія. Само таинство пресуществленія становится какъ будто понятнымъ, потому что чувствуютъ, какъ въ руки священника, въ хлѣбъ и вино нисходитъ Христосъ. Еще немного, и увидятъ Его самого, въ образѣ ли прекраснаго младенца, въ образѣ ли агнца.

Божество чувствуется за всѣмъ соприкасающимся съ культомъ. Оживаетъ и проливаетъ слезы икона; статуя Богоматери въ скорби за человѣчество закрываетъ лицо краемъ своей одежды. Изображеніе Распятаго склоняется, чтобы обнять простившаго своему врагу рыцаря. Храмъ, всѣ уголки его наполняются божественнымъ дыханіемъ, смѣшивающимся съ благовоннымъ дымомъ кадилъ. Даже обрывокъ Евангелія или Псалтири

воспринимается какъ что-то священное, даже простой клочекъ рукописи содержитъ буквы, изъ которыхъ слагается имя божіе.

И точно такъ же оживаютъ религіозныя идеи. Чувствуютъ демоновъ и часто видятъ ихъ. Ощущаютъ святыхъ и бесѣдуютъ съ ними. «Звѣзда моря» Дѣва Марія проникаетъ въ темную душу человѣка, озаряя ее божественнымъ свѣтомъ. Ее знаютъ, чувствуютъ и видятъ и не могутъ удержаться отъ безконечнаго умиленія и слезъ. Еще св. Бернардъ за тонкостями современнаго ему богословія отыскалъ живого страдающаго Христа, Человѣка родного и близкаго людямъ, жалкаго въ своихъ страданіяхъ, и Бога могущественнаго, спасающаго грѣшныхъ. Собралъ святой аббатъ вѣнокъ изъ Его страданій и положилъ на сердце свое, и какъ огонь жегъ его этотъ вѣнокъ. Созерцаютъ раны Христа, и боль Его болью отзывается въ тѣлѣ вѣрующаго, а въ ушахъ стучатъ удары молотка, прибивающаго Его ко кресту. Въ началѣ XIII вѣка одновременно въ Умбріи и во Фландріи пробуждается болѣзненно-живое ощущеніе и любовный культъ Страдальца-Христа. [70]

Такимъ образомъ въ мистикѣ оживаетъ костенѣющая традиція религіозности и напряженнѣе бьется религіозная мысль. Поскольку мистика живетъ въ традиціи, она сильнѣе связываетъ человѣка съ религіознымъ, но не вноситъ новыхъ антиномій въ религіозность, а только обостряетъ нами уже указанныя. Ихъ же она обостряетъ уже по одному тому, что неравномѣрно распредѣляется по всей области религіознаго, а сосредоточивается въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей и случая то въ одномъ, то въ другомъ ея моментѣ. Благодаря этому оживленныя мистикой стороны религіозности выдвигаются и развиваются и, доведенныя до извѣстнаго предѣла, обостряютъ смутно намѣчающійся въ религіозности конфликтъ. Такъ мистическое ощущеніе силы грѣха роститъ дуалистическое міропониманіе и ведетъ къ катарамъ. Такъ же живое ощущеніе силы и дѣятельности духовъ создаетъ начатки культа демоновъ. Мистическое переживаніе помощи божьей въ житейскихъ дѣлахъ ограничиваетъ сферу дѣйствія Божества. Исканіе Бога и ощущеніе Его всюду влечетъ къ поглощенію Имъ міра, и реальнаго и метафизическаго.

Но мистика не вполнѣ безразличное явленіе, и это сказывается на высшихъ ступеняхъ ея развитія, гдѣ яснѣе ея психологическая природа и вступаютъ въ дѣйствіе мистическія тра-

диціи.—Мистикъ стремится къ воспріятію Божества, къ общенію и сліянію съ Нимъ. Въ этомъ предѣлъ его желаній. Мистикъ ищетъ Бога, тоскуетъ и скорбитъ внѣ общенія съ Нимъ.—Рыба не можетъ жить безъ воды, на пескѣ. «Wie sol ich dich lieb alsust enberen?» восклицаетъ св. Мехтхильда. «Нѣтъ для меня лучшей смерти, чѣмъ смерть отъ созерцанія!» говоритъ бл. Эгидій. Мистики живутъ отъ экстаза къ экстазу; больные любовью, ждутъ они Іисуса сладчайшаго, по движенію сердца своего узнавая о Его приближеніи.

А если высшее блаженство—общеніе съ Богомъ—доступно человѣку на землѣ, то не къ этому ли блаженству только и стоитъ стремиться? Нуженъ ли тогда пышный культъ церкви; не іудейство ли онъ? Анджела изъ Фолиньо шла къ причастію и услышала Божественный голосъ: «Возлюбленная! Все благо въ тебѣ и идешь ты пріять все благо». «Я же, говоритъ Анджела, начала думать:—Если все благо въ тебѣ, зачѣмъ идешь принимать его?» Мистики-еретики смѣются надъ изображеніемъ Распятаго, святотатственно выцарапываютъ иконамъ глаза и хвалятся, что выдолбили глаза Богу. Они отвергаютъ культъ, который казался чрезмѣрно пышнымъ самому св. Бернарду, и пѣніе мессы сравниваютъ съ собачьимъ воемъ. Евхаристія мистикамъ не нужна. Еретики кощунствуя говорятъ, что гостія имѣетъ вкусъ навоза. Мистику нужно общеніе съ Богомъ, а съ Нимъ онъ общается и безъ всякихъ внѣшнихъ средствъ, внутренно; нуженъ Христосъ, а Его онъ воспринимаетъ и безъ таинства причащенія. Вся внѣшняя религіозность, весь культъ вдругъ теряетъ свое обаяніе и значеніе, обезцѣнивается или даже отвергается, какъ матеріальный міръ, чуждый Божеству и съ Нимъ непримиримый. [71]

Такъ мистика, сосредоточенная на культѣ и внѣшне проявляющейся религіозности вообще, оживляетъ ихъ, и она же, направленная на воспріятіе самого Божества, ихъ обезцѣниваетъ. Однако и на второмъ пути можетъ мистика влить въ нихъ новую жизнь.

Мистикъ вездѣ ищетъ Бога, ищетъ Его созерцая созданную Имъ природу, и это исканіе пышно расцвѣтаетъ въ связи съ символическимъ пониманіемъ внѣшняго міра, придавая ему особенную убѣдительность и силу. Въ связи съ символизмомъ или внѣ ея, но въ природѣ усматриваютъ отраженіе Бога или даже сущность Его, этимъ самымъ устраняя возможность дуа-

листической мистики ортлибаріевъ. Св. Францискъ славитъ Всевышняго въ Его тваряхъ, оживляетъ и наполняетъ божественнымъ брата Солнце и сестру Луну, брата Огня и сестру Воду. Ему жаль отнять у огня сожигаемую имъ одежду, страшно наступить на пролитую воду. Съ трепетомъ внутреннимъ ступаетъ Францискъ по скаламъ. Нѣмецкіе мистики (выходящіе, правда, за хронологическіе и реальные предѣлы нашего труда) вездѣ видятъ руку Божества, вездѣ разгадываютъ Его мудрый планъ. Они слышатъ, какъ вся природа поетъ славу Всевышнему въ блескѣ молній и грохотѣ грома, въ сіяніи звѣздъ и шумѣ волнъ. «Sursum corda», какъ. Бернардъ Квинтавалле, станетъ восклицать Генрихъ Сузо, «sursum corda!» — Птички поютъ гимнъ Богу въ тѣнистыхъ капеллахъ цвѣтущихъ деревъ. Сквозь радостный май смотритъ на землю Царица Небесная. Воздадимъ же ей сердечную любовь за красныя розы, а за крошечныя фіалки—смиреніе, чистое сердце за нѣжныя лилеи, чистую любовь за всѣ пестрые красивые цвѣтки на лугахъ.

Передъ нами то умиленіе передъ мудрымъ Творцомъ и любовь къ Нему, то живое восхищеніе Его мудростью, переносящее преизбыточествующую въ сердцѣ любовь на всѣхъ Его тварей, то ощущеніе въ этихъ самыхъ тваряхъ божественнаго или самого Божества. Во всемъ находитъ мистика божественное, ко всему подходитъ благоговѣйно. Внутренно не нуждаясь въ культѣ, она можетъ вернуть ему прежнее значеніе и окружить его новымъ обаяніемъ; можетъ идти и далѣе, по прямой дорогѣ къ пантеизму. Для этого нужно сдѣлать еще только одинъ шагъ — усмотрѣть божественное въ человѣкѣ. И этотъ шагъ не труденъ. Его въ моментъ экстаза готовъ сдѣлать св. Бернардъ: «Sic affici deificari est». Правовѣрный Францискъ подходитъ къ тому же, сравнивая святого съ иконою и добродѣтели считая дарами божьими.

Здѣсь вытекающее изъ основъ традиціонной мистики, изъ исторической природы ея оживленіе міра сливается съ разсмотрѣннымъ уже нами построеніемъ необходимаго міропорядка въ тѣхъ его варіантахъ, которые пытаются примирить міропорядокъ съ Богомъ. Выдвигается и пріобрѣтаетъ новыя силы важная сторона религіозности, подавляя прочія. Политеистическіе и дуалистическіе моменты блѣднѣютъ и слабѣютъ. Сердцемъ приходитъ св. Францискъ къ тому же, къ чему приводитъ напряженная религіозная мысль — къ признанію демоновъ «гас-

тальдами» Всевышняго. Вниманіе направляется въ сторону единаго, разлитаго вездѣ Божества, сливающагося съ обожествленнымъ міромъ, благодаря чему сама собой исчезаетъ антиномія Божества и міропорядка. разрѣшенная и подорванная въ своихъ основахъ. [72]

Зато съ новою силою всплываетъ поддерживаемая тѣми же основами мистики другая—антиномія человѣка и Бога.

Мистикъ испытываетъ мнимыя или реальныя вліянія трансцендентнаго, которое проникаетъ въ его душу и ее преобразуетъ. Сама природа мистическаго акта, какъ мы уже имѣли случай наблюдать, ставитъ мистика въ положеніе пассивно пріемлющаго и преображаемаго. Трансцендентное же понимается или какъ божья благодать или какъ само Божество, а когда дѣло идетъ объ отношеніи къ отрицательному метафизическому, вполнѣ аналогично этому — какъ вліяніе дьявола или самъ дьяволъ.

Нисхожденіе въ душу благодати не зависитъ отъ воли человѣка или, въ лучшемъ случаѣ, зависитъ только косвенно.—«Богъ воззрѣлъ на него и на многія дѣла его, и простерлась надъ нимъ рука господня».—Таково обычное умѣренное пониманіе вліянія благодати. Ее можно добиваться доброю жизнью, о ней можно просить, но въ конечномъ итогѣ дарованіе ея зависитъ только отъ Бога. И необходимое качество праведника смиреніе ведетъ къ устраненію всякаго человѣческаго вліянія въ процессѣ дарованія Богомъ благодати, умаляя и уничтожая заслуги святого.—«Какъ мнѣ не плакать?» говоритъ Эгидій.—«Чувствую я себя врагомъ божьимъ, а Богъ такъ пожалѣлъ меня и далъ мнѣ такой даръ, что боюсь я не дѣйствовать въ немъ по Его волѣ». Даромъ же этимъ была «specialis gratia», особая благодать, въ которой чувствовалъ онъ себя чудесно обновленнымъ и измѣненнымъ.—«До сихъ поръ шелъ я, куда хотѣлъ, и что хотѣлъ, то и дѣлалъ. Теперь же и впредь не могу я дѣйствовать такъ, какъ привыкъ, а нужно мнѣ дѣйствовать такъ, какъ чувствую я въ себѣ». Богъ вдохнулъ духъ свой въ апостоловъ, нынѣ онъ вдохнулъ тотъ же духъ въ Эгидія, и Эгидій почувствовалъ себя органомъ, орудіемъ Божества, отказавшимся отъ собственной своей воли или лишеннымъ ея.

Благодать ниспосылается независимо отъ воли и заслугъ человѣка, все равно будутъ ли это умиленіе великое и сладость

несказанная, или «даръ слезъ», или добродѣтели и праведность. Пошли Богъ такую же благодать, какую онъ даровалъ Франциску, самому послѣднему разбойнику, этотъ разбойникъ былъ бы, можетъ быть, лучше и праведнѣе, чѣмъ Францискъ. Въ подобныхъ мысляхъ много наивнаго разсчета и желанія обмануть себя, подавить подымающееся самосознаніе праведника. Но онѣ возможны лишь на почвѣ убѣжденія въ данности благодати и пассивнаго момента въ мистикѣ, выясненнаго нами ранѣе. Еще не достигла полнаго развитія эта мысль о данности благодати—она ярче у нѣкоторыхъ нѣмецкихъ мистиковъ—еще говорятъ о томъ, какъ заслужить и сохранить благодать. И тѣмъ не менѣе рѣшительный шагъ уже сдѣланъ, и невольно возникаютъ вопросы: нужны ли старанія человѣка для спасенія, не самъ ли Богъ все дѣлаетъ за него, свободенъ ли праведникъ или онъ только безвольное орудіе Божества.

Въ эти вопросы сейчасъ мы погружаться не станемъ. Въ данной связи насъ занимаетъ другая сторона дѣла—образъ безвольнаго человѣка, игрушки въ рукахъ Божества или даже шире — въ рукахъ метафизическаго міра, потому что такъ же понимаютъ и вліяніе дьявола и мощь первороднаго грѣха. Одинъ монахъ видѣлъ, какъ черти точно мячикомъ играли душой грѣшника, перекидывая ее съ одной стороны долины на другую. Такъ же играетъ метафизическій міръ всякою душой. Къ этой идеѣ мы подходили со стороны чистой религіозности. Теперь къ ней же приводитъ насъ мистическая религіозность.

Но мистика же, обращенная къ Божеству, отвлекаетъ отъ міра зла, заставляетъ думать только о Богѣ. И человѣкъ кажется орудіемъ Бога, власть и проявленія котораго мистика усматриваетъ во всемъ окружающемъ мірѣ. Божество и преображенное Его благодатью сливаются въ одно цѣлое, въ свѣтлый міръ, въ которомъ царитъ одна божественная воля. Мы опять приближаемся къ пантеизму. Только слишкомъ еще сильно сознаніе какой то особности человѣка, еще ясно противопоставленіе человѣка и Бога. Мистика стираетъ и это противопоставленіе, но уже въ откровенно пантеистической системѣ идей. [73]

Уже Гугонъ изъ св. Виктора и св. Бернардъ разсматривали мистическій актъ, какъ общеніе души съ Богомъ. За ними шли другіе мистики. При этомъ предполагалось особенное преобразующее душу вліяніе Божества и, по крайней мѣрѣ въ моментъ экстаза, душа признавалась святой и неспособной грѣ-

шить. Господь пребываетъ въ насъ, какъ солнце въ воздухѣ. Оно свѣтитъ, пока не прогонитъ его ночь. Солнечный свѣтъ находится въ стеклѣ, и стекло становится отъ этого прекраснымъ и сіяетъ. Такъ, когда разливается Господь въ нашей душѣ, она становится прекрасною выше мѣры, чистою отъ грѣха и мягкою какъ воскъ въ рукахъ Господа. «Воспламененная въ Божественной любви, силою любви душа преображаетъ себя въ возлюбленнаго Бога своего. Такъ желѣзо въ пламени принимаетъ его теплоту, цвѣтъ, потомъ и силу огня, и отдаетъ себя цѣликомъ, а не частью, и какъ бы дѣлается огнемъ...» Своеобразная эмоціональная окраска мистическаго влеченія, пониманіе его по аналогіи съ земной любовью и въ образахъ «Пѣсни пѣсней» придавали особенный сверхчувственно-эротическій характеръ общенію съ Богомъ и заставляли стремиться къ полному сліянію съ Нимъ, къ беззавѣтному погруженію въ Него. Во всякомъ случаѣ, въ самой природѣ мистическаго акта заложена была тенденція къ утвержденію подобія и даже тожества преображенной души съ Божествомъ. И если иные пытались еще остеречься отъ крайнихъ выводовъ ограниченіемъ тожества только тожествомъ воль, другіе тѣмъ свободнѣе и рѣзче подчеркивали субстанціальное единство. А отсюда естественъ переходъ къ признанію исконной божественности человѣческой души.

Къ этому близокъ всякій мистикъ въ разсматриваемой системѣ мистики, хотя и не всякій доходитъ до выводовъ мейстера Эккарта, для котораго «искорка души» соединена съ Богомъ. И въ этомъ соединеніи самъ Богъ не отличаетъ Себя отъ души, и знаніе души есть знаніе самого Бога. Такому пониманію отношенія между душой и Богомъ соотвѣтствуетъ и пантеистическое міропониманіе. — Нѣтъ различія между Богомъ и тварью. Богъ обитаетъ въ глубинѣ всего, всѣхъ своихъ созданій. Всѣ они полны Божествомъ, и божественная сущность цѣликомъ заключена въ каждой твари. Богъ—всѣ вещи во всѣхъ вещахъ.

Все это не индивидуальныя достиженія какого нибудь Эккарта, а необходимое развитіе мистической первоосновы. Къ нему приводитъ одинаково, какъ разсмотрѣніе отношеній между душою и Богомъ, такъ и исканіе Бога въ мірѣ. Его поддерживаетъ старая мистическая традиція, впервые ярко выраженная на Западѣ въ твореніяхъ Эригены. Амальрикане, вѣроятно не безъ вліянія Эригены, приходили къ положеніямъ, аналогичнымъ ученію Эккарта, смѣняя сравнительно робкое заявленіе о томъ, что въ нихъ во-

плотился Духъ Святой, утвержденіями, что всякій человѣкъ — «membrum Christi» въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова, и что Богъ — все, а все — Богъ. Ортлибаріи вѣрятъ, что въ нихъ заключены всѣ божественныя совершенства, что они тожественны съ Богомъ по природѣ, вѣчны и живутъ въ вѣчности. И если у нихъ мы еще находимъ ограниченіе Божества и Его проявлен (хотя и утверждается, что Богъ — все существующее) кругомъ ихъ секты, членомъ которой, впрочемъ, можетъ сдѣлаться всякій, то братья свободнаго духа учатъ, что всякій совершенный человѣкъ по природѣ своей Христосъ и никто не будетъ осужденъ: ни сарацинъ, ни іудей. потому что по смерти тѣла духъ возвратится къ Божеству. Подходя къ вопросу съ другой стороны, они расширяютъ божественное на все органическое. — Богъ вездѣ, и во вщѣ столько же божественнаго, сколько въ человѣкѣ, а «тѣло Христово находится во всякомъ хлѣбѣ такъ же, какъ въ гостіи. Они встрѣчаются тутъ съ Давидомъ Динанскимъ, который пытался стереть различіе между матеріальнымъ и духовнымъ, понять Бога, какъ матеріально-духовное существо и этимъ путемъ обожествить и слить въ одно цѣлое весь міръ. Еще Эригена указалъ другой выходъ — отрицаніе существованія матеріи, и къ нему братья свободнаго духа ближе.

Весь міръ оказывается Божествомъ — totus mundus est plenus de me,—и остается понять процессъ развитія міра, какъ развитіе Бога. Тутъ много трудностей и противорѣчій, создаваемыхъ отчасти традиціей догмы отчасти противорѣчивыми традиціями и природой мистики, которая тяготѣетъ къ покою и склонна отрицать движеніе и время. Объ эти трудности въ свое время разбилась неоднократно поминаемая нами система Эригены... Тѣмъ не менѣе тяготѣніе къ пониманію мірового процесса, какъ божественнаго, не ослабѣваетъ, проявляясь то въ видѣ неопредѣленнаго убѣжденія въ возвращеніи всего къ Богу, то въ прямомъ примкновеніи къ новоплатоновской традиціи.

Мистика, утверждающая благодатное вліяніе Божества на человѣка, обезличиваетъ человѣка, лишаетъ его свободной воли и дѣятельности. Еще рѣзче эта тенденція въ мистикѣ пантеистической, умѣренной ли, когда говорится о воплощеніи въ данномъ человѣкѣ Бога, крайней ли, когда все обожествляется. И пассивный характеръ мистическихъ переживаній въ высшей степени способствуетъ такому обезличенію человѣка. Однако въ мистикѣ же и черезъ мистику человѣкъ вновь обрѣтаетъ утра-

ченную свободу и самоцѣнность, своеобразно рѣшая мучительную антиномію.

Человѣкъ становится Богомъ, когда воплотится въ немъ Духъ Святой, или онъ—Богъ искони. Поэтому и дѣйствія человѣка божественны и воля его — воля Божества. Эту мысль выражаетъ Эккартъ, когда онъ говоритъ, что душа принимаетъ участіе въ творческой дѣятельности Бога. Ее же вызсказываютъ братья свободнаго духа, утверждая, что они все создали и создали болѣе, чѣмъ Богъ. А если такъ, то нѣтъ никакихъ законовъ человѣческой дѣятельности, внѣшней или внутренней воли, кромѣ воли человѣкобога, и нѣтъ морали, потому что всякій актъ человѣка—актъ Божества. Слившись съ Богомъ въ міровомъ процессѣ, мистикъ пріобрѣтаетъ свободу, но цѣной противорѣчія со своей же религіозностью.—Онъ поневолѣ утрачиваетъ возможность моральнаго различенія, отказываясь отъ категорій зла и добра, понятія грѣха и теодицеи. Все содержаніе религіозности вдругъ исчезаетъ, разсѣивается, какъ туманъ, и остается одно всеобъемлющее Божество, пребывающее цѣликомъ въ мистикѣ и мистикъ, цѣликомъ пребывающій въ Божествѣ и мірѣ.[71]

Мистика какъ бы течетъ внутри религіозности, сосредоточиваясь то на томъ, то на другомъ ея моментѣ. Выдвигая какой нибудь изъ нихъ, она обостряетъ и доводитъ до предѣльнаго развитія скрытую въ религіозности антиномію, потомъ мощно и смѣло ее разрѣшаетъ, чтобы сейчасъ же вызвать къ жизни новую. Направленія ея движеніи такъ же прихотливы и разнообразны, какъ движенія самой религіозности и въ общемъ съ ними совпадаютъ. Мистика оживляетъ внѣшнюю религіозность, мистика же ее и обезцѣниваетъ; она обезличиваетъ человѣка и она же даетъ ему свободу, усиливаетъ дуализмъ углубленіемъ воспріятія грѣховности и метафизическихъ силъ и уничтожаетъ его обращеніемъ къ Божеству и пантеизмомъ, даетъ всю убѣдительность исконному политеизму и поглощаетъ его обнаруженной ею же божественностью всего. Традиціонная догма находитъ опору въ мистикѣ, но благодаря ей же теряетъ свою цѣнность. Нужна ли догма воплощенія Христа и слѣдовательно все построеніе спасенія человѣчества для мистика, въ которомъ воплощается Христосъ? Не нужно ли расширить понятіе богочеловѣчества и всякаго члена секты, а можетъ быть и всякаго человѣка считать Христомъ? Не надо ли по

новому понять положенія традиціи? Вѣдь, можетъ быть, каждая душа представляетъ собою троичное единство, душа—Богъ. А можетъ быть Отецъ тотъ, кто проповѣдью своею вовлекаетъ человѣка въ секту, а Сынъ—вовлекаемый. Кто же тогда Духъ Святой?—Тотъ, кто содѣйствуетъ вовлекающему и удерживаетъ въ сектѣ вовлеченнаго.

Съ традиціей справиться нетрудно. На помощь всегда придетъ принятое церковью и укоренившееся въ сознаніи символическое толкованіе. Но суть не въ искаженіи пониманія вѣры, а въ томъ, что положенія ея слишкомъ часто ненужны или кажутся докучной помѣхой. Нѣкоторые ими пренебрегаютъ, другіе, болѣе связанные традиціей, толкуютъ ихъ по своему, толкуютъ потому, что не могутъ отдѣлаться отъ вѣры въ нихъ и не рѣшаются ихъ отбросить. И можно прослѣдить на рядѣ примѣровъ усиленіе или ослабленіе приверженности къ традиціи, что будетъ выражаться чаще всего въ болѣе или менѣе произвольномъ ея толкованіи. Такое положеніе еще болѣе усиливаетъ пестроту и прихотливость каждой отдѣльной системы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внутреннюю ея противорѣчивость. Духъ свободнаго религіознаго творчества на каждомъ шагу вступаетъ въ упорную борьбу съ вѣрой, переданною отцами. И здѣсь часто рѣшающій голосъ принадлежитъ мистикѣ.

При высокомъ напряженіи мистическаго чувства мистикъ обладаетъ уже не вѣрою—онъ ее потерялъ, какъ бл. Эгидій,—а несомнѣннымъ и неоспоримымъ знаніемъ. Ему, какъ св. Гильдегардѣ, даны «ключи Давида» и открыты тайны Писанія и самого Божества. Вѣдь мистическій экстазъ даетъ возможность сверхчувственнаго знанія, а оно выше диспенсативнаго и эстимативнаго мышленія. Не всякому такое знаніе доступно, но «omnium maximus, qui ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitatis fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit». Только путемъ мистическаго созерцанія можно познать Божество и разсѣять мракъ, обволакивающій человѣка. «Великій созерцатель» Ришаръ замѣчаетъ: «Вѣра—начало, разумное знаніе—продолженіе, опытъ—настоящее обладаніе и наслажденіе истиною». И съ милою средневѣковой обстоятельностью, со схоластическими подраздѣленіями и возведеніемъ случайныхъ моментовъ въ необходимыя ступени, вырабатываютъ теоретики мистики мето-

дику мистическаго познанія, пишутъ «Itinerarium mentis ad Deum» А мистики-практики, не думая надъ методологіей и гносеологіей, по традиціямъ и пріемамъ своего кружка или по собственному опыту исполняются сверхчувственнаго знанія. Ихъ душа, покоясь въ Богѣ, познаетъ все, даже тайну Троичности. Сами же они въ поученіе другимъ пишутъ о «Текущемъ свѣтѣ Божества».

Удивительно ли при такой оцѣнкѣ мистическаго знанія, что ему вѣрятъ больше, чѣмъ Преданію, что мистикой пытаются обосновать вѣру и пускаются въ самыя сложныя символическія истолкованія, лишь бы примирить съ ней традицію. За мистикомъ стоитъ правда его опыта, и можно лишь съ пренебреженіемъ отнестись къ мнимо ученымъ противникамъ. «Среди нашихъ докторовъ много такихъ, которые по тридцати и болѣе лѣтъ изучали Священное Писаніе, а каждый изъ нихъ знаетъ не болѣе коровы или лошади». Да обладаетъ ли такимъ значеніемъ само Св. Писаніе, не лучше ли обратиться прямо къ первоисточнику—къ мистическому опыту? Въ Писаніи много поэтическаго и невѣрнаго и лучше положиться на озареннаго мистическимъ знаніемъ человѣка: сердце подскажетъ ему истину. Евангелія Марка и Луки—басни, а Августинъ и всѣ католическіе доктора—надуватели, извратители истины. Братья свободнаго духа могутъ написать книги получше католическихъ. Эгидій отказывался погружаться въ догму: онъ не пригоденъ для этого, человѣкъ безграмотный, простой мужикъ; а братья свободнаго духа учили, что «неученый мірянинъ безъ знанія св. Писанія» можетъ, если онъ только озаренъ божественнымъ свѣтомъ, лучше помочь своимъ наученіемъ, чѣмъ ученѣйшій священникъ и толкователь Писанія. Такого мірянина и нужно слушаться. Зналъ ли Бонавентура, что его признаніе благочестивой старухи болѣе свѣдущей въ вѣрѣ, чѣмъ богословъ, можетъ получить и этотъ смыслъ? [75]

Въ цѣнности сверхчувственнаго знанія заключается большая доля вліянія и силы мистики. Воспринятое либо подтвержденное мистически или только считаемое таковымъ кажется неоспоримымъ, знаніемъ самого Бога. И какъ ни сильна вѣра-традиція, она гнется и уступаетъ подъ напоромъ мистическаго знанія, которое по существу ничто иное, какъ другая традиція. Незамѣтно искажаетъ мистика церковное ученіе у Бернарда, Гугона или Ришара, робко отказывающихся отъ крайнихъ

выводовъ ради вѣрности догмѣ. Она создаетъ ученіе Эккарта, которому несмотря на изощренную экзегезу, не удается убѣдить всѣхъ въ своемъ католичествѣ. Она приводитъ къ рѣшительному разрыву съ традиціей мистиковъ-еретиковъ, и въ станѣ ихъ пытается водворить вавилонское многоязычіе. Удается ли ей это?

Казалось бы, мистическій опытъ, какъ опытъ индивидуальный и допускающій апелляцію лишь къ себѣ самому, долженъ привести къ полному разгулу индивидуализма въ религіозности, къ безконечной пестротѣ системъ. На дѣлѣ не такъ.—Индивидуальныя отклоненія не велики и не рѣзки; замѣтнѣе различія школъ, но и школъ не такъ много. Объясняется это гибкостью и приспособляемостью мистики, съ одной стороны, и безсодержательностью—ея: содержаніе дается ей традиціей—съ другой. Мистика ищетъ выхода, но выливается или готова вылиться по всѣмъ направленіямъ, по всѣмъ путямъ религіозности: и во внѣшнюю религіозность и въ отрицаніе ея, и въ пантеизмъ, и въ политеистическое или дуалистическое міропониманіе. А найдя себѣ сферу проявленія въ томъ или иномъ теченіи, она сосредоточивается въ немъ и имъ удовлетворяется. У мистики есть свои излюбленные пути, стоящіе ближе къ ея психологической природѣ, но тяга къ нимъ обнаруживается лишь при большомъ напряженіи мистическаго чувства и скорѣе ограничиваетъ, чѣмъ увеличиваетъ колебанія и разнообразіе мистическихъ системъ.

Всякій мистикъ ищетъ себѣ опоры и примыкаетъ къ той или иной традиціи религіозной или религіозно-мистической школы или группы, маленькаго относительно кружка мистиковъ. Мистику необходима моральная поддержка другихъ, сознаніе, что не онъ одинъ нашелъ истину, а раздѣляетъ знаніе о ней съ другими. Одинъ онъ чувствуетъ себя безпомощнымъ и примыкаетъ къ другимъ или убѣждаетъ себя, распространяя свое ученіе. Ему нуженъ авторитетъ соборности. Истина—одна, и всякій—помимо и внѣ своего мистическаго опыта—приспособляется къ вызсказанной другими и ее старается мистически пережить. Разумѣется, тотъ или иной крупный мистикъ вноситъ въ общій фондъ и свое, но это свое незначительно по сравненію съ общимъ, католическимъ или сектанскимъ, и даже его старается понять мистикъ, какъ старое, сказанное другими. Но изъ этихъ маленькихъ своеобразій въ старомъ фондѣ, который усваивается, изъ ничтожныхъ и облеченныхъ въ ветхія

слова индивидуальныхъ отличій наростаетъ новая традиція. Элементы, слагающіе ее,—тѣ же элементы религіозности въ своеобразномъ сочетаніи, созданномъ даннымъ теченіемъ, группой или школой. Но слитые въ новое цѣлое они являются, какъ новая система, и окружаютъ славою своего проповѣдника, выразителя думъ эпохи, Бернарда, Франциска или безвѣстныхъ бегинокъ, Эккарта или философа Амальрика.

9.

Къ метафизическому міру подходятъ съ разныхъ сторонъ и разсматриваютъ его подъ разными углами зрѣнія. Получаемые такимъ образомъ аспекты метафизическаго не всегда могутъ быть согласованы другъ съ другомъ, и еще рѣже ихъ согласуютъ. Они смѣняютъ другъ друга, сплетаются одинъ съ другимъ и развиваются въ этомъ сплетеніи. Трудно разобраться въ этомъ хаосѣ религіозныхъ представленій, выдѣлить или скорѣе—вырвать наиболѣе важные моменты, чтобы выяснить ихъ природу и развитіе, не упустивъ изъ виду общую живую связь.

Метафизическій міръ представляется религіозному сознанію, какъ что-то особое, отличное отъ міра реальнаго по самой трансцендентной своей природѣ, которую можно чувствовать и познавать лишь сверхчувственно, мистически. Этотъ міръ находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ міромъ реальнымъ, проникаетъ во всѣ его поры, но и природа этого взаимодѣйствія метафизична. Къ ней можно лишь заключать отъ явленій внѣшняго міра или мистически ее ощущать. Тѣмъ не менѣе реалистически настроенное сознаніе старается представить себѣ метафизическій міръ и съ помощью традиціи пытается изобразить его на подобіе земного. Житейскіе, религіозные и религіозно-моральные мотивы руководятъ работою религіозности.

Метафизическое предстаетъ прежде всего, какъ міръ человѣкоподобныхъ духовъ, о которыхъ мыслятъ внѣ какой либо конфессіональной окраски и внѣ моральныхъ категорій. На почвѣ такого представленія и вѣры въ постоянное взаимодѣйствіе духовъ, какъ представителей метафизическаго, съ реальнымъ міромъ и въ частности съ людьми возникаетъ проблема построенія и устроенія отношеній съ ними, т. е. подводятся религіозныя основы подъ унаслѣдованные отъ темнаго прошлаго зачатки ихъ культа и дается толчекъ его дальнѣйшему развитію. Христіанская, конфессіональная традиція вводитъ въ міръ

духовъ новыхъ сочленовъ: бѣсовъ и святыхъ. Она же заставляетъ искать въ метафизическомъ Бога. Такимъ образомъ метафизическій міръ обогащается, становится многочисленнѣе. Но въ разсматриваемой системѣ идей измѣненіе состава метафизическаго міра еще не мѣняетъ отношенія къ нему, хотя и вноситъ въ область религіознаго развитой и богатый культъ святыхъ и Божества.—Къ духамъ, бѣсамъ, къ святымъ и самому Богу относятся по человѣчески, житейски, не вдаваясь въ моральныя и конфессіональныя оцѣнки. Міръ духовъ сталъ богаче, разнообразнѣе.—Больше выбора въ поискахъ помощниковъ и заступниковъ или въ оборонѣ отъ враговъ.

Однако преобразованный христіанскими вліяніями міръ уже таитъ въ себѣ внутреннія противорѣчія. Культъ святыхъ и культъ Бога болѣе развитъ и пышенъ; онъ болѣе привыченъ. въ немъ больше важнаго и нужнаго, чѣмъ въ гонимомъ культѣ духовъ. Этотъ культъ связанъ съ христіанскимъ, конфессіональнымъ Богомъ, съ Богомъ, а не съ какимъ нибудь духомъ или толпою невѣдомыхъ духовъ. Чувствуется воспитанная вѣками общность интересовъ и религіозныхъ идеаловъ между Богомъ и Его святыми съ одной стороны и христіанами съ другой. Вторгшись въ метафизическій міръ, Богъ и христіанскіе духи живутъ въ немъ особнякомъ и лишь на периферіи замѣчается какое-то движеніе, какой то осмосъ. Міръ духовъ, разнѣдаемый внутренними противорѣчіями, начинаетъ распадаться, и первичный хаосъ разъединяться и упорядочиваться въ борьбѣ.

Съ земною жизнью святыхъ, съ историческими образами Христа и Богоматери неразрывными узами связаны религіозные идеалы. Любовно всматриваются въ эти образы, мыслью и чувствомъ переживаютъ жизнь Христа; мистически преодолѣвая пространство и время, всѣмъ существомъ своимъ живутъ ею и въ ней. Все тѣснѣе и тѣснѣе общеніе христіанъ со своимъ Богомъ и Его святыми, и въ этомъ общеніи все ярче проступаютъ религіозно-моральные моменты. Правда и добро возводятся къ Божеству, какъ къ своему первоисточнику, и сборъ около знамени конфессіональнаго Бога получаетъ глубокое религіозное и религіозно-моральное значеніе. А въ то же самое время христіанскія воззрѣнія преобразуютъ и оставшуюся внѣ царства божьяго часть метафизическаго міра. Духи сливаются съ христіанскими бѣсами, и отношеніе ихъ къ Богу, святымъ и христіанамъ понимается, какъ вѣчная борьба, охватывающая уже

не только метафизическій, а и реальный міръ, гдѣ находятъ себѣ демоны союзниковъ и слугъ въ лицѣ язычниковъ и грѣшниковъ. И какъ все добро восходитъ къ Богу, такъ все зло падаетъ къ демонамъ или поднимается отъ нихъ.

А конкретизація метафизическаго міра идетъ своимъ чередомъ внѣ и внутри наблюдаемаго нами процесса. Богъ со своими святыми и ангелами является религіозному сознанію, какъ Владыка свѣтлаго царства со своими слугами и вассалами. Окруженный блестящимъ дворомъ, Онъ живетъ въ своихъ небесныхъ чертогахъ. А внизу іерархизуется міръ демоновъ, во главѣ котораго готовится стать давній врагъ Всевышняго—Люциферъ. Царство тьмы становится противъ царства свѣта. Весь реально-метафизическій міръ распадается на двѣ искони враждующія части, становится міромъ борьбы двухъ космически-моральныхъ началъ, въ которой человѣку отводится мѣсто то изгнаннаго на землю испытуемаго Богомъ небожителя, тоскующаго по своей небесной отчизнѣ, то объекта и трофея борьбы.

Дойдя въ своемъ развитіи до этого предѣла, опираясь не столько на преданіе, сколько на моральную проблему, дуалистическая система становится отвлеченной, теряетъ яркія краски реалистической религіозности. Она рѣдко достигаетъ сейчасъ нами описаннаго синтезирующаго хаотическую религіозность выраженія. Слишкомъ пестра и разнородна религіозность, слишкомъ много въ ней потенцій разныхъ системъ, чтобы возможно было уложить ее въ какую нибудь одну. Прикасаясь къ религіозной землѣ, догма, какъ Антей, проникается ея первобытными силами и разрываетъ всякую систему. Дуалистическое міропониманіе требуетъ болѣе ясной и простой схемы—Дьявола и Бога. Только въ противопоставленіи измѣримы ихъ силы и находитъ себѣ выраженіе грандіозность дуализма. Дуализмъ живетъ демонами-врагами Бога и «литературнымъ» въ значительной степени преданіемъ о Дьяволѣ, который въ религіозности обладаетъ меньшими силами, чѣмъ демоны, а еще болѣе тѣмъ, что рѣшаетъ проблему зла. Онъ объясняетъ неодолимость грѣха и гибель человѣка подъ бременемъ искушеній. Онъ объясняетъ все зло и всю несправедливость, царящія въ мірѣ и несовмѣстимыя съ образомъ Бога правды и добра. Образъ всеблагого, безконечно справедливаго и благостнаго Божества спасенъ цѣною ограниченія Его могущества.

Дуализмъ рѣшаетъ моральную проблему, но утвердиться

онъ не можетъ, становясь въ рядъ въ другими системами религіозности и конккуррируя съ ними. Онъ не въ силахъ преодолѣть развивающейся въ религіозности монотеистической идеи и создаваемой ею изъ тѣхъ же элементовъ системъ. Богъ, а не Дьяволъ или Деміургъ,—творецъ міра, всего видимаго и невидимаго. Богъ же единый всемогущій міроправитель. При сосредоточеніи на идеѣ Божества блѣднѣютъ ангелы и святые, становясь ненужными, и безличность метафизическаго позволяетъ всякое трансцендентное вліяніе возводить къ Божеству. Ангелы и даже святые становятся безвольными орудіями Бога. Остается разсмотрѣть такъ же и демоновъ. Колеблясь, возвращаясь къ старымъ представленіямъ, оговорками уничтожая свою мысль, движутся по этому направленію и подходятъ къ предѣлу—къ всемогущему Божеству, изъ котораго исходитъ все, и доброе и злое. Всемогущество Бога спасено цѣною ограниченія Его безконечной справедливости и доброты. Такъ и монотеистической системѣ не удается преодолѣть дуализмъ и утвердиться на его мѣстѣ, такъ и она становится въ ряду другихъ системъ.

Но ея развитіе еще не кончено. Для своего утвержденія идея всемогущества божьяго нуждается еще въ опредѣленіи отношеній между Богомъ и реальнымъ міромъ. А этотъ міръ, несмотря на свое постоянное взаимодѣйствіе съ міромъ метафизическимъ, все таки мыслится, какъ что-то замкнутое въ себѣ. Существуетъ идея міропорядка. Она появляется въ вѣрованіяхъ въ чудеса, пророчества и предзнаменованія. Въ связи астрологическихъ вѣрованій міропорядокъ кажется незыблемымъ и неизмѣннымъ, отрицая волю Божества и свободную волю человѣка, что находитъ себѣ такую твердую опору въ мистической объективаціи неодолимости грѣха. Желая отстоять идею всемогущества божьяго, пытаются отвергнуть, если не міропорядокъ, то хоть символъ и наиболѣе яркое приявленіе его—астрологію. Но этого сдѣлать не могутъ и довольствуются компромиссомъ. Пытаются возвести міропорядокъ къ Божеству и приходятъ къ деизму. Казалось бы, деизмъ спасаетъ всемогущество божье, но онъ не согласуется съ обычнымъ представленіемъ о постоянномъ вмѣшательствѣ Божества въ реальный міръ и совсѣмъ не допускаетъ свободы воли. И опять рисуется только одинъ компромиссный выходъ—признаніе міропорядка, который во всякую минуту можетъ быть нарушенъ и нарушается всемогущимъ Божествомъ. На развалинахъ неудавшихся систем

вновь водворяется первобытное хаотическое взаимодѣйствіе реальнаго и метафизическаго.—Божество и свободный человѣкъ, магическая сила звѣздъ и объектовъ внѣшняго міра, взятыхъ съ ихъ метафизической стороны, все свободно вліяетъ другъ на друга. А между тѣмъ на опустѣвшемъ мѣстѣ пытается утвердить себя новая система.

Метафизическое не только находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ реальнымъ. Оно внутренно, метафизически же сплетается съ нимъ, становится какъ бы его истинной сущностью. Яснѣе чувствуютъ метафизическую связь объектовъ реальнаго міра, метафизическія вліянія вообще и сочетаютъ это чувство съ неумирающей идеей всемогущаго Творца міра. Стремятся понять планъ мудраго Создателя всего, разгадываютъ смыслъ явленій, которыя становятся символами, и совлекаютъ реальный покровъ съ метафизической сущности міра. Задумываются надъ исторіей человѣчества и видятъ въ ней мощное руководительство Божества. Раздумываютъ надъ своей собственной судьбой, надъ жизнью маленькаго человѣка и прозрѣваютъ мудрое намѣреніе Всевышняго. Въ совокупности Его плана вспоминаютъ ученіе о предопредѣленіи и, обращаясь къ своему сознанію, оправдываютъ его личнымъ опытомъ. А мистика снова оживляетъ ощущеніе силы грѣха и неодолимости благодати и вплетаетъ его въ наблюдаемый нами рядъ идей. Религіозно созерцаютъ міръ и вездѣ видятъ Бога или Его вліяніе. И въ новой формѣ всплываетъ идея міропорядка. Это уже не законосообразность реальнаго міра, отрицающая Божество, и не деистическая удаляющая Его отъ міра законосообразность. Это божественный міропорядокъ, охватывающій и видимое и невидимое, міропорядокъ, внутри котораго Богъ, или самъ Богъ, въ которомъ находится законносообразный міръ. Невольно мысль склоняется къ пантеизму, и пантеистическая мистика развиваетъ и оживляетъ эту идею. Мистика изъ воспріятія благодати выводитъ обожествленіе человѣка, или сливаетъ человѣка съ Богомъ въ актѣ общенія, или смѣло утверждаетъ исконную божественность человѣка. Пантеистическая система завершена, и отрицавшая свободу человѣка мистика возвращаетъ ему эту свободу, пріобщая его къ Творчеству Божества, дѣлая его Богомъ. Но Божество—міръ, Божество—человѣкъ уже не можетъ различать между добромъ и зломъ: все, что творитъ Богъ, божественно. Пантеистическая система, преодолѣвъ дуализмъ и от-

рицаніе свободы Божества и человѣка, разбиваетъ божескую и человѣческую мораль.

Предшествующія соображенія вовсе не ставятъ себѣ цѣлью изображеніе развитія религіозности XII—XIII вѣка. Религіозность эта вѣчно въ движеніи и развитіи, но по разнымъ направленіямъ, которыя я и пытался намѣтить. Всякая система изъ описанныхъ мною имѣетъ свое право на существованіе и при извѣстныхъ условіяхъ существуетъ, въ происхожденіи и развитіи своемъ связанная съ другими Религіозность многолика, и живетъ сразу многими системами, изъ которыхъ одна на время затмеваетъ прочія, чтобы сейчасъ же уступить свое мѣсто другой. Всѣ онѣ такъ связаны и переплетены другъ съ другомъ, что только искуственно одностороннее изображеніе позволяетъ ихъ различать и противопоставлять. Лишь съ этою оговоркою могу я повторить вышеприведенныя разсужденія.— Житейское (бытовое) пониманіе міра духовъ, святыхъ, бѣсовъ и Бога, пониманіе, чуждое морали и конфессіональности, смѣняется тѣмъ же пониманіемъ съ болѣе яркой конфессіональной окраской и зачатками распаденія метафизическаго міра. Конфессіонально-моральное пониманіе приходитъ на смѣну первымъ двумъ и выдвигаетъ начатки дуализма, которые выражаются или въ красочной, но недостаточно жизненной системѣ дуализма царствъ или въ яркой и смѣло рѣшающей моральныя проблемы системѣ чистаго дуализма. Ихъ смѣняетъ или имъ уступаетъ система метафизическаго монотеизма. Три послѣднихъ системы, разумѣется, предполагаютъ и большее развитіе религіознаго сознанія и большую остроту его. Именно поэтому онѣ сосуществуютъ съ двумя первыми, и поэтому же приводятъ къ двумъ дальнѣйшимъ: къ системѣ деистическаго міропорядка и къ пантеизму. Однако ни деизмъ ни пантеизмъ не могутъ въ своемъ одностороннемъ развитіи охватить всей религіозности и возвращаютъ «строителей ковчега мудрости» къ исходному хаосу и примитивнымъ, но менѣе обнаруживающимъ свою внутреннюю противорѣчивость системамъ. Недологъ пышный, усыпанный пестрыми цвѣтами покровъ незыблемой земли; ею онъ порожденъ, въ нее и возвращается. Стихійная, противорѣчивая и волнующаяся религіозность сильнѣе и неизмѣннѣе своихъ блестящихъ, быстро возникающихъ и быстро гибнущихъ проявленій. Думаетъ человѣкъ разными системами, живетъ стихіей.

III.

ОСНОВЫ РЕЛИГІОЗНОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ.

Религіозною дѣятельность человѣка является постольку, поскольку она сознательно или безсознательно опредѣляется отношеніемъ его къ метафизическому, все равно будетъ ли она сознательно цѣлевой или импульсивной. Въ этой дѣятельности много безкорыстныхъ, несвязанныхъ съ мыслью человѣка о себѣ сторонъ, какъ невольно проявляющіяся состраданіе или любовь къ людямъ и Богу, стремленіе къ подражанію Христу и апостоламъ. Напротивъ, другія ея стороны опредѣленно корыстны, хотя въ нѣкоторыхъ моментахъ своихъ и становятся безкорыстными, точно такъ же, какъ и безкорыстныя часто становятся средствомъ для достиженія земного благополучія или спасенія души. Въ области религіозной дѣятельности мы такъ же не найдемъ единства и одной господствующей системы, какъ и въ области религіозной догмы. Здѣсь принципы ея объединенія еще рѣзче отличаются другъ отъ друга, еще разнороднѣе и нѣтъ той общей почвы для нихъ, какую находимъ мы въ области догмы. Поэтому систематизацію, а слѣдовательно и изученіе религіозной дѣятельности мы должны строить нѣсколько по иному, разсматривать ее подъ какимъ нибудь однимъ угломъ зрѣнія.

Конструктивный принципъ нашего изученія удобнѣе всего взять изъ области корыстной религіозной дѣятельности, потому что онъ позволитъ разсмотрѣть и безкорыстныя ея стороны, поскольку онѣ нарушаютъ его или подчиняются его мощному вліянію. Къ тому же и при опознаніи религіозной дѣятельности онъ обладаетъ наибольшимъ значеніемъ: корыстно требуютъ отъ человѣка безкорыстія въ его отношеніяхъ къ метафизическому міру. И въ религіозной дѣятельности я нахожу два такихъ руководящихъ ею принципа, двѣ идеи: идею земного благополучія и идею спасенія души.

Съ заботами о земномъ благополучіи, о богатствѣ и власти, о преуспѣяніи въ мірскихъ своихъ дѣлахъ мы сталкивались уже при изученіи вульгарной догмы. Это избавляетъ насъ отъ необходимости лишній разъ указывать на ихъ зна-

ченіе въ области религіозной дѣятельности. Тѣмъ болѣе, что конструктивнымъ принципомъ мы избираемъ не идею земного благополучія, а идею спасенія души. Послѣдняя существеннѣе для религіозности, богаче содержаніемъ и обладаетъ большимъ родствомъ и слѣдовательно большею легкостью сочетанія съ безкорыстными моментами религіозности, чѣмъ первая, а въ то же время сближается и съ нею основною своею корыстью.

Идея спасенія души лежитъ въ основахъ религіозности, и безъ всякаго колебанія или сомнѣнія увѣщаетъ священникъ исповѣдующагося: «Сынъ мой дорогой, если хотите Вы спастись, достигнуть вѣчной жизни и избавиться отъ Тартара и ярости Дьявола, слѣдуетъ намъ хранить повелѣнія и совѣты Господа». На ней пытаются построить мораль, ее чаще всего выражаютъ и толкуютъ въ проповѣдяхъ, ради нея описываютъ прелести Рая и муки Ада.

Яркими красками стараются изобразить райское блаженство.—«Въ вѣчной жизни увидишь ты всякую красу, какую только пожелаешь, потому что будетъ тамъ всяческая краса. Это дворцы и жилища вѣчной жизни». Ни въ чемъ не будетъ недостатка въ блаженной загробной жизни, такъ какъ не будутъ ни въ чемъ нуждаться: святой станетъ вседовольнымъ, блаженнымъ. Уже теперь души праведныхъ обитаютъ въ звѣздныхъ жилищахъ, наслаждаясь неизреченнымъ блаженствомъ. Поэты описываютъ Рай обольстительными, земными красками, и имъ вторятъ легенды. Рай окруженъ густыми облаками, распространяющими вокругъ мракъ. Поэтому и нельзя его увидѣть. Цѣлыхъ три дня нужно для того, чтобы преодолѣть эти облака и достичь лицезрѣнія великолѣпныхъ сіяющихъ драгоцѣнными камнями стѣнъ Рая, въ серединѣ котораго возвышается гора. Эта гора окружена садами и лѣсами; въ лѣсахъ звѣри, въ орошающихъ ихъ млечныхъ рѣкахъ рыбы, на деревьяхъ пышные плоды. Солнце вѣчно улыбается блаженнымъ, и тишина разлита въ воздухѣ. Но два дракона сторожатъ входъ въ небесныя жилища. Немногіе при жизни входили хотя бы на время въ этотъ Рай, но бывшіе тамъ тосковали по немъ. Разбудилъ аббатъ отъ забытья умиравшаго конверза: «Охъ, отецъ, что ты сдѣлалъ? Хорошо мнѣ было. Зачѣмъ ты позвалъ меня назадъ?» — Гдѣ же былъ ты? — спросилъ аббатъ.—«Въ Раю. Поставлено мнѣ тамъ золотое сѣдалище у ногъ Владычицы Нашей...»

Влечетъ къ себѣ блаженство Рая. Но Рай—наиболѣе скуч

ная часть «Божественной Комедіи». Дѣйствительнѣе и сильнѣе страхъ передъ Адомъ. Адъ — пучина безъ дна, съ адскими рѣками и Стигійскимъ болотомъ, съ водой Ахерузіи—«О если бы она давала забвеніе!» Адъ — «ужасный кладезь», «подземная область тумана и тьмы», пылающая вѣчнымъ огнемъ и замораживающая хладомъ, превращающая въ ледъ огненныя горы, наполненная злыми демонами. Ужасны муки грѣшниковъ въ этой обители отчаянія и скрежета зубовнаго. «Несчастную душу пожираетъ огонь... Плещется она въ болотѣ огня пылающаго, сила котораго непредставима. Если бы загорѣлся, напримѣръ, этотъ городъ и горѣлъ бы весь, какъ одинъ домъ, если бы у тебя загорѣлись кожа и волосы, глаза, ротъ, голова и все твое тѣло, кости и мясо, и всѣ твои члены, и всѣ твои жилы, если бы все было въ огнѣ, какъ раскаленное и расплавленное желѣзо,—все это было бы ничто по сравненію съ адскимъ огнемъ. И если бы пылалъ весь міръ, это было бы во сто разъ лучше, чѣмъ адскій огонь. Все, что только можетъ себѣ представить самое богатое воображеніе, переносится въ это мрачное царство и всѣ грѣхи находятъ себѣ соотвѣтствующія, символизирующія ихъ кары. — Данте не одинокъ. Не одинъ мірянинъ «пораженный тяжелой болѣзнью надѣвалъ монашеское платье больше изъ страха передъ Адомъ, чѣмъ по любви къ отчизнѣ». Мысль объ Адѣ обладаетъ громаднымъ воспитательнымъ значеніемъ, какъ и мысль о Чистилищѣ. «Здѣсь огонь хоть и не вѣченъ, но удивительно силенъ». Нѣтъ на землѣ кары, подобной карѣ Чистилища! [76]

Страшна смерть неожиданностью и неизбѣжностью. — Всѣхъ постигаетъ она, юношей и стариковъ. Быстро бѣжимъ мы ей навстрѣчу, еще быстрѣе бѣжитъ она за нами, не давая грѣшнику и одного часа отсрочки. Страшна сама минута расплаты. Ужасны мгновенія смерти, одна мысль о которой гонитъ въ пустыню или келью, заставляетъ призадуматься надъ судьбою своей души. — «Ужасна тайна смерти, когда домогается души страшное воинство. Оно нагоняетъ страхъ, мѣняетъ видъ человѣка, упрекаетъ его въ грѣхахъ и тащитъ къ себѣ исходящую душу. Страшится умирающій, предвкушая мученія. Встаютъ передъ нимъ его грѣхи, и мутится умъ и усиливаются страданія. Въ ужасѣ мечется онъ, вращая глазами. Ангелы готовы принять выходящую изъ темницы плоти душу, но завистливая толпа демоновъ ревниво отстаиваетъ свои права, и начинается мелочной споръ... «Приходитъ безжалостный ангелъ и влечетъ

твою связанную грѣхами душу, а она все оборачивается назадъ къ тому, что здѣсь и безгласно печалится, голосомъ жалобнымъ, прерываемымъ печалью. О сколько разъ станешь ты терзать самого себя! Сколько разъ вздохнешь, всуе печалясь!»—Смерть—раздѣленіе души и тѣла, и чѣмъ болѣе душа привязана къ тѣлу, тѣмъ мучительнѣй разлука. Поэтому только смерть отвергшаго міръ праведника и радостна. Только онъ слышитъ пѣніе ангеловъ, наполняющее душу невыразимой сладостью.

Страхъ смерти время отъ времени проявляется со стихійною силой и приводитъ къ массовой паникѣ, сплетаясь съ эсхатологическими чаяніями. Въ 1260 г. толпы флагеллантовъ съ воемъ и пѣніемъ молитвъ идутъ, бичуя себя, по городамъ и селамъ. Ждутъ пришествія Антихриста и высчитываютъ годы его появленія. Полезно—Средневѣковье утилитарно—думать обо всемъ этомъ: «ad multa valet homini». Говорятъ, что одинъ человѣкъ, читая въ Библіи: «Такой то жилъ столько лѣтъ, такой то столько и умеръ», презрѣлъ міръ и сдѣлался доминиканцемъ. Поэтому старательно описываютъ безобразіе разлагающагося трупа, ужасъ смерти, стараются думать о смерти, чтобы спастись. Такъ одинъ парижанинъ приготовилъ и поставилъ себѣ въ комнату гробъ. Въ день всѣхъ мертвыхъ наполнялъ онъ его хлѣбомъ, который потомъ раздавалъ бѣднымъ. И говорилъ онъ при этомъ: «Вотъ скоро я умру, кто обо мнѣ вспомнитъ?» [76a]

Мысли о смерти, адскихъ мученіяхъ, Страшномъ Судѣ и т. д. стимулируютъ религіозную дѣятельность и даютъ человѣку въ руки могучее орудіе для утвержденія ея идеаловъ и преодолѣнія всего, что имъ мѣшаетъ. Страхъ передъ Адомъ заставляетъ каяться, но и обратно—идеалъ религіозной дѣятельности утверждаетъ и укрѣпляетъ себя, прибѣгая къ страшнымъ картинамъ адскихъ мукъ или смерти. И то и другое два различныхъ проявленія одного и того же — жизненности, которою обладаетъ идея спасенія души, главная ось религіозной дѣятельности. Значенія ея не умаляетъ, а скорѣе подтверждаетъ тотъ фактъ, что иногда картины Ада или смерти приводятъ человѣка въ отчаяніе, лишаютъ его самой возможности дѣйствовать. И разумѣется, спасеніе души, около котораго мы сосредоточимъ дальнѣйшее изложеніе, опредѣляется какъ другими моментами религіозной дѣятельности, такъ и тѣми основами религіозной догмы, которыя мы уже разсмотрѣли.

2.

Религіозность дѣятельности опредѣляется тѣмъ, что осуществленія своихъ цѣлей, каковы бы онѣ не были, человѣкъ добивается съ помощью метафизическаго міра. А это стоитъ въ связи съ разсмотрѣнной нами вульгарною догмой. Метафизическій міръ вмѣшивается въ теченіе реальнаго міра, и надо только найти средства, которыя бы могли вызывать его вмѣшательство или направлять его дѣятельность по желательному для человѣка направленію. Представляя себѣ метафизическій міръ человѣкообразно, естественно обращаются къ обычнымъ житейскимъ средствамъ воздѣйствія.—Человѣку могутъ помочь духи, демоны, святые, Богоматерь и самъ Богъ. А чтобы добиться ихъ помощи надо угождать имъ, просить ихъ, призывать на помощь или молиться. На этой предпосылкѣ въ значительной степени покоится культъ демоновъ, святыхъ или Бога, самъ собою принимающій окраску и тонъ той жизни, въ которой и ради которой онъ нуженъ. Монахиня молилась за монаха. «Сначала нашла я Господа суровымъ. Но я сказала Ему:—Господи, не уйдешь Ты изъ рукъ моихъ, пока не получитъ этотъ монахъ благодати слезъ!—». И Господь ее услышалъ. «Молилась я за тебя Богородицѣ и остальнымъ святымъ, но нашла ихъ суровыми. И если не услышатъ они меня, подыму я (movebo) все небесное воинство».

Понятно, что о помощи для злого дѣла (хотя и не всегда) будутъ просить бѣса или демона. При его содѣйствіи постараются погубить недруга или возбудить къ себѣ любовь въ чужой женѣ. Но странно было бы ждать отъ бѣса совѣта или помощи въ дѣлѣ спасенія души (хотя и разспрашиваютъ о своихъ грѣхахъ демоновъ, завладѣвшихъ бѣсноватымъ), и въ этомъ случаѣ обратятся къ святымъ или самому Богу. Когда же дѣло идетъ о возвращеніи церкви украденнаго у нея или обнаруженіи еретика, можно обращаться и къ святымъ и къ бѣсамъ безразлично.

Не только просьбы, да угожденія дѣйствуютъ на метафи

зическій міръ. Многаго можно добиться и угрозами. Можно, напримѣръ, отобрать у статуи Богоматери младенца—Христа и не отдавать Его назадъ, пока она не исполнитъ желаемаго. «По окончаніи мессы возятъ на коняхъ кресты, образа и статую Маріи Дѣвы. А въ случаѣ дурной погоды, бури и грозы, ихъ волочатъ по землѣ, по репейникамъ и колючкамъ, осыпая ударами и оскорбленіями».—Все это простѣйшіе способы заручиться помощью метафизическихъ существъ, тѣмъ болѣе необходимые, что святые по собственной иниціативѣ помогать не станутъ. Но желательно найти болѣе вѣрный, безошибочный способъ дѣйствія. Въ поискахъ его и возникаетъ идея договора, «pactus». Человѣкъ, какъ Сильвестръ II, запродаетъ бѣсу свою душу, а взамѣнъ обезпечиваетъ себѣ его могучее содѣйствіе въ земныхъ дѣлахъ. Въ отношеніи къ демонамъ идея договора проявляется очень часто. Но кажется, что она проникаетъ и въ отношенія къ святымъ и Богу.

Здѣсь я имѣю въ виду не традиціонное представленіе о «Завѣтѣ» Бога съ человѣкомъ, хотя оно, какъ мы еще увидимъ, мощно опредѣляетъ идеалы религіозной дѣятельности, а болѣе мелкіе случаи—обѣты. Обѣтъ это обѣщаніе ублаготворить святого или Бога, если они исполнятъ просьбу вѣрующаго. «Я, сказала нѣкая Альберта, даю обѣтъ Богу и брату Джіанбуоно за сына моего Оттобелло, лишеннаго свѣта очей своихъ, въ томъ, что я, если Богъ по заслугамъ сказаннаго брата Джіанбуоно, даруетъ ему зрѣніе, принесу брату два восковыхъ глаза». И дѣйствительно видѣли, какъ Альберта со своимъ сыномъ шла къ могилѣ святого и несла ему два восковыхъ глаза, по ея словамъ по обѣту. Мать одной дѣвочки, настолько отощавшей, что походила она не на твореніе божье, а на какое то чудище, обѣщала тому же святому за исцѣленіе дочери столько хлѣба, сколько она вѣсила (надо полагать, до исцѣленія). — У могилы святого висѣло множество «ex voto»: восковыхъ глазъ, рукъ, ногъ, свѣчей въ длину человѣческаго тѣла или, въ случаяхъ водянки, величиной съ окружность живота; висѣли даже бороды обокравшихъ храмъ и обличенныхъ воровъ. Разумѣется, среди приношеній много было просто знаковъ благодарности, но еще больше настоящихъ «ex voto». А смыслъ «ex voto» какъ разъ заключается въ томъ, чтобы принудить, побудить святого сдѣлать желаемое, договориться съ нимъ, заключить съ нимъ pactus. Иногда сами слова обѣта

пріобрѣтаютъ характеръ обязывающей, принуждающей формулы. И чѣмъ щедрѣе вѣрующій, тѣмъ охотнѣе поможетъ святой.

Не всегда удается обязать Бога, даже святыхъ. Но въ большинствѣ случаевъ тѣмъ или инымъ способомъ отъ нихъ можно добиться желаемаго. Надо только угодить имъ. Сама молитва уже угожденіе. Не менѣе цѣнятся внѣшніе знаки почтенія, щедрые дары, заботы о храмахъ, преклоненіе колѣнъ передъ образами и т. д., весь внѣшній культъ. Но и этого мало.—Чтобы угодить Дьяволу, надо соблюдать его предписанія, стать его слугой. Такъ нужно отречься отъ Бога и Богоматери и быть грѣшникомъ, потому что Дьяволъ любитъ грѣхъ. Такое пониманіе отношеній уже выше того, при которомъ достаточными средствами кажутся молитва, угожденіе, договоры и культъ. Оно предполагаетъ царственное положеніе Люцифера и проявляется въ связи съ дуалистическими систематизаціями вульгарной догмы. Равнымъ образомъ для того, чтобы угодить Богу, необходимо соблюдать Его заповѣди, осуществлять начертанный Имъ идеалъ религіозной дѣятельности. Да и слуги божьи, святые, лишь въ исключительныхъ случаяхъ помогаютъ злымъ. Своего почитателя Марія спасетъ отъ висѣлицы, даже отъ послѣдствій отреченія отъ Бога. Но, какъ правило, для помощи святыхъ нужны раскаяніе грѣшника и праведная жизнь человѣка.

Забота о земномъ благополучіи легко сочетается съ угожденіемъ демонамъ, даже съ угожденіемъ святымъ безъ особеннаго вниманія къ моральной цѣнности цѣлей, которыя ставитъ себѣ человѣкъ. Но уже при отношеніи къ святымъ религіозное сознаніе кладетъ извѣстный предѣлъ стремленіямъ человѣка, предполагаетъ нѣкоторую, хотя бы минимальную, добродѣтельность просителя. Еще яснѣе это въ отношеніяхъ человѣка къ Богу, гдѣ всякая религіозная дѣятельность должна быть въ моральномъ смыслѣ положительной. Рѣдки исключенія: Богъ все таки «il giusto Signore». Поэтому именно въ связи съ тѣми сторонами догматической религіозности, которыя выдвигаютъ моральное Божество, дѣятельная религіозность по преимуществу моральна, по возможности съ моралью не расходится. А такъ какъ представленіе объ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ рѣдко обходится безъ мысли о загробной жизни, то религіозная дѣятельность или, что то же, дѣятельная религіозность становится въ связь съ идеей спасенія души. Идея же земного благо-

получія, ограничивая сферу дѣятельно-религіознаго, заставляетъ искать расширенія воздѣйствія на урѣзываемый ею метафизическій міръ, т. е. новыхъ и болѣе вѣрныхъ средствъ. Впрочемъ, къ этимъ же средствамъ другимъ путемъ приведетъ и забота о душѣ.

Главнымъ условіемъ угожденія Богу является правая христіанская вѣра—«fides catholica et orthodoxa».

«Haec est fides, ex qua vita,
In qua mortis lex sopita.
Quisquis est qui credit aliter,
Hunc damnamus aeternaliter».

«Кто хочетъ спастись, прежде всего долженъ обладать католической вѣрой; и, если не сохранитъ онъ ея неопороченной, онъ безъ сомнѣнія навѣки погибнетъ». Поэтому ужаснѣе всего, когда обязанные наставлять въ вѣрѣ паству божію священники оказываются людьми малосвѣдущими. Вѣра сплачиваетъ воедино весь христіанскій родъ, и самъ Богъ защищаетъ вѣрующихъ. Принадлежность къ «овчарнѣ Христовой» необходимое условіе спасенія. Схизма и ересь отдѣляютъ человѣка отъ Бога и бросаютъ его въ объятія Антихриста. Фра Джіордано сравниваетъ сборъ вѣрующихъ около Бога со сборомъ гражданъ около гонфалона коммуны, только на знамени христіанъ не гербъ, а св. крещеніе, символъ того, что всѣхъ ихъ соединяетъ одна вѣра. Истинная вѣра—вѣра всѣхъ христіанъ, церкви Христовой. Понятія вѣры и церкви связаны неразрывно, и поэтому сказать, что спасеніе немыслимо безъ вѣры, то-же самое, что сказать: оно немыслимо внѣ церкви. И мы видимъ, какъ всякая попытка измѣнить вѣру связывается съ мыслью о реформѣ церкви или со стремленіемъ создать свою.[78]

«Безъ вѣры невозможно угодить Богу». А что такое вѣра? Сейчасъ же, какъ мы зададимъ себѣ этотъ вопросъ, передъ нами всплываетъ серьёзное затрудненіе. Церковная догма, а вѣдь догма это понятая вѣра, въ теченіе долгаго своего развитія стала удѣломъ очень немногихъ. Немногіе обладали знаніемъ о содержаніи вѣры, и анализъ вульгарной догмы показываетъ намъ, какія противорѣчія таила въ себѣ живущая часть вѣры—объективная религіозность. Размышленіе надъ истинами вѣры, догматическая работа,—дѣло опасное, и немало богослововъ на повѣрку оказалось еретиками.—Кто способенъ обладать истинами вѣры, съ того много и требуется: онъ не долженъ ошибаться. Средство уберечься отъ гибельной для души ереси

существуетъ.—Чтобы не впасть въ заблужденіе, богословъ долженъ согласовать свою вѣру съ ученіемъ церкви. Онъ можетъ ошибиться—человѣкъ слабъ, а доводы разума соблазнительны, но подчиненіе авторитету церкви спасетъ отъ смерти его душу. Іоахимъ Флорскій не еретикъ и не схизматикъ, хотя и высказывалъ мнѣнія еретическія: онъ заранѣе подчинилъ свои мнѣнія и сочиненія суду церкви. Ученіе его церковь отвергла, самого же его не осудила. Но что же такое тогда вѣра Іоахима, гдѣ она: въ его собственной вѣрѣ или въ въ ученіи церкви?—Конечно, въ ученіи церкви, т. е. въ истинной вѣрѣ: иначе онъ не могъ бы спастись. Значитъ какимъ то страннымъ образомъ вѣрою калабрійскаго пророка оказывается не то, во что онъ вѣрилъ, а то, во что онъ хотѣлъ или готовъ былъ вѣрить.

Къ Этьену Бурбонскому пришла одна женщина и просила ее сжечь, какъ еретичку. Она вѣрила въ нѣкоторыя ученія катаровъ, обольщенная ихъ рѣчами, но не хотѣла въ нихъ вѣрить и предпочитала ереси смерть. Во что она вѣрила?—Она и сама этого не знала, кажется въ ересь, но хотѣла вѣрить по католически. Большинство же не обладаетъ сколько нибудь яснымъ представленіемъ о содержаніи вѣры. Церковь пытается вселить въ сознаніе мірянъ хоть основныя истины христіанства, пытается кратко изложить ихъ, но практически не идетъ дальше обученія ихъ Символу Вѣры, да Отче нашъ, и даже, опасаясь ереси, сама предписываетъ священникамъ, проповѣдуя мірянамъ, не слишкомъ вдаваться въ догматическіе вопросы. Немного и случайно узнаютъ о вѣрѣ изъ проповѣдей. Требованія, предъявляемыя крестному отцу ребенка болѣе, чѣмъ скромны. И если бы подвести итогъ вѣрованіямъ любого мірянина, оказалось бы, что истинной вѣры у него нѣтъ и онъ еретикъ. Между вульгарной догмой и догмою богослововъ, признанныхъ церковью, во многихъ отношеніяхъ лежитъ непереходимая пропасть, и вальденсовъ можно было лишь осмѣять, какъ и сдѣлалъ это Вальтеръ Мапъ. Многочисленность ересей, странность и нелѣпость нѣкоторыхъ изъ нихъ свидѣтельствуютъ, какъ и ближайшее знакомство съ вульгарной догмой, о страшномъ разбродѣ религіознаго сознанія о невѣжествѣ и фантазерствѣ, иногда принимающихъ чудовищные размѣры. [79]

Очевидно, и тутъ только одинъ выходъ—подчиненіе авторитету церкви, готовность вѣрить ей во всемъ, вѣра безъ содержанія или съ содержаніемъ мягкимъ, какъ воскъ, въ рукахъ

клирика. Міранинъ вѣрилъ во все, противорѣча самому себѣ и признанному ученію. пока церковь не запрещала ему вѣрить, скажемъ, въ астрологію. Тогда онъ подчинялся, т. е. внутренно не переставая, можетъ быть, вѣрить, отрицалъ свою вѣру и признавалъ церковную, хотя бы ее онъ и не зналъ и не понималъ. Таковъ идеалъ истиннаго сына церкви, и такова дѣйствительность. Подъ гонфалономъ Христа роились самыя разнообразныя и противорѣчивыя религіозныя идеи: дуализмъ, и политеизмъ, вѣра въ единаго Бога и вѣра въ демоновъ. Но никто не рылся въ своемъ сознаніи, не провѣрялъ, есть ли въ немъ догматы христіанства. Всѣ были убѣждены въ истинности, каѳоличности своей вѣры, предполагая ея существованіе или совсѣмъ о немъ не думая. Это опасное состояніе готовности ко всякой ереси, потому что достаточно убѣдиться въ истинности какой нибудь изъ разнообразныхъ и многочисленныхъ идей, живущихъ въ сознаніи, и обладать нѣкоторою активностью религіознаго чувства, чтобы она выросла, окрѣпла и, освященная авторитетомъ истинности, легко даваемымъ готовностью вѣрить во все, была признана истинною вѣрою. Хорошо, если эту идею уже включила или еще включитъ въ содержаніе истинной вѣры церковь! Въ сознаніи любого человѣка эпохи потенціально жили всѣ ея религіозныя идеи. Поэтому онъ и чутокъ на великія движенія XII—XIII вѣковъ. Онъ человѣкъ обыкновенный, чувства и воля у него тоже обыкновенныя. У него нѣтъ фанатизма, а только искренняя убѣжденность въ томъ, что онъ вѣритъ, какъ слѣдуетъ. Онъ не пойдетъ за всѣми новаторами, и только огненное слово можетъ его зажечь. А случай рѣшитъ, чье это слово: катара или минорита, вальденса или пустынника. Случай, т. е. преобладаніе въ его индивидуальномъ сознаніи тѣхъ, а не иныхъ сторонъ религіозности рѣшитъ, за кѣмъ онъ пойдетъ, открывая себѣ самому свою темную вѣру.

Безъ сомнѣнія всякій религіозный человѣкъ считалъ себя обладателемъ истинной вѣры, просто не замѣчая противорѣчиваго, хаотическаго состоянія своей религіозности. Но когда ставили въ общей формѣ вопросъ о необходимости вѣры для спасенія, трудно было избѣжать указанныхъ сейчасъ затрудненій. Для спасенія вѣра необходима. Но тогда нельзя крестить младенцевъ, у которыхъ ея быть не можетъ. «Имъ крещеніе не помогаетъ, потому что нѣтъ у нихъ вѣры». По той же причинѣ не имѣетъ смысла крестить «дурака или идіота». Безъ вѣры

невозможно угодить Богу, но какъ легко принять за вѣру собственныя измышленія! Вѣра настоящимъ образомъ можетъ быть лишь у богослова. Неужели же обречены на гибель всѣ простые, необразованные люди, «homines simplices et idiotae»? Такого вывода никто не дѣлалъ. Напротивъ, и Ѳома Аквинскій и Бонавентура признавали, что простая религіозная старуха знаетъ о вѣрѣ не меньше, чѣмъ они сами. Святой Францискъ приближался къ той же мысли, подчеркивая сухость и холодность вѣры многихъ богослововъ и выдѣляя въ вѣрѣ субъективную сторону. Не онъ одинъ додумался до такого противопоставленія: оно было ходячимъ. Учености для вѣры не нужно.

Одна старушка цѣлыми днями усердно молилась въ церкви, безъ конца повторяя «Отче Нашъ» и «Вѣрую» (больше она ничего не знала) и заливаясь слезами. Епископъ, обращая на нее вниманіе, видѣлъ, какъ съ неба спускался голубь и пилъ ея слезы. Однажды подошелъ онъ къ ней и узнавъ, какъ она молится, сказалъ: «Какъ бы ты была блаженна, если бы знала псалтирь и часто читала его!» Желая помочь ей, епископъ научилъ ее читать псалтирь. Но когда она стала молиться такъ, какъ научилъ ее епископъ, пересталъ къ ней спускаться съ небесъ голубь. Видя это, епископъ отобралъ у нея псалтирь и приказалъ молиться по старому. И вернулись къ ней слезы, и снова сталъ появляться голубь, пьющій ихъ. Чѣмъ напряженнѣе становится религіозность, тѣмъ чаще подчеркиваютъ ненужность многочисленныхъ молитвъ—довольно и «Отче Нашъ»,— ненужность большихъ знаній, тѣмъ острѣе ставится проблема: что же такое эта вѣра, нужная для спасенія. Она что-то неопредѣленное, присущее всякому хорошему христіанину. Въ ней выдѣляютъ субъективную сторону, готовность или желаніе вѣрить, убѣжденность и силу вѣрованія, и противопоставляютъ ихъ содержанію вѣры, какъ чему-то внѣшнему и второстепенному. Вѣра это какой-то особенный душевный строй.

Но содержаніе вѣры — въ этомъ тоже никто не сомнѣвается—для спасенія необходимо. Значитъ въ вѣрѣ (субъективной) простого человѣка implicite заключена вся полнота объективной вѣры. Въ Символѣ истины христіанства выражены съ загадочной краткостью. Что же значитъ, что всякій христіанинъ долженъ его знать? Только то, что знающій Символъ и вѣрующій въ него уже обладаетъ implicite всею полнотой вѣры, всѣми истинами. «Ich geloube des, des ich christenmen-

sche zu rehte gelouben sol» или, какъ поясняетъ Ѳома Аквинскій, — «qui credit fidem ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicite credit singula, quae sub fide ecclesiae continentur». Таково практическое упрощеніе мистически окрашеннаго пониманія вѣры. Послѣ этого неудивительно, что «puer parvus» по внушенію божьему обличилъ и посрамилъ еретиковъ и объяснилъ имъ, почему онъ почитаетъ крестъ. Если нуженъ болѣе реальный примѣръ, можно указать на житіе Петра Мартира или на свидѣтельства агіографіи о младенцахъ-исповѣдникахъ. Иногда простой человѣкъ оказывается мудрѣе въ вѣрѣ, чѣмъ епископы, а «святой простецъ» поучаетъ богослова.

Понимаемая мистически, вѣра часто разсматривается, какъ даръ божій. Такъ мальчикъ-язычникъ, крещеный въ католичество, неожиданно ее обнаруживаетъ «sive per inspiracionem divinam..., sive per exteriorem revelationem». Такъ надо молиться Богу, «ut dignetur nobis adaugere fidem». Истинная вѣра, вѣра ап. Петра «non de figmento processit humano, sed de revelatione divina». Сопоставимъ съ этимъ многочисленныя указанія на обращенія святыхъ, и мы поймемъ всю силу столь сроднаго мистическому пониманію убѣжденія въ томъ, что вѣра ниспосылается Богомъ. А отсюда уже не далеко до идеи предестинаціи и до тѣхъ сторонъ религіозности, которыя объединяются понятіемъ необходимости. [80]

Однако понятіе вѣры ставятъ въ связь и съ идеей свободы воли. Какова бы ни была природа вѣры, вѣра—условіе спасенія человѣка и должна пріобрѣтаться путемъ его свободныхъ усилій. А для этого мало того развитія темнаго содержанія Символа въ совокупность или систему ясныхъ догмъ, на которое намекаетъ «Explanatio Symboli apostolici», да и вообще все ученіе о fides implicita. Вѣра и субъективная и объективная, должна быть пріобрѣтена, завоевана, и въ этомъ завоеваніи —заслуга. Только при такомъ пониманіи дѣла можно говорить объ «угожденіи Богу вѣрою». А съ другой стороны такое пониманіе естественно психологически.

Мы должны вѣрить, т. е. по опредѣленію Ѳомы Аквинскаго признавать что нибудь за истину не на основаніи доводовъ отъ разума и доказательствъ, а на основѣ авторитета божьяго.— Вѣра вытекаетъ изъ свободнаго усилія человѣка. «Нѣтъ заслуги въ вѣрѣ, которую вполнѣ доказываетъ человѣческій разумъ. Слава наша будетъ заключаться въ томъ, что совершеннымъ знаніемъ

поймемъ мы въ отечествѣ то, что здѣсь мы созерцаемъ въ отраженіи, какъ бы загадочно». Это все общія мѣста схоластиковъ; ихъ можно найти даже у «раціоналиста» Абеляра, и, несомнѣнно, таково распространенное представленіе о вѣрѣ и ея значеніи. Вѣра—подвигъ, заслуга передъ Богомъ, и бл. Эгидій, въ экстазѣ познавшій истину, печалился о томъ, что потерялъ вѣру. «Ты должна, услышала сестра Ютци въ экстазѣ слова Бога, всю твою жизнь направить по вѣрѣ и должна знать, что это самая христіанская и самая лучшая дорога». И тогда поняла Ютци, что вѣра выше увѣренности и созерцанія. Благодаря такому пониманію пріобрѣтаютъ глубокое значеніе ожесточенные споры о вѣрѣ. Благодаря ему можно было требовать вѣры отъ католиковъ и карать за отступничество и бояться вѣрить неправо, какъ боялись этого вальденсы на съѣздѣ въ Бергамо. [81]

Вѣра и слѣдовательно подчиненіе истинной церкви для спасенія необходимы. Но нельзя сказать, чтобы люди XIII в. не умѣли отличать вѣру отъ морали. Они умѣли цѣнить высокія нравственныя качества въ язычникахъ, считали благороднымъ султана Саладина, и не одинъ Данте умилялся добродѣтелями Траяна, включая его въ число спасенныхъ. Однако правильнѣе думать, что добродѣтели язычниковъ и еретиковъ ихъ спасти не могутъ, потому что это не истинныя добродѣтели. — «Neque enim est apud eos virtutes colere, sed vitia colorare quodam quasi virtutum minio». По существу праведные язычники и еретики—волки въ овечьей шкурѣ. Настоящая добродѣтель можетъ быть лишь у христіанина. Отрицая добродѣтель за иновѣрными, вовсе не отрицаютъ за ними обычное, наше понятіе добродѣтели (хотя склонны и къ этому, потому что чувствуютъ какую-то внѣвѣроисповѣдную мораль), а только христіанскую настоящую добродѣтель, которая не можетъ существовать безъ вѣры.

Но равнымъ образомъ и вѣра немыслима безъ добрыхъ дѣлъ. Можно вѣрить словамъ божьимъ—«credere Deo», можно вѣрить въ существованіе Бога—«credere Deum». Но это дѣлаютъ и демоны, а христіанинъ долженъ «credere in Deum», т. е. «credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, quod soli boni faciunt». «Поэтому, если кто говоритъ «Вѣрю въ Бога», и не любитъ Бога, тотъ лжетъ». Вѣра въ Бога это вмѣстѣ съ тѣмъ особое отношеніе къ Нему, дѣятельная любовь. Вѣра въ узкомъ смыслѣ этого слова—«fides ficta»

Изъ вѣры сами собой проистекаютъ добрыя дѣла. — Истина сразу и «verum» и «bonum», и св. Бонавентура приходитъ къ вѣрѣ отъ усилія воли.—«Fides non est aliud nisi habitus, quo intellectus noster voluntarie captivatur in obsequium Christi». Слѣдовательно вѣра — «начало всѣхъ добродѣтелей или праведности». «A caritate fides informatur» подтверждаетъ эту мысль Ѳома Аквинскій. Правую вѣру нужно хранить добрыми дѣлами—«fidem iustam opere servare». Повторяютъ и умѣютъ понять слова: «вѣра безъ дѣлъ мертва», т. е. безъ дѣлъ вѣры просто не существуетъ. Вѣра и добрыя дѣла одно и то же. — Безъ дѣлъ нѣтъ вѣры, а безъ вѣры нѣтъ дѣлъ. Можно предаться богословскимъ спорамъ и забыть о дѣлахъ, но это уже будетъ не вѣра, а богословіе. Можно творить добрыя дѣла и забыть о вѣрѣ, но тогда утратится самъ смыслъ добрыхъ дѣлъ и они перестанутъ быть полезными и добрыми дѣлами. Старушка Альбереа была, казалось бы, добродѣтельной женщиной, ее считали «святѣйшей». Но такъ какъ она была еретичкой, ея жизнь шла ей не на пользу, а на погибель, по слову апостола: «Все, что не отъ вѣры—грѣхъ». Выше разсмотрѣнная нами fides implicita потому и настоящая вѣра, что она сразу и потенціальное знаніе и стремленіе вѣрить въ него и активная добродѣтель, и понятно, что часто вѣра «дурачка божьяго» выше и цѣннѣе вѣры богослова.

Богословы чувствуютъ единство вѣры и добрыхъ дѣлъ. «Veritas» для нихъ часто совпадаетъ съ «bonitas» (какъ для массъ святые кажутся истинными сынами истинной церкви), и воля праведника, стремясь къ добру, стремится къ истинѣ. Поэтому и познаніе Бога лучше всего достигается не остротой ума, а праведностью жизни, и «norma dei» познается не разумомъ, а благочестіемъ. Бернардъ Клервосскій поставилъ въ центрѣ религіозности созерцаніе Христа. А это созерцаніе само собой рождаетъ добрыя дѣла. Человѣкъ смиренный отдаетъ себя на волю Бога, и такое состояніе его оправдываетъ. Иначе говоря, Богу достаточно искренней вѣры, и Онъ дѣлаетъ человѣка праведнымъ безъ дѣлъ его. Но Бернардъ и не думаетъ отрицать дѣла, сами собой вытекающія изъ созерцанія и мистическаго воспріятія Божества и implicite заключенныя въ вѣрѣ. Бернардъ образно выражаетъ это, описывая состояніе души къ концу скоротечнаго состоянія экстаза, когда перси ея наполняются молокомъ состраданія. [82]

Развитое нами сейчасъ пониманіе вѣры пополняетъ, разъясняетъ раскрытое выше мистическое ея пониманіе. Но оно объясняетъ намъ очень многое и въ религіозной жизни эпохи. Дѣйствительно, какъ легко примѣшивается дѣятельно-религіозное къ вѣрѣ въ такихъ словосочетаніяхъ, какъ «recta fides». «fides ficta», въ такихъ словахъ, какъ «fidelis», обозначающихъ христіанина. Наблюдая религіозную жизнь эпохи, часто получаешь впечатлѣніе, будто все содержаніе вѣры исчерпывается дѣятельно-религіозными идеалами. Не богословскихъ истинъ ищутъ еретики XII-XIII вѣковъ, а праведности, вѣры-жизни, дѣятельной вѣры. Нападая на церковь, не посягаютъ на ея догмы, но о нихъ не думаютъ, потому что всѣ силы ушли въ религіозную дѣятельность. Темные люди живутъ религіозно-моральными чаяніями, въ религіозной дѣятельности для нихъ вся жизнь, вся вѣра. Они опредѣляютъ принадлежность человѣка къ истинной церкви не по его ученію, а по его жизни. Дѣятельная религіозность руководитъ исканіями въ области вульгарной догмы и опредѣляетъ ея характеръ не менѣе, чѣмъ сама руководится ею.

Проповѣдь первыхъ вальденсовъ исключительно дѣятельно-религіозна. Въ толкованіе догмъ они уходятъ сравнительно поздно и то лишь частично, поскольку это вызывается дѣятельно-религіозными и полемическими задачами. О догмахъ они не думаютъ, а считаютъ себя обладателями истинной вѣры. Въ чемъ же ихъ вѣра? Въ томъ же, въ чемъ и вѣра св. Франциска, которому достаточно подумать о ней, чтобы сердце его наполнилось дѣятельною любовью. Вѣры-знанія ему какъ будто и не нужно.—«Scio Christum pauperem crucifixum; per me sufficit, fili!»

Очень трудно выдѣлить и «доказать» раскрываемое здѣсь пониманіе вѣры, и не только въ силу тонкости самого предмета. Слова живутъ своей жизнью, и съ такими терминами, какъ fides, сочетались опредѣленные навыки упрощающей суть дѣла мысли. Мы же пытаемся уловить что то неосязаемое, неопознанное содержаніе понятія, обѣдняемаго привычной формулировкой. Мы стараемся уловить изначальную связь элементовъ, всегда почти выступающихъ въ сознаніи разъединенно. И наша задача тѣмъ труднѣе, что это разъединеніе обладаетъ историческимъ правомъ на существованіе. Вѣру часто, можетъ быть даже чаще, понимаютъ просто въ смыслѣ совокупности истинъ или въ смыслѣ убѣжденія въ ихъ истинности. Никто

не стремится къ психологическому анализу. Наоборотъ все стремятся упрятать въ логическія формулы и во всемъ обнаружить лишь логическую связь. Поэтому понятіе дѣятельно-религіозной вѣры проскальзываетъ лишь случайно, въ сочетаніи съ другими моментами религіозности, съ мистическими переживаніями, а психологически-единое предстаетъ логически раздѣленнымъ.

Тѣмъ не менѣе выясненное нами понятіе вѣры важно и и жизненно: логикой живутъ меньше, чѣмъ психологіей. Но только оно, повторяю, не единственное. Наряду съ нимъ существуетъ пониманіе вѣры, какъ совокупности догмъ или субъективной вѣры въ нихъ. И въ этихъ случаяхъ вѣрѣ противопоставляютъ, какъ что-то совсѣмъ съ нею несвязанное, религіозную дѣятельность. Живутъ же и по тому и по другому понятію или по какому нибудь ихъ причудливому сочетанію.

Итакъ вѣра необходима для спасенія человѣка, необходима и для благоволенія къ нему Божества въ земной его жизни. Но по разному понимаютъ вѣру. То она даръ Божій, ниспосылаемый человѣку независимо отъ его усилій; то результатъ его подвига и религіознаго труда; чаще всего—сочетаніе обоихъ пониманій. Многое во внутреннемъ религіозномъ опытѣ говоритъ за первое. Къ нему же склоняютъ отдѣльныя наблюденія надъ появленіемъ вѣры, надъ связью ея съ другими сторонами религіозности. Но, признавъ вѣру за даръ божій, надо признать и безсиліе человѣка. Поэтому идея вѣры-дара невольно сливается съ ученіями о предестинаціи о необходимомъ міропорядкѣ, да и сами они естественно ее вызываютъ. Религіозной дѣятельности на этой идеѣ не построить: она ее разрушаетъ. Она не можетъ удовлетворить своими религіозными послѣдствіями—обреченіемъ человѣка на рабство необходимости и отреченіемъ его отъ усилій къ спасенію своей души.

Напротивъ, идея пріобрѣтаемой вѣры, вѣры-подвига способна опредѣлять собою религіозную дѣятельность. Но для этого еще болѣе, чѣмъ для первой идеи, необходимо перенести центръ тяжести въ понятіи вѣры на субъективные моменты и по возможности ограничить ее содержаніе. Поневолѣ вѣра начинаетъ пониматься, какъ своеобразное религіозное усиліе, какъ устремленіе къ Богу. А такъ какъ безъ содержанія понятіе вѣры обойтись не можетъ, то вѣра-подвигъ черезъ «fides implicita» примиряется съ вѣрою, какъ совокупностью истинъ.

При этомъ она вновь пріобрѣтаетъ мистическій смыслъ и становится психологически родственной понятію вѣры-дара. Спасаетъ человѣка что-то невѣдомое ему, незамѣтно воспринятое имъ вмѣстѣ съ Символомъ Вѣры.

Вѣра—подвигъ, заслуга... Тутъ вносится уже мотивъ корысти, расчетъ, который склоняетъ къ механическому пониманію вѣры, къ выдѣленію и обособленію религіозной дѣятельности, и къ внѣшнему пониманію самой этой дѣятельности. Въ окрашенномъ мистически пониманіи вѣры какъ дѣятельно-религіозномъ убѣжденіи въ истинѣ и обладаніи ею открытъ путь къ безкорыстному построенію всей религіозной дѣятельности. И для такого пониманія требуется относительно высокая напряженность религіознаго сознанія и подлинный религіозный опытъ. Идея же спасенія души поневолѣ заставляетъ упрощать, механизировать пониманіе и сосредоточиваетъ мысль на раздѣленіи вѣры и религіозной дѣятельности. Вѣра, хотя бы fides implicita, нужна для спасенія; слѣдовательно надо вѣрить, что вѣра церкви истинна. Нужны для спасенія и религіозныя дѣла; слѣдовательно нужно выяснить содержаніе религіозной дѣятельности, необходимой для человѣка. Сознаніе занято не вѣрой-дѣлами, а вѣрой и дѣлами.

3.

Удѣломъ спасеннаго будетъ вѣчное блаженство, неописуемое и непонятное человѣку, лишь смутно чуемое имъ; войдетъ онъ въ чертоги царства небеснаго. Царство же божіе не отъ міра сего. Оно противоположно міру, создается и понимается путемъ отрицанія его. Чтобы достичь царства небеснаго надо уже на землѣ быть праведникомъ, сыномъ божьимъ, осуществить царство божіе внутри себя самого, чтобы потомъ слиться со свѣтлымъ сонмомъ избранныхъ. Попасть въ рай можно лишь отказавшись отъ всего ему противоположнаго, съ нимъ несогласуемаго. Разсматриваютъ земную задачу человѣка, какъ исполненіе условій, необходимыхъ для достиженія небесныхъ жилищъ, но эти условія опредѣляются идеаломъ небеснаго царства, какъ оно въ свою очередь опредѣляется міромъ. Противоположеніе міра небу вытекаетъ изъ основныхъ стремленій религіозности. Небесное царство строится отрицательно, путемъ отверженія міра, а міръ отвергается путемъ построенія небеснаго царства. Это два неотдѣлимыхъ другъ отъ друга момента одного и того же по существу явленія.

Міръ блѣднѣетъ и колеблется въ основахъ своихъ передъ образомъ загробнаго блаженства, передъ вѣчнымъ божьимъ міромъ. Только «tumida et inanis philosophia» хочетъ вѣрить суетѣ земной. Блага будущаго вѣка больше, вѣрнѣе и продолжительнѣе земныхъ. По сравненію съ ними все, чего можно желать въ этомъ мірѣ, мало, невѣрно и такъ сказать мимолетно. Вѣчное блаженство и безграничность его заставляютъ съ пренебреженіемъ смотрѣть на міръ;—и выдвигаютъ прелести Рая, чтобы возбудить стремленіе къ нему. Презрѣніе къ міру заставляетъ обращаться мыслью къ вѣчной жизни; и, чтобы сдѣлать ее еще болѣе привлекательной, подчеркиваютъ ничтожество міра. И тамъ и здѣсь проскальзываютъ педагогическія нотки: «для подавленія гордыни, главы всѣхъ пороковъ» описалъ папа Иннокентій III ничтожество человѣка. Подавить же гордыню

нужно для того, чтобы создать душевное состояніе, необходимое для небожителя. Превозносятъ Рай и унижаютъ міръ, чтобы увлечь другихъ на дорогу спасенія и чтобы самому не уклониться съ нея. До насъ дошла переписка валломброзанскаго монаха Джіованни далле Челле съ благочестивымъ флорентійцемъ Гвидо. Читая ее, мы получаемъ неотвратимое впечатлѣніе, что оба друга и корреспондента всячески стараются доказать одинъ другому тщету міра. Всякое бѣдствіе — моръ или война—поводъ для нападокъ на міръ, всякое несчастіе—доказательство его непрочности и скоротечности.

Развѣ можетъ быть привлекательнымъ міръ при своей быстротечности и суетности? Что пользы быть господиномъ Флоренціи сегодня, если завтра придется покинуть ее и стать бездомнымъ изгнанникомъ, узнать, какъ горекъ чужой хлѣбъ и какъ круты чужія лѣстницы! Великъ и могучъ былъ домъ да Романо, «королями правилъ онъ и надъ государями былъ государемъ». А что сталось съ нимъ? Исчезъ онъ съ лица земли, чудовищная мощь его сведена къ ничтожеству, и лишній разъ обнаружились «mundi huius lapsus instabilis et ruina». [83].

Посмотримъ на человѣка, какъ слабъ онъ и ничтоженъ. «Созданъ человѣкъ изъ земли, зачатъ во грѣхѣ, рожденъ на казнь. Творитъ онъ дурное, недозволенное; постыдное, ему неприличествующее; суетное, безполезное. Станетъ онъ пищей огня, кормомъ червей, тѣломъ гніенія». «Рожденный женщиной, живетъ человѣкъ мало времени, исполняется многихъ бѣдствій. Какъ цвѣтокъ, выростаетъ онъ, и попираютъ его. И бѣжитъ онъ, какъ тѣнь, и никогда не пребываетъ неизмѣннымъ». Такъ говорилъ Іовъ. «Отвратительная судьба рожденія, тягостная жизни, несчастная смерти»! Дѣйствительно, что отвратительнѣе рожденія отъ женщины? Зачатіе въ щекотѣ плоти и пламени гнуснаго желанія, въ запахѣ пота сладострастія, зачатіе отъ грязнаго, противнаго сѣмени. Плодъ питается во чревѣ матери мѣсячной кровью, отъ которой сохнутъ травы и псы впадаютъ въ бѣшенство. А потомъ—короткая и бѣдственная жизнь; за нею—гибель, быстрая, какъ гибель цвѣтка придорожнаго. «Ты видишь, человѣкъ, тройное, но бѣдственное вервіе, которое связываетъ и опоясываетъ весь родъ человѣческій». А отвратительное гніеніе въ могилѣ? Оно ужаснѣе изображенія на фрескѣ въ Campo Santo. Входятъ въ могилы, смотрятъ на разлагающіеся трупы. «Видишь этого человѣка? Скоро и ты

будешь такимъ. Куда же ты хочешь идти?» «О жалкое ничтожество человѣческаго существованія, о ничтожное существованіе человѣческой жалости! Посмотри на деревья, на травы. Они рождаютъ цвѣты, зелень и плоды, а ты, несчастный,— только плащицъ, вшей и червей. Они источаютъ елей, вино и бальзамъ, а ты—слюни, мочу и калъ. Они выдыхаютъ сладость благоуханія, а ты издаешь отвратительную вонь. Каково древо, таковы и плоды»! [84]

Въ мірѣ есть смыслъ, но этотъ смыслъ совсѣмъ не таковъ, какимъ онъ по первому взгляду кажется. Всѣ блага міра лишь знаменія, символы, «signa» благъ небеснаго царства На таверн ѣ виситъ вывѣска—лилія. Она указываетъ на продающееся въ таверн ѣ вино. Не дуракомъ ли будетъ тотъ, кто, вмѣсто того, чтобы зайти за виномъ въ таверну, станетъ его искать около вывѣски, на улицѣ? Еще глупѣе увлекаться тѣмъ, что находится въ мірѣ, простыми символами міра истиннаго. Земныя блага цѣнны не сами по себѣ, а лишь какъ знаменія истинныхъ благъ... Такъ путемъ знакомаго намъ символизма умные люди обезцвѣчиваютъ или пытаются обезцвѣтить ублѣдненный уже самимъ сопоставленіемъ съ небеснымъ царствомъ міръ.

Земная жизнь праведника должна быть предвосхищеніемъ его небесной жизни и, слѣдовательно, основная цѣль ея заключается въ утвержденіи неба и отрицаніи міра. Немыслимо, чтобы средства спасенія были чѣмъ нибудь инымъ, кромѣ отрицанія міра ради неба. «Пока прилѣпляетесь вы душою своею къ міру, не можете вы вполнѣ угождать Богу, ни укрѣпляться въ добрѣ, имѣя волю утвержденной во злѣ. Отойдите поэтому отъ всего, что безъ пользы любите, и не будетъ у васъ недостатка въ благодати Спасителя. Если бы видѣли вы то, что видѣлъ я, ничтожной вы сочли бы всю славу мірскую». Суета суетъ всѣ стремленія и исканія людей. Пусть мудрецы изучаютъ и разслѣдуютъ высоты неба, шири земли, глубины моря. Пусть разсуждаютъ и спорятъ обо всемъ. Что они вынесутъ изъ всего этого?—Только утомленіе, печаль и тоску. «Удѣлъ знанія—знать, что ничего не знаешь».

Мы должны чувствовать себя на землѣ странниками. «Ясное дѣло—мы паломники; проходимъ черезъ этотъ міръ, какъ ты паломникомъ прошелъ по заморскимъ странамъ. Ты хотѣлъ вернуться въ свое земное отечество. Никакое нас-

лажденіе не могло удержать тебя, никакая красота. Прошелъ ты мимо всего, потому что ничто не услаждало тебя». Такова же и судьба человѣка. Если даже захочетъ онъ остановиться, не сможетъ онъ сдѣлать этого. Несущій насъ корабль все время движется къ пристани вѣчной жизни. Посмотри, сколько людей сотворено, начиная съ перваго человѣка. Всѣ ушли изъ міра, пройдя черезъ него, никто не могъ въ немъ остановиться. Все течетъ, все проходитъ, неизмѣнная сіяетъ вѣчная жизнь. Будемъ же и мы благочестивыми пилигримами! [85]

Итакъ—дальше отъ міра. Въ этомъ смыслъ существованія и путь къ спасенію. Слѣдуетъ подражать св. Бернарду, который не замѣчалъ, пьетъ ли онъ воду или масло, который не видалъ озера, проходя по берегу его. Правда, совсѣмъ отъ міра не уйти.—Такова ужъ немощь человѣческая. Напримѣръ, строятъ корабли, которые стоятъ каждый по 5.000 лиръ и болѣе, а иные такъ и болѣе 20.000, и все для того, чтобы переѣхать черезъ море. «Ты видишь, что дѣлаютъ это ради слабости человѣческой, потому что, будь ты птицей, тебѣ бы не было нужно корабля, и перебрался бы ты черезъ море безъ корабля, перелетѣлъ бы, что гораздо удобнѣе». Въ мѣру необходимости приходится пользоваться міромъ, но надо придавать ему не больше значенія, чѣмъ перчаткамъ или сапогамъ. Главное же—не надо любить его, привязываться къ нему. [86]

Однако все же міръ влечетъ къ себѣ «per pulchrum et bonum», и не помогаютъ постоянныя старанія доказать его ничтожество и показать превосходство царства небеснаго.

«Et vint a la fenestre per oër la douchour
Des oisselons menus qui chantaient al jour
L'euriel et la merle ot chanter sor l'aubor,
Le cri del rousignol se li savient d'amor»

Это такъ естественно и такъ жизненно, что проскальзываетъ и заявляетъ о себѣ вездѣ. Нечего уже и говорить о безсиліи человѣка передъ своею же похотью, передъ гордыней и жадностью. Вѣдь даже во время крещенія бросается въ глаза бѣлизна дѣвическаго тѣла юныхъ язычницъ—

«Les pucheles amainent François et Berruier;
Devant tout le barnage les firent despoillier
Elles furent plus blanches que n'est fleur d'ayglentier».

Въ мірѣ много съ аскетической точки зрѣнія какъ будто и безразличнаго, но прекраснаго и влекущаго. Монахъ заслу-

шается пѣніемъ птицъ, еремитъ забудется, гладя своего кота, прекрасная статуя въ храмѣ отвлечетъ вниманіе.

По всѣмъ правиламъ науки доказываетъ проповѣдникъ тщету міра, скучно, но обстоятельно и съ соблюденіемъ всѣхъ правилъ логики. И вдругъ всею прелестью жизни пахнетъ на него и на слушателей отъ разсказаннаго имъ примѣра или приведенной къ случаю поучительной исторійки. И по его глубокомысленному или возбужденному лицу неожиданно пробѣжитъ веселая улыбка. Станетъ онъ описывать Рай, и вдругъ окажется—можетъ быть, никто этого и не замѣтитъ—что восхищается-то онъ не Раемъ, а тѣми чертами земного міра, которыя переноситъ въ него. Богословы твердятъ, что міръ испорченъ грѣхомъ. Но они признаютъ, что остались въ немъ слѣды его первозданной красы. Міръ—созданіе Бога.—Какъ же могла не отпечататься на немъ рука Творца? Вѣдь отвергнуть міръ значитъ признать его негоднымъ, а можетъ ли божье созданіе стать совершенно негоднымъ?—«Всякая тварь, дѣлами, свойствами, способностями и силами своими славитъ Творца. Вмѣсто языка своими лучами славятъ Его звѣзды; славятъ травы, цвѣты и деревья своими листьями, точно языками; славятъ даже малюсенькія птички... Сталъ онъ думать, какъ куры заботливо грѣютъ яица и цыплятъ, какъ цыплята бѣгаютъ за матерью, а она кормитъ ихъ, и сказалъ, что никогда въ мірѣ не наслаждался онъ болѣе, чѣмъ наблюдая это». Богословская мысль сливается съ естественнымъ увлеченіемъ красотами міра, и одно поддерживаетъ другое. Намѣчается путь къ пріятію міра.

Символическое пониманіе міра его обезцвѣчиваетъ. Но тотъ же символизмъ можетъ уничтожить противорѣчіе неба съ міромъ. Уже какъ-то неловко ко всему относиться съ пренебреженіемъ. Можно ли попирать ногами орѣхъ, когда онъ скрываетъ въ себѣ великій символъ, изображая Христа и Его страданія, когда онъ, можетъ быть, для того Богомъ и созданъ, чтобы знаменовать все это? Признаюсь, что послѣ разъясненій фра Джіордано, я не рѣшаюсь легкомысленно отнестись и къ таверне. Символизмъ заставляетъ внимательно вглядываться въ міръ, вездѣ искать тайнаго, внутренняго, божественнаго смысла. Онъ ведетъ къ восхищенію передъ мудрымъ планомъ Божества, воля котораго отразилась на всѣхъ твореніяхъ Его, къ пріятію и освященію міра. Пускай много въ мірѣ испорчено

грѣхомъ. Объ этомъ не думаютъ, символически толкуя міръ. Это лежитъ въ области другихъ мыслей и настроеній. Напротивъ, испытываютъ любовь къ міру и тварямъ: и къ воробушку, потому что знаменуетъ онъ монаха, и къ водѣ, потому что означаетъ она чистоту, и къ скалѣ, потому что о скалѣ упомянуто въ псалмѣ. [87]

Выводы изъ идеи Божества-Творца міра и символическое пониманіе міра одинаково приводятъ къ оправданію и пріятію міра. Благодаря этому появляется чувство любви къ нему, которое сливается съ непосредственнымъ увлеченіемъ его красотами и прелестями. Правда, въ противоположность непосредственной тягѣ къ міру порождаемая символизмомъ и богословскими соображеніями любовь къ нему отличается явною религіозной окраской, легко сочетаясь съ тѣми элементами вульгарной догмы, которые сосредоточиваются около идеи божественнаго міропорядка и пантеистическаго исканія Бога въ мірѣ. Но и она подрываетъ корни моральнаго идеала, для котораго необходимо отрицаніе міра. Навстрѣчу этому идутъ вліянія пантеистической мистики, которая наполняетъ религіознымъ содержаніемъ весь міръ, освящаетъ и обожествляетъ тварей и человѣка. Человѣческое тѣло становится сосудомъ Божества, совпадающаго съ душой, или самимъ Божествомъ, какъ у Давида Динанскаго. Въ предѣлѣ своего развитія пантеистическая мистика отрицаетъ самое возможность спасенія, утверждая спасенность или божественность человѣка. Но, даже сохраняя цѣной непослѣдовательности и половинчатости убѣжденность въ грѣховности человѣка и необходимости его усилій для спасенія своей души, обожествляющая міръ мистика вмѣстѣ съ другими видами пріятія міра снимаетъ краеугольный камень и основу моральной дѣятельности—противоположеніе міра небу. А если она и сохраняетъ положительное моральное пониманіе обожествленнаго міра, то опять таки лишь благодаря внутреннему противорѣчію—существованію неопознаваемаго образа иного міра, злого и грѣховнаго, и односторонности моральнаго пониманія: т. е. въ этомъ случаѣ она не доходитъ въ своемъ развитіи до конца. Иначе и быть не можетъ. Иначе надо устранить понятіе добра и зла, идеалъ моральной дѣятельности и отъ этой дѣятельности совершенно отказаться. Тогда нужно вмѣстѣ съ братьями свободнаго духа утверждать, что человѣкъ святъ не только выше, но и ниже пупа, что вообще онъ грѣшить не можетъ.

Итакъ наряду съ выдвинутымъ нами пониманіемъ религіозной дѣятельности появляется другое. Оно не въ силахъ одолѣть перваго, смутное, непослѣдовательное и противорѣчивое, только вторгаясь въ его развитіе и путая ясный ходъ мыслей. Изъ глубинъ мистики и богословія, изъ глубинъ «мірского духа» подымаются теченія, подмывающія твердое основаніе религіозной дѣятельности. Мысль уже ищетъ компромисса. Тѣмъ необходимѣе обосновать моральный идеалъ, подрываемый коварнымъ міромъ. Уже мало развѣнчиванія міра, обнаруженія его сущности: необходимо энергичное его отверженіе.

Міръ—бурное, волнующееся море—не безразличенъ для спасенія.—Онъ опасенъ, какъ хитрый врагъ человѣка. Своими мнимыми прелестями онъ заманиваетъ насъ, и мы, какъ птичка, поддаемся на его приманки и гибнемъ. Мы не видимъ истинной природы міра, какъ видятъ ее святые на небесахъ—потому-то и неспособны они грѣшить— и вѣримъ лживымъ обѣщаніямъ. А тѣмъ временемъ міръ «velut sirena dulcis navigantes submergit». Міръ поступаетъ съ человѣкомъ такъ же, какъ человѣкъ со свиньей.—Человѣкъ сначала ее щекочетъ, а когда начнетъ она отъ удовольствія хрюкать, быстро вонзаетъ ей въ горло ножъ. Міръ—рай злыхъ и чистилище избранныхъ. Въ этомъ его смыслъ, и не печалиться, а радоваться слѣдуетъ въ несчастіяхъ.

Ничтожная и слабая человѣческая плоть только мѣшаетъ осуществленію моральнаго идеала, который строится на отрицаніи плотского. Тѣло—врагъ, оно мѣшаетъ человѣку, а то и губитъ его; и всячески доказываютъ ничтожность человѣка, чтобы не любилъ онъ своего тѣла. Плотское—реальная основа идеи первороднаго грѣха. Грѣховенъ человѣкъ отъ головы до пятъ. Пяты его бѣгутъ ко злу, колѣни и голени – на дорогѣ грѣха, ягодицы сидятъ на каѳедрѣ чумной, удъ срамной – добыча волковъ— извергаетъ скверну въ храмъ Духа Святого. Уста кипятъ глупостью, а языкъ колеблетъ факелъ зажженный. Очи глядятъ на суету; выя горделиво вздымается... Правда, чиста душа омытаго водою крещенія младенца.—Она мягкій воскъ—«tabula rasa»—цвѣта бѣлѣйшаго. Но быстро мѣняется ея цвѣтъ: грязнятъ грѣхи, исчерчивая ея ровную поверхность. Быстро плавится воскъ ея въ горнилѣ страстей. Сѣти извлекаютъ изъ моря рыбъ; такъ и мірскія желанія извлекаютъ изъ тѣла дѣла плоти: блудъ, прелюбодѣянія и все прочее. Соединенными уси-

ліями міръ и плоть губятъ человѣка. Отягченное грѣхами переносно и буквально, потому что до грѣхопаденія было оно легкимъ, тѣло связываетъ человѣка, давитъ его, какъ жерновъ осельный. Влекомый плотью, онъ перестаетъ думать о Богѣ. тонетъ въ пучинѣ грѣха. Отказываясь отъ стремленія къ моральному идеалу, онъ самъ губитъ себя, заковываетъ себя въ цѣпи, укрѣпляетъ темницу своей души. Въ этой темницѣ душа оскверняется, марается ея грязью, какъ хорошее само по себѣ вино пріобрѣтаетъ дурной вкусъ отъ бочки. Сердце полно грѣхомъ, какими то неодолимыми, отъ праотца Адама переданными влеченіями. Сердце точно въ лихорадкѣ: въ немъ, какъ въ печи, пылаютъ грѣхи наши. Пускай даже нѣтъ желаній, все равно опасность близка: они могутъ появиться. Какъ опасна, напримѣръ, красота.—Она въ другомъ вызоветъ страсть, а страсть заразительна. Недаромъ ап. Петръ, желая спасти свою дочь отъ грѣха, наслалъ на нее болѣзнь. И болѣзнь эта мучала Петронилу, пока не достигла она совершенной святости.[88]

Такъ понимается отношеніе между идеаломъ моральнорелигіозной дѣятельности и міромъ. Это пониманіе подводитъ насъ къ дуалистическимъ моментамъ догматической религіозности и является само ихъ психологической основой. Разсматривая дуалистическія построенія, мы естественно подходили къ морально-психологическому основанію ихъ, къ моральному дуализму. Теперь же моральный дуализмъ приводитъ насъ къ догматическому. Выясненное выше воззрѣніе на міръ и плоть ищетъ себѣ догматическаго выраженія и находитъ его, обращаясь къ идеямъ Дьявола или злого міра. А благодаря этому міръ и плоть оказываются орудіями князя тьмы, и борьба съ ними осмысливается, какъ борьба съ вѣчнымъ врагомъ человѣчества. Отрицаніе міра получаетъ такимъ образомъ широкое и убѣдительное принципіальное обоснованіе, и грань между идеаломъ и міромъ становится еще рѣзче. «Міръ топитъ, какъ сладкогласая сирена, плоть обманываетъ, какъ льстивая Далила; Дьяволъ губитъ путниковъ, какъ левъ свирѣпствующій. Вотъ три лживыхъ софиста; жалкимъ образомъ обманываютъ они неопытныхъ. Предлагаетъ міръ, принимаетъ плоть, заключеніе выводитъ Дьяволъ. Міръ предлагаетъ мірскія прелести, плоть принимаетъ недозволенныя наслажденія, Дьяволъ выводитъ вѣчныя муки. Міръ подбрасываетъ дрова, плоть кидаетъ искру, Дьяволъ зажигаетъ огонь». Возводя все къ Дьяволу, моральное сознаніе

съ большею легкостью ориентируется въ окружающемъ. Дьяволъ менѣе безличенъ и расплывчатъ, чѣмъ міръ; во всякомъ случаѣ, онъ къ себѣ не влечетъ, и борьба за идеалъ съ нимъ понятнѣе и напряженнѣй. [89]

Итакъ для спасенія надо отвергнуть міръ и все мірское, ввести міръ въ узкіе предѣлы необходимаго и поэтому по немощи человѣческой допустимаго зла. Царство божіе не отъ міра сего. И средство достигнуть этого царства—земная дѣятельность мыслится, какъ отказъ отъ міра и всего плотского. Надо не смотрѣть на міръ, не пользоваться его благами, дойти до безразличія ко всему внѣшнему. Должно отказаться отъ тѣлесныхъ (въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) наслажденій и думать только о спасеніи своей души, потому что и кажущееся безразличнымъ опасно. Любовь къ матери можетъ удержать сына или дочь отъ поступленія въ монастырь, нѣжная привязанность отнять время, потребное для молитвы.

Но что такое міръ? Онъ для сознанія какъ бы сосредочивается въ понятіи благосостоянія, богатства. Самъ Господь сказалъ: «Кто не отречется отъ всего, чѣмъ владѣетъ, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ». Яснѣе и конкретнѣе всего выражается «обладаніе міромъ» въ обладаніи богатствомъ, и слѣдовательно полная бѣдность, нищета будетъ наиболѣе полнымъ проявленіемъ отрицанія міра, положительнымъ выраженіемъ отрицательнаго идеала. Полный отказъ отъ благъ міра, абсолютная нищета—вещь невозможная. Поневолѣ приходится идти на уступки и довольствоваться нищетой въ «мѣру возможности», снисходить къ немощи человѣческой. Но «мѣра возможности» не есть величина постоянная: въ зависимости отъ различныхъ условій она перемѣщается то въ сторону нищеты, то въ сторону обезпеченнаго довольства. Бѣдность можетъ быть доведена до высокой степени монахомъ или пустынникомъ. Мірянинъ скорѣе придетъ къ выносимому для него предѣлу.

Такъ открывается дорога различнымъ конкретнымъ пониманіямъ идеала бѣдности: и пониманію вальденсовъ или Франциска, и пониманію монаха или клирика, и пониманію терціарія. Существо — отказъ отъ благъ міра—остается тѣмъ же. Главное не во внѣшней, видимой нищетѣ, а въ «нищетѣ духомъ». Вѣдь можетъ быть и вынужденная нищета. Какую цѣну можетъ она имѣть предъ лицомъ Всевышняго, особенно, если

сочетается она съ завистью? Бываетъ и лицемѣрная нищета— ради суетной земной славы: ученики Франциска хотѣли, чтобы люди считали ихъ нищими, а «in veritate volebant habere loculos». Такая бѣдность приноситъ человѣку болѣе вреда, чѣмъ пользы. Важна и нужна нищета добровольная, искренняя. А развѣ необходимо, чтобы она была внѣшней? Вѣдь важно не любить міра, не любить богатства, быть нищимъ духомъ, а это сочетается и съ обладаніемъ имуществомъ. Жадный нищій богаче бѣднаго духомъ епископа, хотя бы и обладалъ епископъ большимъ состояніемъ и носилъ пышныя одежды. Еремитъ болѣе наслаждается, гладя своего кота, чѣмъ св. Василій, окруженный всѣмъ своимъ епископскимъ блескомъ. Кто-то упрекнулъ св. Бернарда за то, что тотъ ѣхалъ на толстомъ конѣ, а Бернардъ обнажилъ свою истощенную постами шею: на небѣ будутъ оцѣнивать человѣка не по шеѣ его коня, а по его собственной. Еще псалмопѣвецъ училъ богачей: «Если притекаютъ богатства, не влагайте въ нихъ сердца своего», а мудрые богачи говорятъ: «Скажу я богатствамъ своимъ:—Идите къ бѣднымъ!— и они идутъ». Разумѣется, лучше и безопаснѣе быть нищимъ не только духовно, а и матеріально, но необходимости въ этомъ нѣтъ. Реальная нищета лишь вспомогательное средство и увеличеніе заслуги, ведущія человѣка къ совершенству.

Таковъ одинъ рядъ идей. Онъ открываетъ возможность самооправданія и самоуспокоенія. Духовное пониманіе бѣдности, конечно, глубже и полнѣе внѣшняго, формальнаго ея пониманія, но подчеркиваніе его слишкомъ часто диктуется лицемѣрными и корыстными мотивами: невозможностью осуществленія идеала во всей его полнотѣ и любовью къ богатству. Обезпеченный проповѣдникъ можетъ успокоиться и не отказываться отъ своей жизни, довольствуясь «духовною нищетой» и гордясь ею. Но такое пониманіе идеала нужно не только для него самого, а и для паствы. Благодаря ему идеалъ пріобрѣтаетъ подвижность и гибкость и можетъ быть осуществляемъ всякимъ въ мѣру его силъ и его возможности. Проповѣдникамъ не надо уже всѣхъ призывать къ нищетѣ, т. е. къ явно неосуществимому; имъ довольно борьбы съ излишествами, съ ростовщичествомъ, жадностью, вымогательствомъ и т. п. [90]

Понимаемый духовно, идеалъ бѣдности пріобрѣтаетъ глубину и жизненность, раскрываетъ свою положительную природу. Онъ уже является не какъ отрицаніе міра, а какъ особый ду-

шевный строй; и вмѣстѣ съ этимъ центръ тяжести моральной дѣятельности переносится съ борьбы противъ міра на достиженіе положительнаго (а не пустого внутри и опредѣляемаго лишь отрицательно) идеала, съ аскезы на агонистику. Но духовное же пониманіе идеала ослабляетъ его практическое значеніе, потому что внѣшне осуществимы только приближенія къ идеалу и легко успокоиться на весьма низкой ступени. Нужна слишкомъ большая душевная чуткость для того, чтобы отличить лицемѣрное самооправданіе отъ искренняго. Стремленіе къ идеалу легко стихаетъ и замираетъ, если онъ понятъ, какъ душевный строй, и лишенъ внѣшней абсолютности, если нѣтъ конкретной, понятной всѣмъ и легко понимаемой внѣшней нормы.

Духовное пониманіе бѣдности существуетъ какъ внѣшнее и наиболѣе безкорыстное пониманіе этой стороны моральнаго идеала, хотя и можетъ оно служить корысти и лицемѣрію. Но и реальная бѣдность не кажется чѣмъ-то безразличнымъ. Она помогаетъ бѣдности духомъ; она обладаетъ извѣстною самоцѣнностью. И чѣмъ больше реальная бѣдность, тѣмъ она цѣннѣе. Цѣнятъ всякій шагъ на пути къ осуществленію полной бѣдности. Исторія монашескихъ орденовъ и каноникатовъ раскрываетъ передъ нами неумирающее стремленіе къ идеалу, попытки все большаго къ нему приближенія. За сравнительно умѣренными бенедиктинцами идутъ клюнійцы, за ними цистерціанцы, еремиты. Каноники отъ устава Хродеганга Метцкаго приходятъ въ своемъ развитіи къ каноникатамъ XII—XIII вѣковъ. Бѣдность кажется не достигнутой орденами XII вѣка, въ которыхъ личная бѣдность монаха сочетается съ богатствомъ монастыря и поэтому часто становится лишь вывѣской. Это противорѣчіе понимаютъ и массы и сами монахи. А пустыннику кажется богатствомъ имъ же самимъ сдѣланная жалкая хижина: онъ хочетъ быть бездомнымъ странникомъ. Міряне не довольствуются скромнымъ и бѣднымъ существованіемъ въ кельѣ около какой-нибудь церкви: изъ ихъ среды выходятъ вальденсы. Вмѣсто монаховъ XIII вѣкъ выдвигаетъ мендикантовъ. Св. Францискъ со своими братьями хочетъ довести бѣдность до крайняго предѣла, уподобиться птицамъ небеснымъ. Милостыня только на сегодняшній день становится единственнымъ средствомъ пропитанія. За францисканцами пытаются повторить ихъ опытъ апостолики, тоже стремящіеся къ совершенной бѣдности.

Въ сознаніи выступаетъ внѣшняя сторона бѣдности, идеалъ

невольно конкретизируется и матеріализируется. Особенное значеніе пріобрѣтаетъ внѣшняя норма, внѣшнія правила, и кажется, что въ соблюденіи ихъ все. Такъ терціаріи старательно перечисляютъ обязанности членовъ братства, настаиваютъ на составленіи при вступленіи въ братство завѣщанія (часто не чуждомъ лицемѣрія внѣшнемъ отказѣ отъ имущества), на скромности одежды. Св. Францискъ возставалъ противъ варки яицъ на завтра: «завтрашній день самъ о себѣ позаботится». И мелочной характеръ носитъ соблюденіе францисканскими «ревнителями» ихъ устава.—Идутъ споры о томъ, можно ли строить жилища изъ камня или только изъ дерева, можно ли обладать псалтирью, носить двѣ туники, должна ли туника быть «foris et intus repetiata» и т. п. Все мелочные, ненужные вопросы, угашающіе духъ; но они показательны для матеріализаціи идеала.

Внѣшняя нищета, чѣмъ бы она ни была вызвана, становится святымъ, угоднымъ Богу состояніемъ; гоненія и бѣдствія сами по себѣ—признакомъ святости гонимыхъ. Такъ Дольчино утверждалъ, что «status suus et sequacium eius erat perfectior et sanctior omni alio statu, qui esset in ecclesia, quia patiebatur persecutionem», а св. Райнерій «днемъ и ночью молилъ Бога, чтобы сподобилъ его Богъ лишиться всѣхъ его одеждъ и надѣть странническую». Бѣдняки, нищіе презрѣнны и жалки въ глазахъ всѣхъ, но они велики и могучи передъ Богомъ. Ангелы ихъ на небѣ всегда видятъ лицо божье. Бѣдный какъ бы отдаетъ себя Богу, гонимый находится подъ особымъ Его покровительствомъ не только на небѣ, но и на землѣ. Гонимыя Альберико да Романо, оставленныя всѣми и полуголыя женщины бредутъ по дорогамъ, но надѣются на помощь Божью.

«Ha quanta miseria,
O Deus considera!
Tuum est succurrere,
Tuum est occurrere.
Vide tribulatas,
Tibi reservatas,
Tibi derelictas!»

Въ каждомъ нищемъ готовы видѣть святого, угодника божьяго только потому, что онъ нищъ. Вѣрятъ блѣднымъ аскетамъ-катарамъ, бѣгутъ за нищими, вальденсами или миноритами. Пришли въ городъ двое «non mente, sed habitu simplices», «не овцы, а волки хищные». Были они блѣдны, истощены по-

стомъ и босы, ежедневно постились, не пропускали заутрени... Этого было достаточно для того, чтобы ихъ сочли святыми.

Все внѣшнее, наружное... Но уже не только отрицательное понятіе. Бѣдность, гонимость—святое состояніе, и подвигъ нуженъ для его достиженія. Строится и выражается понятіе отрицательно, а въ глубинѣ его оказывается и положительное содержаніе. Потребность въ положительномъ часто удовлетворяется тѣмъ, что конкретнѣе представляется внѣшній идеалъ, внѣшняя сторона его. Но идеалъ этотъ чувствуютъ и переживаютъ, какъ особый душевный строй, и слезы умиленія передъ «Владычицей Бѣдностью», увлажнявшія суровыя глаза Григорія IX, безкорыстны и чисты. Для угожденія Богу, для спасенія души нужна бѣдность; ищутъ внѣшнихъ ея признаковъ и имъ готовы придавать все значеніе, но, дойдя до предѣловъ матеріализаціи идеала, вдругъ начинаютъ его понимать духовно, цѣнить внѣ зависимости отъ его пользы, безкорыстно. Бѣдность уже не средство угодить Богу, а самоцѣль, влекущая связанными съ нею эмоціями и наслажденіями, внутренней своей красотой и мистической своей прелестью. Но и внѣшняя сторона идеала, озаренная внутреннимъ свѣтомъ, живетъ, тоже безкорыстная и прекрасная. За моралью—средствомъ спасенія обнаруживается автономная мораль или, если забываютъ, захваченные мощнымъ теченіемъ, о различіи добра и зла, религіозная дѣятельность. Праведникъ уже не только угодникъ божій, а отраженіе Христа на землѣ. Христосъ, какъ прокаженный, принялъ на себя грѣхи міра. И церковь чтитъ въ прокаженномъ его страданія. Извергая его изъ среды общества, она торжественно и печально провожаетъ его въ отведенную ему одинокую хижину. Остается съ нимъ, оставленнымъ всѣми, какъ свидѣтельствуетъ о томъ водружаемый ею передъ хижиной крестъ. — «Боже всемогущій, Ты терпѣливымъ страданіемъ Сына Твоего сломилъ гордыню древняго Врага. Даруй же рабу Твоему должное терпѣніе, чтобы съ благочестивой покорностью перенесъ онъ возлегшее на него зло». Мірянинъ хотѣлъ покаяться въ своихъ грѣхахъ и заслужить божью милость печалью. Тайно покинулъ онъ отечество и прибылъ въ Константинополь. Встрѣтилъ онъ при входѣ въ городъ бѣднаго угольщика, помѣнялся съ нимъ одеждами, а потомъ представился дуракомъ. Издѣвались надъ нимъ уличные мальчишки и жестоко били его, а онъ все терпѣлъ и не обижалъ ихъ. Ночью лежалъ онъ на кучѣ навоза, плача

и сокрушаясь, а днемъ опять возвращался на посмѣшище мальчишкамъ.[91]

Уже при изученіи одной только стороны моральнаго идеала обнаруживаются нѣкоторыя основныя противорѣчія его природы. Идеалъ строится путемъ *отрицанія* міра и въ этомъ отрицаніи пріобрѣтаетъ или обнаруживаетъ свое *положительное* содержаніе, понимаемый или какъ душевный строй, какъ духовная бѣдность, или какъ внѣшнее выраженіе отказа отъ міра и совокупность извѣстныхъ предписаній. И духовное и внѣшнее пониманіе достигаютъ разнаго напряженія, но это два принципіально различныхъ пониманія, которыя сосуществуютъ другъ съ другомъ, а иногда сливаются во внутреннемъ озареніи внѣшняго. Во внѣшнемъ пониманіи ясно обнаруживается живущее въ сознаніи стремленіе къ матеріализаціи и упрощенію идеи. Въ немъ менѣе выступаетъ агонистическая сторона религіозной и въ частности моральной дѣятельности, затмеваемая аскетической стороной. Но при извѣстномъ развитіи и напряженіи и оно приводитъ къ высотамъ религіозной дѣятельности, къ подвигу и положительному представленію объ идеалѣ и наполняется внутреннимъ содержаніемъ, превращаясь въ духовно-внѣшнее пониманіе. Напротивъ, духовное пониманіе въ самыхъ слабыхъ своихъ проявленіяхъ уже положительно и агонистично, но оно легко ведетъ къ ослабленію идеи подвига или же приводитъ къ необходимости и внѣшняго своего выраженія.

По природѣ своей идеалъ абсолютенъ, но существуетъ представленіе о возможности различныхъ приближеній къ нему и законности или цѣнности ихъ. Опять таки это противорѣчіе можетъ пониматься и духовно и внѣшне, причемъ духовное пониманіе какъ бы стремится устранить само противорѣчіе, сдѣлать возможнымъ полное (духовное) осуществленіе идеала безъ (внѣшняго) осуществленія его. Но ярче всего жизненность идеи приближенія къ идеалу выражается въ связи съ идеей спасенія души, которое желательно по возможности облегчить. А эта идея лишаетъ идеалъ внутренной силы, низводитъ его на степень средства и заставляетъ сосредоточиваться опять на его внѣшней сторонѣ, на ясныхъ и понятныхъ правилахъ поведенія. Присущая идеѣ спасенія корыстность выдвигаетъ впередъ отрицательныя, аскетическія стороны идеала: существеннѣе всего знать, чего не дѣлать, отъ чего воздерживаться. И въ данной связи духовное пониманіе становится средствомъ для оправданія

умѣреннаго внѣшняго путемъ наполненія его положительнымъ содержаніемъ и устраненія его внѣшней абсолютности, средствомъ для утвержденія его—путемъ обезцвѣченія міра. Всѣ эти противорѣчія должны намъ стать яснѣе при ознакомленіи съ другими сторонами дѣятельно-религіознаго (въ частности моральнаго) идеала.

Отношеніе къ міру намъ удобнѣе всего разсматривать въ связи съ идеей бѣдности; отношеніе къ человѣку лучше всего сосредоточить около плотского момента. Здѣсь съ первыхъ же шаговъ мы сталкиваемся съ большею остротою и жизненностью проблемы. Борьба съ плотью—«proditor occultus»—не только преодолѣніе ея, отказъ отъ нея, а приведеніе ея въ состояніе негодности и невозможности желать. Одинъ житель Лотарингіи купилъ на рынкѣ рыбу. Возвращаясь домой, онъ присѣлъ отдохнуть на берегу рѣки, посмотрѣлъ на лежавшую въ мѣшкѣ рыбу, и захотѣлось ему ее оживить. Взялъ онъ ее въ руки и, крѣпко сжимая, чтобы она не выскользнула, опустилъ ее въ воду—«Пей, красотка, пей!» А она, собравшись въ водѣ съ силами, выскользнула изъ его рукъ. Такъ и умерщвленное постомъ и аскетическими упражненіями тѣло. Пожалѣютъ его, ослабятъ аскезу, а оно погрузится въ удовольствія, соберется съ силами и впадетъ въ грѣхъ.

Задача христіанина заключается въ томъ, чтобы очистить свое сердце и приготовить въ немъ жилище Іисусу Христу. А это трудно, потому что сердце полно грѣхомъ, и плотскія опасности гораздо реальнѣе и жизненнѣе мірскихъ: плоть бросаетъ искру въ дрова, собранныя міромъ. Сами мірскія опасности иногда ничто иное, какъ названныя другимъ именемъ гнусныя желанія плоти. Эти похоти возникаютъ; несмотря на постъ, онѣ продолжаютъ бушевать, и чтобы одолѣть ихъ, нуженъ не отказъ отъ нихъ (чего иногда достаточно по отношенію къ міру), а потребны власяница и дисциплина.

Бѣдность блѣднѣетъ по сравненію съ цѣломудріемъ. Борьба со сладострастіемъ достигаетъ крайнихъ предѣловъ. Бѣгутъ отъ женщинъ, отъ прикосновенія къ нимъ, отъ взгляда на нихъ, какъ отъ самой большой опасности. Не касаются женщинъ катары, но и монахъ прежде, чѣмъ протянуть руку матери, обертываетъ ее своимъ плащемъ. Тутъ тоже различны отношенія къ идеалу и тоже наряду съ духовнымъ его пониманіемъ проступаетъ внѣшнее, формальное. Сознаютъ какое-то значеніе

самого факта внѣшняго соблюденія цѣломудрія, непорочности. Такъ ученика святого Франциска мучитъ мысль, дѣвственникъ или нѣтъ его учитель, и онъ получаетъ успокоительное видѣніе: Францискъ былъ «virago purissima». Такъ Сегарелли считаетъ возможнымъ лежать на одной кровати нагимъ съ нагою женщиной «для испытанія» и не считаетъ этого грѣхомъ: грѣхъ появляется лишь при фактическомъ нарушеніи дѣвства. Потеря цѣломудрія чувствуется какъ непоправимая утрата. «Не теряй ради ничтожнаго наслажденія того, чего никакъ нельзя вернуть. Это сокровище природы; потерянное, оно не возвращается. Это цвѣтокъ; засохнувъ онъ не зацвѣтетъ вновь».

И въ отношеніи къ дѣвству приходится идти на уступки, допускать умѣренный идеалъ—признавать бракъ. Но именно потому, что это уступка, надо поставить бракъ въ извѣстные предѣлы и, устранивъ по возможности наслажденіе, видѣть въ немъ лишь средство къ продолженію рода. Нужно воздерживаться отъ брачнаго соитія послѣ причастія, даже въ первую ночь послѣ совершенія таинства брака, потому что актъ соитія пятнаетъ самъ по себѣ, даже въ бракѣ. Онъ терпимъ лишь въ опредѣленное время и въ нормальныхъ условіяхъ, естественно, а не на подобіе какихъ нибудь животныхъ. Мужъ не долженъ видѣть жену свою голой. Это для продолженія рода, для единственной цѣли брака ненужно, выходитъ за предѣлы необходимаго зла.—Женившійся поступаетъ хорошо, но все же похуже отказывающагося отъ брака. По существу бракъ все таки зло. О немъ даже нельзя говорить въ присутствіи монахинь и духовныхъ лицъ. Большинство относится къ браку такъ же, какъ радикалы къ богатству. Не даромъ подсмѣиваются надъ второженами. Иступленно ищутъ сладострастія вездѣ, боятся, какъ бы во время процессіи не обнажилось женское тѣло, отдѣляютъ въ церкви мужчинъ отъ женщинъ, боятся музыки, потому что и она можетъ вызвать сладострастныя мечты. Даже благословеніе церкви не можетъ сдѣлать полового акта чистымъ отъ грѣха и мерзости. И все таки допускаютъ и защищаютъ умѣренный идеалъ.[92]

Сладострастіе цѣломудріе это ось моральнаго идеала, наиболѣе твердая и глубокая основа его, но сладострастіемъ не исчерпываются опасныя и грѣховныя желанія человѣка, побѣда надъ нимъ еще не приводитъ къ совершенству. Можетъ быть, не менѣе опасны гордыня и суетная слава, «vana gloria». Ихъ слѣ-

дуетъ преодолѣвать и съ ними бороться. Уничтоженіе ихъ насаждаетъ въ сердцѣ добродѣтели, святое смиреніе, какъ преодолѣніе сладострастія насаждаетъ дѣвство, чистоту. Трудно достичь побѣды надъ опасными желаніями: незамѣтно прокрадывается въ душу гордыня, и часто самъ человѣкъ не можетъ сказать, существуетъ ли она въ немъ или нѣтъ. Вѣдь и св. Францискъ не зналъ, не гордыня ли желаніе его стоять во главѣ своего ордена. Поэтому помимо прямыхъ пріемовъ борьбы существуютъ и косвенные, какъ святое повиновеніе, уничтоженіе своей воли, въ которой лежитъ зло. Иногда же эти косвенные пріемы борьбы становятся положительной самоцѣлью.—Для успѣха нужно чрезвычайное напряженіе душевныхъ силъ. Осторожность, большая душевная тонкость, рѣдкое чутье и богатый опытъ монастырской жизни необходимы человѣку для того, чтобы одолѣть суетность, гордыню, несдержанность, чтобы стать послушнымъ, смиреннымъ, кроткимъ. Все это вновь расширяетъ и одухотворяетъ моральный идеалъ и вновь наполняетъ его богатымъ положительнымъ содержаніемъ.

Отрицаютъ и отвергаютъ все плотское, все человѣческое, и цѣлью стремленій ставятъ полное обезличеніе и обезволеніе человѣка, превращеніе его, какъ мѣтко выразился Францискъ, въ «corpus exanime». Въ борьбѣ все человѣческое становится грѣховнымъ, и, чѣмъ ожесточеннѣе борьба, тѣмъ сильнѣе чувствуютъ силу грѣха, тѣмъ яснѣе грѣхъ, какъ синтезирующій все человѣческое образъ. Смиреніе и повиновеніе, цѣломудріе низводятся на степень средства для достиженія побѣды. Человѣкъ долженъ быть цѣломудреннымъ, чтобы не поддаться сладострастію, смиреннымъ, чтобы преодолѣть гордыню, и т. д. Съ этой точки зрѣнія праведникъ характеризуется чисто отрицательными чертами и понятіе праведности легко поддается опредѣленію внѣшними, но всѣмъ понятными признаками. Праведникъ «omnia carnis commoda tanquam stercora reputat».

Но съ другой стороны отрицаніе всего человѣческаго становится средствомъ для утвержденія моральныхъ цѣнностей и обнаруживаетъ положительное содержаніе моральнаго или въ болѣе широкомъ смыслѣ дѣятельно-религіознаго идеала. Цѣломудріе, «castitas»—особый душевный строй, особая добродѣтель, совсѣмъ не сводящаяся только къ отрицанію сладострастія, а представляемая не менѣе реально, чѣмъ изображеніе ея кистью Джіотто. Смиреніе—особое свойство, глубоко смиренное состояніе духа,

доходящее до нелицемѣрнаго, чуждаго всякихъ корыстныхъ мыслей сознанія своего ничтожества. «Добродѣтели» описываются и олицетворяются; ихъ представляютъ себѣ по возможности конкретно, почти какъ живыя существа, и воспѣваютъ «Dominam Paupertatem» или «Reginam Sapientiam». Всѣ добродѣтели находятся въ нѣкоторой внутренней связи другъ съ другомъ. Въ своей «Salutatio Virtutum» св. Францискъ говоритъ: «Nullus homo est penitus in toto mundo, qui unam ex vobis possit habere nisi prius moriatur. Qui unam habet et alias non offendit, omnes habet, et qui unam offendit, nullam habet et omnes offendit». Всѣ добродѣтели — родныя сестры. И Францискъ основывается на своемъ внутреннемъ опытѣ, на подмѣченной имъ реальной психологической связи между всѣми добродѣтелями. Истинная бѣдность немыслима, не имѣетъ цѣны и просто не существуетъ безъ смиренія, а смиреніе въ свою очередь связано съ истиннымъ послушаніемъ, потому что у смиреннаго человѣка всегда есть старшіе, «praelati», «domini». Немыслимо смиреніе и безъ бѣдности, такъ какъ богатство разрушаетъ его, непонятно и безъ терпѣнія: только терпѣливый можетъ быть смиреннымъ и только терпѣливый можетъ осуществить послушаніе. Согласное же дѣйствіе всѣхъ добродѣтелей создаетъ въ сердцѣ великую радость — «laetitiam spiritualem» и незамѣтно устраняетъ всѣ пороки: не появляется и мысли о нихъ. Такъ мы приходимъ къ цѣлостному пониманію моральнаго идеала, какъ особаго душевнаго строя, который лучше всего обозначить терминомъ праведность или святость. Въ восторженныхъ описаніяхъ праведности уже начинаютъ проступать моменты ея неизмѣнности, неотъемлемости, переносимые на обитателей небеснаго царства, и въ то же время вниманіе отвлекается отъ понятія грѣха, отъ противопоставленія праведности грѣховности, т. е. дѣятельно-религіозный идеалъ склоненъ утратить свой моральный аспектъ. [93]

Разсматривая понятіе бѣдности, мы видѣли допущеніе умѣреннаго идеала. Теперь мы можемъ расширить это наблюденіе на морально-религіозный идеалъ въ его цѣломъ. Наряду съ абсолютностью его пониманія существуетъ признаніе цѣнности и за малымъ къ нему приближеніемъ. Мірянина осуждаютъ не за бракъ, а за «vita luxuriosa», за «vita dissoluta», за эпикурейство. Женщинъ упрекаютъ за суету ихъ нарядовъ, за желаніе показать свою красу и «быть королевой», за любовь по-

судачить и посплетничать; иногда—за пристрастіе къ вину или бѣготню внѣ дома. Все обыкновенные, житейскіе грѣшки. Съ ними борются, проповѣдники—увѣщаніями, церковь и свѣтская власть — запрещеніями и штрафами. Но тѣ же строгіе судьи предписываютъ священникамъ не налагать на женщинъ слишкомъ серьезныхъ эпитимій, чтобы онѣ не подурнѣли и не показались противными своимъ мужьямъ. Федериго Висконти даже совѣтуетъ женамъ немного принаряжаться: иначе мужъ, пожалуй, заведетъ себѣ любовницу. Полезно и немного краситься, женамъ — для сохраненія мужниной любви, дѣвушкамъ для привлеченія жениховъ. Къ сожалѣнію, женщины не украшаютъ себя дома и въ постели съ мужьями, а вмѣсто этого надѣваютъ «cucufam grossam». Не ради мужей наряжаются онѣ!

Равнымъ образомъ сравнительно умѣренна борьба съ мірскими развлеченіями. Латеранскій соборъ 1139 г. запретилъ въ 14 канонѣ своемъ турниры. Это естественно. Запрещаютъ игры и танцы, хороводы на кладбищахъ или въ храмахъ, вообще нарушеніе чрезмѣрнымъ весельемъ церковнаго благолѣпія. Иногда проповѣдникъ даже пускается въ рукопашную и сдираетъ парикъ съ молодящейся и не во время развеселившейся дамы, а она, желая прикрыть обнаруженную плѣшь, подымаетъ на голову свою юбку и показываетъ всѣмъ еще болѣе непристойныя части своего тѣла. Все это тоже вполнѣ въ порядкѣ вещей. Церковь боролась съ язычествомъ, съ маскарадами и карнавалами. Но это не мѣшало мірянамъ переодѣваться въ миноритскія туники и въ нихъ отплясывать на карнавалѣ, а зимой устраивать танцы и бои на льду. Точно также осужденіе церковью «гистріоновъ» не нарушало радости «курій» и веселья свадебъ; едва ли оно прекращало даже вмѣшательство «joculatores» въ церковную службу. Къ слабостямъ паствы снисходили и часто увѣщанія ограничивались словами вродѣ слѣдующихъ: «Sobrie et juste et pie vivamus in hoc seculo, expectantes beatam spem et adventum glorie magni dei». [91]

Жизнь вездѣ даетъ о себѣ знать, прорывается и путаетъ схоластически продуманныя доказательства и разсужденія. Практически міръ принимаютъ, а теоретически выдвигаютъ умѣренный идеалъ (правильнѣе было бы сказать - умѣренное пониманіе идеала), жадно подхватываемый терціарскими организаціями и мірянами. Благодаря уже извѣстному намъ одухо-

творенію идеала, пониманію его, какъ душевнаго строя, благодаря внесенію понятія «мѣры возможности» всякому человѣку дѣлается доступной та или иная степень внѣшняго идеала, цѣнная тѣмъ, что въ ней осуществляется внутренняя природа его. Человѣкъ можетъ внѣшне стоять отъ идеала далеко, а внутренно быть къ нему близко.

Не всякій могъ стать монахомъ, но всякій съ надеждою на успѣхъ могъ стремиться къ спасенію въ мѣру немощи своей. Даже купецъ можетъ быть хорошимъ христіаниномъ: не надо только обманывать и обмѣривать, надо только входить въ интересы покупателя. И нечего стремиться къ субъективно невозможному. Каждый долженъ соразмѣрять свои силы съ тѣми задачами, которыя онъ себѣ ставитъ. Вѣдь муравей не станетъ тащить гусинаго яйца: онъ тащитъ только то, что ему подъ силу. Можно сохранять праведность и въ бракѣ, какъ Умиліана, «non aetate sed moribus senex». Простая служанка Цита достигла святости. Она вѣрой и правдой служила своимъ господамъ (они и позаботились о ея канонизаціи), была смиренна и терпѣлива, всѣхъ уважала и слушалась. Трудясь она находила время и возможность предаваться аскезѣ; умѣренная въ пищѣ, часто отказывалась отъ вина. Еще меньше подымается надъ среднимъ уровнемъ Луккезій. Онъ съ женою обрабатываетъ свою земельку, постится и молится. «Rosa gloriosissima» св. Фина въ дѣтствѣ не вмѣшивалась въ игры сверстницъ, позже бѣжала отъ общества молодыхъ женщинъ и боялась безстыдныхъ мужчинъ. Такова же молодость и Елизаветы Тюрингенской и многихъ другихъ. Въ агіографіи создается типъ благочестивой молодости святыхъ, смѣло примѣняемый ко всѣмъ, о грѣховной юности которыхъ ничего не извѣстно, и, что еще для насъ существеннѣе, типъ святыхъ-мірянъ. Это лучшій показатель роста умѣреннаго идеала, отраженнаго морализирующей литературой.

Смиреніе, умѣренная аскеза, трудъ: таковы незамѣтныя добродѣтели скромныхъ святыхъ и благочестивыхъ мірянъ. Онѣ цѣнятся, иногда создаютъ репутацію святости и доводятъ до канонизаціи, иногда вызываютъ лишь любовь и уваженіе окружающихъ. Жена Аццо д'Эсте любила монаховъ, помогала бѣднымъ. «Красивая она была женщина, умная, кроткая, милостивая, любезная, честная и благочестивая, смиренная, терпѣливая и миролюбивая, всегда вѣрная Богу». Салимбене хвалитъ ее за

благотворительность. Мать самого Салимбене, «смиренная госпожа и вѣрующая въ Бога, много постилась и охотно подавала бѣднымъ милостыню. Никогда не видѣли ее сердитой, никогда не била она свою служанку. Изъ любви къ Богу зимой всегда она старалась держать у себя въ дому какую нибудь женщину съ горъ, чтобы зимовала та съ ней. Она давала ей пищу и одежду; тѣмъ не менѣе были у нея служанки, работавшія по дому». Сынъ-монахъ практичнѣе матери-мірянки...

Умѣренный идеалъ признавали. Онъ жилъ въ средѣ мірянъ, природою своей не отличаясь отъ крайняго. Признавали его и проповѣдники, клирики и моралисты. Обрадованные возможностью спасенія, къ нему тянулись міряне, и съ XIII в. множились созидаемыя на немъ терціарскія ассоціаціи. Сладчайшую жизнь далъ Богъ монахамъ, но —

«daz was benamen der beste rât.
wande êlich hêrât
daz ist daz aller beste leben,
daz got der werlde hât gegeben».

Умѣренный идеалъ находилъ себѣ и теоретическое оправданіе въ твореніяхъ средневѣковыхъ богослововъ. Но не слѣдуетъ упускать изъ виду одного. Природа моральнаго идеала абсолютна и непримирима съ приближеніями, требуя полнаго осуществленія. Моральный идеалъ основывается на началѣ борьбы, на началѣ подвига, и даже въ умѣренномъ его пониманіи характерна тяга къ ограниченію, руководящая мысль о мѣрѣ возможности. Моральный идеалъ ведетъ вверхъ, склонный презирать приближенія къ нему. Это его природа—иначе онъ перестаетъ быть самимъ собой. Онъ не хочетъ мириться съ компромиссами и a limine отвергаетъ половую жизнь. Никакими ухищреніями не оправдать брака, а сексуальная сторона, какъ мы видѣли, ось морали. Если спросить ученаго человѣка эпохи, можетъ ли спастись мірянинъ, онъ, конечно, отвѣтитъ утвердительно, а Данте подтвердитъ его слова указаніемъ на мірянъ, находящихся въ Раю. Но столь же несомнѣнно, что умѣренный идеалъ не даетъ достовѣрности спасенія. При немъ надежда на спасеніе не можетъ стать увѣренностью, она непрочна и невѣрна. Виллани хвалитъ папу Климента IV, «il quale fu buono uomo e di santa vita per orazioni e digiuni e limosine, tutto che prima fosse stato laico e avesse avuto moglie e

figliuoli». Трудно спастись мірянину, едва ли минуетъ онъ Чистилище. Умѣренный идеалъ все же часто остается какимъ-то суррогатомъ, чѣмъ то неполнымъ и недостаточнымъ, и вызываетъ потребность искать еще другихъ дополнительныхъ средствъ спасенія. [95]

Мы подошли къ религіозной дѣятельности нѣсколько односторонне—какъ къ средству спасенія. Для спасенія необходимо осуществленіе дѣятельно-религіознаго идеала, поднимающагося изъ основъ религіозности и благодаря различенію добра и зла въ первыя же минуты своего развитія, становящагося моральнымъ идеаломъ. Моральный идеалъ заключается въ отрицаніи всего мірского и человѣческаго, строится на противоположеніи міру и характеризуется прежде всего чертами отрицательными. Но онъ не только отрицательный идеалъ. Борьба съ міромъ и тѣломъ ведется не только во имя спасенія души, а и во имя самого идеала, въ борьбѣ раскрывающаго свое положительное содержаніе, заключенное уже въ отрицаніи. Бѣдность и гонимость, какъ формы земной жизни, и наслажденіе ими; цѣломудріе, смиреніе и другія добродѣтели, какъ формы душевной жизни, и наслажденіе ими;—вотъ главныя положительныя черты моральнаго идеала. Онѣ чувствуются конкретно и ярко. Всѣ добродѣтели, къ которымъ можно причислить и бѣдность и гонимость, сливаются въ одно органическое цѣлое, воспринимаются, какъ особый душевный строй, какъ праведность.

Отрицаніе міра и утвержденіе праведности тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ, составляютъ одно неразъединимое цѣлое, но въ сознаніи выступаетъ на первое мѣсто то та, то другая сторона. Изъ положительной стороны идеала вытекаетъ образъ святого, неизмѣннаго въ своей святости, послѣ долгой борьбы, а иногда и безъ всякой борьбы обрѣтшаго внутренній покой, настоящаго ученика Христова. Онъ можетъ признать красоты міра и восхищаться мудрымъ планомъ Всевышняго, можетъ вездѣ созерцать волю божью, отдаваясь ей безъ остатка и безропотно принимать гоненія бѣсовъ, строгихъ гастальдовъ Господа. Онъ можетъ даже забыть о томъ, что сама праведность построена на отрицаніи міра и полюбить міръ, утратить сознаніе двойственности идеала, забыть о злѣ и тѣмъ растворить мораль въ религіозной дѣятельности. Но мало кому дается легкое и спокойное пріобрѣтеніе праведности, рѣдко кто родится святымъ. Для большинства путь къ идеалу

труденъ и тяжелъ, узка тропа, ведущая въ царство небесное. Для большинства необходимъ или героизмъ воздержанія, аскетизмъ, или героизмъ подвига, агонистика —«Militia... est vita hominis super terram», говорилъ Іовъ.—Слишкомъ уже несовмѣстимъ съ міромъ создаваемый на отрицаніи его идеалъ, слишкомъ влечетъ къ себѣ міръ. Здоровый жизненный инстинктъ заявляетъ о себѣ и празднуетъ свои побѣды. И въ пылу борьбы, особенно въ ея аскетической формѣ, обостряются противорѣчія, земное и небесное царства обнаруживаютъ свою несовмѣстимость. «Труднѣйшее, даже невозможное дѣло, утверждаютъ мудрые, въ земной жизни радоваться съ міромъ и въ вѣчной ликовать со Христомъ. Несчастнѣйшій удѣлъ мучаться вмѣстѣ съ міромъ и въ вѣчной жизни страдать вмѣстѣ съ Дьяволомъ». Завязывается борьба не на жизнь, а на смерть, раздвояется сознаніе, обостряется чувственность, обостряются умъ и моральное чувство. Дуалистическія стороны религіозности получаютъ моральную опору и моральное обоснованіе. Воздвигаетъ тронъ въ сѣверной части неба Люциферъ и уподобляется Всевышнему. Міръ—царство Дьявола, орудіе—Врага. Не видно исхода изъ дуалистическихъ представленій, и пышно расцвѣтаютъ дуалистическія системы. Въ напряженной борьбѣ забываютъ о положительныхъ сторонахъ моральнаго идеала, и кажется, что вся цѣль заключается въ побѣдѣ надъ міромъ и плотью или надъ скрывающимся за ними Дьяволомъ. А если послѣ долгихъ усилій обрѣтаетъ наконецъ аскетъ столько разъ обманывавшую его побѣду, онъ уже не уходитъ въ себя, не погружается въ идеалъ. За время борьбы онъ забылъ объ этомъ идеалѣ, у него на мѣсто идеи праведности незамѣтно стала идея одолѣнія міра, ради которой онъ выработалъ въ себѣ аскетическіе навыки. Побѣдивъ, онъ становится виртуозомъ аскезы, уходитъ въ аскетическій спортъ, какъ какой-нибудь Доминикъ Веригоносецъ. Его тѣло уже не ропщетъ: оно—кровавая, гнойная рана, а онъ все его истязаетъ, все бьетъ, безкорыстно, безъ мысли о своемъ спасеніи, просто потому, что не знаетъ никакой другой религіозной дѣятельности.

Съ намѣченнымъ противорѣчіемъ сочетается другое—противорѣчіе духовнаго и внѣшняго пониманія идеала. Добродѣтели и ихъ совокупность—праведность понимаются, какъ особенный душевный строй, для котораго неважно внѣшнее: царство Божіе внутри насъ. И это пониманіе борется съ внѣшнимъ,

презираетъ корысть моральной дѣятельности фарисеевъ, подобныхъ дающимъ обѣты въ бурю пиратамъ, отвергаетъ «рабскій страхъ». Съ этой точки зрѣнія несущественны различія богатства и бѣдности, брака и дѣвства. Однако, какъ разъ въ вопросѣ о бракѣ духовное пониманіе оказывается неудовлетворительнымъ, безсильнымъ преодолѣть матеріальное, чисто внѣшнее затрудненіе. А съ другой стороны, моральный идеалъ естественно матеріализуется, понимается внѣшне, какъ совокупность легко перечисляемыхъ внѣшнихъ правилъ, и внѣшнее исполненіе его требованій кажется достаточнымъ для признанія человѣка праведнымъ. За внѣшнимъ забываютъ духовное, и судятъ только по внѣшнему. Пожалуй, можно даже опредѣлить заранѣе, куда попадетъ человѣкъ послѣ смерти, въ Рай или въ Чистилище. При такомъ пониманіи идеала легче всего разобраться въ своемъ религіозномъ поведеніи, отвѣтить на вопросъ объ условіяхъ спасенія, хотя, съ другой стороны, духовное пониманіе—лучшее средство для самооправданія и самоуспокоенія.

Наконецъ, послѣдняя антиномія—противорѣчіе умѣреннаго и крайняго идеала. Моральный идеалъ по существу своему абсолютенъ и неосуществимъ: онъ строится путемъ отрицанія жизни. Мірской же духъ требуетъ спасенія осуществимаго и по возможности легкаго. Сосредоточеніе на положительной сторонѣ идеала и агонистика могутъ благодаря богатству своего внутренняго содержанія заставить забыть страшныя мысли объ Адѣ и смерти. Въ этой связи идей свободно развивается и даже теряетъ моральный характеръ религіозная дѣятельность. Душа человѣка наполняется увлекающимъ и преображающимъ ее идеаломъ, который охватываетъ и другія стороны религіозной дѣятельности—подражаніе Христу, любовь къ Нему и людямъ. Религіозность становится живою и глубоко переживается. Ведя въ силу абсолютности своей ко все большимъ внѣшнимъ приближеніямъ къ идеалу, духовное пониманіе преобразуетъ и ихъ, наполняетъ ихъ глубокимъ внутреннимъ содержаніемъ, обнаруживаетъ органическую связь всѣхъ сторонъ идеала и всѣхъ его проявленій. Но духовное же пониманіе позволяетъ пренебречь внѣшнимъ и формальнымъ, найти успокоеніе въ святомъ стремленіи къ подвигу или въ посильномъ приближеніи къ идеалу. Главное въ духѣ, въ сознаніи человѣка, и понятно, что житія святыхъ мірянъ подчеркиваютъ субъективныя стороны ихъ

праведности. Однако и внѣшнее пониманіе чертитъ различныя степени приближенія къ идеалу. Но отрицательная его сторона, склонная выдѣляться именно въ этомъ случаѣ, аскетическіе мотивы, стоящій въ центрѣ половой вопросъ и матеріализація идеи праведности, да, наконецъ, сама абсолютная природа міроотрицанія неудержимо влекутъ къ недовѣрію мірскому идеалу и мѣшаютъ найти выходъ въ установленіи прочной лѣствицы совершенства. Это справедливо до извѣстной степени и для духовнаго пониманія, противъ котораго настораживаетъ внутренній опытъ, вскрывая за нимъ лицемѣріе и самообольщеніе, опасность умиранія религіозной активности. А вмѣстѣ съ утвержденіемъ абсолютности идеала большинству онъ кажется недостаточнымъ для спасенія души.

Руководясь заботами о своей душѣ, подходятъ къ моральному идеалу, видоизмѣняя и односторонне освѣщая его, лишая его непосредственности и безкорыстія. Для спасенія нужно его осуществить, и естественно, что выдвигаются наиболѣе внѣшнія его стороны. Праведность и стремленіе къ ней слишкомъ для этого безкорыстны. Понятнѣе, ближе и удобнѣе отрицаніе міра, аскеза, все внѣшнее въ моральномъ идеалѣ, который естественно сводится къ перечисленію обязанностей человѣка, превращая праведника въ угодника божьяго. Главное вниманіе обращаютъ на соблюденіе внѣшнихъ нормъ, и боятся лишиться небеснаго царства, не надѣвъ заплатаной туники. И можно ли при такихъ условіяхъ навѣрняка расчитывать на спасеніе, хватитъ ли героическаго самоотреченія, у многихъ ли можно его найти? Какъ отвергнуть міръ, когда влечетъ онъ «per pulchrum et bonum». Радостно бросаются — лукавые рабы — на умѣренную мірскую мораль, разрабатываютъ ее до мелочей, вплоть до количества необходимыхъ при дисциплинѣ ударовъ, до числа земныхъ поклоновъ или псалмодій. И все таки не могутъ преодолѣть живущую въ сознаніи идею абсолютности идеала, ищутъ новыхъ средствъ спасенія, новыхъ способовъ угодить Богу.

Еще въ большемъ противорѣчіи съ моральнымъ идеаломъ находится идея земного благополучія, построенная на пріятіи міра. Для нея терпимъ лишь умѣренный идеалъ, угожденіе Богу безъ особенныхъ лишеній и страданій. Она должна приводить къ исканію иныхъ средствъ угожденія Богу, такихъ, которыя бы не заставляли отвергать міръ.

4.

Разсмотрѣнныя нами стороны моральнаго идеала приводятъ къ полному отрицанію міра, сохраняя эту тенденцію даже въ умѣренномъ ихъ пониманіи. «Если рука твоя или нога твоя соблазняетъ тебя, отсѣки ихъ и брось отъ себя». Такъ говоритъ Евангеліе, а подъ рукой, ногой и глазомъ мы должны здѣсь подразумѣвать какого нибудь родственника или друга. Если они увлекаютъ насъ къ заблужденію, для насъ разлюбить ихъ и бѣжать отъ ихъ общества лучше, чѣмъ погибнуть вмѣстѣ съ ними. Лучше одному войти въ царство небесное, чѣмъ погибнуть съ толпой своихъ близкихъ. Собственное спасеніе прежде всего. Такъ и само мироотрицаніе и идея спасенія одинаково ведутъ къ отверженію всѣхъ человѣческихъ чувствъ, въ томъ числѣ и чувствъ соціальнаго порядка. Въ лучшемъ случаѣ на мѣсто любви къ ближнему подставляется любовь къ спасенію его души.

Бл. Умиліана радовалась смерти своихъ дѣтей, завидуя ихъ участи. Какъ счастливы дѣти, умершія непорочными. Лучше умереть и прямо направиться къ вѣчной славѣ, чѣмъ послѣ долгой жизни лишиться наслѣдія вѣчности. Раймундъ Пальмарій, потерявъ пять дѣтей, молилъ Бога принять къ Себѣ и родившагося у него шестого. — «Удостой принять и этого сынка моего, даннаго Тобою мнѣ вопреки моимъ надеждамъ». Еще можно счесть такое отношеніе къ дѣтямъ за любовь къ нимъ. Но Елизавета Тюрингенская вымолила у Бога исчезновеніе въ ея душѣ всякой любви къ своимъ дѣтямъ. Истинный святой, какъ Бернардъ, не желаетъ и знать о своей роднѣ, разрываетъ родственныя узы и, убѣгая въ монастырь, шагаетъ черезъ распростертое на порогѣ тѣло пытающейся удержать его матери. Настоящій монахъ не станетъ смотрѣть на свою мать и не скажетъ слова въ защиту племянника, которому угрожаетъ смерть. Надо подражать орлу: онъ отвергаетъ своихъ дѣтей, если они

не умѣютъ смотрѣть на солнце ;— надо отвернуться отъ неумѣющихъ служить Богу дѣтей. [96]

Человѣкъ долженъ забыть міръ, слѣдовательно—забыть и людей, тѣмъ болѣе, что ихъ горе не горе, а ихъ счастье—пустая суета. Человѣкъ долженъ для своего спасенія отринуть міръ, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ людскія чувствованія. Важнѣе всего спастись самому.—Таковы послѣдніе выводы изъ моральнаго идеала, выводы необходимые. Если ихъ дѣлаютъ не всѣ, въ этомъ виноватъ не идеалъ, а непослѣдовательность и спутанность религіознаго сознанія, съ одной стороны, соціальныя стороны моральнаго идеала, еще не изученныя нами, съ другой.

Непосредственная любовь къ ближнимъ, «caritas» — тоже одинъ изъ основныхъ моментовъ религіозной дѣятельности. Она сама собою непроизвольно истекаетъ изъ глубинъ религіознаго сознанія. Даже въ мистическомъ экстазѣ душа, жаждущая вѣчно покоиться на лонѣ Супруга, чувствуетъ, какъ перси ея наливаются токомъ состраданія: только надави ихъ—и дивное брызнетъ молоко. Любовь не спрашиваетъ о причинахъ и поводахъ.—Я люблю для того, чтобы любить, люблю потому, что люблю, говоритъ св. Бернардъ. «Pietas» — сладостное состраданіе—живетъ въ благочестивой душѣ, и если любятъ слезы молитвы, то любятъ и слезы состраданія. Св. Цитѣ полнота благодати позволяла съ материнской нѣжностью относиться къ самымъ отверженымъ, нѣжно жалѣть даже блудницъ. Она собирала и маленькіе кусочки хлѣба, не желая пропустить безъ подаянія ни одного нищаго. Св. Умиліана «speciali compassione movebatur circa infirmos». Изъ чистаго источника Милосердія на всѣхъ изливается потокъ божественной любви. Всѣхъ жалѣетъ Франциск: Христа и Богоматерь, при воспоминаніи о которыхъ глаза его наполняются слезами, зайца, котораго хотятъ лишить свободы, свое же собственное тѣло, которое онъ изнурилъ чрезмѣрной аскезой, даже брата огня, которому пожалѣлъ отдать свою тунику. Райнерій изъ любви къ дѣтямъ помогъ имъ поймать воробья, что еще ранѣе его сдѣлалъ апостолъ Іаковъ. Аббатъ Мамертинъ освободилъ попавшаго въ капканъ медвѣдя, и кто же не знаетъ, что св. Іеронимъ вынулъ льву изъ лапы занозу? Средневѣковье любитъ эту нѣжность въ отношеніи ко всѣмъ живымъ существамъ, и Парцифаль, убивъ птичку, громко плачетъ и рветъ на себѣ волосы. Много нѣжности и чувствительной улыбки въ описаніяхъ благотвореній.—Старикъ монахъ отдалъ нищему

свои штаны. Была холодная ночь. Онъ подошелъ погрѣться къ костру.—«Подымите тунику и погрѣйтесь!»—сказали ему, указывая на естественный и дѣйствительный способъ согрѣться.—«Нѣтъ нужды», отвѣчалъ онъ, а собесѣдникъ его, замѣтивъ что онъ покраснѣлъ, догадался въ чемъ дѣло, и сказалъ: «Я увѣренъ, что у Васъ нѣтъ штановъ». Старикъ принужденъ былъ сознаться, но умолчалъ о своей добродѣтели, сказавъ, что потерялъ штаны дорогой.—«Tandem ille confessus est, sibi illas delapsas fuisse, tacita virtute». Милосердіе и прощающую все любовь умѣютъ цѣнить. Вѣдь самъ Христосъ въ сбразѣ круцификса обнялъ рыцаря, простившаго своему врагу. [37]

Люди жалкіе—«personae viles et despectae»—, отверженные обществомъ прокаженные привлекаютъ особенное вниманіе. Для нихъ строятъ лепрозоріи—въ одной Франціи около 1226 г. ихъ не менѣе 2000; за прокаженными ухаживаютъ святые, и на нихъ прежде всего направляется дѣятельность Франциска и его учениковъ. И тутъ къ состраданію присоединяется агонистическій мотивъ аскезы. Приходится, помогая имъ, преодолѣвать естественное чувство отвращенія, насиловать себя, омывая ихъ гнойныя раны. Состраданіе зоветъ помочь прокаженному, отвращеніе заставляетъ отъ него отворачиваться, вызывая ощущеніе почти физической боли.—Открывается возможность подвига, побѣды надъ собой, и мощно захватываютъ сострадающаго знакомыя уже намъ стороны моральнаго идеала. Жена фландрскаго графа Сибилія ухаживала въ Іерусалимѣ за нищими и больными; даже паршивыхъ и покрытыхъ гнойниками омывала она своими руками. А когда охватывало ее отвращеніе, выпивала Сибилія воды, которою омыла ихъ. Монахъ стиралъ грязное бѣлье своихъ братьевъ. Однажды для того, чтобы сильнѣе поразить Дьявола и сломить свою гордыню, онъ выпилъ этой грязной воды. Правда «отъ такого грязнаго и вонючаго питья поднялись въ животѣ его страшнѣйшія боли, такъ что, казалось, животъ готовъ былъ лопнуть», но цѣль была достигнута.

Съ усиліемъ подвига и состраданіемъ сливается своеобразное наслажденіе отвратительнымъ. И Франциску уже не противной, а вкусной кажется та тюря изъ объѣдковъ разной пищи, которую набралъ онъ въ свою чашку нищаго. Еще слаще ему ѣда изъ одной чашки съ прокаженнымъ, пропитанная гноемъ, стекающимъ съ его рукъ. Вода съ гноемъ отъ ранъ больного кажется уже «сладчайшей и благоуханнѣйшей». Моментъ состра-

данія отходитъ на второе мѣсто, исчезаетъ или перерождается въ гастрономію аскезы. Всякое страданіе связывается съ образомъ Христа, кажется подвигомъ, къ Нему приближающимъ, испытаніемъ, Имъ ниспосланнымъ.—Епископъ причащалъ прокаженнаго, а тотъ, «чтобы испытать вѣру пастыря, вызвалъ въ себѣ рвоту и, не разжевавъ гостіи, со зловоннѣйшей блевотиной извергъ ее назадъ. Испуганный епископъ подставилъ подъ его подбородокъ свои руки и, принявъ въ нихъ нечистоты, сейчасъ же ихъ проглотилъ въ честь таинства». Прокаженный же на самомъ дѣлѣ былъ Христосъ Теперь понятно, что другой святитель, полизавъ гнойный сопливый кусокъ мяса, свисавшій изъ ноздрей прокаженнаго, почувствовалъ въ устахъ своихъ необычайную сладость. Это уже не состраданіе, не подвигъ, не гастрономія аскеза и не любовь ко Христу. Это сложное органическое сплетеніе всѣхъ этихъ моментовъ, цѣлостность жизни, разлагаемая нами.[98]

Любовь движетъ помощью бѣднымъ. Но эта помощь, милостыня, разсматривается, какъ обязанность всякаго христіанина и какъ заслуга передъ Богомъ. Черезъ любовь входя въ дѣятельно-религіозный, въ моральный идеалъ, она включается и во внѣшнее пониманіе идеала. Разумѣется, предполагаютъ милостыню, продиктованную состраданіемъ, чуждую тщеславія, и тѣмъ не менѣе самый фактъ милостыни затмеваетъ ея внутреннюю сторону. Вниманіе опять сосредоточивается на внѣшнемъ и творятъ милостыню только для того, чтобы угодить Богу или спасти душу. Раздача милостыни бѣднымъ, призрѣніе недужныхъ, посѣщеніе больныхъ становятся необходимымъ качествомъ благочестиваго мірянина и особенно мірянина-святого. Каждое братство включаетъ въ свои статуты заботу о бѣдныхъ, сборъ и раздачу милостыни и другія дѣла благотворенія. Коммуны наперерывъ предаются «opera misericordiae». Изъ стремленія къ нимъ выростаетъ множество «госпиталей», лепрозоріевъ, конгрегацій и т. п.

Настоящая милостыня должна быть чистою—pura et munda—, изъ своего, а не изъ чужого добра, благочестивой т. е. даваться съ состраданіемъ. Но какъ аскеза создаетъ человѣку право на рай, такъ и милостыня. Милостынникъ строитъ себѣ дворецъ въ вѣчной жизни, созидаемый руками бѣдныхъ. Грѣхъ погашается аскетическимъ подвигомъ, но такъ же хорошо и дѣломъ милосердія. Милостыня—средство прощенія и спасенія,

средство, особенно удобное для богатыхъ, какъ бы замѣняющее для нихъ отказъ отъ богатства. «Нищіе какъ бы кони для богатыхъ, чтобы везти въ Рай тѣхъ, кто не хочетъ идти туда пѣшкомъ, т. е. не хочетъ выносить покаянія или огорченій». «Въ Альпахъ бѣдняки, чтобы снискать себѣ пропитаніе, носятъ утомленныхъ богачей на своихъ плечахъ. Точно такъ же бѣдные несутъ богатыхъ на небо». Очевидно—нищіе должны существовать, и ихъ бѣдность, отверженность отступаютъ на второй планъ передъ ихъ значеніемъ для спасенія другихъ. Дѣла милосердія превращаются въ средство только не помощи другимъ, а спасенія своей души, въ мелкую монету, на которую покупаютъ царство небесное. Мы знаемъ уже, что такое механическое пониманіе относится не только къ милостынѣ.- Отдаютъ дочь свою въ монастырь, чтобы спасти свою душу; попоститься значитъ угодить Богу, и постомъ святой добивается того же, чего и молитвой. Богатый мірянинъ многаго достигнетъ милостыней.

Особенно обостряется такое внѣшнее пониманіе добрыхъ дѣлъ тѣмъ, что религіозная дѣятельность не ограничивается только завоеваніемъ царства небеснаго. Выполненіе моральнаго идеала приближаетъ къ Раю, нарушеніе его, грѣхъ, удаляетъ. Правда, чувствуя необходимость погасить, отмыть свои грѣхи, проникаются искреннимъ раскаяніемъ. Представляя себѣ Бога по человѣчески: какъ добраго и снисходительнаго Отца, вѣрятъ въ Его милосердіе; боятся Его по сыновнему. Стремясь ко Христу, искренно очищаютъ душу покаяніемъ; глубоко и прочувствованно понимаютъ жертву Христову, искупленіе Имъ людей; убѣждены, что нѣтъ такого грѣха, котораго бы не простилъ Спаситель: Онъ спасъ и грѣшника Григорія. Но рядомъ съ этимъ исповѣдь понимаютъ чисто механически, внѣшне. Она кажется платой за грѣхъ и соединяется съ такимъ же пониманіемъ добрыхъ дѣлъ. Доброе дѣло, заслуга, разсматривается какъ покупка блаженства или выкупъ грѣха, какъ «compositio». Для того, чтобы не ошибиться, надо только установить правильное соотношеніе между грѣхомъ и добрымъ дѣломъ, узнать, что чему соотвѣтствуетъ. А объ этомъ уже давно позаботились «Libri poenitentiales», установившіе соотвѣтствующія таксы. Это понятно.—Медики для различныхъ болѣзней пользуются и различными средствами: для ранъ однимъ, для ожоговъ другимъ и т. д... Такъ должны поступать и «медики души». Налагаемая священникомъ или избираемая самимъ грѣшникомъ эпитимія

не что иное, какъ медикаментъ. А такъ какъ имѣется въ виду именно внѣшняя, композиціонная сторона дѣла, то естественно, что можно соотвѣтствующимъ образомъ мѣнять медикаменты, въ зависимости отъ состоянія больного. Такъ можно наложить «дисциплину», а кто не хочетъ бичевать себя, тому можно замѣнить ее постомъ, кто не желаетъ и поститься—тому милостыней или молитвой. «Кто не можетъ поститься, пусть за одинъ день поста на хлѣбѣ и водѣ исполнитъ 50 псалмовъ cum venia или 70 безъ venia». Разумѣется, дѣйственность различныхъ средствъ не одинакова, поэтому и цифры различныхъ видовъ эпитиміи разныя. Но можно установить почти математически точное соотвѣтствіе между срокомъ и величиной кары. Можно замѣнить другого въ исполненіи имъ его покаянія, напр. принять за другого крестъ. Дѣйствительно возвращеніе неправо пріобрѣтеннаго имущества по завѣщанію, но если наслѣдники пренебрегли этимъ, то не будетъ и результата. Важно возмѣщеніе зла, дѣло, а не внутренняя его окраска.

Такъ мы приходимъ къ чисто внѣшнему и разрушающему основы морали пониманію дѣлъ милосердія. Кажется, что такому пониманію нѣтъ предѣла, тѣмъ болѣе, что дѣла милосердія примѣнимы и въ сферѣ земного благополучія. «Date» и «Dabitur»—два брата-неразлучника, и за однимъ сейчасъ же приходитъ другой. Сторицей еще на землѣ вознаграждается милостынникъ, хотя иногда дѣйствительность и обманываетъ слишкомъ опредѣленныя ожиданія. Обращенный епископомъ сарацинъ продалъ по его совѣту свое имущество и роздалъ деньги нищимъ. Дѣти по смерти его начали съ епископомъ тяжбу, и тотъ не могъ доказать, что обѣщаніе его о вознагражденіи умершаго сторицей исполнилось. Тогда вдругъ послышался голосъ мертваго: «Получилъ я сторицей и владѣю вѣчной жизнью». Механическое пониманіе особенно дѣйствительно и опасно въ примѣненіи къ «opera misericordiae» и въ частности къ милостынѣ.—«Bonum est jejunium, sed melius est eleemosyna». Вѣдь милостыня прекрасное добавочное средство спасенія, легкое и удобное. А мы знаемъ, что природа моральнаго идеала, неосуществимаго въ полнотѣ и невѣрнаго въ умѣренномъ его пониманіи, приводила къ исканію именно такого средства. Духъ практичности проникаетъ въ религіозную дѣятельность, сливаясь съ человѣкообразнымъ, житейскимъ пониманіемъ всего окружающаго. Одинъ бретонецъ велъ около S. Michel

на рынокъ корову и барашка. Испуганный приливомъ, онъ обѣщалъ барашка св. Михаилу, а когда море отошло, сказалъ святому, что тотъ дуракъ, если повѣрилъ, будто онъ отдастъ ему своего барашка. Опять надвинулась вода. Напуганный крестьянинъ снова обѣщалъ Михаилу и барашка и корову.—«Михаилъ, ты хочешь обоихъ, ты ихъ получишь». Опять отступило море.—«Михаилъ, Михаилъ, не получишь ты ни коровы ни барашка!»

Мало того, что рядомъ съ внѣшнимъ пониманіемъ существуетъ другое.—Чудовищные размѣры, которые принимаетъ первое, отпугиваютъ; всю опасность его замѣчаютъ. «Что же, спрашиваетъ папа Иннокентій III, если милостыня обладаетъ такою силой, значитъ люди могутъ дѣлать все, что захотятъ, лишь бы творили они милостыню?... Неужели же для творящаго милостыню все безгрѣшно, хотя бы былъ онъ пьяницей, прелюбодѣемъ, убійцей и валялся въ грязи всѣхъ другихъ пороковъ? Пусть спокойно совершаетъ онъ свои безстыдства и осуществляетъ свои желанія, если милостыни достаточно для выкупа грѣховъ, если достаточно ея для очищенія отъ преступленій!?—Нѣтъ и нѣтъ!» — «Истинная милостыня, учитъ папа, проистекаетъ изъ любви». «Она—плодъ любви». И все таки Иннокентій не рѣшается утверждать безполезность взятаго самого по себѣ факта милостыни. Если милостыню даютъ даже «безъ любви или, скорѣе, до любви», она все же помогаетъ, хотя ея и не достаточно: она подготовляетъ человѣка, приближаетъ его къ источнику спасительной благодати.[99]

Въ связи съ «opera misericordiae», съ дѣятельною помощью ближнимъ стоитъ еще одинъ видъ религіозной дѣятельности.—Главное не тѣло человѣка, а его душа. И если нужна помощь бренной плоти ближняго, она еще нужнѣе его смятенной душѣ. А такая помощь находитъ себѣ выраженіе въ увѣщаніяхъ, воспитаніи, наконецъ—въ проповѣди. Мы и видимъ на самомъ дѣлѣ, что благочестивые міряне не ограничиваются праведной жизнью и милостыней: они наставляютъ другихъ. Такъ бабушка Салимбене учила его быть умнымъ и добрымъ, избѣгать дурного общества.—«И да будетъ она за это благословлена Богомъ столько разъ, сколько это дѣлала. А дѣлала она это часто». Благочестивый мірянинъ поучаетъ своихъ сосѣдей, какъ Вальдъ, призываетъ ихъ къ покаянію и доброй жизни. Мало по малу кругъ его дѣятельности расширяется, и онъ становится странствую-

щимъ или осѣдлымъ проповѣдникомъ. Такъ начинали свою дѣятельность многіе святые, но и многіе еретики. Не даромъ церковь боролась съ самозваными работниками на нивѣ Христовой. Какъ свой религіозный долгъ, чувствуетъ міранинъ необходимость поучать и наставлять другихъ; онъ проповѣдуетъ, и нуженъ весь авторитетъ церкви, чтобы удержать движеніе въ въ должныхъ предѣлахъ. [100]

5.

Основы религіозной дѣятельности лежатъ въ міроотрицающемъ, но несмотря на это положительномъ идеалѣ субъективной праведности и въ столь же непосредственномъ идеалѣчувствѣ любви и состраданія, преодолѣвающемъ эгоизмъ перваго и все-таки сливающемся съ нимъ въ одно цѣлое, въ единый дѣятельно-религіозный и чаще всего моральный идеалъ. Онъ слишкомъ часто понимается внѣшне и корыстно, подъ угломъ зрѣнія заботъ о спасеніи души и даже о земномъ благополучіи, но живое существо его не умираетъ, и не во внѣшнихъ правилахъ, а въ немъ самомъ лежатъ основы всякой религіозной дѣятельности. Однако механизирующее и упрощающее все сознаніе не довольствуется нисхожденіемъ къ истокамъ дѣятельной религіозности, а ищетъ внѣшняго обоснованія морали, писанаго кодекса ея. Его и находятъ въ «Законѣ Божьемъ»—въ «Священномъ Писаніи». Чувствуютъ иногда принципіальное различіе между писаной и неписанной моралью, но потребность во внѣшнихъ правилахъ настолько велика, что писаную ставятъ выше, а богословы даже пытаются это обосновать. Заложенный въ человѣкѣ нравственный законъ, думаютъ они (и въ утвержденіи существованія такого закона легко усмотрѣть живое его ощущеніе), былъ бы достаточнымъ для него, если бы не грѣхопаденіе. Оно испортило природу человѣка и создало необходимость появленія писанаго «Закона Божьяго», сначала Десятословія, потомъ Евангелія.

Законъ данъ въ Священномъ Писаніи—для дня и ночи далъ намъ Господь Новый и Ветхій Завѣты — но Писаніе можно понимать по разному, и для того, чтобы извлечь изъ него кодексъ морали, нужна кодифицирующая мысль. Ее замѣняютъ разсмотрѣнныя нами основы религіозной дѣятельности, въ формѣ ли живого ощущенія, въ формѣ ли окостенѣвшей традиціи. Моральнымъ идеаломъ болѣе или менѣе безотчетно руководятся, подбирая тексты Священнаго Писанія, понимая ихъ и аллегорически

толкуя событія Священной Исторіи. Собственно говоря, познавая «Законъ Божій», познаютъ себя и выражаютъ словами «Священныхъ книгъ» свою внутреннюю, неписаную мораль. Поэтому мимо многаго проходятъ или выдѣляютъ несущественныя мелочи. Поэтому толкуютъ «Писаніе» произвольно, что въ иныхъ случаяхъ уживается съ крайнимъ буквоѣдствомъ. Поэтому же съ измѣненіемъ религіознаго фонда начинаютъ находить въ Писаніи новое, «возвращаются къ Евангелію», открываютъ въ немъ открывшееся въ душѣ искателя. Но всегда думаютъ, что познаютъ «Законъ Божій».

Дѣло понимаютъ очень просто. Богъ далъ законъ, и люди, чтобы угодить Ему, должны этотъ законъ соблюдать. Между ними и Богомъ существуетъ своего рода договоръ, «pactus», «Завѣтъ». Какъ мы знаемъ, таково же и отношеніе къ демонамъ или Дьяволу. Съ ними тоже договариваются; запродаютъ имъ свою душу и взамѣнъ ея получаютъ помощь въ злыхъ или даже морально безразличныхъ дѣлахъ. Сопровождающіе вступленіе въ число служителей Дьявола символическіе обряды разнообразны—иногда рукописаніе, иногда цѣлованіе зада—но суть договора всегда остается тою же. И какъ христіанинъ угождаетъ Богу добрыми дѣлами, такъ служитель Дьявола совершаетъ злыя. [101]

Итакъ моральный законъ заключенъ въ повелѣніяхъ божьихъ, въ «praecepta», которыя и слѣдуетъ цѣликомъ соблюдать.—«Кто твердо соблюдаетъ предписанія божьи, того Богъ всегда спасаетъ», презрѣвшіе же ихъ погибаютъ по своей собственной винѣ». Надо только замѣтить, что мы должны соблюдать «praecepta» не за страхъ, а за совѣсть, носить ихъ въ сердцѣ своемъ и думать о нихъ постоянно. Только въ такомъ случаѣ достигается настоящая «iustitia spiritus», а не безплодная «iustitia carnis». Однако и здѣсь замѣтно стремленіе къ внѣшнему, фетишизмъ Евангелія. Каждое слово его кажется обязательнымъ и необходимымъ предписаніемъ, и на Евангеліи основываютъ свою проповѣдь и католики и еретики, ссылающіеся на Новый Завѣтъ, «чтобы злостно извращенными святыми словами его укрѣпить свое заблужденіе и привлечь людей». Все религіозное движеніе XII—XIII вѣковъ покоится на Евангеліи, и евангелизмъ является его отличительнѣйшей чертой. Всѣ убѣждены, что правила жизни—средства спасенія заключены въ Священномъ Писаніи и что все заключенное въ немъ—правила

жизни, необходимыя для спасенія. Понимаютъ Евангеліе буквально.—Достаточно упоминанія о томъ, что апостолы, отправляясь въ путь, не брали съ собой посоха, чтобы Францискъ бросилъ его прочь. Вальденсы будутъ ходить по двое, потому что въ Писаніи сказано: «Ite bini et bini». Одна наложница клирика спросила священника: «Отецъ, что будетъ съ наложницами священниковъ?» Тотъ въ шутку отвѣтилъ: «Они не могутъ спастись иначе, какъ войдя въ огненную печь». Вернулась женщина домой, затопила печь, буквально исполнила данный ей совѣтъ и спасла этимъ свою душу. Подобныя исторійки любятъ слушать и разсказывать, умиляясь святой простотой. Онѣ показательны, но еще показательнѣе тяготѣніе къ буквальности въ религіозной дѣйствительности. И буквальность сливается съ внѣшностью пониманія, хотя иногда и окрашивается болѣе повышеннымъ религіознымъ чувствомъ. [102]

Præcepta Господни обязательны для всѣхъ. Они и оказываются тѣмъ, что христіанинъ долженъ прибавить къ Десятословію ради своего спасенія. Но и въ пониманіи Закона Божьяго обнаруживается различіе крайняго и умѣреннаго пониманій идеала. Евангеліе даетъ больше, чѣмъ простыя, обязательныя для всѣхъ предписанія: оно въ совѣтахъ, «consilia», Іисуса Христа указываетъ путь къ совершенству, раскрывая абсолютную природу моральнаго идеала. «Consilia» всѣмъ соблюдать не подъ силу. Это дѣло немногихъ устремляющихся къ совершенству, къ «status perfectionis». Обязательна лишь умѣренная мораль, но умѣренная и крайняя обѣ заключаются въ Евангеліи. Принципіальное различеніе ихъ покоится на смутномъ чувствѣ и неопознанной борьбѣ противоположныхъ теченій религіозности. Конкретное руководится образцами, данными жизнью: аскетами и благочестивыми мірянами. Обосновать различеніе на Евангеліи было просто и легко не для всѣхъ. Для этого нужно было обладать до извѣстной степени изощреннымъ, вышколеннымъ пониманіемъ текста, опираться на извѣстную традицію экзегезы. Кто подходилъ къ Евангелію безъ этого, тотъ рисковалъ впасть въ весьма опасныя заблужденія. Онъ могъ и не понять, что слова о полной нищетѣ, сказанныя Христомъ юношѣ, обращены были не ко всѣмъ, а только къ желающимъ достичь совершенства, что можно спастись и безъ соблюденія ихъ. Онъ могъ даже отнести слова, сказанныя Христомъ своимъ апостоламъ, ко всѣмъ христіанамъ и къ себѣ

самому, отъ себя и отъ другихъ требовать совершенства и начать проповѣдь, особенно если чувствовалъ онъ въ себѣ потребность въ этомъ видѣ служенія ближнимъ. Во всякомъ случаѣ, онъ могъ спутать «praecepta» съ «consilia».

А между тѣмъ всѣ вѣрятъ и церковь твердитъ, что въ Евангеліи указанъ путь къ спасенію. При такихъ условіяхъ, дай только Евангеліе въ руки какому нибудь Франциску или Вальду, какъ они сейчасъ же обратятся въ новыхъ апостоловъ: къ этому и безъ того влекутъ ихъ радикализмъ и сила ихъ религіозности. Другіе, какъ Сегарелли пойдутъ еще дальше. Катары станутъ утверждать, что можетъ спастись только аскетъ, и обосновывать свое утвержденіе ссылками на евангельскіе тексты. А съ ними въ этомъ сойдутся многіе. Труденъ путь къ утвержденію умѣреннаго идеала, и только большой религіозный подъемъ можетъ его утвердить, тогда какъ для расцвѣта крайняго достаточно и незначительнаго повышенія религіозности. Умѣренный идеалъ долженъ на пути своемъ преодолѣть естественное сопротивленіе абсолютности морали, долженъ найти евангельскіе тексты и надлежащимъ образомъ ихъ понять (что вовсе не легко для человѣка малоученаго), долженъ найти себѣ мѣсто въ жизни: въ мірѣ и какъ бы внѣ міра.

Моральный идеалъ обосновываютъ Евангеліемъ, думая, что изъ Евангелія его извлекаютъ. Но, кромѣ евангельскихъ «praecepta» и «consilia», онъ находитъ себѣ выраженіе, болѣе конкретное и увлекающее, въ земной жизни Христа и Его святыхъ. «Tota Scriptura adimpletur in exemplo vitae Christi». «Предписанія образовываютъ насъ къ мудрости, примѣры укрѣпляютъ къ доброй жизни». Въ этомъ пониманіи примѣра находитъ себѣ выраженіе уже извѣстная намъ тяга религіознаго сознанія къ реальному и конкретному. Мы наблюдали, какъ связь добродѣтелей другъ съ другомъ воспринимается въ видѣ чего-то реальнаго, превращаясь въ идеалъ праведности и даже праведника. Естественно, что праведность живого человѣка влечетъ сильнѣе и заражаетъ скорѣй. У древнихъ были свои образцы добродѣтелей. Такъ же и среди христіанъ никогда не было недостатка въ свѣтилахъ, прогоняющихъ тьму ночи и тягость слѣпоты. Люди великихъ добродѣтелей, сіяя своими дѣлами, увлекали и увлекаютъ другихъ къ правдѣ. Развѣ Авель не научаетъ непорочности, а Енохъ чистотѣ жизни? Даже у Дьявола

есть свои соблазны, свои образцы—примѣры злыхъ, особенно такихъ, которые выдаются своимъ положеніемъ, властью или образованіемъ. Должны быть примѣры и у Духа Святого.

Для обоснованія того или иного правила христіанскаго поведенія на «примѣръ» ссылались такъ же, какъ на «praecep-tum». «Спроси отцовъ твоихъ, и они объяснятъ тебѣ, предковъ твоихъ, и они тебѣ скажутъ, что никогда не читали о святомъ, который бы былъ охотникомъ. Предавались охотѣ славные люди, Александры или Цезари. Развѣ охотились философы или мудрые въ народѣ? Развѣ были охотниками Сократъ, Платонъ?»... Аргументація примѣромъ—самая обычная вещь. И если можно достичь праведности, соблюдая предписанія и совѣты Господа, то можно—и путемъ подражанія хорошимъ примѣрамъ. Свѣтильникъ святого не долженъ стоять подъ спудомъ: его надо помѣщать высоко. Святой горитъ дѣлами милосердія и, какъ примѣръ, свѣтитъ всѣмъ. Живо ощущаютъ влекущую силу образа праведника, и составляютъ его житіе на поученіе всѣмъ. Въ святого смотрятся, какъ въ «зерцало совершенства», и всякое житіе—«Speculum Perfectionis». Разнообразны конкретные моральные идеалы—разнообразны и примѣры: есть святые аскеты, святые епископы, появляются и святые странники и святые міряне. Вглядываются въ житіе, вчитываются въ легенду, въ отдѣльные разсказы о святыхъ, и отовсюду извлекаютъ уроки, вездѣ заражаются примѣромъ. Ученики св. Франциска собираютъ «цвѣточки»—мелкіе, но показательные факты его жизни. И цвѣтки эти сами собой складываются въ вѣночки: по одному для каждой добродѣтели святого. Трудъ не пропалъ даромъ—міряне зачитываются «Fioretti di messer San Francesco d'Assisi». [103]

Естественное стремленіе подражать Христу и святымъ усиливается благодаря морализующимъ склонностямъ образованныхъ людей. И проповѣдники и благочестивые люди часто, даже чаще всего лишены оригинальныхъ идей. Они любятъ повторять общія мѣста, «ruminare»—«пережевывать»—давно извѣстное. Имъ не скучно поучать себя и другихъ; они вездѣ ищутъ поученія, и безконечно количество «exempla», то разсѣянныхъ по кодексамъ или записанныхъ на послѣднихъ страницахъ сборниковъ проповѣдей, то слагающихся въ собранія. Тутъ есть примѣры того, какъ не нужно себя вести, примѣры, показывающіе гибельныя послѣдствія грѣха, есть и образцы

святости и кратко переданныя житія. Иногда утомительная для современнаго читателя, кажущаяся ему однообразною вереница. Но стоитъ подойти къ ней со стороны разсматриваемой нами идеи подражанія, какъ сами собой заговорятъ пожелтѣвшіе и выцвѣтшіе листы.

Самъ Господь говорилъ: «Qui non tollit crucem quotidie, et non sequitur me, non est me dignus». Итакъ по словамъ самого Христа слѣдуетъ Ему подражать. «Мы, дѣти Бога, должны уподобиться Ему подражаніемъ», и Духъ Святой осуждаетъ тѣхъ, кто не желаетъ слѣдовать примѣру апостоловъ. Въ подражаніи Христу цѣль религіозной жизни. «Но мы не можемъ слѣдовать за Христомъ, потому что обладалъ Онъ такимъ совершенствомъ и такою святостью, что ихъ мы не можемъ не только достичь, но даже охватить нашимъ умомъ, понять. Поэтому и даны намъ въ примѣры святой жизни святые... Примѣръ Христа слишкомъ высокъ, а примѣры святыхъ пониже, потому что не обладаютъ они совершенствомъ Христа». Итакъ, значитъ, необходимо подражать Христу и въ то же время это невозможно. А какъ же тогда быть съ Его собственными словами о слѣдованіи за Нимъ?—Въ концѣ концовъ, и святымъ подражать нелегко, и подражаніе имъ только косвенное подражаніе Христу.

Подражаніе Христу не вполнѣ совмѣщается съ традиціоннымъ пониманіемъ моральнаго идеала. Нужно было или отвергнуть все традиціонное и поставить цѣлью жизни по возможности полное слѣдованіе за Христомъ или истолковать это слѣдованіе примиримымъ съ традиціей образомъ. Этого же требуетъ и неосуществимость безусловнаго подражанія при сознаніи его необходимости.—Христосъ родился бѣднымъ. Этимъ Онъ далъ намъ примѣръ и поученіе высшей философіи, т. е. показалъ, что нашъ міръ и блага его не что иное, какъ тѣнь и суета. Родился Онъ въ Виѳлеемѣ, а не въ Назаретѣ, для того, чтобы показать, что не земля мѣсто постояннаго нашего пребыванія и что отечество наше—вѣчная жизнь, а хлѣвъ земной жизни—мѣсто страданія. Слѣдовать за Христомъ значитъ отречься отъ самого себя и возложить на себя Его крестъ, т. е. не творить зла, а творить добро. Христосъ былъ распятъ. Надо и человѣку распять себя, т. е. отвергнуть нечестіе и мірскія желанія.

Іисусъ удалился въ пустыню, на гору для того, чтобы еремитъ не боялся одинъ жить на горѣ или въ пустынѣ. Іисусъ

читалъ въ синагогѣ книгу Исаіи, какъ лекторъ въ храмѣ, изгонялъ торговцевъ изъ церкви, какъ привратникъ, изгонялъ демоновъ, какъ экзорцистъ, давалъ зрѣніе слѣпымъ, какъ «cereferarius», служилъ, какъ субдіаконъ, проповѣдовалъ Евангеліе, какъ діаконъ, принесъ тѣло Свое въ жертву, какъ іерей. Однимъ словомъ, Іисусъ Христосъ показалъ въ себѣ образецъ всѣхъ церковныхъ должностей, исполнители которыхъ Ему подражаютъ. Путемъ подобныхъ толкованій легко показать, что жизнь всякаго христіанина—подражаніе Христу, и подражаніе это оказывается вовсе не такимъ неосуществимымъ, напротивъ—всѣмъ доступнымъ и очень легкимъ. Символизмъ спасаетъ идею подражанія, но при этомъ уничтожаетъ почти все ея моральное и религіозное значеніе, весь ея смыслъ, тѣмъ болѣе, что довольствуются случайными и внѣшними аналогіями. Подобными разсужденіями можно доказать все, что угодно, но вмѣстѣ съ доказательствомъ обнаруживается полная безплодность символически понятой идеи подражанія. Она становится гибкой и примѣнимой рѣшительно ко всему. — Монахи — настоящіе подражатели Христа, они «нагіе идутъ за Нагимъ». Клирики—еще болѣе: они учатъ и проповѣдуютъ, какъ Христосъ, особенно каноники, которые живутъ, какъ монахи и дѣйствуютъ, какъ клирики. «А если кто мнѣ возразитъ, что среди нихъ есть неумѣющіе возвѣщать Евангеліе, люди неученые или конверзы, я отвѣчу, что о томъ, кто хорошо живетъ и хранитъ намѣреніе хорошо жить, кто въ мѣру силъ своихъ соблюдаетъ свой обѣтъ, о томъ справедливо говорятъ: онъ благовѣствуетъ, т. е. возвѣщаетъ хорошее».[101]

Все-таки подчеркиваютъ необходимость подражанія. Обезпложивая идею, ее не оставляютъ, символически ее толкуя, не забываютъ о ея буквальномъ значеніи и указываютъ на несовмѣстимость съ нимъ многихъ сторонъ въ жизни, хотя бы у тѣхъ же самыхъ канониковъ. Видимо, не такъ легко устранить идею подражанія, а исканіе примѣровъ и жажда подражанія, не одно безплодное «пережевываніе». Какъ бы ни упрощали идею слѣдованія за Христомъ, она коренится слишкомъ глубоко для того, чтобы постоянно не возрождаться. Идея эта вытекаетъ изъ живого ощущенія силы примѣра, она сопровождается вживаніемъ въ образы святыхъ и страдающаго Спасителя, вживаніемъ, часто затемняемымъ, но не уничтожаемымъ символическими пріемами мысли и неуничтожимымъ. Да и въ

самой символикѣ живетъ подлинная религіозность. Глубокая и захватывающая символика сопровождаетъ созерцаніе Христа, Его ранъ и страданій.— «Міръ бушуетъ, тѣло гнететъ, Дьяволъ коварствуетъ: Не падаю!—Основался я на твердой скалѣ. Согрѣшилъ я грѣхомъ великимъ, совѣсть мутится: Не смутится она—вспомню о ранахъ Христа»!

Это уже не символическое устраненіе идеи, даже не идея, а живое состраданіе, подражаніе Христу въ сопереживаніи съ Нимъ Его мукъ. Иннокентій III умѣлъ широко понимать и разъяснять идею подражанія, такъ, какъ указано выше. Но нѣчто большее слышится за его словами: «Сосудъ избранія и учитель язычниковъ обличаетъ здѣсь (т. е. Римл. VIII) тѣхъ, кто сдержанно вѣритъ во Христа, желая съ Нимъ обладать на небѣ славою, но не желая за него претерпѣть на землѣ страданія. Не такъ, не такъ!—Если хотимъ мы царствовать вмѣстѣ со Христомъ, должны мы и сострадать Ему. Если мы друзья страстей Его, будемъ мы и друзьями Его Воскресенія». Въ поискахъ пути къ Богу св. Бернардъ созерцалъ младенца-Христа—«O parvule parvulis desiderate!»—и пришелъ къ созерцанію Бога-Человѣка, созерцалъ страданія Христа, любовно слагая жгучій вѣнокъ изъ нанесенныхъ Ему оскорбленій, изъ плевковъ и оплеухъ. Онъ сопереживалъ страсти Господа, и его душѣ открылся образъ Страдальца, зовущій къ подражанію. Въ этомъ альфа и омега религіозности Бернарда.—«Примѣръ беру съ Человѣка, у Владыки прошу я помощи». И первые же годы XIII вѣка освящены возрожденіемъ религіозности Бернарда: во Фландріи и въ Умбріи пробуждается съ новыми силами жажда сопережить страданія Христа. Созерцаніе «Мужа скорби» наполняетъ глаза слезами, заставляетъ замирающее отъ мистической любви къ Нему сердце кровоточить, порождаетъ въ созерцателѣ созерцаемое: на тѣлѣ Франциска проступаютъ стигматы. Подражаніе Христу и любовь ко Христу одно и то же. Эта любовь рано просыпается въ сердцѣ св. Елизаветы. Она еще дѣвочка, но уже благоговѣйно цѣлуетъ стѣны Христовой церкви и во время веселой игры останавливается неподвижно изъ любви къ Богу. Молилась Маргарита Кортонская передъ образомъ Распятаго и «спросила себя:—Чего ты хочешь, бѣдняжка?—И сейчасъ же, просвѣщенная Духомъ Святымъ, отвѣтила:—Ничего не ищу, ничего не желаю; только Васъ, владыка мой Іисусъ!»

Легенды подхватываютъ новый дѣятельно-религіозный идеалъ. Даже ученые люди умиляются примѣрами наивнаго подражанія. Умѣютъ трогательно разсказать о томъ, какъ шотландскій король, которому св. Патрикъ во время проповѣди нечаянно воткнулъ въ ногу свой посохъ, терпѣливо стоялъ и слушалъ. Король думалъ, что для того, чтобы быть допущеннымъ въ вѣру Христову, нужно перенести страданія Христа.

Подражаніе Христу и апостоламъ занимаетъ не послѣднее мѣсто въ исторіи монашескаго движенія. Іоаннъ Салисберійскій негодуетъ на считающихъ себя пріемниками и наслѣдниками «Василія, Бенедикта, Августина или, если этого мало, апостоловъ и пророковъ». Есть такіе «посредники между Богомъ и людьми», которые собираютъ братства, исповѣдуютъ, незаконно присваиваютъ себѣ и отнимаютъ у Петра ключи церкви, дерзая вязать и разрѣшать. На глазахъ Іоанна растетъ «umbratilis ista religio» и выдвигается новый идеалъ. Уже ходятъ новые апостолы, «волки въ овечьей шкурѣ», и проповѣдуютъ новое Евангеліе, искажая слово божье. Они говорятъ, что идутъ за Христомъ. Въ XIII вѣкѣ среди мірянъ, даже среди клириковъ все сильнѣе проявляется стремленіе къ полному воспроизведенію жизни Христа. Вальдъ и его братья, Францискъ со своими учениками, темный Сегарелли—всѣ они хотѣли подражать Христу, иногда впадая въ комичный, но милый педантизмъ. Они не колебались, не останавливались передъ невозможнымъ, не слушали опасливо качавшихъ головой умудренныхъ жизненнымъ опытомъ князей церкви. И минутами казалось, что въ ихъ жизни возрождается жизнь ранней церкви, обаятельная идиллія, отраженная «Дѣяніями Апостольскими». Тѣ же самые столпы церкви, которые предостерегали новыхъ апостоловъ, которые умѣли лучше кого бы то ни было успокоить себя и другихъ символическимъ пониманіемъ идеи подражанія, уже привѣтствуютъ новые ордена, какъ высшую ступень осуществимаго на землѣ приближенія ко Христу. Новое движеніе всколыхнуло и ихъ, захватило ихъ душу и пробудило ея дремавшія стремленія, и папа Григорій IX плакалъ слезами умиленія, видя, какъ бѣдна хижина миноритовъ, и босой вмѣстѣ съ ними шелъ на ихъ братскій соборъ.

Подражаніе Христу, т. е. жизнь во Христѣ и со Христомъ, безкорыстнѣйшая сторона дѣятельно-религіознаго идеала. Оно непосредственно и аморально. Оно становится точкою кристаллизаціи однородныхъ идей и эмоцій. Любовь и состраданіе къ

людямъ, любовь ко всѣмъ тварямъ божьимъ, ко всему окружающему, освященіе всего міра, вѣра въ безконечное милосердіе Спасителя и ощущеніе Его благодатной помощи, которое свободно сочетается съ дѣятельнымъ стремленіемъ къ Нему,—все сплетается съ религіей Христа и въ ней оживаетъ. Живутъ чувствомъ и волей; не размышляютъ, наслаждаясь въ Богѣ и страдая вмѣстѣ съ Нимъ, и не всплываютъ противорѣчія религіозности, потому что о нихъ не думаютъ.

Но достигнувъ высшаго своего предѣла, религіозность бурно срывается внизъ. Одностороннее пониманіе дѣятельно-религіознаго идеала, какъ жизни во Христѣ и со Христомъ, столь-же непрочно, сколь непрочны и другія. Оно открываетъ лишь новую сторону идеала и становится рядомъ съ моментами міроотрицанія и соблюденія Закона. Идея жизни во Христѣ не въ состояніи вытравить моральныя оцѣнки и слѣдовательно устранить борьбу, аморализировавъ идеалъ. Не можетъ она заставить человѣка забыть о судьбѣ своей души, и, какъ другіе элементы моральнаго идеала, она упрощается и низводится на степень средства спасенія человѣка, который, отказываясь отъ имущества, вѣритъ, что будетъ блаженъ, если станетъ бѣднымъ ради Христа.[105]

6.

Нѣтъ единаго однороднаго дѣятельно-религіознаго идеала. Религіозная дѣятельность опредѣляется многими моментами, вступающими то въ соединеніе то въ борьбу другъ съ другомъ. Непосредственно проявляется и движетъ дѣятельностью человѣка безкорыстная любовь къ другимъ и столь же безкорыстное состраданіе ко всѣмъ гонимымъ и оставленнымъ. И любовь и состраданіе религіозны, будучи эмоціонально связанными съ отношеніемъ къ Божеству и главнымъ образомъ ко Христу. Они развиваются и расширяются до предѣловъ вселенскаго чувства и пронизываются вліяніями пантеистической мистики. Любовь къ Божеству увлекаетъ человѣка. Любовь къ Богу-Человѣку становится сопереживаніемъ Его земныхъ мукъ и дѣятельнымъ подражаніемъ Ему, воспроизведеніемъ Его земной жизни. Создается особенное довѣрчивое отношеніе къ Богу, желаніе подчиниться Его волѣ, соблюдать Его желанія, любить Его. «Господи, если осуждена я, я все-таки покаюсь, и лишу себя всего и буду служить Тебѣ!» И тѣ же чувства выражаются въ отношеніи къ Дѣвѣ Маріи, къ святымъ, въ подражаніи имъ и стремленіи къ апостольской жизни. Въ системѣ этихъ идей-чувствъ развивается идеалъ жизни по Евангелію, получаетъ силу и смыслъ евангелизмъ со всѣмъ его педантизмомъ и соблюденіе Закона Божьяго, заложеннаго въ человѣка и переданнаго священными книгами, кажется безкорыстною, дѣтскою покорностью волѣ любимаго Отца. Такая религіозная дѣятельность по преимуществу эмоціональна, она не нуждается въ ясно сознаваемой догматической основѣ, довольствуясь смутными представленіями и тяготѣя частью къ житейскому, частью къ пантеистическому религіозному построенію.

Передъ нами дѣятельно-религіозный идеалъ почти что въ чистомъ своемъ выраженіи. Но, во первыхъ, это только одна сторона его, а, во вторыхъ, и она мыслится и чувствуется въ связи съ другими его моментами. Несмотря на всю непосред-

ственность разсматриваемаго момента, его чувствуютъ, какъ что-то положительное, онъ вырисовывается на темномъ фонѣ чего то другого, къ чему не слѣдуетъ стремиться, и невольно становится моральнымъ идеаломъ. Это превращеніе еще усиливается вліяніями другихъ связанныхъ съ нимъ въ сознаніи моментовъ. которые помогаютъ выясненію еле опознаннаго противоположенія добра злу.[106]

Дѣятельно-религіозный идеалъ любви становится моральнымъ идеаломъ, входя въ него, какъ органическій его моментъ. А моральный идеалъ проявляется двояко: какъ отрицаніе міра, а слѣдовательно аскетическое стремленіе къ воздержанію отъ него и какъ построеніе идеала праведности и стремленіе къ его осуществленію. Выдвигается то одна то другая сторона моральнаго идеала. Случается. что за агонистикой почти забывается аскеза, случается и обратное. Однако стремленіе къ положительному сказывается и въ послѣднемъ случаѣ, ведя къ подмѣнѣ настоящей положительной стороны идеала ея суррогатомъ—аскетическимъ спортомъ. И точно такъ же въ развитіи агонистики не исчезаетъ отрицательный моментъ: онъ существуетъ даже въ готовомъ устранить моральныя различенія идеалѣ любви. По существу своему моральный идеалъ эгоистиченъ, ставя цѣлью человѣка достиженіе личной праведности. Но, сливаясь въ одно цѣлое съ идеаломъ любви, онъ воспринимаетъ чуждые его природѣ элементы и ставитъ себѣ еще новыя цѣли, расширяя идею праведности,—стремится къ настоящей любви и настоящему состраданію. Однако его аскетическая, міроотрицающая природа обнаруживается въ томъ, что благо другихъ понимается узко-морально, по аскетически и сфера дѣйствія любви искусственно ограничивается. А затѣмъ и сама любовь разсматривается, какъ необходимое свойство праведника, и благодаря этому охолащивается, становится внѣшнимъ моментомъ, исчезая во внѣшнихъ своихъ проявленіяхъ, въ дѣлахъ милосердія

Дѣятельно-религіозный идеалъ въ своемъ моральномъ выраженіи рѣзко дуалистиченъ и естественно тяготѣетъ къ дуалистическимъ системамъ религіозности, подкрѣпляя ихъ и ими подкрѣпляемый. Міроотрицающая сторона морали опредѣляетъ его абсолютность, и въ силу этого умѣренная мораль утвердиться не можетъ. Умѣренный идеалъ строятъ и обосновываютъ. Онъ завоевываетъ себѣ все большее количество приверженцевъ, какъ будто вырисовывается самоцѣнное его содержаніе. И тѣмъ

не менѣе самоцѣнности за нимъ настоящимъ образомъ не признаютъ.

Оправданія и обоснованія религіозной дѣятельности ищутъ не въ ней самой, а въ предписаніяхъ и совѣтахъ божьихъ. И такимъ образомъ на мѣсто внутренняго идеала становится внѣшній законъ, извлекаемый изъ Священнаго Писанія и поясняемый «примѣрами» Христа и святыхъ. А съ идеей закона сочетается обнаруживаемое нами въ религіозности и въ самомъ моральномъ идеалѣ тяготѣніе къ внѣшнему, механическому пониманію всей религіозной дѣятельности, причемъ часто утрачивается само ощущеніе внутреннихъ ея основъ, которыя, собственно, и опредѣлили содержаніе закона.

Механизація религіозной дѣятельности особенно развивается въ связи съ идеей спасенія души. Душа должна быть чистой и праведной. Поэтому недостаточно водворенія въ ней стремленія къ праведности, сама ея праведность немыслима безъ очищенія души отъ совершенныхъ уже грѣховъ, безъ возмѣщенія ихъ. Естественно раскаяніе стремящагося къ праведности и павшаго человѣка. Оно переживается искренно и глубоко, даже если его разсматриваютъ, какъ просьбу о прощеніи, удовлетворяющую Бога правды и справедливости. Но понятое, какъ удовлетвореніе Бога, раскаяніе тоже становится чѣмъ-то внѣшнимъ, средствомъ спасенія, все равно сочетается ли самый актъ раскаянія съ добрыми дѣлами, какъ у католиковъ, или нѣтъ, какъ у катаровъ, указывавшихъ на прощеніе Христомъ грѣшницы безъ наложенія на нее эпитиміи. Подъ вліяніемъ мысли о спасеніи души на мѣсто безкорыстнаго акта выдвигается заслуга, исполнимаго минимума. Дѣла милосердія и любви замѣняются расчетливой благотворительностью, аскетическое или агонистическое увлеченіе внимательнымъ счетомъ «исполненныхъ псалтирей». «Во снѣ не пріобрѣтаемъ мы заслугъ, потому что не пользуемся тогда свободной волей». Человѣкъ ставитъ себѣ опредѣленную цѣль — заработать царство небесное, а для вѣрнаго осуществленія этого ему надо знать, что дѣлать: до какого напряженія довести постъ и аскезу, сколько прочесть молитвъ и какое количество денегъ истратить на милостыню.

Разумѣется, трудно опредѣлить количество и качество необходимыхъ для достиженія небеснаго царства актовъ. Но въ этомъ случаѣ помогаетъ идея грѣховности и грѣха. Непосредственное чувство говоритъ о томъ, что грѣхъ и что не грѣхъ.

Сюда присоединяется внѣшній, формальный признакъ: грѣхъ— нарушеніе божьяго повелѣнія. Усиливается же ощущеніе грѣховности чувствомъ неодолимости грѣха и гнета грѣховности. Въ этомъ находитъ себѣ новую опору отрицательный моментъ моральнаго идеала. Стремленіе къ праведности забывается, и выступаетъ воздержаніе отъ грѣха, преодолѣніе его, а если грѣхъ уже совершенъ, то очищеніе себя отъ его послѣдствій или погашеніе ихъ. Здѣсь необходима особенная точность: мѣрѣ грѣха соотвѣтствуетъ и мѣра покаянія. Чрезвычайно показательно, что бичующіе себя аскеты видятъ въ своихъ «псалмодіяхъ» не эквивалентъ заслугъ другого рода, а эквивалентъ годовъ «покаянія» и по нимъ ведутъ счетъ своимъ аскетическимъ упражненіямъ. На той же точкѣ зрѣнія стоятъ «libri poenitentiales» и агіографы, когда они характеризуютъ жизнь святыхъ, какъ «vita poenitentiae». Даже ученіе о заслугахъ святыхъ сочетается съ идеей погашенія грѣховъ, и папы не могутъ сдѣлать лучшаго употребленія изъ своей сокровищницы добрыхъ дѣлъ, какъ использовать ее для индульгенцій.

Индульгенціи лишь ярче выражаютъ мысль, которая лежитъ въ основѣ «commutationes», «redemptiones» и т. д. и которая обнаруживаетъ крайне-внѣшнее пониманіе религіозной дѣятельности.—Два монаха зашли къ одному благочестивому ремесленнику. На вопросъ его, что они каждый день дѣлаютъ, они отвѣчали: «Весь день мы молимся, какъ повелѣлъ апостолъ»... А онъ сказалъ имъ: «А кто за васъ молится, когда вы ѣдите и спите? Вѣдь тогда вы не молитесь». «Я же, продолжалъ онъ, видя смущеніе монаховъ, что-нибудь дѣлаю руками моими и, пока дѣлаю, молюсь. А изъ денегъ, вырученныхъ отъ продажи сдѣланнаго мной, беру два-три денарія (сообразно тому, за сколько продалъ) и даю бѣднымъ. И когда я сплю или ѣмъ, за меня молится эта милостыня». Дѣло спасенія становится счетнымъ искусствомъ, и если такое воззрѣніе не достигаетъ полнаго торжества, то лишь потому, что наряду съ юдаизмомъ проявляютъ свое дѣйствіе разсмотрѣнныя нами основы религіозной дѣятельности. Онѣ не позволяютъ удовлетвориться однимъ внѣшнимъ пониманіемъ закона. Сверхъ того чувство грѣховности шире и глубже представленія объ отдѣльныхъ грѣхахъ, и не устраняется одними внѣшними средствами, постоянно обновляясь и возрождаясь. Внѣшними средствами не уничтожить этого внутренняго состоянія, не погасить ими и всѣхъ совер-

шенныхъ грѣховъ: на это не хватитъ времени и средствъ. И чѣмъ глубже религіозное сознаніе, тѣмъ недостаточнѣй кажется внѣшнее пониманіе моральнаго идеала.

Углубляясь въ себя, наталкиваются на живущій въ сознаніи религіозный идеалъ, а натолкнувшись чувствуютъ всю его абсолютность и слѣдовательно неосуществимость. Умѣренный же идеалъ, пожалуй доступный религіозному обывателю, не даетъ увѣренности въ спасеніи и не кажется надежнымъ средствомъ. Къ тому же возможны рецидивы грѣховности, сила которой больше силъ спасающагося. Грѣхи, грѣшныя мысли появляются сами собой, постоянно.

«An mir wahset al daz jâr
Sûnde nagel unde hâr».

Иногда человѣкъ безсиленъ передъ грѣхомъ, иногда невольно, самъ того не замѣчая, впадаетъ въ грѣхъ.

Трудно осуществить умѣренный идеалъ, еще труднѣе—крайній, который требуетъ героическаго самоотверженія и героическихъ усилій. Святой, одолѣвшій міръ и плоть, стоитъ передъ опасностями не меньшими—передъ гордыней съ истекающими изъ нея всѣми пороками. Они тѣмъ опаснѣе, что подкрадываются незамѣтно, растутъ понемногу, а выросши дѣлаются неодолимыми и губятъ человѣка навсегда. Святой не можетъ быть увѣреннымъ въ своемъ спасеніи.—Кто знаетъ: можетъ быть завтра, можетъ быть черезъ нѣсколько мгновеній онъ падетъ подъ тяжестью искушенія? Если же святой увѣренъ въ несокрушимой своей праведности, онъ, по воззрѣніямъ эпохи, уже не праведенъ: онъ гордъ, а не смиренъ, т. е. лишенъ необходимаго свойства праведности. Опознавъ свою святость, онъ тѣмъ самымъ лишился всѣхъ своихъ заслугъ, и ни къ чему, значитъ, была вся его долголѣтняя борьба съ грѣхомъ: грѣхъ побѣдилъ, лукавый змій отуманилъ борца гордынею.

Итакъ, съ какой бы стороны мы не подходили къ религіозной дѣятельности, вездѣ мы наталкиваемся на недостаточность для спасенія изученныхъ нами ея сторонъ. Потерявъ свою автономность и подчиненная идеѣ спасенія, она вызываетъ чувство неудовлетворенности и порождаетъ жажду еще какихъ то средствъ, болѣе дѣйствительныхъ. Даже въ безкорыстныхъ «атлетахъ божьихъ» неутолима эта жажда, и для нихъ часто она томительна и невыносима. Еще менѣе съ помощью указан-

ныхъ средствъ достижимо земное благополучіе, совершенно несогласуемое съ моральнымъ идеаломъ. Правда, аскеза помогаетъ—постами и бдѣніями спасался Амвросій отъ преслѣдованій императора. Еще полезнѣе милостыни, дѣйствительны и молитвы. Но градовая туча не станетъ поджидать нравственнаго исправленія человѣка, а обѣта иногда и недостаточно. Можетъ быть самъ Богъ и приметъ во вниманіе искреннее намѣреніе исправиться, а демоны не Богъ и злы сами по себѣ. Знаетъ ли еще Богъ всѣ ихъ продѣлки? Необходимы дѣйствительныя, быстро дѣйствующіе средства, и обѣты—только суррогатъ ихъ. Главное же заключается въ томъ, что абсолютный мироотрицающій идеалъ несовмѣстимъ съ пріятіемъ міра. Странно было бы раздать свое имущество бѣднымъ, чтобы разбогатѣть, или истязать свою плоть, чтобы соблазнить женщину, смириться для того, чтобы одѣться въ пышное платье и купить фальшивые волосы. И для спасенія души и для земного благополучія необходимы еще новые пути религіозной дѣятельности, и такова уже діалектика религіозности, что для утвержденія мірского духа обращаются къ отрицающей міръ мистикѣ. [107]

Даваемое экстазомъ наслажденіе и самъ экстазъ, какъ уже намъ приходилось указывать, носятъ по преимуществу пассивный характеръ. Мистикъ можетъ болѣе или менѣе стремиться къ восхищенію, но, впавъ въ умиленіе великое, онъ теряетъ и свою волю и потребность въ дѣятельности и себя самого. Какъ бы ни понималось «восхищеніе»: какъ нисхожденіе въ душу благодати или какъ сліяніе съ Божествомъ, оно всегда пассивно. Это самозабвеніе, сонъ, хотя бы чуткій и прерывистый, супруги-души на лонѣ Супруга-Слова. Душа утопаетъ въ Божествѣ, какъ рыба въ водѣ, растворяется въ Немъ, какъ капля въ морѣ, преображается, и «глаза горятъ точно свѣчи, и лицо—какъ роза».

Такимъ образомъ конечною цѣлью всей жизни становится не дѣятельная любовь къ ближнимъ, не борьба съ грѣхомъ и преодолѣніе его, а состояніе покоя и безразличія ко всему внѣшнему, исключающее всякую дѣятельность, или острое, но пассивное наслажденіе. Этотъ идеалъ руководитъ мистикомъ. Его онъ чувствуетъ и предвкушаетъ, и тяжелымъ кажется длинный путь къ покою, тяжелою дѣятельность, направленная на его достиженіе. «Мука смертельная», худшая, чѣмъ адскія страданія, разлука съ Божествомъ. Съ Анджелой общался Духъ Святой. «Ушелъ Онъ и пала я, говоритъ Анджела, и начала громко звать и кричать и голосила безъ стыда, повторяя:—Любимый, не узнала еще я Тебя! Почему Ты такъ меня оставилъ?.. Кричала я отъ сладости Его и отъ горести разлуки и желала умереть, и великая печаль была мнѣ, что я не умираю и что осталась безъ Него, и всѣ члены мои разъединились». Невыносима разлука съ Божествомъ. Хотѣлось бы постояннаго экстатическаго состоянія. Иногда кажется, что оно наступаетъ: Анджела чувствуетъ себя «такъ преображенной въ состояніе озаренія, радости или наслажденія», что твердо вѣритъ: «она его не утратитъ во вѣки». А если не приходитъ экстазъ и не

дѣлается вѣчнымъ, лучше уже смерть отъ созерцанія. На этой почвѣ создается особенный душевный строй, и «vir contemplativus» не захочетъ и не сможетъ развивать дѣятельную сторону религіозности. Ему докученъ внѣшній міръ, и нельзя вытащить монахиню изъ кельи, въ которой живетъ она, запершись, три года. Внѣшній міръ для мистика какъ бы умираетъ, и самъ онъ живетъ только для Бога, радостно принимая отъ Него и наслажденія и страданія, потому что сладостна и мука, если причиняетъ ее любимая рука. Наслажденіе такъ велико, что нельзя рѣшить, лучше ли утратить его и спасти душу или погубить душу, сохраняя его. Мистикъ чувствуетъ себя не по себѣ въ жизни и мало-по-малу достигаетъ такого состоянія, что достаточно ему услышать слово Рай, чтобы впасть въ экстазъ.

Мистику всякая дѣятельность психологически чужда: онъ живетъ отъ экстаза къ экстазу, и наиболѣе благоухающіе цвѣты мистики выростаютъ или въ пустынѣ, или въ одинокой кельѣ, или за стѣнами монастырей. Если мистикъ подъ вліяніемъ другихъ моментовъ религіозности признаетъ необходимость дѣятельности, онъ невольно смотритъ на нее, какъ на подготовительную ступень къ экстазу или какъ на средство для его достиженія. Въ этомъ смыслѣ можетъ показаться нужной аскеза, но, можетъ быть, еще лучше половое перевозбужденіе, лучше лежать вмѣстѣ съ нагою женщиной, ласкать и гладить ее, но воздерживаться отъ соитія. Можетъ быть лучше, раздражать свою стыдливость, нагою молясь среди нагихъ, и бегинки утверждаютъ, что «se nocturno tempore, ubi multae earum in conventu fuerant, pluries nude orasse, credentes se Deo servitium exhibuisse». Это такъ соотвѣтствуетъ эротическимъ сторонамъ мистики, склонной забывать о человѣческой морали. Всякая дѣятельность хороша, лишь бы вела она къ цѣли. Особенно хорошо и уже мистически сладостно размышлять о жизни Христа, созерцать Его страданія, слушать стукъ молотковъ, прибивающихъ руки и ноги Его ко кресту. Такимъ путемъ постепенно приходятъ къ экстазу. Церковь учитъ, что надо терпѣливо переносить страданія. И мистикъ жаждетъ ихъ, но не только потому, что слѣдуетъ совѣту церкви, а потому, что они для него сладостны, причиняются любимымъ Богомъ. Экстатическое наслажденіе сплетается съ тѣлеснымъ страданіемъ или съ физическимъ состраданіемъ Христу. Въ мистику вплетается жажда муки, и мистика

вплетается въ эксцессы аскезы и выливается за ихъ предѣлы въ безмѣрное самоуслажденіе своей мукой, черезъ нее возвращаясь къ радости экстаза.

Опасность замѣчаютъ. Съ повелительной необходимостью встаетъ сознаніе долга передъ Богомъ и людьми, обязанности служить братьямъ и сестрамъ.—Въ минуту непередаваемаго наслажденія и самозабвенія слышитъ душа св. Бернарда голосъ Супруга-Слова: «Возвратись!» Самъ Богъ повелѣваетъ душѣ вернуться къ людямъ и дѣятельно служить имъ, спасать ихъ и себя. Не можетъ и не долженъ человѣкъ на землѣ всецѣло и навсегда уйти въ Бога. Онъ долженъ исполнить свое назначеніе. Но Бернардъ не только указываетъ на борьбу внутри души, онъ пытается представить велѣніе долга и любовь къ людямъ естественно вытекающими изъ нея. По его словамъ, душа чувствуетъ, какъ перси ея наполняются молокомъ состраданія. Бернардъ не только доказываетъ: онъ наблюдаетъ и наблюдая обнаруживаетъ новую для насъ сторону и, слѣдовательно внутреннее противорѣчіе мистики. Именно въ любовномъ стремленіи къ Богу, въ растущей и переполняющей душу любви къ Нему скрытъ моментъ, преодолѣвающій одиночество мистика. Любовь выливается за предѣлы личности и Бога въ окружающій міръ: на людей, на травы, на цвѣтки, на сіяющія звѣзды. Послѣ экстаза Анджела любитъ все: жабъ, даже демоновъ; самъ грѣхъ въ другихъ людяхъ не отталкиваетъ ее: она вѣритъ, что Богъ допускаетъ его справедливо.—Мистика становится пантеистической, оставаясь любовной; вмѣстѣ съ тѣмъ изливается она и на людей, оживляя религію любви и состраданія., а вмѣстѣ съ нею и религіозную дѣятельность Въ мистикѣ, не согрѣтой любовью, отвлеченно созерцательной, въ ясномъ и почти безстрастномъ стремленіи къ Богу не найти ни экцессовъ сексуальнаго характера ни возможности перехода къ религіозной дѣятельности. Она, эта возможность, открыта въ мистической любви къ Богу, которая часто сопровождается сексуальными аффектами. Но оба вида мистики неуловимо переходятъ другъ въ друга.

Дѣятельная любовь благодаря особымъ условіямъ пріобрѣтаетъ въ мистикѣ особыя черты, оплодотворяющія религіозную дѣятельность. Мистика и ея развитіе связаны со Христомъ, съ Его образомъ, со стремленіемъ къ Нему и вживаніемъ въ Него. Это опредѣляется съ самаго начала возрожденія мистики на

Западѣ, со святого Бернарда. Потомъ культъ Христа, какъ центръ мистической жизни, ясно обнаруживается во францисканской мистикѣ: у самого Франциска, у Бонавентуры, среди зилотовъ, святою которыхъ стала Анджела изъ Фолиньо, и въ бельгійскомъ движеніи бегинокъ. Въ первые годы XIII вѣка онъ— не безъ вліянія бегинокъ—смѣняетъ мистику стараго типа, представленную Гильдегардой и Елизаветой изъ Шенау (въ Италіи—Іоакимомъ Флорскимъ), въ нѣмецкихъ земляхъ. А сосредоточеніе мистики на Христѣ обозначаетъ оживленіе идеи подражанія, и черезъ Христа приходитъ мистикъ къ религіозной дѣятельности, къ традиціонному дѣятельно-религіозному идеалу, къ религіи Христа.[108]

Традиція, покоющаяся на опытѣ мистиковъ, давно подчеркнула особенное освящающее и оправдывающее человѣка значеніе экстаза. Богъ по своему произволу ниспосылаетъ благодать восхищенія и святости.—«Меня недостойнѣйшую удостоилъ Ты нрслаждаться съ Тобою, какъ царицу съ царемъ!» И тѣмъ недостойнѣе считаетъ себя Эгидій, чѣмъ болѣе Богъ увеличиваетъ данную ему благодать. Заслуги и старанія человѣка тутъ непричемъ. По мнѣнію Бернарда, самъ Богъ оправдываетъ человѣка по его вѣрѣ. А если такъ, то опять возникаетъ вопросъ, нужно ли бороться съ грѣховностью, нужно ли творить добрыя дѣла и не лучше ли прямо стремиться къ освящающему человѣка состоянію восхищенія. «Совершеннолѣтнія невѣсты Христовы» хотятъ прямо и безъ посредниковъ идти къ предмету своей любви и спасенія.

«Соловей Христовъ», Мехтхильда изъ Гаккеборнъ пріобрѣла увѣренность въ возможности спасенія и безъ добрыхъ дѣлъ. Огонь божественнаго милосердія сжегъ ее, и въ бѣлоснѣжной одеждѣ предстала она передъ своимъ небеснымъ Женихомъ. Видѣніе убѣдило Мехтхильду, что самъ Христосъ совершилъ за нее все нужное для спасенія, всѣ добрыя дѣла. «Если Богъ, говоритъ она, окомъ своего милосердія воззритъ на душу и снизойдетъ въ нее, грѣхи ея будутъ преданы вѣчному забвенію». Она, какъ и Гертруда, считала что можетъ умереть и безъ исповѣди. Анджела изъ Фолиньо мучительно чувствовала свою грѣховность, но самъ Христосъ отпустилъ ей грѣхи. Вѣра и божья благодать для спасенія достаточны. «Если солнце силою своей теплоты можетъ выводить грязныя пятна на одеждѣ и дѣлать ее чистой и бѣлой, тѣмъ болѣе Я, творецъ солнца, могу

по своему могуществу и милосердію сдѣлать душу чистой и незапятнанной».

Нѣкоторые еще думаютъ, что Богъ даетъ благодать восхищенія и спасенія въ награду за добрую жизнь, «воззрѣвъ на дѣла человѣка». Другіе подчеркиваютъ произволъ божій и готовы признать лишенными значенія всѣ старанія человѣка, всѣ его добрыя дѣла, все перенося на Бога и находя опору въ ученіи о предопредѣленіи къ жизни. Святой Духъ руководитъ святымъ. Признавая освящающее значеніе мистическаго акта, считаютъ мистика святымъ, неизмѣнно святымъ.—Мистикъ не можетъ творить грѣха, думаютъ о себѣ іахиты, первые сыны царства Духа. «Грѣхи не живутъ въ душѣ, потому что душа никогда не соглашается на нихъ, а подвергается насилію тѣла». «Сердце мое всегда было въ сердцѣ Господа и въ волѣ Его, и воля Бога и сердце Его въ сердцѣ моемъ». Любящіе Бога преображаются въ Бога, и тогда они внѣ всякихъ искушеній, потому что уже не въ себѣ они, а въ Немъ. И понятно, что обожествляющая человѣка мистика не можетъ признавать его грѣховнымъ. Богъ-человѣкъ не можетъ грѣшить. И понятіе неспособности грѣшить пріобрѣтаетъ уже другой смыслъ. Человѣкъ не грѣшитъ не потому, что творитъ только добро, а потому что грѣха нѣтъ. Все, что онъ творитъ, съ человѣческой точки зрѣнія можетъ быть и грѣшно, а на самомъ дѣлѣ, какъ актъ Бога, божественно и свято. Полная «свобода духа» — «Mulieris osculum (cum ad hoc natura non inclinet) est mortale peccatum, actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est». Нѣтъ никакихъ внѣшнихъ законовъ, и правилъ.[109]

Въ области догмы мистика не создаетъ и не открываетъ новаго. Она разрушаетъ или оживляетъ и усиливаетъ тѣ или иныя стороны религіозности. То же самое мы наблюдаемъ и въ области религіозной дѣятельности. Религія Христа, пантеистическая любовь къ природѣ созданы не мистикой, хотя благодаря эмоціональному ея характеру въ ней и достигаютъ полнаго своего развитія. Вѣра въ спасеніе человѣка Богомъ, въ «предопредѣленіе къ жизни» равнымъ образомъ не специфически мистическая идея. Можетъ быть только обожествленіе человѣка, да квіетизмъ покоятся въ психологической природѣ мистическихъ переживаній и являются осмысленіемъ мистическаго опыта. Но это не умаляетъ значенія мистики въ религі-

ности. Напротивъ, только благодаря мистикѣ получаютъ остроту и силу важнѣйшіе моменты религіозной дѣятельности.

Не случайно богословіе Средневѣковья посвящаетъ такъ много мѣста и усилій проблемѣ первороднаго грѣха, на всѣ лады видоизмѣняя мысль о безгрѣшномъ состояніи прародителей, объ испорченности человѣческой природы, которая находится въ состояніи «non posse non peccare». «Impotentia non peccandi», «servitudo peccati» и т. п.—любимыя выраженія средневѣковыхъ писателей. И дѣло тутъ не въ августиновской традиціи, а въ живомъ ощущеніи силы грѣха и грѣховности, которую чувствуютъ, какъ нѣчто вполнѣ реальное, мистически ужасаясь передъ неожиданной побѣдою зла надъ всѣми усиліями воли. Какъ мы уже знаемъ, сила грѣховности понятнѣе всего въ силѣ сладострастія, пламя котораго невыносимо. Знатная дама «вдругъ такъ воспламенилась, что бѣгала взадъ и впередъ и не могла сидѣть, какъ будто въ ложеснахъ ея было раскаленное желѣзо». Она предлагала себя даже привратнику, но, къ счастью для ея чести, онъ отказался. «Часто противъ воли человѣка вторгаются въ него безстыдныя мысли, о которыхъ безъ стыда нельзя и подумать... и только съ большимъ усиліемъ можно ихъ прогнать силой молитвы». «Для того Христосъ принялъ плоть отъ Дѣвы, чтобы въ похоти плоти не нести грѣха, который желалъ Онъ уничтожить чистотой плоти». Оттого и является иногда Онъ мистикамъ только до пояса.

Еще въ эпоху Римской имперіи всплыла противоположность пелагіанства и августинства, обнаруживъ два принципіально различныхъ типа религіозности. Одни, какъ Пелагій, сравнительно легко побѣждали грѣховныя влеченія, скопцы отъ чрева матери своей. Понятно, что человѣкъ имъ казался достаточно сильнымъ для того, чтобы побороть грѣхъ и завоевать царство небесное. Имъ было психологически непонятнымъ и казалось морально опаснымъ сомнѣніе въ своихъ силахъ и сознаніе неодолимости грѣха. Они не понимали и считали опасной молитву Августина: «Da quod jubes et jube quod vis». Другіе, какъ Августинъ, испытали всю безнадежность борьбы съ грѣховностью. Для нихъ грѣховность была реальной силой и, какъ они знали по собственному опыту, неодолимой. Сколько разъ обманывались они въ своихъ же собственныхъ намѣреніяхъ, сколько разъ приходили въ отчаяніе и считали себя обреченными! Для нихъ «impotentia non peccare» была несо-

мнѣннымъ фактомъ внутренняго опыта и непонятной казалась дерзкая самоувѣренность пелагіанъ. Пелагій самъ побѣдилъ грѣхъ и не чувствовалъ нужды въ благодати. Августинъ не палъ подъ бременемъ грѣха, но его твердость, незамѣтно подготовленная накопленіемъ мелкихъ усилій, неожиданная и непонятная для него самого, показалась ему плодомъ помощи, благодати божьей, которую такъ часто онъ призывалъ. Августину и Пелагію не понять другъ друга, и рознь ихъ ученій еще увеличивалась отъ того, что приводила къ антиноміи справедливости Божьей—свободы человѣческой воли.

Античное христіанство не разрѣшило этой антиноміи, только прикрывъ ее полуавгустиновскими формулами. Внѣшними различеніями «praescientiae» отъ «praedestinatio», свободы воли отъ содѣйствія волѣ благодати и т. п. затушевали нерѣшенные мучительные вопросы и въ такомъ видѣ передали ихъ Средневѣковью. Оно подошло къ нимъ въ эпоху каролингскаго возрожденія, но только для того, чтобы обнаружить свое безсиліе и вернуться на указанный античностью путь компромисса. Идея грѣховности съ XII вѣка окрѣпла еще болѣе, и чистому пелагіанству мѣста не было. Въ сознаніи жили и пелагіанскіе и августиновскіе мотивы. Принципіально никто не отвергалъ заслугъ, даже спасаемый благодатью. Никто не посягалъ на благодать, даже спасающійся добрыми дѣлами. Одинъ уповалъ на помощь божью, другой не думалъ о ней, третій впадалъ въ отчаяніе, чувствуя свою принадлежность къ числу осужденныхъ. Даръ односторонности, присущій Августину и Пелагію, исчезъ въ эпоху синтеза, примиряющаго всѣ противорѣчія нетребовательностью мысли. [110]

Мы выдѣляемъ мистически ощущаемую силу грѣховности, неизсякаемый родникъ, питающій идею первороднаго грѣха. А съ такою силой, какъ первородный грѣхъ, разумѣется не справиться одинокому человѣку. Можно погашать отдѣльные грѣхи молитвами, постомъ, дисциплиной и дѣлами милосердія, но въ сознаніи возникаютъ и какъ то сами собой осуществляются все новые грѣхи, и склонности ко грѣху, грѣховности изъ души не вытравить. Традиція связала идею первороднаго грѣха съ идеей божьей благодати, и, какъ я старался показать, къ благодати же приводилъ внутренній опытъ, въ которомъ она мистически воспринималась. Подъ вліяніемъ этого актъ исповѣди понимается уже не какъ искреннее раскаяніе передъ Бо-

гомъ, какъ самотерзаніе грѣшника, а какъ мистическое событіе, въ которомъ необходимо участіе благодати.

Помощь божья, благодать спасаетъ человѣка, уничтожаетъ грѣхъ и грѣховность, даетъ праведность и святость. Мистически понимая свою жизнь, видятъ въ ней неизмѣнную и любовную волю Божью. Благодать оправдываетъ грѣшника предъ лицомъ Справедливаго. Считаютъ, что благодать сочетается при этомъ съ религіозной дѣятельностью самого человѣка, но часто ее противопоставляютъ заслугамъ, и бѣдный Генрихъ всѣ блага, которыми обладаетъ, смиренно приписываетъ Божеству. Праведность и святость понимаютъ, какъ даръ божій, сливая то и другое въ одно понятіе. Но иногда удареніе лежитъ на праведности иногда на святости. Праведникомъ какъ будто можетъ стать самъ человѣкъ, хотя и съ помощью божьей; къ праведности стремятся, какъ вальденсы, и надѣются достичь ея соблюденіемъ внѣшнихъ предписаній. Святой всегда созданіе божье, хотя бы тѣ же самые вальденсы и хотѣли быть святыми. Святой, конечно, въ то же самое время и праведникъ, но не всегда думаютъ о его добродѣтели, чаще объ особенной заключенной въ немъ силѣ. Благодаря ей, а не благодаря праведности, можетъ онъ творить чудеса, претворять воду въ вино, исцѣлять больныхъ, изгонять бѣсовъ, повелѣвать стихіями. Метафизическая сила святого переливается въ окружающіе его объекты, внѣдряется въ его одежду. Она и послѣ смерти остается въ тѣлѣ святого, въ его реликвіяхъ, въ тѣхъ сандаліяхъ сожженнаго катара, которыя бережно хранятъ его ученики. И эта сила святости часто мыслится внѣ моральныхъ категорій.

Откуда сила святости? Ее можно заработать праведностью, но она не праведность, въ лучшемъ случаѣ не только праведность. Въ ней—отраженная мощь Божества. Въ колыбели, даже во чревѣ матери избираетъ Богъ святого и ведетъ его къ святости по пути праведности. И у младенца во рту находятъ медовые соты, и сонъ его матери озаряется вѣщими видѣніями. Въ первый же день по своемъ рожденіи святой Николай сталъ на ножки въ своей колыбелькѣ. Во время младенчества по постнымъ днямъ онъ не прикасался ко груди матери. Петръ Мартиръ трехъ лѣтъ отъ роду опровергъ своего дядю еретика. Св. Николай Толентинскій юношею «избѣгалъ не только любострастія, но даже общества женщинъ», увлекаясь бесѣдой со старцами и монахами. Святость—даръ Божій, это агіогра-

фическая схема. Къ сожалѣнію, біографія нѣкоторыхъ святыхъ никакъ не укладывается въ схему святости отъ чрева матери. На помощь приходитъ другая: ихъ обращеніе вызвано Богомъ такъ же, какъ обращеніе Савла. Вотъ св. Евстахій творилъ добрыя дѣла еще будучи язычникомъ. За это Богъ счелъ его достойнымъ дара святости, послалъ ему знаменіе и этимъ обратилъ его въ христіанство. Можетъ быть, будь Евстахій грѣшникъ, Богъ не «воззрѣлъ бы» на него, но, не воззри на него Богъ, не помогла бы и праведность. Понятія праведности и святости путаются, сливаются въ одно. Святость и праведность—лучшіе дары божьи; праведность—въ связи съ идеей оправданія и благодати, святость—въ связи съ ощущеніемъ особой метафизической силы святого. Но и праведность понимается, какъ особое метафизическое состояніе или благодать, и святость, какъ праведность: святой—икона Господа.

Церковь прямо проситъ у Бога дарованія благодати—«Missa de gratia Spiritus Sancti postulanda». Даже еретики на вопросъ, какъ они повѣрили Дольчино, отвѣчаютъ: «По откровенію отъ Бога»; они вѣрятъ, что «просвѣщены Богомъ въ школахъ истины и обладаютъ знаніемъ нужнаго для спасенія».[111]

Сама вѣра—даръ божій, а безъ вѣры угодить Богу и спастись невозможно. Вѣру человѣкъ пріобрѣтаетъ вмѣстѣ съ крещеніемъ. А что происходитъ во время этого таинства, какъ не омовеніе души отъ грѣховности внѣ зависимости отъ усилій крещаемаго?—Просто метафизическая сила таинственнымъ образомъ дѣйствуетъ на человѣка, какъ дѣйствуетъ и на все другое: на собаку, которая отъ крещенія впадаетъ въ бѣшенство, на восковую фигурку, необходимую для магическихъ цѣлей. Таинство конфирмаціи укрѣпляетъ за человѣкомъ эту благодать и даруетъ новую—внутреннюю мудрость. Казалось бы, исповѣдь стоитъ въ наибольшей связи съ подвигами человѣка, съ намѣреніемъ его исправиться и творить добрыя дѣла. Но и въ ней, какъ уже сказано, присутствуетъ моментъ благодати, который можетъ безконечно уменьшить и даже уничтожить значеніе раскаянія, сведя его къ внѣшней формѣ. Катары, у которыхъ исповѣди до извѣстной степени соотвѣтствуетъ «consolamentum», считали, что его повторить нельзя, и стремились путемъ «endura» сократить жизнь обновленнаго или отложить consolamentum до послѣдней минуты жизни путемъ

«convenenza». То же самое у католиковъ, которые надѣялись на послѣднюю исповѣдь передъ смертью, какъ на вѣрное средство освободиться отъ мукъ ада. Можетъ быть такой грѣшникъ, что за всю свою жизнь онъ только и дѣлалъ, что творилъ зло. А въ концѣ жизни исповѣдуется онъ въ злыхъ дѣлахъ своихъ и спасется. Опасное—это показываетъ Данте—но весьма распространенное воззрѣніе. Съ нимъ вступаютъ въ борьбу проповѣдники. – «Какъ бы глупо было, говоритъ фра Джіордано, если бы держащій въ рукѣ деньги сказалъ:—Я ихъ брошу въ море, а потомъ выловлю и получу назадъ.—Не лучше ли совсѣмъ ихъ не бросать? Такова же глупость тѣхъ, кто говоритъ:—Я хочу совершить такой-то грѣхъ, а потомъ покаюсь въ немъ»—«Можетъ быть, ты думаешь, что проживешь десять лѣтъ?» иронически спрашиваетъ другой проповѣдникъ... Исповѣдь подобна Древу жизни въ Раю. Люди, вкушавшіе его плоды, не старились, а сохраняли молодость и свѣжесть. Такъ же и тѣ, кто исповѣдуется, сохраняютъ молодость и свѣжесть души. Исповѣдь примиряетъ съ Богомъ, но она же освобождаетъ отъ Дьявола и очищаетъ отъ грѣха.[112]

Въ мистикѣ религіозная дѣятельность обезцѣнивается уклономъ сознанія къ квіетизму и идеаломъ пассивнаго наслажденія или становится средствомъ для достиженія экстаза. Но въ мистикѣ же оживаютъ и находятъ себѣ новыя силы дѣятельная религіозная любовь и та совокупность идей и настроеній, которую мы называемъ религіей Христа. Такъ развивается безкорыстная религіозная дѣятельность: любятъ Христа и подражаютъ Ему, даже чувствуя себя обреченнымъ. Пантеистическая мистика обожествляетъ человѣка, пытаясь вытравить самое понятіе грѣха и считая всякій актъ человѣка божественнымъ. Но и воздерживаясь отъ пантеизма, мистика признаетъ оправдывающее временно или окончательно значеніе экстаза, и въ связи съ этимъ стоитъ неоспоримая, основанная на внутреннемъ опытѣ убѣжденность въ томъ, что человѣка спасаетъ самъ Богъ. Здѣсь мистика снова возвращаетъ насъ въ моральную сферу и выдвигаетъ традиціонныя идеи благодати и грѣховности. На этой почвѣ растетъ душевное настроеніе, воспринимающее и обновляющее идею предопредѣленія, сказываясь то убѣжденіемъ въ своей обреченности то вѣрой въ свою спасенность и питаясь соотвѣтствующими моментами вульгарной догмы. Предестинаціоннымъ строемъ религіозности вновь

уничтожается возможность религіозной дѣятельности: остается положиться на волю Божью и безполезно что бы то ни было дѣлать и къ чему бы то ни было стремиться. Но, какъ это ясно уже изъ анализа вульгарной догмы, изучаемая нами эпоха рѣдко подымается до такого синтетическаго пониманія, умѣя сочетать вѣру въ необходимость съ попытками использовать ее

8.

Религіозная дѣятельность опредѣляется прежде всего простымъ, житейскимъ отношеніемъ къ метафизическому міру и основными дѣятельно-религіозными идеалами. Спасеніе души и земное благоденствіе достигаются молитвами, просьбами, почитаніемъ-культомъ метафизическихъ существъ, исполненіемъ повелѣній Бога, а если они нарушены, раскаяніемъ и возмѣщеніемъ нанесеннаго Ему оскорбленія. Какъ мы уже знаемъ, всѣхъ этихъ средствъ недостаточно, и въ поискахъ за новыми и лучшими пытаются использовать въ своихъ интересахъ оживляемую мистикой силу метафизическаго и его вліянія. Цѣлью дѣятельности сказывается уже не полученіе награды отъ бѣса, награды или прощенія отъ Бога, а полученіе особой благодати, слѣдствіемъ дѣйствія которой будетъ эта самая награда или это самое прощеніе. Такой путь кажется вѣрнѣе и доступнѣе, такъ же, какъ освященная именемъ святого земля помогаетъ лучше, чѣмъ молитва самому святому. Къ тому же, путемъ использованія метафизическаго (магическаго) воздѣйствія на метафизическое возможно принудить его дѣйствовать въ желательномъ для человѣка направленіи. Такъ и простую просьбу-молитву можно понять иначе: какъ магическое средство.

Особенною силой обладаютъ молитвы святыхъ. Молитва святого какъ бы принуждаетъ Бога: она дѣйствуетъ безошибочно, навѣрняка, и съ помощью ея можно добиться чего угодно. Святой Николай увѣренно угрожаетъ императору своей молитвой. — Если императоръ не уступитъ, онъ помолится о томъ, чтобы Богъ послалъ войну и императоръ потерпѣлъ въ ней пораженіе и отданъ былъ на съѣденіе звѣрямъ. Другіе святые добиваются молитвами разрушенія языческаго храма, защищаютъ себя ими отъ гнѣва людей и демоновъ, избираютъ себѣ родъ кончины и вымаливаютъ прощеніе грѣховъ. Молитвы святыхъ спасаютъ отъ гибели грѣшный городъ и поддерживаютъ его существованіе болѣе шестисотъ лѣтъ. Въ совокупности сви-

дѣтельствъ передъ нами всплываетъ магическое значеніе молитвы, и часто при этомъ забываютъ о Богѣ, а дѣло представляютъ себѣ такимъ образомъ, что молитва причина, достигаемое же ею дѣйствіе. Могущественна молитва святого, но и помолившійся рыцарь чувствуетъ, какъ прибываютъ его силы.—

«Quant Viviens ot fini s'oroison
Lors fu plus fiers, que liepart ne lion .

Молитва никогда не падаетъ назадъ на землю безплодной. Если она не помогаетъ тому, за кого возсылается, то возвращается въ лоно молящагося».

Пониманію молитвы какъ магическаго средства чрезвычайно способствуетъ матеріализація представленія о ней. Она кажется чѣмъ-то вещественнымъ, подымающимся къ небу, и дьяволъ ходитъ по церквамъ съ мѣшкомъ въ рукахъ, собирая въ него недоговоренные слоги псалмовъ. Молитвы накопляются, и важно количество пропѣтыхъ псалмовъ или произнесенныхъ «Отче Нашъ». Велика «virtus orationis». По словамъ Иннокентія III, монахи одного монастыря въ случаѣ, если ихъ оскорбитель или похититель монастырскаго добра не поддавались увѣщаніямъ, молились за него во время мессы. Вмѣстѣ съ монахами папа вѣритъ въ дѣйственность такой молитвы. Но особенною силой отличаются нѣкоторыя молитвы. Такъ одинъ клирикъ спасся отъ гибели только благодаря тому, что аккуратно читалъ «часы Св. Дѣвы». Дьяволъ въ теченіе двѣнадцати лѣтъ не могъ овладѣть душой рыцаря потому, что тотъ каждый день съ колѣнопреклоненіемъ читалъ «salutatio angelica» и еще по семи разъ «Отче Нашъ». Пропусти рыцарь хоть одинъ день, дьяволъ, только и поджидавшій этого, непремѣнно бы его захватилъ. Другой бѣсъ хотѣлъ изнасиловать дѣвушку, но она, вспомнивъ совѣтъ своего духовника, начала кричать: «Ave Maria, gratia plena и т. д.», и «дьяволъ исчезъ, точно побитый, громко крича, что дьяволъ былъ во рту того, кто научилъ ее этому». Одинъ рыцарь совсѣмъ было соблазнилъ почтенную даму, условился съ нею о времени и мѣстѣ. А она по привычкѣ передъ приходомъ рыцаря произнесла «salutationem angelicam», и напуганный видѣніемъ любовникъ не только оставилъ свое намѣреніе, но и покаялся.

Очевидно, что сама молитвенная формула—не только «Ave Maria», а всякая: «апостольскій символъ исцѣлилъ читавшаго

его одержимаго» — обладаетъ магической силой внѣ зависимости отъ моральнаго состоянія и намѣренія того, кто ее произноситъ. Даже «птичка», заучившая слова «Sancte Thoma adjuva me», избавилась этими случайно и безсмысленно произнесенными ею словами отъ когтей коршуна. Магическое дѣйствіе молитвы можно сопоставлять лишь съ таковымъ же дѣйствіемъ отлученія. — Отлученный хлѣбъ сразу почернѣлъ, а по снятіи съ него отлученія снова сдѣлался бѣлымъ. Самъ Этьенъ Бурбонскій былъ свидѣтелемъ того, какъ отлученіе дѣйствуетъ на птицъ. Надъ однимъ домомъ было произнесено отлученіе. — «Множество аистовъ», свившихъ себѣ гнѣзда на башняхъ и трубахъ этого дома, сейчасъ же перелетѣло на сосѣдній. Отлученіе сняли, и «множество аистовъ» вернулось назадъ.

Одна женщина никакъ не могла прогнать дьявола, который «безстыдно лѣзъ къ ней на кровать». Ничто не помогало: ни исповѣдь, ни крестное знаменіе, ни молитвы. Монахъ подалъ ей совѣтъ: «Скажите Benedicite». Она послушалась, и дьяволъ спрыгнулъ съ кровати, «какъ подхваченный вихремъ». Можетъ быть кто нибудь не понимаетъ, почему надо произносить молитву по латыни. Одинъ мирянинъ не понималъ даже, почему онъ обязанъ слушать слова священника, для него непонятныя.— «Твое молчаніе необходимо для дѣйственности слова божьяго». Сосредоточенность для молитвы нужна, но она только помогаетъ, въ крайнемъ случаѣ достаточно и однихъ словъ.— Священнику мѣшала постоянно растворявшаяся дверь: онъ спасъ не 100 душъ, а лишь 99. Естественно, что пресвитеръ, который, «loco canonis missae psalmum Miserere mei, Deus, videlicet decantavit», счелъ нужнымъ обратиться съ оправданіемъ къ самому папѣ.[113]

Молитва Господня, читаемая при собираніи цѣлебныхъ травъ, въ большинствѣ случаевъ даетъ желаемое выздоровленіе. Многимъ также помогаетъ прочтеніе той или иной главы изъ Евангелія. Неудивительно послѣ этого, что еретики особенное значеніе придавали чтенію «Отче Нашъ», да и благочестивые міряне по многу разъ въ день произносили эту молитву. Молитвы—магическія формулы. Это не значитъ, что къ нимъ только такъ и относятся. На нихъ смотрятъ и какъ на просьбы, и какъ на заслугу. Требуютъ искренности молитвы, чтобы «сердце возлетало въ ней, какъ птица». Но въ другихъ случа-

яхъ забываютъ обо всемъ, кромѣ магической силы. Можно написать молитву на бумажкѣ, возложить ее на бѣсноватаго, и онъ поправится. Въ Павіи въ праздникъ св. Агаты мальчики, когда читается Евангеліе, пишутъ на записочкахъ слова, написанныя ангеломъ на могильномъ камнѣ этой святой, а потомъ кладутъ записочки въ поле или виноградникъ, чтобы защитить ихъ отъ грозы. «Суевѣріе ли это или нѣчто заслуживающее одобренія, пусть рѣшитъ разумный читатель. Я же обращаю вниманіе и хвалу только на вѣру, а не на суевѣріе».

Очень важно не ошибиться, произнося ту или иную молитву, и за ошибки налагаются особыя эпитиміи. Формулы молитвы специфичны. Если данная молитва кажется недостаточно дѣйственной, сочиняютъ новую. «Истинно говорю, кто прочтетъ эту молитву за себя или за своего друга, грѣхи отпустятся ему и освободится онъ отъ будущихъ наказаній, все равно, живъ онъ или умеръ. Прочитанная десять разъ съ колѣнопреклоненіемъ или паденіемъ на землю, она стоитъ ста псалтирей и ста мессъ». Моленія и «благословенія», примѣняемыя въ культѣ, тоже формулы, хотя и не всегда ихъ удобно считать молитвами: часто это что-то среднее между молитвой и заклинаніемъ. «Благословенія» тоже специфичны, пожалуй еще специфичнѣе: для освященія воды нужно одно, для освященія хлѣба—другое, плодовъ—третье и т. д. На всякій случай существуютъ «Benedictiones de quocunque volueris». Сближаясь по формѣ, всѣ «благославенія» отличаются по содержанію, поставленному въ связь съ характеромъ ихъ дѣйствія, обыкновенно по принципу символизма.

Въ культѣ формулы занимаютъ видное мѣсто. Такова формула крещенія. Ея магическое значеніе особенно ясно потому, что ей обучаютъ мірянъ. Чрезвычайно важно произнести эту формулу вполнѣ правильно. Бывали священники, неудовлетворенные формулой церкви и по новому—«cum ritu novo ac superstitioso»—перекрещивавшіе мірянъ. А церковь требовала, чтобы неправильно окрещенные подвергались новому крещенію, такъ какъ безъ точнаго произнесенія словъ нѣтъ и таинства. По канонамъ повторять крещеніе нельзя. Какъ же быть, если существуетъ сомнѣніе въ его правильности? — Выходъ нашли: надо прибавить оговорку: «если ты не крещенъ». Равнымъ образомъ можно оспаривать законность брака, если не произнесены всѣ нужныя слова. Говоря вообще, не слѣдуетъ прини-

мать таинства изъ рукъ священника, который не можетъ исполнить по обряду молитвъ или всего остального. Исходя изъ такихъ воззрѣній можно было, какъ дѣлали нѣкоторые отщепенцы вальденства, утверждать, что таинство совершила бы и собака, если бы она была въ состояніи произнести нужныя слова. [114]

Съ магическими формулами сближаются обладающіе тѣмъ же значеніемъ сакраментальные жесты и дѣйствія.—Крестное знаменіе совершаетъ чудеса: наполняетъ виномъ погребъ, разрушаетъ языческія капища, изгоняетъ демоновъ, и демоны признаютъ его власть надъ собой. Одинъ человѣкъ привыкъ креститься, ложась въ кровать и вставая утромъ. Передъ смертью на его тѣлѣ стали сіять тѣ мѣста, къ которымъ крестясь онъ прикладывалъ руку.—«Изъ нихъ исходилъ свѣтъ на подобіе звѣзднаго, свѣтившій среди мрака». Опять-таки очень важно креститься правильно. Можно усумниться въ томъ, дѣйствительно ли знаменіе, совершенное лѣвой рукой. На самомъ дѣлѣ оно дѣйствительно, какъ и подтверждаетъ одинъ характерный случай.—Благочестивая женщина, у которой болѣла правая рука, «по великой простотѣ своей не смѣла перекреститься лѣвой, полагая, что знаменіе, совершенное лѣвой рукой, ей не поможетъ. Но, принужденная къ тому необходимостью, она все-таки перекрестилась лѣвой рукой и прогнала демоновъ».

Крестное знаменіе наиболѣе распространенный магическій жестъ, но много и другихъ, какъ у еретиковъ такъ и у католиковъ. Сюда относятся сакраментальныя дѣйствія въ культѣ, вродѣ плеванія или дуновенія, обладающихъ апотропеической силой и внѣ культа. Сюда же слѣдуетъ отнести и большую часть чисто культовыхъ актовъ. Въ крещеніи важно троекратное погруженіе въ воду или окропленіе крещаемаго, а при окропленіи существенно окропить именно голову: еще неизвѣстно, состоялось ли таинство, если это условіе не соблюдено—«Hoc piae interpetationi relinquimus Altissimi Creatoris». Желавшій креститься іудей не нашелъ въ минуту угрожавшей ему смерти священника и «самъ себя погрузилъ въ воду со словами:—Я крещу себя во имя Отца и Сына и Святого Духа—». Спрашивается, крещенъ онъ или нѣтъ. Иннокентій III разрѣшилъ этотъ вопросъ утвердительно, но онъ же считалъ необходимымъ наличность воды: нельзя крестить какой-нибудь иной жидкостью, напр. слюной. Для «очищенія» женщины послѣ родовъ важенъ

самый актъ дарованія его священникомъ, а, если священникъ его не даетъ, женщины потихоньку прокрадываются въ храмъ и все-таки обманнымъ образомъ очищеніе получаютъ. Къ сожалѣнію, намъ мало извѣстенъ «ritus» еретиковъ, но несомнѣнно и у нихъ есть сакраментальные акты и рукоположеніе у катаровъ по природѣ своей не отличается отъ католическаго. «Consolamentum», прикосновеніе локтемъ или, пожалуй, «adoratio» — такіе же магическіе акты. Графъ Тулузскій «всюду возилъ съ собой переодѣтаго еретика», чтобы въ случаѣ необходимости принять отъ него «consolamentum». Для этой же цѣли онъ приказывалъ возить за собой Евангеліе, которое возлагали на голову утѣшаемому.

Магическимъ значеніемъ могутъ обладать и всѣ культовые акты, даже такіе, какъ процессія. Во время распри бѣлыхъ и черныхъ во Флоренціи явился скрывшій свое имя святой человѣкъ и подалъ такой совѣтъ: «Mandate a dire al vescovo faeci far processione, e imponeteli che la non vada oltrarno; e del pericolo cesserà gran parte». Процессія больше, чѣмъ просьба, и въ ней необходимо участіе всѣхъ: больной Жуанвиль приказываетъ нести себя на рукахъ. Необычайнымъ значеніемъ обладаетъ месса. Она помогаетъ сама по себѣ и противъ матеріальныхъ и противъ духовныхъ бѣдъ—мысль, свойственная всему Средневѣковью и подтверждаемая тѣмъ, что мессою пользуются для причиненія бѣдъ своему врагу. Посѣщеніе мессы считалось совершенно необходимымъ. Оно облегчало родовыя муки женщины, помогало противъ разныхъ болѣзней и т. д. Церкви приходилось бороться со священниками, учащавшими мессы, съ «missae bifaciatae», «m. trifaciatae», но она не препятствовала спецификаціи мессъ по роду ихъ дѣйствія, и самъ папа Климентъ VI установилъ въ коллегіи кардиналовъ «missam pro morte subitanea». Выше уже указано на магическое значеніе исповѣди, такъ хорошо смывающей грѣхи, что о нихъ не знаетъ даже дьяволъ, освобождающей отъ опасности, отъ пожара, помогающей на поединкахъ. При этомъ одинаково необходимы и сама исповѣдь и исполненіе наложенной эпитиміи. Однажды одинъ священникъ исповѣдался въ сладострастномъ видѣніи во снѣ. Наложено было на него, какъ покаяніе, чтеніе одного псалма. По забывчивости онъ пренебрегъ этимъ, и «въ тотъ же день почувствовалъ онъ около срамныхъ мѣстъ такой зудъ и жаръ, какъ-будто къ его тѣлу приложили жгучую крапиву.

Испугавшись, онъ пощупалъ тамъ и ничего не нашелъ». Тогда вспомнилъ онъ о забытомъ псалмѣ, и, когда прочелъ его, боль утихла. Наконецъ, какъ магическія средства разсматриваются посты и милостыни. Принимаютъ во вниманіе самый актъ, который и дѣйствуетъ самъ по себѣ, внѣ зависимости отъ намѣреній творящаго его. Намѣреніе, исполненіе котораго поручено другому, не поможетъ, если этотъ второй не исполнитъ порученнаго ему. [115]

Въ предѣлахъ культа магія нѣсколько затемнена сочетаніемъ ея съ другими моментами религіозности, многосторонностью каждаго акта. Такъ молитва сразу и магическій актъ и просьба, и угожденіе Богу; милостыня—и слѣдствіе непосредственнаго чувства состраданія, и расчетливая заслуга передъ Богомъ, и магическій актъ: «sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum». Въ сознаніи выступаетъ то та, то другая сторона, но какъ подъоснова ея живутъ остальныя. Къ тому же, надо имѣть въ виду, что болѣе глубокое пониманіе религіозности верхами церкви ограничиваетъ сферу опознанной магіи болѣе, чѣмъ религіозное сознаніе обывателя. Поэтому-то магическіе моменты тѣмъ яснѣе, чѣмъ ближе мы подходимъ къ вульгарной религіозности, а въ частности къ гонимой церковью магіи. Въ христіанствѣ культъ въ цѣломъ часто поглощаетъ магію, въ суевѣріяхъ—невозможность созданія прочнаго культа способствуетъ ея обнаруженію.

Заклинанія демоновъ — очевидныя магическія формулы, связывающія и могучія. Ихъ вырѣзываютъ на камнѣ или пишутъ на бумажкѣ и создаютъ такимъ образомъ обладающіе магической силой объекты. Чѣмъ непонятнѣе слова, тѣмъ они кажутся дѣйствительнѣе, такъ какъ суть не въ словахъ, а въ непонятной силѣ. Вульгарная магія, все равно связанная или несвязанная съ церковнымъ культомъ, распространена очень широко. Всякій вѣрующій немного магъ, и священники принуждены запрещать всяческое «колдовство» своимъ прихожанамъ. Запрещаютъ магію, гаданія во время свадебъ, вызываютъ демоновъ, не обращая вниманія на запрещенія духовныхъ и свѣтскихъ властей. Даютъ обѣты деревьямъ, источникамъ и камнямъ; приносятъ имъ дары; зажигаютъ передъ ними свѣчи. Пастухи и охотники знаютъ много заговоровъ. Поселяне заговариваютъ кусочки хлѣба или тыквы и бросаютъ ихъ на дорогу, чтобы спасти отъ падежа свой скотъ или погубить чу-

жой. Изъ собранныхъ травъ дѣлаютъ съ помощью заклинаній волшебные напитки. Есть камни и травы, по мнѣнію астрологовъ возникающіе подъ вліяніемъ планетъ, которые могутъ сдѣлать человѣка нѣмымъ или болтливымъ, возбудить въ немъ страсть или ненависть. Изъ нихъ приготовляютъ талисманы. Женщины прибѣгаютъ къ магіи въ своихъ домашнихъ дѣлахъ. Онѣ возвращаютъ себѣ утраченную любовь мужей путемъ сексуально-магическихъ актовъ. Напримѣръ, онѣ кладутъ себѣ въ матку живую рыбу и, усыпивъ ее тамъ, жарятъ и даютъ ѣсть мужу. [116]

Такъ передъ нами раскрываются широкое воздѣйствіе и еще болѣе широкія возможности воздѣйствія на метафизическій міръ. Магія существуетъ, какъ одинъ изъ элементовъ культа, и держится внѣ его рядомъ съ нимъ. Частью она признается церковью, частью отвергается, но отъ этого не теряетъ своей силы. Невозможно и безполезно проводить рѣзкія грани между церковной, вульгарной и гонимой магіей: все путается и переплетается, и всякая магія, какъ и другіе элементы религіозной дѣятельности, рѣдко обнаруживается обособленно, внѣ связи ея со всѣмъ остальнымъ. Съ помощью гибкихъ, текучихъ и разнообразныхъ магическихъ средствъ добивается человѣкъ спасенія своей души и земного благополучія. Естественно, что первая задача осуществляется преимущественно въ сферѣ церковной магіи, причемъ отъ всего строя данной религіозности зависитъ, куда направляются главныя магическія усилія: на борьбу съ демонами или грѣхомъ, на очищеніе души или на наслажденіе Божествомъ въ евхаристіи либо въ слезахъ умиленія. Въ своихъ многочисленныхъ «Benedictiones», а частью и въ другихъ актахъ: мессахъ, молитвахъ, исповѣди и т. д., церковь приходитъ на помощь человѣку, помогая ему достигать земного благоденствія. Онъ самъ при ея молчаливомъ согласіи или неодобреніи пользуется для той же цѣли культовыми актами и объектами, а отъ нихъ, вопреки прямымъ запрещеніямъ церкви или не зная о нихъ, обращается къ отверженной магіи. И на этой почвѣ непрерывно развивается и пополняется завѣщанный вѣками фондъ магическихъ формулъ и актовъ: появляются новые пріемы, новыя молитвы и заклинанія, новые магическіе объекты.

Много объектовъ обладаетъ исконной магической силой. Существованіе ихъ не зависитъ отъ воли человѣка; иногда

не зависитъ отъ нея и вліяніе ихъ: никто не можетъ измѣнить движеній небеснаго свѣтила. Но, какъ мы уже видѣли, можно это вліяніе использовать. Въ другихъ случаяхъ магическій объектъ попадаетъ въ полное распоряженіе человѣка, какъ обладающій таинственной силой камень, или кусокъ мощей, или объектъ, связанный съ культомъ. Съ помощью всѣхъ этихъ объектовъ можно магически вліять на реальный и метафизическій міръ такъ же хорошо, если не лучше, какъ и непосредственно. Но и само непосредственное вліяніе какъ то внѣшне матеріализуется, связываясь съ формулой, сакраментальнымъ жестомъ или обрядомъ. Благословляя хлѣбъ или вино, освящая гостію, приготовляя приворотное питье, пресуществляютъ матерію или надѣляютъ ее особыми метафизическими свойствами, столь могущественными, что, напримѣръ, пролетѣвшая близко къ гостіи муха падаетъ мертвой, «какъ камешекъ». А потомъ пользуются этими искусственно превращенными въ магическіе объектами для своихъ цѣлей, не всегда совпадающихъ съ ихъ первоначальнымъ назначеніемъ.

Трудно прогнать бѣса изъ кельи. «Сдѣлай изъ благословленнаго воска крестъ и прилѣпи къ окну, въ которое бѣсъ обыкновенно входитъ». — «Почему не входишь?» — «Не могу войти, если не выбросишь изъ окна воскъ». «Былъ я еще маленькимъ школьникомъ и сильно хворалъ. И когда послѣ соборованія ожилъ я и разъ и два, одна языческая дѣвушка, которую купила моя мать, получила крещеніе. Было ей около десяти лѣтъ. Матери моей и посовѣтовали, чтобы она завернула меня въ то самое еще влажное покрывало, въ которомъ она вышла изъ купели, и пусть де она будетъ увѣрена, что отъ этого скорѣй получитъ благодать моего выздоровленія. Когда сдѣлали это, я отъ соприкосновенія со святой водой сталъ потѣть и потомъ выздоровѣлъ». Въ Павіи въ праздникъ св. Себастіана благословляютъ въ церкви маленькія булочки, испеченныя въ видѣ птичекъ, и даютъ ихъ потомъ, какъ предохранительное отъ чумы средство. «Онъ сдѣлалъ двѣ фигурки изъ воска со свинцомъ, взятымъ изъ рыбьей сѣти, вылѣпилъ имъ голову, и, собравъ мухъ, пауковъ, лягушекъ и жабъ, кожу змѣи и какія то другія вещества, заключилъ это и вложилъ внутрь фигурокъ. Съ заклинаніями и призываніями бѣсовъ онъ взялъ крови изъ своего тѣла и, смѣшавъ ее съ кровью жабы принесъ это въ жертву призваннымъ бѣсамъ въ честь ихъ съ

такими то и такими то заклинаніями и суевѣрными, чумоносными и отверженными обрядами». Такимъ сложнымъ путемъ пріобрѣтается возможность губительно вліять на другого человѣка. [117]

Сознаніе изучаемой нами эпохи все представляетъ себѣ конкретно и матеріально: даже духи и души кажутся чѣмъ то пространственнымъ и вещественнымъ. Въ строѣ житейской религіозности метафизическій міръ мыслится человѣкоподобно, и отношенія къ нему и средства добиться его содѣйствія человѣкоподобно-феноменальны. Въ мистическомъ строѣ религіозности пытаются воспринять идеальное содержаніе метафизическаго, идеальныя связи и вліянія. Но и эти идеальныя вліянія и силы сейчасъ же матеріализуются и въ лучшемъ случаѣ пріобрѣтаютъ матеріальный субстратъ. Нѣтъ идеи чисто-духовной магіи, представленія о возможности вліять на метафизическое только мощью своего духа.—Необходима формула, заклинаніе, которыя живутъ какъ то сами по себѣ и кажутся чѣмъ то вродѣ вещества. Нужна реликвія, гостія или восковая фигурка—носители особой силы. Идея магическаго воздѣйствія почти всегда идея воздѣйствія посредствомъ магическаго объекта. И если этотъ объектъ сдѣланъ человѣкомъ, то только съ помощью формулъ, заклинаній, жестовъ, обрядовъ и т. д. Значительнѣйшая часть магическихъ объектовъ, формулъ и обрядовъ уже дана традиціей, и лишь на ея основѣ происходитъ дальнѣйшее развитіе магіи. Отсюда—связанность съ главною хранительницей овеществленнаго магическаго, съ церковью; отсюда же жажда свѣдущихъ людей маговъ или людей, обладающихъ магической силою: святыхъ, клириковъ колдуновъ.

9.

Всякій вѣрующій немного магъ, обладая нѣкоторымъ знаніемъ магическихъ объектовъ, формулъ и обрядовъ и нѣкоторымъ умѣньемъ ими пользоваться. Но настоящее магическое искусство дѣло не легкое и не всякому доступное. Говорятъ, что ему учатъ отверженные христіанствомъ духи. Заклинать духовъ опасно. Бѣсы соблюдаютъ «legem circuli», но надо умѣть начертить кругъ и произнести соотвѣтствующія слова. И если неосторожно высунуть за кругъ руку или ногу, демоны схватятъ за нее и вытащатъ изъ круга. Черной магіи учатся по многу лѣтъ. Салимбене разсказываетъ, какъ одинъ бѣдный школяръ (потомъ онъ сталъ епископомъ) отправился изучать магію въ Толедо, такъ какъ испанцы славились своими магическими познаніями, и Толедо былъ центромъ чернокнижной науки. Онъ нашелъ тамъ какого-то «великаго магистра нигромантіи», началъ у него учиться, но ученье не пошло: у ломбардца не оказалось нужныхъ способностей. «Не по вамъ, ломбардцамъ это искусство, сказалъ ему магистръ, оставьте лучше его намъ, испанцамъ: мы жестоки и подобны демонамъ». Вотъ, значитъ, что нужно для усовершенствованія въ нигромантіи— качества демоновъ. Неудивительно; вѣдь сама магія ничто иное какъ «чумная дружба бѣсовъ съ людьми», а умѣнье управлять духами часто дается дьяволомъ, какъ награда за «оммажъ» ему. Такъ, по крайней мѣрѣ, должны думать благочестивые люди. Даже если нѣтъ прямого сношенія съ демонами, нигромантія вещь трудная и нечестивая. Іоаннъ Салисберійскій еще мальчикомъ посланъ былъ къ священнику изучать псалмы. А священникъ-то, видимо, увлекался «specularia magica». Совершивъ какіе-то нечестивые обряды, онъ сажалъ къ своимъ ногамъ Іоанна и его товарища и училъ ихъ вмѣсто псалмовъ своей наукѣ. Товарищъ Іоанна видѣлъ «на ногтяхъ, натертыхъ святымъ елеемъ или—не знаю точно—хризмою, и на вытертой и гладкой поверхности таза... какія то изображенія, однако сла-

быя и туманныя», самъ же Іоаннъ не видѣлъ ничего. «И съ тѣхъ поръ признанъ я былъ неспособнымъ къ такимъ занятіямъ.

Магъ, достигшій своей власти искусствомъ или одаренный ею, страшенъ. Онъ можетъ вредить человѣку не только путемъ особыхъ магическихъ актовъ: прикосновеніе и даже взглядъ ламіи или стриги привораживаетъ животныхъ или ребятъ и причиняетъ имъ смерть. Это опять таки стоитъ въ связи съ дьявольской природой магіи: у стригъ и ламій «проклятыя, отданныя бѣсу души». Однако единства въ воззрѣніяхъ нѣтъ.—Съ одной стороны, магія—дьявольскій даръ и злая метафизическая сила, власть надъ бѣсами; съ другой—наука, влекущая къ себѣ своей таинственностью и какъ то уживающаяся съ исповѣданіемъ христіанскаго Бога. Для клириковъ, пожалуй, она неприлична, но тѣмъ не менѣе многіе изъ нихъ—«magistri in opere tam damnoso». Соотвѣтственно этому и магъ—иногда носитель особой метафизической силы, иногда же просто знатокъ магіи, искусникъ, умѣющій придти на помощь во всѣхъ трудныхъ случаяхъ жизни. Второй моментъ выраженъ даже сильнѣе.[118]

Отчего происходитъ это?—На магію смотрятъ, какъ на средство, практически. Ею пользуются не для того, чтобы спасти свою душу, а для того, чтобы пріобрѣсти земныя блага. И на первое мѣсто естественно выдвигается результатъ дѣйствія, а не природа его, не сама магія. Дьяволъ, съ которымъ ставятъ ее въ связь,—врагъ рода человѣческаго и духовныхъ благъ дать не можетъ: отъ него ихъ не просятъ. Служители Дьявола получаютъ отъ него силу и власть, а не благодать, идея которой, какъ и идея мистическаго преобразованія человѣка, тѣснѣйшимъ образомъ связана съ Божествомъ и неустранимо положительна въ религіозномъ смыслѣ. Злобность, жестокость мистически въ воспріятіяхъ не окрашиваются. Святость легко понять, какъ даръ Божій, хотя бы и не совпадала она съ праведностью. Злобность и жестокость болѣе кажутся свойствами человѣка, за которыя онъ несетъ наказаніе, но не столько природными его свойствами, сколько злою волей. Скверна, первородный грѣхъ мистически воспринимаются: они гнетутъ человѣка, увлекая его къ гибели, и онъ гибнетъ, если уступаетъ ихъ давленію. Но даже когда грѣховность воспринимается мистически, она—нѣчто отрицательное, отвергаемое, и никому не придетъ въ голову просить у Дьявола дарованія ея. Чтобы угодить ему, можно стать злобнымъ и жестокимъ, но,

злобствуя и творя волю Врага, магъ чувствуетъ, что онъ грѣшитъ. Для того, чтобы понять отношеніе между человѣкомъ и Дьяволомъ такъ же, какъ понимаютъ отношеніе между человѣкомъ и Богомъ, для того, чтобы просить грѣховности, какъ дара, и смотрѣть на нее, какъ на даръ, нужна переоцѣнка религіозности. Это мыслимо лишь въ связи съ культомъ Дьявола, который нашей эпохѣ еще чуждъ и который разовьется на почвѣ той же религіозности позднѣе подъ вліяніемъ обостренной гоненіями инквизиціи демономаніи.

Отверженность магіи заключается не въ томъ, что она настоящее, внутреннее отступничество отъ Бога, а въ томъ, что она лицемѣрное служеніе злымъ силамъ. Магъ измѣняетъ Богу, но не по существу, а внѣшне: онъ грѣшникъ. Бога оскорбляетъ жертвоприношеніе демону, хотя бы и лицемѣрное, и договоръ съ дьяволомъ какъ бы разрываетъ договоръ съ Богомъ. Само пользованіе силами демона какъ-то несовмѣстимо со служеніемъ Богу. Однако и это ясно не всѣмъ, и церковь принуждена настаивать на несовмѣстимости магіи съ хрістіанской вѣрой. Кажется, что пока нѣтъ формальнаго отступничества, пока нѣтъ договора или оммажа, услугами демоновъ пользоваться можно. Развѣ грѣшно спрашивать о своихъ грѣхахъ у бѣса, владѣющаго бѣсноватымъ? Можетъ быть Богу даже пріятно, если съ помощью демоновъ и нигромантіи удается обличить еретика или вернуть храму украденное у него имущество. А кромѣ того наряду съ Дьяволомъ и демонами существуютъ нейтральные духи, отношеніе которыхъ къ христіанству не вполнѣ ясно. Грѣшно ли общаться съ ними? И слѣдуетъ ли считать отступничествомъ «тайныя знанія», заклинанія, вообще магическое принужденіе бѣсовъ? Неудивительно, что сами клирики относятся къ магіи по разному. Кардиналъ Біанко считалъ нигромантію несовмѣстимой съ положеніемъ князя церкви, а нѣкоторые папы носили талисманы и держали при себѣ нигромантовъ.

Маговъ боятся, какъ опасныхъ и могушественныхъ враговъ. Іоаннъ XXII подозрѣваетъ, что его недруги пытаются причинить ему вредъ съ помощью восковыхъ фигурокъ. Онъ хранитъ подаренный ему сдѣланный въ видѣ рукоятки кинжала рогъ, который показываетъ, отравлена ли пища. У папы есть къ тому основанія, потому что Маттео и Галеаццо Висконти пытаются его извести нигромантіей. Легко заподазриваютъ другихъ въ

колдовствѣ.—Увидятъ ночью въ полѣ женщину, и уже увѣрены, что она колдунья и собираетъ травы. Занятіе магіей пятнаетъ человѣка, и Данте старается оправдать отъ обвиненій въ колдовствѣ Виргилія. Но къ магамъ же или колдуньямъ обращаются за помощью и совѣтомъ.—Приходятъ къ волшебницѣ двѣ женщины. Одна хочетъ имѣть сына, другая—добиться любви любимаго. Колдунья начала вызывать демона, и обѣ со страху убѣжали Говорятъ, впрочемъ, что нельзя крестить дитя, рожденное благодаря вмѣшательству колдуна. Лишь только священникъ произнесъ надъ такимъ ребенкомъ экзорцизмъ, какъ изъ него выползъ огромный змѣй, и осталось одно бездыханное тѣльце, которое бросили въ ровъ. Во всѣхъ случаяхъ жизни обращаются къ магамъ, и они смѣшиваются съ гадателями и астрологами, иногда опасные—иногда полезные. Ихъ можно встрѣтить вездѣ: и при дворахъ государей, гдѣ они часто соединяютъ свои занятія съ медициной, и въ университетахъ, гдѣ они преподаютъ не то богословіе, не то астрологію, и въ селахъ, гдѣ ихъ не всегда отличишь отъ умудренныхъ опытомъ и знающихъ цѣлебныя травы старыхъ людей.[119]

Какъ внѣцерковная магія, такъ и маги помогаютъ преимущественно въ земныхъ дѣлахъ. Они необходимы для достиженія земного благополучія, особенно если этого благополучія можно добиться лишь средствами, несовсѣмъ согласуемыми съ христіанскою вѣрой и жизнью. Маги—знатоки таинственныхъ средствъ воздѣйствія на метафизическое: формулъ, заклинаній, магическихъ объектовъ. Они могутъ съ помощью своего искусства повелѣвать демонами и духами, приготовлять талисманы. Они необходимы въ сферѣ изучаемыхъ нами воззрѣній. Но болѣе внимательное и болѣе христіанское отношеніе къ магамъ заставляетъ видѣть въ нихъ служителей Дьявола, дѣлаетъ ихъ «злыми и жестокими, какъ испанцы», а нигромантія становится отверженной и запретной наукой, отъ которой боязливо сторонится благочестивый человѣкъ и которая влечетъ своею таинственностью. Запретность не позволяетъ, какъ слѣдуетъ, утвердиться магіи: время отъ времени на нее подымаютъ гоненія. Но у нея есть болѣе опасный соперникъ—допускаемая или терпимая церковью магія, которая примѣняется не только для спасенія души, а и для земныхъ цѣлей. Церковной магіи развиваться легче, и никто не отвернется отъ христіанскихъ маговъ: отъ святыхъ и священниковъ.

Среди магическихъ объектовъ одно изъ первыхъ мѣстъ занимаютъ мощи и реликвіи святыхъ, а у еретиковъ—«совершенныхъ». Къ могилѣ святого стекается множество народа, такъ что свидѣтелей поражаетъ «великая толкотня мужчинъ и женщинъ». Клирики и міряне, мужчины и женщины, старики и молодые, здоровые и болящіе, мѣстные жители и паломники двигаются безконечной вереницей, сгущаясь къ годовщинѣ смерти или канонизаціи, но никогда не прекращая своего движенія. То около одной, то около другой могилы тѣснятся толпы. Большинство жаждетъ исцѣленія—«magna pressura infirmorum». Другихъ влечетъ неопредѣленное желаніе быть поближе къ святому мѣсту. Разнообразная и пестрая толпа. Тамъ братья тащатъ къ могилѣ свою бѣсноватую сестру: она бьется въ ихъ рукахъ, изрыгая хулы на Господа. Тамъ плетется кровоточивая. У нея болятъ глаза.—Лѣвый совсѣмъ выползъ изъ головы и надулся на подобіе кулика, а правый такъ ссохся и сжался, что кажется будто его вырвали. Опираясь на мужа, она подходитъ и цѣлуетъ ноги святого тѣла, «какъ дѣлаютъ и другіе присутствующіе». Тамъ родственники больной приносятъ ея платокъ и кладутъ его на могилу, чтобы потомъ вмѣстѣ съ нимъ унести къ больной частицу благодати. Исцѣлѣвшіе несутъ восковые глаза, уши, руки или свѣчи, обѣщанные ими святому за исцѣленіе...

Умерла бл. Беневенута. «Много магнатовъ и знатныхъ и почтенныхъ дамъ и много простого народа пришло въ самый день смерти св. Беневенуты посѣтить ея святѣйшее тѣло, по вѣрѣ цѣлуя его со многими слезами и касаясь его кольцами, молитвенниками и другими вещами, которыя носятъ съ собой люди, для того, чтобы черезъ такое прикосновеніе принять силу добродѣтели и святости». Это отношеніе къ умершему святому, къ его мощамъ и реликвіямъ покоится на вѣрѣ въ особую присущую ему силу святости. Она находится въ немъ и при жизни. Графъ Тулузскій, «когда посылали ему еретики какіе нибудь подарки или пищу, благоговѣйно принималъ ихъ и приказывалъ ихъ тщательно хранить. Онъ недопускалъ, чтобы кто нибудь, кромѣ близкихъ ему, вкушалъ присланной еретиками пищи». А одному монаху Богъ послалъ «такую благодать, что многіе исцѣлялись силой его одеждъ». Пришли къ Джіанбуоно просить помощи для больного.—Онъ протянулъ яблоко и сказалъ: «Возьми его и передай отъ меня больному». И больной съ ве-

ликой вѣрой и благоговѣніемъ взялъ это яблоко, и держалъ его въ рукахъ, и сейчасъ же почувствовалъ облегченіе».

Въ святомъ мы находимъ то, что только предполагаемъ, какъ рѣдкое явленіе, въ магѣ,—прирожденную или дарованную ему силу, дѣйствіе которой не зависитъ отъ соблюденія какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій: отъ формулъ или обрядовъ. Магъ—по преимуществу знатокъ и искусникъ; святой—по преимуществу сосудъ истекающей изъ него (иногда независимо отъ его желанія) благодати. Онъ какъ бы живой магическій объектъ, болѣе гибкій, удобный и могущественный, чѣмъ всѣ прочіе. Онъ помогаетъ самъ или чрезъ посредство создаваемыхъ имъ магическихъ объектовъ или сочиняемыхъ имъ молитвъ и формулъ. Маги служатъ земному благополучію обращающихся къ нимъ. Святые помогаютъ и въ земныхъ дѣлахъ и въ трудахъ по спасенію души. Тотъ же Джіанбуоно чудеснымъ образомъ направилъ на путь истинный одного еретика. Еретикъ этотъ такъ ненавидѣлъ клириковъ и монаховъ, что, если бы онъ могъ ихъ всѣхъ уничтожить, съ радостью бы сдѣлалъ это. Онъ часто приходилъ въ пустынь, гдѣ жилъ Джіанбуоно со своими братьями, и потихоньку подкладывалъ имъ подъ изголовья кроватей орѣхи, цѣльные и разгрызенные, чтобы стали они потомъ обвинять другъ друга въ чревоугодіи. Обращенный Джіанбуоно, онъ сталъ горячимъ его приверженцемъ. По молитвамъ святого облегчаются родовыя муки и такъ же хорошо отпускаются грѣхи. Иногда святымъ удавалось переводить грѣшниковъ изъ Ада въ Рай. Сама жизнь святого зоветъ къ подражанію, обладаетъ метафизической притягательной силой, какъ и его слова. Святой столь могучъ, что, какъ показываетъ одинъ свидѣтель, «скажи онъ ему:—Войди въ огонь!—названный свидѣтель вошелъ бы и вѣрилъ бы, что выйдетъ изъ огня неповрежденнымъ».

Въ отношеніяхъ къ святому сказывается влекущая сила его святости.—Къ нему идутъ жаждущіе исцѣленія духовнаго, приходятъ за разрѣшеніемъ своихъ сомнѣній, за совѣтомъ: онъ божій человѣкъ, онъ все знаетъ. Жадно ловятъ его слова. Инымъ и не зачѣмъ идти, а все таки идутъ, чтобы получить его благословеніе или просто посмотрѣть на него. И возвращаются радуясь, сами не зная отчего...[120]

Святость, какъ уже выяснено нами,—особая воспринимаемая мистически сила, отличная отъ праведности, которая сама

по себѣ этой силы еще не даетъ. И католики, отвергая «праведность» еретическихъ святыхъ, едва ли всегда рѣшатся отвергать ихъ святость; они только называютъ ее иначе— дьявольскою силой. Однако святость съ праведностью путаютъ, и это понятно въ томъ строѣ религіозности, въ какомъ разсматриваютъ святыхъ. Богъ даетъ святость въ награду за праведность, и святой всегда праведенъ. Чистая святость обнаруживается передъ нами лишь тогда, когда вниманіе вѣрующаго всецѣло направлено на магическую силу святого. Тогда онъ забываетъ о моральныхъ категоріяхъ и проситъ помощи святого въ тѣхъ случаяхъ своей жизни, когда по своимъ моральнымъ воззрѣніямъ ее просить не долженъ. Если бы святости отъ праведности не отличали, то всякій праведникъ становился бы и святымъ. Такъ и хотятъ думать еретики о своихъ «boni homines»; хотятъ, а не могутъ.—Святость покоится на чемъ то другомъ: магическая сила передается или людьми или Богомъ. И желая обосновать свое священство, еретики не довольствуются праведностью своихъ перфектовъ, а ссылаются на темное преданіе своей секты или на то, что ихъ «boni homines ordinati sunt a Deo». «Bonus homo» еретиковъ не только праведникъ, а и магъ и, какъ таковой, нуждается въ особомъ обоснованіи своей магической силы. Мистическій моментъ сплетается съ религіозно-моральнымъ моментомъ, но такъ, что принципіальное различіе между ними не пропадаетъ, и въ пантеистической мистикѣ можетъ появиться идеалъ святого, свободнаго отъ морали, а вообще въ религіозности праведникъ еще не становится святымъ. Эти два момента въ обычномъ образѣ святого смутно различаютъ и, не доходя въ различеніи до конца, путаются, а самъ образъ святого двоится.— Святой—магическій цѣлитель и святой—учитель; святой—магъ, получающій силу отъ Бога, и святой—праведникъ, угождающій Богу. Въ смѣшеніи этихъ двухъ моментовъ и неясности различенія ихъ заключается одна изъ труднѣйшихъ проблемъ религіозности.

Святой своими молитвами, своимъ прикосновеніемъ, непосредственнымъ и посредственнымъ, исцѣляетъ отъ болѣзней, какъ исцѣляютъ отъ нихъ молитвы церкви и благословеніе іереевъ. Святой благословляетъ воду, вино, елей, и благословленные имъ предметы становятся магическими. Онъ, какъ и священникъ, пресуществляетъ матерію, претворяя воду въ вино,

надѣляетъ ее особыми свойствами. Святой знаетъ истинную вѣру не хуже богослова, котораго онъ иногда и приводитъ въ смущеніе; знаетъ онъ путь къ спасенію и можетъ указать его другимъ не хуже клирика-проповѣдника. Сладостно и спасительно бесѣдовать со святымъ, еще лучше подчиниться его руководству, какъ св. Клара стала подъ начало Франциска или какой нибудь Виветъ подъ начало Вальда. Около святого всегда собираются ученики, а за ними тянутся міряне. Они приходятъ со своими горестями, сомнѣніями и надеждами, иные разъ-два, другіе чаще, третьи постоянно, становясь «вѣрующими» или «терціаріями» святого и его учениковъ.

Такъ невольно святой дѣлается духовнымъ отцомъ, часто духовникомъ мірянъ, святой, еще не признанный церковью и, можетъ быть, еретикъ. По необходимости—«in articulo necessitatis»—можно исповѣдать грѣхъ всякому, любому мірянину. Тѣмъ естественнѣе исповѣдаться обладающему магической силой угоднику божьему, въ которомъ праведность заставляетъ подозрѣвать присутствіе святости. Святой почти священникъ. Онъ исповѣдуетъ, благословляетъ «modo sacerdotali», изгоняетъ бѣсовъ, проповѣдуетъ и руководитъ жизнью мірянъ, онъ успѣшно молится за усопшихъ. Почему же не можетъ онъ совершать таинство евхаристіи и такимъ путемъ совершенно сравняться по власти своей со священникомъ? «Есть два священства, говоритъ въ тринадцатой своей рѣчи «о святыхъ» Иннокентій III, одно видимо и внѣшне дается въ поставленіи; другое невидимо и внутренно въ оправданіи. Первое—священство достоинства, второе—святости». Но на чемъ можетъ покоиться священство святого: на томъ ли, что онъ совершененъ и праведенъ—«perfectus» и «bonus homo»—или на томъ, что онъ святъ—«sanctus»; а если оно покоится на святости, то дается ли святость Богомъ или достигается людьми? Повидимому святость дается Богомъ, но тогда спрашивается, какіе внѣшніе признаки ея дарованія: чудотворная сила или, можетъ быть, еще что нибудь иное.—Мы возвращаемся къ указанной выше проблемѣ, только въ болѣе конкретной и болѣе важной для религіозныхъ людей постановкѣ: священники ли святые?—Этотъ вопросъ человѣку XIII вѣка рѣшить трудно и въ силу отмѣченной уже недостаточной ясности въ его постановкѣ и благодаря издавна установившемуся опредѣленному отношенію къ клиру.

10.

Магическія формулы, обряды и акты—необходимый моментъ религіозной дѣятельности. Все это въ большей своей части передается изъ поколѣнія въ поколѣніе, поддерживаемое и питаемое религіозными потребностями. Наряду съ традиціоннымъ фондомъ сравнительно незначительное мѣсто приходится отвести медленно и понемногу обогащающему этотъ фондъ магическому творчеству: созданію новыхъ формулъ, новыхъ обрядовъ. Такое положеніе дѣла заставляетъ обращаться за магической помощью къ людямъ свѣдущимъ: къ магамъ, колдунамъ и колдуньямъ. Безъ нихъ немыслима магія, хотя всякій кое-что въ ней разумѣетъ, хотя многое хранится традиціей въ домашнемъ и сельскомъ обиходѣ, много знаютъ опытные люди и старыя женщины, о которыхъ еще нельзя сказать, что онѣ колдуньи.

Маги связаны съ хранимою ими традиціей магіи, связаны настолько, что безъ нея какъ бы не существуютъ и рѣдко-рѣдко кажутся чадами Дьявола, за своими искусствомъ и знаніями утрачивая метафизическую свою природу. Святые, наоборотъ, яснѣе выступаютъ въ качествѣ носителей особой метафизической силы, несвязанной опредѣленными формулами и обрядами. У нихъ есть, конечно, свои сакраментальные жесты и слова, свои обряды, у нихъ слагается кодексъ дѣятельности, но онъ не затмеваетъ ихъ метафизической природы и оставляетъ широкій просторъ свободному источенію ихъ магической силы.

Между тѣмъ рядомъ съ фондомъ внѣцерковной магіи живетъ и переплетается съ нимъ фондъ церковной и принимаемой церковью магіи. Церковный культъ въ существѣ своемъ магиченъ и, какъ таковой, глубоко проникаетъ въ жизнь, опредѣляя средства достиженія земного благополучія, спасенія души, а частью и безкорыстной религіозной дѣятельности. Вся жизнь человѣка отъ колыбели и до могилы тѣснѣйшимъ образомъ

связана съ церковнымъ культомъ. Этотъ культъ фактически немыслимъ внѣ церкви и помимо ея служителей. Только въ храмѣ, какъ правило, можно крестить, конфирмовать и совершать другіе важнѣйшіе для человѣка акты, только въ храмѣ въ рукахъ священника можно видѣть гостію, что полезно уже само по себѣ, и получить ее. Только представители церкви могутъ совершать столь необходимыя для мірянина «sacramentalia» и, что еще существеннѣе, таинство евхаристіи, краеугольный камень культа и всей религіозной жизни. Еретики хотятъ отвергнуть клиръ, но не могутъ сдѣлать этого: кто тогда будетъ давать имъ тѣло Христово? Негодуя на паденіе церкви, арнольдисты отказываются принимать гостію изъ рукъ грѣшника, но не рѣшаются отрицать за священникомъ исключительно ему принадлежащее право совершать таинство тѣла Господа. Вальденсы колеблются, но приходятъ къ тому же положенію, лишь временно и боязливо отъ него отступая.

Любой мірянинъ «въ случаѣ необходимости» можетъ окрестить младенца или язычника, и такого крещенія достаточно для освобожденія души отъ Ада, но для того, чтобы окрещенный получилъ благодатную силу преодолѣть грѣхъ, нужна еще конфирмація, совершаемая епископомъ, да и въ самомъ таинствѣ крещенія давать ребенку имя можетъ только священникъ. Можно исповѣдать грѣхъ и мірянину. Опять таки «въ случаѣ необходимости» такой исповѣди достаточно, но только въ случаѣ необходимости; вообще же необходимъ священникъ. Боясь ереси, Францискъ разсматриваетъ взаимную исповѣдь своихъ братьевъ-учениковъ лишь какъ религіозно-нравственное упражненіе.—«Ключи» находятся у клира. Можно нападать на него за грѣховность, возмущаться «механизаціей» таинства, какъ возстававшіе противъ индульгенцій вальденсы или даже какъ благочестивый Фрейданкъ. Можно, какъ тотъ же Фрейданкъ молиться—

«Got hêrre, gip mir daz ich dich
erkennen müeze und ouch mich.
herre, ich hân gesündet dir,
durch dîne güete sô gip mir
gelouben unde wâre riuwe.
durch dîne veterliche triuwe
vergip mir mîne missetât.
durch erbermde und genâden rat,
durch dîne namen hêre»...

Это углубляетъ пониманіе таинства, но не уничтожаетъ значенія священника, который необходимъ и для вальденсовъ и для вѣрующаго въ мессы за умершихъ Фрейданка. Епископы и священники потому и наслѣдники апостоловъ, что обладаютъ они властью вязать и разрѣшать, ключами, не желѣзными, а духовными, властью судить и знаніемъ различенія. Эта власть тѣмъ страшнѣе, что распространяется только на живыхъ: умретъ человѣкъ—и судьей его будетъ самъ Богъ.[121]

Такъ выясняется необходимость клира. Онъ необходимъ для совершенія актовъ церковной магіи, безъ которыхъ не прожить и не спастись. И понятіе церковной магіи существуетъ даже у еретиковъ: у вальденсовъ и катаровъ. Вальденсы отвергаютъ лишь часть культа, а катары отрицаютъ католическій культъ, вмѣсто котораго вводятъ свой «истинный». Катарскіе «перфекты»—тѣ же клирики. Только они могутъ совершать таинства, и «вѣрующему» не придетъ и въ голову самому совершить «consolamentum» или благословить хлѣбъ. Клиръ необходимъ и потому, что онъ исторически связанъ со ставшимъ необходимостью культомъ, и потому, что самъ онъ исторически и религіозно необходимъ.

Но необходимость клира не такова, какъ необходимость мага. Клиру въ значительно большей степени присущъ сакраментальный характеръ, который передается даже одеждамъ клириковъ. Однако эта сакраментальность покоится не на дарѣ божьемъ, какъ у святыхъ, а на людскомъ поставленіи. Святымъ дѣлаетъ человѣка Богъ; магомъ можетъ, пожалуй, стать всякій мало-мальски способный къ магіи человѣкъ. Чтобы сдѣлать человѣка священникомъ нужна ординація, передача черезъ рукоположеніе особенной благодати. А благодать эта передается изъ поколѣнія въ поколѣніе, и, несомнѣнно, она та же самая благодать, которую получили апостолы въ день Сошествія Св. Духа. Сознаніе необходимости поставленія живо не только въ католичествѣ, а и въ ереси. Катары поставляютъ своихъ епископовъ и перфектовъ, вальденсы пытаются обосновать и возвести ко временамъ апостольскимъ введенную ими у себя ординацію; даже у мистиковъ мы находимъ намеки на ту же идею, хотя бы въ обрядѣ-актѣ принятія въ секту. Сакраментальное значеніе святого часто затемнено религіозно-моральнымъ къ нему отношеніемъ: святость и праведность сливаются и путаются. Сакраментальный характеръ клира отъ праведности его

не зависитъ: пресвитеры дерзаютъ исповѣдовать своихъ же собственныхъ наложницъ въ грѣхѣ, который тѣ совершили вмѣстѣ съ ними.

Необходимость клира покоится прежде всего на его магическихъ функціяхъ—безъ нихъ немыслимъ культъ, а безъ культа не обойтись ни въ обыденной жизни ни въ трудномъ дѣлѣ спасенія,—но не только на нихъ.

«Wir suln die pfaffen êren
Sie kunnenz beste lêren:
Wir mugen ir helfe niht enbern
Sô wir der frônen spîse gern».

«Вы не могли бы жить безъ насъ, говоритъ мірянамъ фра Джіордано, потому что впали бы въ худшія заблужденія, чѣмъ сарацины или греки. Какія благодѣянія получаете вы отъ насъ? И сказать этого невозможно». Фра Джіордано имѣетъ въ виду духовное руководство мірянами, моральную дѣятельность клира. Одна изъ главныхъ обязанностей прелата заключается въ вырываніи пороковъ, образованіи и утвержденіи добрыхъ нравовъ въ паствѣ. «Officium prelati consistit in tribus, scilicet in vitiorum extirpatione, morum informatione et eorumdem confirmatione». Пресвитеръ—духовный отецъ мірянъ и долженъ вести ихъ по дорогѣ повелѣній божьихъ вплоть до небесныхъ жилищъ.

Руководство прелата прежде всего выражается въ его дѣятельности, какъ духовника. Исповѣдь, несмотря на мистическую свою сторону, несмотря на проникающій въ нее формализмъ, не теряетъ своего огромнаго религіозно-моральнаго значенія. Въ идеалѣ исповѣдь должна быть «deliberatoria», т. е. грѣшникъ долженъ долго размышлять о своемъ грѣхѣ, вникнуть въ него, въ сопровождавшія его обстоятельства и условія и потомъ уже придти къ священнику. Второе условіе истинной исповѣди заключается въ томъ, что она должна быть полной, т. е. слѣдуетъ каяться во всѣхъ своихъ грѣхахъ сразу одному и тому же священнику. Сверхъ того въ покаяніи должны принимать участіе не только уста, а и сердце, т. е. оно должно быть искреннимъ. А какъ искренняя, исповѣдь не можетъ быть горделивой. Она смиренна, и кающійся по настоящему обвиняетъ себя самого, а не сваливаетъ грѣхъ на другихъ или на свою комплекцію, не осуждаетъ другихъ и не расчитываетъ на ихъ мнѣніе. Предполагая искреннее раскаяніе,

исповѣдь предполагаетъ и твердое намѣреніе грѣшника исправиться и поэтому должна сопровождаться угрызеніями совѣсти—«compunctio». А такъ какъ не можетъ быть искренняго раскаянія при намѣреніи оставаться во грѣхѣ, то возвращеніе къ прежней дѣятельности, если она, какъ, напримѣръ, ростовщичество, грѣховна, означаетъ, что покаяніе было ложнымъ—«falsa poenitentia».

Все это чисто моральныя основы исповѣди, на которыхъ развиваются и практика и теорія ея, иногда (особенно въ связи съ различеніемъ «culpa» и «poena» и понятіемъ эпитиміи) формализируясь, иногда углубляясь и выражаясь въ яркомъ ощущеніи грѣховности и неудержимомъ раскаяніи. Такъ какъ покаяніе должно быть полнымъ, священникъ въ интересахъ грѣшника долженъ ему помочь вспомнить всѣ грѣхи, т. е. распросить его обо всемъ вплоть до мельчайшихъ «circumstantiae peccati», не запугивая его въ то же время бранью и угрозами. А такъ какъ исповѣдь—таинство, и для осуществленія его необходима магическая власть ключей, то и можетъ быть она поручена лишь священнику. Естественно, что на почвѣ исповѣди устанавливается въ высшей степени интимное общеніе мірянина со своимъ духовникомъ, которое сливается съ житейскимъ общеніемъ, укрѣпляя его и имъ подкрѣпляясь. [122]

Въ идеалѣ, а часто и въ дѣйствительности руководящимъ моментомъ воздѣйствія клира на мірянъ является моральный. Онъ сказывается и въ исповѣди, и въ бесѣдахъ, и въ дружественныхъ сношеніяхъ. Онъ же—главное въ проповѣди. Прелатъ безъ умѣнья проповѣдовать подобенъ колоколу безъ языка. Проповѣдь нужна для того, чтобы укрѣпить мірянина въ борьбѣ съ плотью, міромъ и бѣсами. Какъ пѣтухъ ночью, возвѣщаетъ проповѣдникъ вѣчный день, идущій на смѣну подобной ночи земной жизни. Какъ солнце, озаряетъ проповѣдь темную душу; какъ чистый источникъ, увлажняетъ сухое сердце. Проповѣдникъ учитъ тому, во что нужно вѣрить, но главнымъ образомъ тому, какъ надо жить. О нравственности и нравахъ проповѣдникъ говоритъ чаще и больше всего, обличеніе пороковъ сильнѣе всего его возбуждаетъ.—«Sopra queste parole fra Giordano si riscaldò, e ribattecisi molto» или: «Ora incomincia fra Giordano con grandi grida a riprendere le donne co trami; e gli uomini che non digiunano mente». Изобиліе «примѣровъ», ходячіе сборники ихъ лучше всего показываютъ моральныя

цѣли проповѣди. Всякій христіанинъ и всякая христіанка должны ходить на проповѣдь, потому что просвѣщаетъ она умъ, воспламеняетъ чувство къ совершенію добра и раскаянію. Проповѣдь—мечъ, обнаженный на Дьявола. Къ морали такъ или иначе всегда придетъ проповѣдникъ и, разсказавъ «pulcram ystoriam» Эсѳири, сейчасъ же извлечетъ изъ нея поученіе. Эти поученія касаются всѣхъ сторонъ жизни: и мелочей и основъ поведенія.[123]

Клиръ не смотритъ на себя, только какъ на іерархію, обладающую по преемству отъ апостоловъ магической силой и властью. Епископъ и священникъ воспитываетъ своихъ духовныхъ дѣтей, какъ орелъ своихъ орлятъ. Орелъ, желая побудить ихъ къ полету, самъ летаетъ надъ ними и кружитъ по небосводу, а дѣтеныши невольно тянутся за нимъ. Образцовой жизнью и напряженной дѣятельностью долженъ клиръ религіозно и морально воспитывать мірянъ. Въ этомъ его высокая задача. На ней онъ сосредоточивается и ради себя и ради паствы и передъ нимъ всплываютъ абсолютная природа моральнаго идеала и антиноміи религіозной дѣятельности. Воспитывая другихъ, онъ долженъ и самъ себя воспитывать. Постоянно сопоставляя себя съ апостолами, клирики хотятъ быть вторыми апостолами не только по магической своей власти, но и по своей жизни. Твердя мірянамъ о подражаніи Христу, они сами хотятъ быть Его подражателями. Много тутъ схоластики, много внѣшняго и даже лицемѣрнаго, но много и глубоко понятаго и искренно прочувствованнаго. Не лицемѣріе стремленіе монаховъ къ абсолютному отреченію отъ міра и отъ себя самихъ; не лицемѣріе и мысль, двигающая создателями каноникатовъ, св. Доминикомъ. Пускай многіе понимаютъ подражаніе Христу такъ, что каждый самый обыкновенный священникъ оказывается Его настоящимъ ученикомъ, любой каноникъ апостоломъ. Пускай многіе сочетаютъ аскетическую проповѣдь съ мірской жизнью. Гребень религіозной волны подымаетъ тѣхъ, кто хочетъ уподобиться Христу по настоящему. И у нихъ рождается въ сознаніи идеалъ клирика, сочетавшаго магическую силу и власть съ апостольскою жизнью.

Міряне тоже не относятся къ клирикамъ, только какъ къ магамъ. Идеальный священникъ и для нихъ долженъ жить по апостольски, «simul servare doctrinam et vitam evangelicam». Міряне ждутъ отъ клира не однихъ магическихъ актовъ, а и духовной помощи—проповѣди и руководства. Простымъ, не

изощреннымъ въ богословскихъ и схоластическихъ тонкостяхъ умомъ своимъ и еще болѣе своимъ религіознымъ чутьемъ міряне хотятъ видѣть священника праведникомъ. Выше мы наблюдали, какъ праведность заставляетъ подозрѣвать присутствіе святости, какъ путаются понятія святости-метафизической силы и праведности, и праведникъ-святой становится чѣмъ то подобнымъ священнику. Теперь мы замѣчаемъ, какъ отъ магической силы священника сознаніе переходитъ къ его жизни и отъ присутствія метафизической силы готовы перейти къ требованію праведности: священникъ въ идеалѣ становится чѣмъ-то подобнымъ святому. Въ отношеніи къ магамъ нѣтъ прочной и ясной связи между ихъ магической властью и ихъ жизнью. И не какъ магъ священникъ приводитъ отъ идеи благодати къ идеѣ праведности, а какъ христіанскій магъ, какъ духовникъ, учитель жизни. На почвѣ религіознаго и религіозно-моральнаго общенія святыхъ и клириковъ съ міромъ выростаетъ проблема святости-священства, и острота ея постановки усиливается цѣлымъ рядомъ условій, прежде всего оборотною стороною необходимаго сліянія клира съ міромъ—омірщеніемъ перваго. [124]

11.

Много было добрыхъ и благочестивыхъ пастырей. Епископы—отцы своей паствы—объѣзжали сельскіе и городскіе приходы своего діоцеза, а нѣкоторые по давнему похвальному обычаю ежедневно кормили извѣстное число бѣдныхъ. Невозможно воспроизвести тотъ тонъ уваженія и почтенія, съ которымъ говорятъ о хорошемъ епископѣ, а онъ свойственень не только агіографамъ. Рядъ святителей, какъ Гальдино Миланскій, Ардинго Флорентійскій, Угуціо Пизанскій, выдается своими высокими достоинствами. За ними стоятъ простые, но благочестивые пастыри, какъ тотъ священникъ Герардо, о которомъ пишетъ Салимбене: «senex et antiquus et plenus dierum et multa bona faciens», и монахи, осѣдлые и нищенствующіе, особенно монахи вновь возникающихъ орденовъ, не успѣвшихъ еще омірщиться и утратить воодушевленіе создавшаго ихъ религіознаго подъема.

Не такъ уже много святыхъ, но умѣренный идеалъ позволяетъ довольствоваться и малымъ, связь съ клиромъ и магическое его значеніе пополняютъ недостатокъ праведности. И не надо забывать значенія епископа для города, а частью традиціи религіозности, по которой смерть его — народное горе и торжество. Епископа такъ чтутъ, что онъ кажется уже царствующимъ на небесахъ. Сироты и вдовы рыдаютъ, опечаленный городъ провожаетъ до могилы своего пастыря. Пріѣзжаетъ епископъ, и ему навстрѣчу выходятъ въ торжественной процессіи клиръ и народъ. Его сажаютъ на богато изукрашеннаго коня. Величественно въѣзжаетъ онъ въ городъ, отправляется въ соборъ и произноситъ проповѣдь собравшейся толпѣ... [125]

Природа моральнаго идеала и слѣдовательно моральная оцѣнка абсолютны. Но по всѣмъ даннымъ и вѣроятіямъ отношеніе къ священству и клиру вообще преодолѣло бы эту абсолютность и дальше требованій апостольской жизни со стороны отдѣльныхъ радикаловъ дѣло-бы не пошло. Для того, чтобы клиръ стали съ моральной точки зрѣнія осуждать и тре-

бовать отъ него «vita apostolica», нужно было рѣзкое расхожденіе его образа жизни даже съ умѣреннымъ моральнымъ идеаломъ и обостреніе самого этого идеала.

Соприкасаясь съ міромъ, а они не могли съ нимъ не соприкасаться, клиръ и монашество естественно не удерживались на высотѣ проповѣдуемаго ими же моральнаго идеала. Невозможно было, чтобы міръ не осквернилъ ихъ своимъ прикосновеніемъ. Удивительно уже и то, что значительная часть клириковъ и монаховъ держалась на относительной высотѣ жизни надъ міромъ.—«Вѣдь братья люди изъ плоти и крови, какъ и вы, и люди молодые; большое чудо, какъ они еще могутъ быть столь чистыми, живя въ городѣ и ежедневно видя дѣла міра. Городъ не мѣсто для монаховъ». Жизнь пятнала клиръ отъ папы до послѣдняго парокко. Силою обстоятельствъ римская курія, поставленная у кормила Запада, а при Иннокентіи III и Востока, принужденная вмѣшиваться въ мірскія дѣла, править церковью и государями, превратилась во дворецъ земного владыки. Не о спасеніи души говорятъ въ куріи, а о войнахъ со всею ихъ жестокостью, о политикѣ со всѣми ея безнравственными уловками. До души ли, до спасенія ли ея, когда грозитъ крушеніемъ великое дѣло Иннокентія III, когда «stupor mundi», Фридрихъ II приближается къ воротамъ Рима? Есть ли время подумать о царствіи небесномъ, когда засѣданія конференціи отымаютъ чуть ли не все время, когда у порога папы толпится безчисленное количество просителей, обвиняемыхъ и обвинителей! И не всѣ же папы святые люди, не всѣ могутъ подавить въ себѣ нѣжныя чувства къ своимъ родственникамъ или уберечься отъ чаръ прекрасныхъ римлянокъ. Кардиналы, папскіе легаты подвержены столь большимъ искушеніямъ, что удивительно, какъ среди нихъ попадаются безсеребреники вродѣ Плано Карпини.

Положеніе обязываетъ.—Неприлично, чтобы епископъ жилъ въ лачугѣ: ему нуженъ дворецъ. Странно ходить въ рубищѣ, когда слѣдуетъ высоко держать престижъ каѳедры. И если епископъ ежедневно кормитъ нищихъ, то по положенію своему онъ долженъ ежегодно давать семь пировъ своимъ каноникамъ. А что значитъ хорошій пиръ? — Изобиліе яствъ — вѣдь даже мендиканты цѣнили хорошій столъ—увеселеніе гостей побасенками, пѣснями и продѣлками скомороховъ. — Прелатъ ѣстъ передъ своими подчиненными лучшій бѣлый хлѣбъ и прихлебы-

ваетъ лучшее вино, ничего имъ не предлагая.—Вотъ мужланъ! Разумѣется, не менѣе заслуживаетъ порицанія, когда задаютъ пиры изъ тщеславія, болѣе любя славу людскую, чѣмъ славу божью. Непріятно слышать, какъ говорятъ: «Сегодня угощу Васъ хорошимъ обѣдомъ, надѣюсь, что Вы завтра угостите меня хорошимъ ужиномъ».

Епископы—магнаты. Они живутъ и одѣваются, пьютъ и ѣдятъ, какъ знатные господа. Можетъ быть, по виду не всегда сразу отличишь епископа отъ какого нибудь барона.—Міръ затягиваетъ, и плохіе есть пастыри въ овчарнѣ Христовой... А за епископами тянется и знатная молодежь, наполняющая ряды городского клира. Она ожидаетъ движенія впередъ, а пока проводитъ свое время, какъ умѣетъ, веселится и франтитъ. Молодые каноники носятъ золоченыя шпоры, хвалятся своими охотничьими птицами и собаками. Не только соборы—сами епископы принуждены ихъ обуздывать. Одному епископу пожаловались на каноника, «болѣе похожаго на мірянина, чѣмъ на клирика». Онъ отпустилъ себѣ волосы до плечъ и слышать не хотѣлъ о тонзурѣ. Епископъ призвалъ его къ себѣ, далъ ему здоровую оплеуху, оттаскалъ за длинные волосы и собственноручно остригъ ихъ и сдѣлалъ громадную тонзуру къ великому веселью всѣхъ его товарищей.

Но сколько клириковъ жило въ свое удовольствіе, безъ всякихъ помѣхъ и препятствій. Такъ одинъ находился въ явной связи со знатною дамой, и миноріты, приходившіе къ нему, какъ къ опытному юристу, за совѣтами, часто заставали ихъ въ одной постели. Однажды утромъ нашли его мертвымъ: дьяволъ задушилъ грѣшника. Мало кто соблюдалъ благолѣпіе въ осанкѣ и походкѣ: многіе «ambulabant inhoneste», «сѣменили рысцой». Другіе охотно посѣщали таверны и «loca suspecta» или собирались маленькимъ обществомъ провести ночь въ болтовнѣ и пьянствѣ и просыпали начало мессы. Болѣе демократическіе играли въ кости на улицахъ и площадяхъ. Бывали и буйства и смертоубійства, тѣмъ болѣе, что клирики не воздерживались отъ вмѣшательства въ борьбу городскихъ партій. И рѣдко когда грѣховность клирика явственно обнаруживалась тѣмъ, что собака наваливала кучу на его могилу.[126]

На этой почвѣ выростали особенно бросавшіяся въ глаза излишества.—Одинъ епископъ, уже старикъ, приглашалъ къ себѣ молодую женщину, раздѣвалъ ее, клалъ на свою кровать и

подолгу смотрѣлъ на нее и щупалъ ее. Онъ клалъ ей на тѣло на ляшки золотые флорины, которые потомъ ей дарилъ.— «Et dicebat, qood non erat plus mundus». Другой веселился болѣе безобидно. Это былъ легатъ папы Филиппъ. Въ своемъ дворцѣ-виллѣ на рѣкѣ По въ каждомъ углу онъ держалъ по сосуду съ лучшимъ виномъ, поставленному въ холодную воду. Расхаживая по своей виллѣ изъ конца въ конецъ, онъ пѣлъ какой нибудь антифонъ или респонзорій въ честь Дѣвы Маріи и, дойдя до угла, прихлебывалъ вино. «Онъ былъ большой питухъ и не хотѣлъ смѣшивать вина съ водой. Поэтому онъ очень любилъ трактатъ Примата о несмѣшеніи вина съ водой».

Хуже бывали случаи на исповѣди.—Одна женщина каялась въ церкви своему духовнику. А онъ, желая плотски ее познать, сталъ приставать къ ней и, зайдя съ нею за алтарь, пытался ее изнасиловать. Ей удалось высвободиться благодаря указанію на святость мѣста и обѣщанію удовлетворить желаніе священника въ другомъ мѣстѣ и въ другое время. Придя домой, испекла она великолѣпный пирогъ и, наполнивъ его вмѣсто начинки своимъ г. вн. мъ, послала вмѣстѣ съ виномъ въ подарокъ священнику. «Въ одномъ только ошиблась эта женщина: она должна была послать священнику свои сс. к., какъ послала ему свое г. вн.». Восхищенный красотою пирога, священникъ отправилъ его въ даръ епископу, а епископъ какъ разъ въ это время сидѣлъ съ гостями за обѣдомъ. Увидѣвъ пирогъ, онъ приказалъ своему дворецкому его нарѣзать. Дворецкій отошелъ въ сторону, сталъ рѣзать пирогъ и «ужаснулся и отложилъ его въ сторону, чтобы потомъ показать епископу», который, незная, въ чемъ дѣло, нетерпѣливо настаивалъ на исполненіи своего приказанія.—«Довольно съ Васъ, владыко, и того, что поставлено. Въ другой разъ по милости божьей будетъ у Васъ получше». Дѣло тѣмъ не менѣе обнаружилось и епископъ «сильно разгнѣвался». Призвалъ онъ священника: «Скажите-ка мнѣ, отецъ честной, кто научилъ Васъ посылать такіе пироги и особенно Вашему епископу? Чѣмъ я заслужилъ это и чѣмъ я когда либо такъ обидѣлъ Васъ, чтобы Вы оскорбляли меня посылкой пирога, начиненнаго человѣческимъ г. вн. мъ?»—Священникъ принужденъ былъ во всемъ сознаться. Епископъ разсказалъ этотъ «exemplum orribile» папѣ, папа св. Бонавентурѣ, а Бонавентура миноритамъ.

Всѣ эти темныя стороны жизни, пороки отъ самыхъ

ничтожныхъ до содоміи клиръ дѣлитъ съ другими группами общества, собирая матеріалъ для новеллъ Бокаччіо. Съ одной стороны роскошь жизни и непомѣрныя траты, съ другой—недостатокъ средствъ, даже бѣдность ведутъ къ любостяжанію, къ злоупотребленію «jus procurationis», вымогательству, и, наконецъ, къ настоящей торговлѣ въ разносъ своею магической силой. Клирики торгуютъ, предаются «commercia secularia», содержатъ таверны и даютъ деньги въ ростъ. Надо жить—и почти во всѣ отрасли дѣятельности проникаютъ клирики, пользуясь преимуществами своего положенія и не желая платить налоги или нести гражданскія обязанности. Верхи смѣшиваются съ магнатами и, какъ «uomini prepotenti», гнетутъ низы; и мірянъ и своихъ же клириковъ. А низы клира бьются изо дня въ день, борются за существованіе и, опасные конкурренты мірянъ, вызываютъ ихъ негодованіе и опредѣляютъ направленіе коммунальнаго законодательства. Въ этихъ житейскихъ отношеніяхъ коренится значительная доля той злобы, которая подымается снизу и поддерживаетъ борьбу съ клиромъ, начатую во имя религіозныхъ идеаловъ.

Внутри клира тоже нѣтъ единства. Въ немъ тѣ же противорѣчія магнатовъ и бѣдняковъ, что и въ мірѣ, и та же борьба. Благодаря этому открывается возможность самыхъ разнообразныхъ сочетаній и взаимоотношеній между клиромъ и мірянами. Мендиканты и тѣснимые церковною знатью бѣдные парокко тяготѣютъ къ низамъ общества и вмѣстѣ съ ними подымаются на прелатовъ. Вышедшіе изъ низовъ умиліаты оттолкнутъ вскормившіе ихъ низы. Монахи враждуютъ съ бѣлымъ духовенствомъ, орденъ съ орденомъ. Извѣстно соперничество францисканцевъ съ доминиканцами. Оно обострилось, когда въ средѣ «братьевъ-проповѣдниковъ» появился Іоаннъ изъ Виченцы, быстро поднявшій славу ордена и создавшій ему святого—Доминика. Онъ осуществилъ совѣтъ одного благосклоннаго къ доминиканцамъ епископа: «Есть святой у миноритовъ. Долженъ быть святой и у васъ, хотя бы пришлось вамъ его сдѣлать изъ соломы». Іоаннъ искусно провелъ канонизацію «ангельскаго отца», но онъ непомѣрно возгордился и возомнилъ, что «можетъ творить чудеса и безъ помощи Божьей». Этимъ воспользовались миноритъ, и братъ Діотесальви, который, какъ всѣ флорентійцы, былъ большимъ шутникомъ, «отвѣтилъ глупцу по глупости его». Проходилъ однажды Діо

тесальви мимо дома доминиканцевъ и на приглашеніе ихъ зайти и пообѣдать согласился лишь подъ тѣмъ условіемъ, что братья дадутъ ему кусокъ туники жившаго въ этомъ домѣ Іоанна. Діотесальви говорилъ, что хочетъ сохранить этотъ кусокъ, какъ реликвію. Конечно, обрадованные доминиканцы сейчасъ же исполнили его просьбу и отрѣзали большой кусокъ отъ туники брата Іоанна. Діотесальви пообѣдалъ съ ними, а послѣ обѣда пошелъ въ нужникъ, подтерся даннымъ ему кускомъ туники и бросилъ его въ г. вн.. А потомъ взявъ длинную палку и переворачивая г. вн. сталъ кричать: «Ой, ой! Помогите братья! Ищу реликвію святого, уронилъ я ее въ нужникъ». Братья высунулись въ окошечки келій и, такъ какъ Діотесальви въ это время все еще переворачивалъ калъ, почувствовали вонь и отъ смущенія покраснѣли: поняли они, что Діотесальви ихъ осмѣялъ.

Нѣтъ единства и внутри ордена, который включаетъ въ себя разнородные элементы, враждующіе другъ съ другомъ: ученыхъ и безграмотныхъ, грѣшныхъ и праведныхъ, вышедшихъ изъ знати и поднявшихся изъ низовъ. Есть въ орденѣ люди, «въ міру бывшіе знатными, богатыми и сильными: и въ орденѣ они давно...; люди созерцательные и духовные, вѣрующіе въ Бога, любезные братьямъ, ученые и почтенные. А надъ ними ставятъ прелатомъ человѣка не совсѣмъ яснаго происхожденія, во всемъ уступающаго имъ и безполезнаго. И наберется онъ такой глупости и гордости, что «вознесется сердце его въ гордыню надъ братьями его», и никого не привѣтствуетъ онъ, всѣмъ говоритъ въ единственномъ числѣ —ты». Ставятъ такихъ прелатовъ изъ-за личной любви къ нимъ—«propter amorem privatum»—и еще потому, «что идіотъ любитъ идіота». Внутреннія распри волнуютъ и раздираютъ орденъ; «ученые» и «простые» шумно дѣлятъ ризы Франциска. [127]

Въ реальной дѣйствительности мы наталкиваемся на тѣ же противорѣчія, что и въ области религіознаго сознанія. Клиръ стремится воздѣйствовать на міръ и воспитывать его, и самъ въ то же самое время поддается вліяніямъ міра, становится частью его и отражаетъ на себѣ его противорѣчія и борьбу. Преодолѣвая міръ, клиръ подчиняется міру. Хорошъ или плохъ клиръ въ общемъ? Нельзя ставить этого вопроса. Можно найти много святыхъ клириковъ и благочестивыхъ епископовъ. Можно привести и примѣры крайняго разврата,

точь въ точь, какъ въ средѣ мірянъ. Статистика по существу дѣла невозможна. И нельзя рѣшать вопросъ о моральномъ состояніи, подбирая свѣдѣнія нашихъ источниковъ, потому что здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ либо, они обладаютъ чисто иллюстративнымъ значеніемъ. По нимъ можно судить объ отношеніи къ клиру, объ идеалахъ эпохи, но не о состояніи клира. Павія, какъ и всякій другой городъ XII—XIII вѣка, является ареною оживленной борьбы клира и мірянъ. Ее не щадятъ интердикты. А между тѣмъ авторъ «Liber de laudibus civitatis Papie» даетъ умилительную картину ея религіозной жизни. Самъ клирикъ, онъ думаетъ, что городъ не погибъ только благодаря религіозности своихъ жителей. Очень много зависитъ отъ той точки зрѣнія, съ которой подходятъ къ описанію нравовъ клира, а описываютъ ихъ обыкновенно непримиримые моралисты. Выше ли клиръ въ моральномъ отношеніи, чѣмъ міръ? Повидимому выше. По крайней мѣрѣ до конца XII в. изъ среды клира исходитъ всякое движеніе къ реформѣ, да и въ XIII вѣкѣ церковь стоитъ во главѣ реформаціоннаго движенія. Преобладаютъ ли въ клирѣ положительные или отрицательные элементы? Вѣроятно, преобладаетъ золотая середина, не оставляющая слѣдовъ въ нашихъ источникахъ.

При оцѣнкѣ моральнаго уровня клира не слѣдуетъ увлекаться ламентаціями моралистовъ и реформаторовъ, но нужно считаться съ воззрѣніями эпохи. Съ конкубинатомъ борется церковь, за конкубинатъ пятнаютъ, но развѣ конкубинатъ такое ужасное явленіе? Вѣдь и въ XIII в. еще не вывелся старый обычай женатыхъ священниковъ, а «focaria», стряпуха только оффиціальное прозвище фактической супруги пресвитера. Конкубинатъ явленіе бытовое, къ нему привыкли, и нападка на него не столько борьба со злоупотребленіями, сколько попытка приблизить клиръ къ недосягаемому идеалу. Салимбене грозенъ и ѣдокъ, когда онъ разражается филиппикою общаго характера; разсказывая объ отдѣльныхъ случаяхъ, онъ благодушно забавляется анекдотической стороной дѣла. Осуждая клирика, онъ добродушно извиняетъ миноріту несовсѣмъ подобающія духовному лицу шутки. Онъ часто забываетъ о строгихъ требованіяхъ морали, и при описаніи хорошаго обѣда въ душѣ его шевелится зависть. Проповѣдникъ аскезы забываетъ о своей роли, садясь за столъ или вспоминая съѣденныя яства.

Люди XII—XIII вѣка не злопамятны: они и осуждаютъ и

любятъ одного и того же человѣка. Они – неисправимые риторы— привыкли рѣзко выражать свои мысли, думать и чувствовать антитезами. Быстро они смѣняютъ одно настроеніе другимъ, не очень заботясь объ ихъ согласованіи. И въ связи съ этимъ слѣдуетъ различать у нихъ оцѣнку человѣка въ моментъ раздраженія или моральнаго одушевленія отъ оцѣнки его въ другія минуты и отъ обыкновенной, повседневной оцѣнки скорѣе чувствомъ, чѣмъ разсужденіемъ. А послѣдняя невозможна внѣ условій быта эпохи, для которой буйство, развратъ и убійства— явленія обычныя. Иныя времена—иные нравы. Наша мѣрка морали не годится для XII—XIII вѣковъ и я, быть можетъ, смущаю читателя и во всякомъ случаѣ читательницу словами, не смущавшими св. Бонавентуру.[128]

Клиръ шелъ въ міръ во имя своего призванія и своихъ задачъ. Желая возродить міръ, онъ самъ приближался къ міру, погружался въ него и не могъ сохранить чистоту своей жизни. Но какъ среди міра, такъ и среди клира надъ сѣрою массой подымались слои, острѣе чувствовавшіе моральный идеалъ, хотѣвшіе за него бороться, возрождая и паству и пастырей. Во главѣ борцовъ-мірянъ всегда стоитъ лучшая часть клира. Флорентійскій народъ подымается на своего епископа-симониста — впереди знаменосцемъ идетъ Джіованни Гвальберто. Патарія волнуетъ сѣверную Италію, но ею руководитъ безстрашная рука Гильдебранда. Въ соборныхъ постановленіяхъ, на ежегодныхъ синодахъ сталкиваемся мы со стремленіемъ оздоровить клиръ, обновить воинство ведущей міръ церкви. Въ постановленіяхъ отдѣльныхъ епископовъ, въ письмахъ папъ, въ проповѣдяхъ прелатовъ своему клиру мы постоянно встрѣчаемся съ систематическими усиліями «реформаторовъ».[129]

Проповѣдники и моралисты яркими красками описываютъ идеалъ и, чтобы ярче показать несоотвѣтствіе между нимъ и дѣйствительностью, выдѣляютъ ея темныя стороны. Въ ихъ моральномъ одушевленіи открывается вся абсолютность идеала, сплетаясь съ другими сторонами религіозной дѣятельности, освящаясь идеей подражанія. Реформаторы уже не мирятся съ умѣреннымъ идеаломъ, нарушеніе котораго ихъ возмущаетъ, они зовутъ къ «vita apostolica». Міряне слушаютъ ихъ, находятъ въ глубинѣ своего религіознаго сознанія тѣ же идеалы и своимъ глухимъ ропотомъ поддерживаютъ голоса вождей. Все время, не прекращаясь ни на минуту, идетъ въ церкви напряженная

работа, то глухая подземная, то бурная и явная, —борьба идеала и дѣйствительности, реформы и омірщенія. Пробуютъ всѣ средства, кидаются во всѣ стороны, и медленно подымается моральный уровень церкви. Она лучше въ XI, чѣмъ въ IX—X, лучше въ XIII, чѣмъ въ XII в. Развивается необходимое условіе всякой реформы—папская власть. Клиръ мало-по-малу подводятъ подъ болѣе суровую дисциплину, а требованія идутъ все дальше: не останавливаются на устраненіи распутства—требуютъ целибата. Соборы учащаются, провинціальные дѣлаются ежегодными. Появляются все болѣе строгіе ордена. А реформаторы зовутъ еще дальше, указываютъ на Евангеліе, все ближе стараются подойти къ нему. Зовутъ на помощь темныя массы, прибѣгаютъ къ демагогіи, и массы подымаются. Взволновали Ахеронтъ, и онъ бушуя выливается изъ береговъ, когда его заклинатели уже остановились и трепетными губами шепчутъ безсильныя заклинанія.

Такъ все ярче и шире обнаруживаетъ себя абсолютный идеалъ религіозной дѣятельности. Въ немъ двѣ стороны—стремленіе къ праведности, къ апостольству и борьба съ омірщеніемъ Обѣ—лишь два проявленія одного и того же существа. Только исходя изъ идеала можно отрицать падшій клиръ, и только отрицая падшій клиръ можно осуществлять религіозный идеалъ. Медленно течетъ созидательная работа, и бурная энергія нетерпѣливыхъ реформаторовъ бросается на отрицательную, разрушительную сторону ихъ задачи. А настроеніе ихъ отражается настроеніемъ массъ или съ нимъ совпадаетъ.

У народа было много причинъ недовольства клиромъ, причинъ чисто житейскихъ, коренившихся въ томъ же самомъ фактѣ проникновенія клира въ жизнь, который его омірщалъ. Недовольны были конкуренціей клириковъ въ торговлѣ, содержаніи тавернъ и т. д. Негодовали на священниковъ, соблазнителей чужихъ женъ, и злорадно собирали забавные анекдоты о нихъ. Коммуны стремились подвести клиръ подъ гражданскія обязанности и пресѣчь уклоненія. Клиръ отстаивалъ свои привилегіи, а въ то же время клирики, особенно «clerici ficticii», не носившіе ни тонзуры ни одеждъ духовенства, не посѣщавшіе церкви, занимались всѣмъ, чѣмъ придется, и, не подчиняясь церковнымъ канонамъ, не хотѣли знать надъ собой коммунальныхъ законовъ. Не прерываясь шла борьба. Коммуны не считали женатыхъ клириковъ за клириковъ,

жестоко карали за ношеніе оружія и другіе проступки, выдумывали примѣрныя и позорныя наказанія. Въ началѣ XIV в. подестà коммунъ Романьи, поймавъ клирика на мѣстѣ преступленія, отказывались выдавать его епископу, но, повѣсивъ ему на шею найденное при немъ оружіе, со звукомъ трубъ вели его по городу «in scandalum et opprobrium ordinis clericalis». Не всегда сдерживались и міряне. «Вы, пишетъ папа Целестинъ, по наущенію духа злобы далеко занеслись. Въ святую недѣлю предъ праздникомъ Воскресенія Господня наложили вы нечестивыя руки на священниковъ Господа, однихъ убили, другимъ, подвергнувъ ихъ надругательствамъ, отрѣзали дѣтородные члены..., жилища канониковъ частью разрушили, частью сожгли и подъ корень срубили насаженныя у нихъ растенія».

Сюда присоединялись посягательства коммунъ на вмѣшательство въ назначенія епископовъ, и «curati», споры съ епископомъ изъ за земель, партійныя и политическія разногласія. Вражда принимала обычныя для вѣка формы. Перуджійцы сжигаютъ чучела изъ соломы, изображающія папу и кардиналовъ. Флорентійцы, подойдя къ Ареццо, бросаютъ за стѣны его 30 ословъ въ епископскихъ митрахъ. Клириковъ хватаютъ, убиваютъ, хотя бы они были родственниками самому папѣ, изгоняютъ, бойкотируютъ, запрещаютъ имъ чуть ли не всякую экономическую дѣятельность. Постоянная, то затихающая то разгорающаяся борьба на почвѣ политической и экономической, начавшаяся задолго до расцвѣта коммунъ борьбой между церквами и монастырями съ одной и феодалами съ другой стороны. Это не религіозная борьба, но она обнаруживаетъ атмосферу, въ которой протекала религіозная, и переплетается съ нею. Такъ одинъ горожанинъ заявляетъ: «Я согласенъ платить десятину, но я не хочу платить ее соборнымъ каноникамъ, такъ какъ среди нихъ много такихъ, которые живутъ, какъ міряне, держатъ жеребцовъ и коршуновъ и сами убійцы. А десятину эту должно платить бѣднымъ». «Cives quasi omnes huius civitatis sunt in hac opinione». Экономическо-политическая борьба обостряетъ религіозную, а религіозный идеалъ оправдываетъ и позволяетъ разсматривать какъ религіозную, экономическо-политическую борьбу. И религіозный протестъ сливается въ одно настроеніе съ протестомъ, вытекающимъ совсѣмъ изъ другихъ основаній того же самаго факта—смѣшенія клира съ міромъ.

Не всѣ одинаково участвуютъ въ этой борьбѣ. У многихъ она порождаетъ какое-то здоровое зубоскальство, склонность посмѣяться надъ клирикомъ или поставить его въ затруднительное положеніе. «Знаете ли Вы, что васъ, братьевъ миноритовъ и доминиканцевъ ненавидятъ клирики и священники, и большой вы для нихъ соблазнъ. Обѣдалъ я на дняхъ съ епископомъ Форли, и было у него много клириковъ и священниковъ... и много дурного говорили про васъ.., что вы большіе бабники, т. е. охотно говорите съ женщинами и смотрите на нихъ, а вѣдь это противъ Писанія». Многіе терпѣть не могутъ поповъ и монаховъ, и отецъ Салимбене всю жизнь горевалъ о томъ, что сынъ его сталъ миноритомъ. Флорентійцы не удивляются, если кто нибудь покидаетъ орденъ св. Франциска. «Удивляемся, говорятъ они, что столько времени былъ онъ миноритомъ. Вѣдь братья миноріты—пропащіе люди, по разному себя истязающіе». Флорентійцы—извѣстные зубоскалы, «maximi truphatores», и лучше всего можно обратить ихъ на путь истинный сальною шуткой. [130]

Выше мы отмѣтили отношеніе къ клирикамъ, какъ къ носителямъ особой метафизической, магической силы, которая и дѣлаетъ ихъ для мірянъ необходимыми. Но дѣятельность клира не была только магической, а также и религіозно-нравственной. Идеалъ клирика заключается въ сліяніи мага съ духовнымъ руководителемъ, и въ его лицѣ, какъ мы уже знаемъ, магическая сила сливается съ пастырствомъ. Пастырство же предполагаетъ извѣстную нравственную высоту, осуществленіе нѣкотораго моральнаго идеала. А этотъ моральный идеалъ не можетъ для всѣхъ и длительно быть умѣреннымъ. Природа его абсолютна, и условія борьбы за идеалъ именно эту абсолютность его и выдвигаютъ. Чѣмъ выше религіозное сознаніе, тѣмъ оно требовательнѣе и абсолютнѣе. Міряне уже сами стремятся къ апостольству, и понятно, что, по ихъ мнѣнію, клирики не могутъ морально стоять ниже ихъ самихъ. Понятно и естественно негодованіе на омірщеніе клира, какъ оборотная сторона жажды клирика-святого. А традиція борьбы съ клиромъ и голоса реформаторовъ, не щадившихъ своихъ товарищей по служенію, усиливаютъ и подогрѣваютъ наростающую и безъ нихъ злобу.

Еще можно, пожалуй, помириться съ умѣренною строгостью жизни клира, но нельзя никакъ примириться съ его пороками.

Для человѣка, живущаго не только внѣшнею религіозностью, дѣятельность клирика охватываетъ существеннѣйшіе моменты религіозной жизни. Священникъ—духовникъ и, какъ таковой, данною ему отъ Бога властью отпускаетъ грѣхи и лѣчитъ душу. А можетъ ли лѣчить душу грѣшникъ, дастъ ли ему Богъ «власть ключей»? Можетъ быть, «священникъ, находящійся въ смертныхъ грѣхахъ, этою властью не обладаетъ», можетъ быть, ею не обладаетъ и папа, если онъ не ведетъ апостольской жизни?—А душу лѣчить и очищать отъ грѣха нужно. Священникъ прикасается къ священному. А можетъ ли онъ прикасаться къ нему грязными руками, совмѣстима ли его скверна со святостью и, слѣдовательно, дѣйствителенъ ли совершенный имъ актъ? Да и священникъ ли онъ, не уничтожаетъ ли скверна послѣдствій поставленія? «Если священникъ-прелюбодѣй послѣ того, какъ блудъ его будетъ обнаруженъ, кого нибудь окреститъ, окрещенныхъ имъ надо снова крестить», читаемъ мы въ старыхъ исповѣдныхъ книгахъ. Церковь высказывается противъ того, чтобы женатые міряне ѣздили къ епископу за муромъ: нельзя, чтобы священнаго мура касались ихъ руки. А развѣ то же самое соображеніе непримѣнимо къ священнику? Религіозное сознаніе не можетъ перенести близости прелюбодѣя къ евхаристіи. Въ таинствѣ причащенія священникъ держитъ въ рукахъ тѣло Христово, «contrectat manibus corpus Christi». Это чувствовали живо и реально. Св. Францискъ говорилъ, что, если бы онъ повстрѣчался со святымъ и со священникомъ сразу, онъ попросилъ бы святого подождать и сначала поцѣловалъ бы руку священника. А если священникъ прикасается къ гостіи руками, еще ночью ласкавшими любовницу?—Вѣдь тогда онъ оскверняетъ тѣло Христово, «polluit» его. Вѣдь даже послѣ невольной поллюціи, послѣ сладострастнаго видѣнія долженъ онъ каяться. Что же послѣ настоящаго полового акта и гнусныхъ ласкъ. «Когда грѣшный священникъ, разсказываетъ Анджела изъ Фолиньо, бралъ тѣло Христово и надламывалъ его, услышала я жалобный голосъ:—Горе, много Меня разрывающихъ и источающихъ кровь изъ Моего тѣла!—Тогда подумала я, что, можетъ быть, священникъ не находится въ состояніи, достойномъ принятія тѣла Христова, и помолилась:—Сдѣлай, чтобы братъ этотъ не былъ такимъ.—И тотчасъ же отвѣтилъ мнѣ голосъ:—Не будетъ вовѣки!»

Проблема всплываетъ съ необычайной яркостью и средне-

вѣковой конкретностью, чудится оскорбленіе Божества. Сами священники иногда въ ужасѣ отказываются приносить великую жертву и только дѣлаютъ видъ, что совершаютъ таинство.— Они боятся вкусить тѣло Христово въ осужденіе и на погибель себѣ самимъ. Но совершается ли въ такомъ случаѣ евхаристія, нисходитъ ли, даетъ ли себя Богъ въ руки грѣшника?—Правда у иныхъ, какъ у Франциска, какъ у его ученицы Анджелы, все вниманіе направлено на великаго Бога на безмѣрное самоуничиженіе безмѣрно могущественнаго и благостнаго Христа, на самый таинственный актъ воплощенія, наполняющій ихъ безконечной радостью. Для такихъ людей всякій священникъ, будь онъ даже праведникъ изъ праведниковъ, передъ Богомъ— ничтожество. Для нихъ разстояніе между іереемъ-святымъ и іереемъ-блудникомъ теряется передъ неизмѣримымъ разстояніемъ между Богомъ и жалкою Его тварью. Таинство сохраняетъ всю свою силу, и проблема разрѣшается само собой. Даже грѣшный священникъ

«in der messe ist er ein bote
für alle cristen hin ze gote».

Грѣховность служителя алтаря несущественна, о ней не думаютъ. Можетъ быть, Богъ ее прощаетъ. Тѣмъ сильнѣе сосредоточено на проблемѣ вниманіе другихъ. Они невольно задаютъ себѣ вопросъ: да можетъ ли Богъ, да захочетъ ли Онъ сойти въ руки прелюбодѣя? Происходитъ ли въ такомъ случаѣ таинство? Катары отвѣчали на подобный вопросъ отрицательно. Но раньше катаровъ сама церковь предлагала мірянамъ не принимать таинствъ изъ рукъ грѣшниковъ. Она скоро отказалась отъ этого, но путь былъ уже указанъ. Впрочемъ его не надо было и указывать; на него толкало религіозное сознаніе, и отрицаніе грѣшника—пресвитера напрашивалось само собой.[131]

Совершеніе евхаристіи и вообще метафизическая сила клира подводили къ мысли о его спасенности, если не праведности, о непогрѣшимости папы. Исходя изъ моральныхъ основъ эту святость клира и непогрѣшимость папы рѣшительно отвергали. —

«Ich hoere an dem buoche lesen
der babst sül lebende heilic wesen
oder swie der bâbest werbe
er sî heilic sô er sterbe.
Kumt nie kein babst zer helle

sô tuo er swaz er welle»
. . . . . .
«Daz der bâbest niht gesünden müge,
swer des giht, daz ist ein lüge.
der babest hât gewaltes vil,
doch mac er sünden, ob er wil»
. . . . . .
«Der babest ist ein irdisch got
und ist doch dicke der Römer spot».

И тѣмъ сильнѣе чувствовали сомнѣнія въ дѣйственности актовъ клира. Арнольдисты не исповѣдовались грѣшнымъ священникамъ. Это было сдѣлать сравнительно легко, такъ какъ «въ случаѣ необходимости» можно было получить отпущеніе грѣха и отъ мірянина. Но арнольдисты шли и далѣе, не желая причащаться изъ рукъ грѣшниковъ. Ломбардскіе вальденсы встрѣтились съ подобными же воззрѣніями въ средѣ примкнувшихъ къ нимъ и сами ихъ усвоили. Отрицаніе грѣшнаго клира было распространеннымъ явленіемъ въ средѣ мірянъ. Такъ еще въ XII в. въ Кёльнѣ отвергали недостойныхъ епископовъ, значеніе ихъ ординаціи и вообще католическую іерархію. Въ 1248 г. швабскіе еретики колокольнымъ звономъ собирали мірянъ и проповѣдовали имъ, что папа, епископы и священники на самомъ дѣлѣ еретики, которые въ силу своей грѣховности не обладаютъ властью вязать и разрѣшать, а проповѣдями своими погребаютъ истину и возвѣщаютъ ложь. Такимъ образомъ изъ моральной оцѣнки клира вытекало отрицаніе за нимъ магической силы, т. е. слѣдствія его поставленія, уничтожаемаго грѣховностью. А вмѣстѣ съ этимъ выросталъ уже знакомый намъ идеалъ клирика-апостола. Но какъ обойтись безъ клира, если священниковъ-апостоловъ нѣтъ? [132]

Арнольдисты временно воздерживались отъ обращенія къ священникамъ. Они могли дѣлать это, потому что надѣялись на быстрое возрожденіе церкви и возвращеніе ея іерархіи къ апостольской жизни, которое наступитъ не сегодня—завтра. Вѣрные сыны церкви, какъ св. Бернардъ, надѣялись на реформу клира, а, пока она не наступила, готовы были ждать сколько угодно. Но многіе ждать не хотѣли или не могли. Имъ оставалось три пути: или отвергнуть клиръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и магическую его необходимость, или найти либо создать настоящій, истинный клиръ, или примириться съ грѣшнымъ клиромъ, отдѣливъ его магическую власть отъ праведности.

Большинство идетъ по послѣднему пути. Это недостаточно остро чувствующіе проблему и робкіе сыны церкви. Это съ другой стороны, люди умѣющіе, какъ св. Франциск. мистически преодолѣть свои сомнѣнія или уничтожить грѣховность клирика его метафизической силой. Другіе ищутъ истинный клиръ, отвергая лишь завѣдомо грѣшныхъ священниковъ. Къ этой точкѣ зрѣнія приближаются ломбардскіе вальденсы, на ней же съ нѣкоторымъ ортодоксальнымъ уклономъ стоятъ вальденсы французскіе. Третьи ищутъ истинной, апостольской іерархіи даже внѣ католической церкви и находятъ ее у катаровъ, принимая ихъ за истинныхъ христіанъ. Наконецъ, четвертые, какъ нѣкоторыя группы вальденсовъ, а временно и ломбардцы и леонисты, пытаются создать свою іерархію.—Задача трудная, потому что нужно преемство благодати отъ апостоловъ, доказуемое лишь легендой. И невольно въ этой связи встаетъ вопросъ: не обладаетъ ли всякій праведникъ святостью и не соотвѣтствуетъ ли эта святость магической силѣ клирика?

Мы знаемъ, что праведники почти всегда святые, а святые казались обладателями магической силой, почти такою, же какъ у священниковъ. Различіе между святымъ и священникомъ заключалось, во первыхъ, въ происхожденіи силы, которая первому давалась Богомъ, а второму поставленіемъ, и, во вторыхъ, въ этомъ маленькомъ «почти». Чтобы признать за святымъ-праведникомъ всѣ права священника нужно было сдѣлать одинъ только шагъ—признать за нимъ право совершать евхаристію. Но какъ разъ этотъ шагъ оказывается необычайно тяжелымъ. А сюда присоединяется смутное чувство различія между понятіями святость и праведность. И потомъ, для послѣдовательнаго проведенія тожества святого съ клирикомъ нужно было еще окончательно отвергнуть магическую силу послѣдняго въ случаѣ его грѣховности, признать что грѣхъ уничтожаетъ слѣдствія поставленія, какъ и думали о своихъ перфектахъ катары.

У вальденсовъ мы слышимъ утвержденіе, что ихъ перфекты могутъ «дѣлать тѣло Христово», не говоря уже о томъ, что за ними признается право «вязать и разрѣшать» и «benedicere modo sacerdotali». Вальденсы говорятъ: «Всякій святой—священникъ». Но что такое святой, «sanctus»? Просто ли праведникъ, «bonus homo», или святой въ смыслѣ обладателя метафизической силой? Слова «bonus», «justus» отвѣта на это не даютъ, потому что могутъ быть синонимами «sanctus» въ

прегнатномъ значеніи этого термина. Вальденсы и сами не очень хорошо разбираются въ понятіяхъ «sanctitas» и «bonitas». Иногда они утверждаютъ, что ихъ перфекты «поставлены не людьми, а Богомъ», т. е. подчеркиваютъ «sanctitas», не отрицая въ то же самое время магической власти прелатовъ, «поставленныхъ только людьми». Иногда они подъ «bonitas» разумѣютъ только праведность, и тогда чувствуютъ себя неудовлетворенными и стараются ввести свою ординацію, положить начало своей іерархіи и возвести ее къ апостольскимъ временамъ. Мучительно ищутъ вальденсы выхода, то пытаясь обосновать свою іерархію, то оправдать католическую. Они хотятъ перенести центръ тяжести въ таинствѣ евхаристіи на Бога или на магическія слова, открываютъ путь къ совершенному отрицанію всякаго клира, къ идеѣ всеобщаго священства, и сами его не замѣчаютъ или не рѣшаются пойти по нему, возвращаясь къ своимъ безплоднымъ попыткамъ и безконечному смятенію.

Очевидно, что и въ ереси сильна потребность въ клирѣ и тяга къ католическому. Не даромъ блудные дѣти такъ часто возвращаются на любящее лоно матери-церкви. Не даромъ мучительны и безплодны блужданія вальденсовъ.—Праведность еще не создаетъ святости, а святость еще не священство. Для того, чтобы обладать всѣми правами священника нужно поставленіе и дарованіе благодати, переходящей изъ человѣка въ человѣка со времени Сошествія Святого Духа на апостоловъ. Праведность можетъ казаться необходимымъ условіемъ священства, но она не кажется условіемъ достаточнымъ и на ней священства не воздвигнуть. А если праведныхъ клириковъ нѣтъ и они необходимы, гдѣ найти выходъ, не въ разъединеніи ли магической власти отъ праведности?

Виндсбахскій рыцарь согласенъ, что клирики ведутъ дурную жизнь и что міряне не любятъ ихъ по заслугамъ. Но онъ предостерегаетъ своего сына отъ нападокъ на нихъ, потому что нужны они мірянину. Трудно религіозному человѣку отринуть клиръ и только мистики рѣшаются на это. А они приходятъ къ этому не отъ моральной проблемы, хотя бы и помогала она имъ въ ихъ разрушительной работѣ, а совсѣмъ съ другой стороны. Основываясь на непосредственно даруемой Богомъ благодати, мистики отрицаютъ ординацію людьми и признаютъ только ординацію Богомъ, и этимъ самымъ они при-

знаютъ освященіе, оправданіе человѣка Богомъ или исконную его безгрѣшность, т. е. устраняютъ моральную проблему.

Такъ соединеніе мистической стороны религіозности съ моральной ея стороной оказывается неосуществимымъ. Обѣ стихіи во всѣхъ своихъ сочетаніяхъ не сливаются, а вступаютъ другъ съ другомъ въ борьбу и расходятся опять. Идея праведности несоединима съ идеей магической силы, и церковь указываетъ единственный возможный для религіозности эпохи выходъ—ихъ разъединеніе. Въ этомъ направленіи и движется основное теченіе религіозности, а поглощеніе мистикой праведности и попытки уничтожить мистику праведностью—только боковые и несущественные потоки.

Я постоянно указываю на непродуманность и противорѣчивость религіознаго сознанія. Приходится и здѣсь лишній разъ отмѣтить то же самое. Не передать историческое развитіе религіозности пытался я на этихъ страницахъ, а выяснить внутреннюю его діалектику. Разные моменты разсмотрѣннаго нами діалектическаго (а не историческаго) процесса самымъ причудливымъ образомъ переплетаются другъ съ другомъ, создавая неясныя и противорѣчивыя сочетанія. Религіозный фондъ все время волнуется и движется по разнымъ направленіямъ. Онъ кажется цѣлостнымъ лишь вблизи отъ центра, гдѣ незамѣтно еще расхожденіе намѣчаемыхъ нами радіусовъ. Въ индивидуальныхъ проявленіяхъ религіознаго фонда развивается то та, то иная его сторона, и такимъ путемъ получаются принципіально и непримиримо различныя теченія религіозности. [153]

12.

Проблема отношенія къ клиру еще осложняется тѣмъ, что связывается съ идеей церкви. Собственно говоря, церковь—совокупность всѣхъ вѣрующихъ, собравшихся подъ гонфалономъ Христа, «congregatio baptizatorum», какъ выражаются вальденсы. Но религіозное сознаніе пытается конкретизировать это понятіе, и вѣрующій, не исключая себя изъ церкви, все таки себя ей противопоставляетъ: ему нужна церковь, какъ цѣлое, отъ нея онъ ждетъ спасенія и помощи, руководства. Естественно что церковь невольно понимается, какъ церковь правящихъ или клиръ. Поэтому и примѣненіе моральнаго критерія къ клиру есть примѣненіе его къ церкви, идеалъ истиннаго клира—идеалъ истинной церкви. Стремясь къ возрожденію клира, мечтаютъ и думаютъ о возрожденіи невѣсты Христовой безъ пятна и морщинъ; нападая на грѣшный клиръ, готовы современную церковь счесть блудницею вавилонской.

Отовсюду слышатся нападки на церковь. Ее порицаютъ реформаторы и проповѣдники, ее не щадятъ въ своихъ стишкахъ ваганты, и въ нѣжные звуки Миннезанга вплетаются язвительные намеки на Римъ. Политическая борьба сливается съ религіозной, гибеллины смѣшиваются съ еретиками, а государи зовутъ себѣ на помощь враговъ церкви. И все конкретнѣе понятіе церкви, отожествляемой уже съ Римомъ, матерью другихъ церквей, ставшей ихъ мачехой. Въ Римѣ засѣли книжники и фарисеи и возлагаютъ на плечи другихъ бремя неудобоносимое, котораго сами не касаются и пальцемъ. Они уподобляются бѣсамъ, которые полезны лишь тогда, когда перестаютъ вредить. Пала церковь—все та же правящая церковь — и «fragilitas nostri temporis» не даетъ разгорѣться огню, пылавшему въ ранней церкви. Но не зашло ли паденіе слишкомъ далеко? Можно ли эту церковь считать невѣстой Христовой, хранительницею Божьей благодати? Можетъ ли такая церковь помочь человѣку въ его религіозной дѣятельности?

Благодаря отожествленію церкви съ клиромъ и Римомъ политическая и экономическая борьба съ клиромъ получаетъ принципіальное значеніе. Дѣло идетъ уже не о привилегіяхъ клириковъ, а о политической власти церкви. Папы ссылаются на даръ Костантина Сильвестру.—Значитъ, до Сильвестра церковь была иной, настоящею церковью, жившей доброхотными даяніями, а со времени Сильвестра стала захватывать земныя богатства и пошла по пути гибели.

«Kunc Constantin der gap sô vil
als ich ez in bescheiden wil
dem stuol ze Rôme, sper kriuz unde krone.
Zehant der engel lûte schrê
ouwê, ouwê, zem dritten wê!»

До Сильвестра была церковь бѣдною и святою. Слѣдовательно въ богатствѣ начало ея паденія. И неожиданно обнаруживается, что политическая и религіозная борьба—одно и то же, что обѣ ведутъ къ одной и той же цѣли: къ возрожденію церкви.[134]

Идеалъ клириковъ-апостоловъ, это идеалъ апостольской церкви. Идиллически изображаютъ ее себѣ и не думаютъ, что въ «ecclesia primitiva» не было различій между клиромъ и мірянами. Реформа клира—это реформа церкви въ томъ же узкомъ смыслѣ, и нападки на клиръ или отрицаніе его—нападки и отрицаніе церкви, какъ исканіе клира—исканіе истинной невѣсты Христовой. Церкви надо повиноваться, а, если велѣнія ея главъ расходятся съ велѣніями совѣсти и религіозности надо претерпѣть отъ нея страданія, но не возставать на нее и не отрицать ее. Оттого и тяжело отвергнуть клиръ, что чувствуютъ, какъ вмѣстѣ съ этимъ отвергаютъ церковь, и, пока не найдутъ настоящей или не вернутся въ старую, не могутъ успокоиться. Арнольдисты ждутъ возрожденія церкви и, не дождавшись, разсѣиваются и гибнутъ. Другіе ищутъ ее, думая, что римская церковь не можетъ быть истинной. Признаки истинной церкви извѣстны: они описаны въ Евангеліи. Это—праведная жизнь клириковъ, такая, какую ведутъ катары. Можетъ быть, они и есть истинная церковь Христова? «Клирики изъ зависти называютъ насъ еретиками, а мы католики». Доводъ убѣдительный. Культъ ихъ отличается отъ римскаго, но они доказываютъ, что римская церковь исказила культъ Христовъ, изъ жадности ввела индульгенціи, засорила служеніе Богу язычествомъ. Догма катаровъ дуалистична, но это только

соотвѣтствуетъ сильнымъ теченіямъ религіозности. Въ Писаніи сказано, что церковь божія будетъ гонима и преслѣдуема. А кто преслѣдуетъ римскую церковь? Катаровъ же преслѣдуютъ, заточаютъ и сожигаютъ.—Значитъ они и есть истинная церковь, а Римъ блудница вавилонская.

Безъ клира спастись нельзя, нельзя спастись безъ церкви. Это чувствовали арнольдисты, чувствовали и вальденсы, когда попытались, оставаясь въ церкви, соблюдать евангельскіе совѣты: жить по апостольски и спасать другихъ своими увѣщаніями. Римъ извергъ вальденсовъ и бросилъ ихъ въ станъ еретиковъ, и они подъ вліяніемъ этого приняли на себя главныя функціи клира для себя и своихъ вѣрующихъ. Введя ординацію—это былъ единственный возможный для нихъ выходъ — вальденсы создали свою іерархію, стали клиромъ. Они всячески старались обосновать преемство своей іерархіи, приходили къ поставленію первыхъ вальденсовъ или Вальда Богомъ, приходили къ легендарной своей связи съ апостолами. Казалось бы, имъ удалось создать свою церковь. Однако, вникая въ понятіе церкви, они поняли, что церковь нѣчто большее, чѣмъ клиръ, что она—совокупность всѣхъ вѣрующихъ, «congregatio baptizatorum». А если такъ, то и вальденсы и римскій клиръ—только части церкви. Такъ появляется ученіе о «duplex ecclesia», состоящей изъ двухъ половинъ: «pars maligna», блудница вавилонская—Римъ, и «pars bona»—вальденскіе перфекты. Благодаря этому ученію обосновывается и находитъ себѣ выраженіе невольная тяга вальденсовъ къ Риму.—Они не отвергаютъ рѣшительно и длительно римскаго клира. Разрѣши имъ папа жить по апостольски и проповѣдовать, они бы отказались отъ своей іерархіи. Но папа не идетъ на уступки, и поэтому у вальденсовъ свой Majoralis. Это не единственное ученіе въ вальденствѣ. Иногда они отвергаютъ римскую церковь и противопоставляютъ ей свою, свой клиръ. Иногда, расширяя понятіе церкви, они, можетъ быть, включаютъ въ него себя и своихъ вѣрующихъ, забывая объ остальныхъ «крещеныхъ». Но намъ здѣсь существенно не вальденство и его разновидности, а то, что въ вальденствѣ наряду съ сознаніемъ необходимости церкви-клира находитъ себѣ выраженіе болѣе широкое понятіе церкви, какъ «сообщества крещеныхъ».

Расширеніе вальденсами понятія церкви не новость: оно было ходячимъ и для католиковъ. Его мы найдемъ у фра Джі-

ордано, когда онъ проповѣдуетъ о крещеніи. и у хронистовъ, когда они говорятъ о церкви Христовой, управляемой хорошими или дурными пастырями. На немъ покоится вся борьба между папствомъ и имперіей, борьба за устроеніе церкви. Но корень вопроса не въ этомъ.—Понятіе церкви-совокупности крещеныхъ могло бы быть въ вальденствѣ революціоннымъ, если бы оно въ ихъ сознаніи уничтожало клиръ и вся магическая власть его была передана обществу вѣрующихъ. Тогда бы положеніе «omnis sanctus est sacerdos» стало дѣйствительнымъ основоположеніемъ вальденства и совпало съ формулой «omnis laycus est sacerdos» не только въ глазахъ католиковъ-полемистовъ и ученыхъ-протестантовъ. Вальденсы къ этому шли, но до этого не дошли, сохранивъ сознаніе необходимости клира и свою іерархію. Поэтому и для нихъ, какъ для католиковъ, опредѣленіе церкви терминомъ «congregatio baptizatorum» было лишь не имѣющимъ особой цѣны словомъ лукавымъ. Оно только помогало воздерживаться отъ рѣшительнаго отрицанія римской церкви.[135]

Даже отрицаніе церкви-клира сопровождается сознаніемъ ея необходимости и попытками найти или создать истинную. Церковь-клиръ необходима, какъ магическій институтъ, какъ неисчерпаемая сокровищница благодатной силы. Только она можетъ спасти человѣка и поддержать его своими магическими актами. Отдѣльнаго священника для этой цѣли недостаточно, такъ какъ его власть и сила покоится на преемствѣ іерархіи, а іерархія и есть церковь. Церковь—клиръ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто большее, выходящее за его предѣлы, какое-то особое существо, которое нельзя охарактеризовать лучше, какъ назвавъ невѣстой Христовой. Она правитъ христіанами и только она одна обладаетъ истинной вѣрой. А мы знаемъ, что спастись безъ истинной вѣры нельзя и что истинная вѣра для большинства можетъ быть лишь согласіемъ съ вѣрою церкви безъ полнаго знанія и пониманія содержанія этой вѣры. Спасающая вѣра нуждается въ опорѣ—въ авторитетѣ церкви, котораго нельзя замѣнить авторитетомъ Евангелія, потому что Евангеліе нуждается въ авторитетномъ толкованіи. Сознаніе необходимости церкви для вѣры можетъ обладать разною степенью ясности—иногда это только какое-то неопредѣленное чувство, какая то жажда руководящей идеи, способной преодолѣть хаосъ религіозности, потребность въ авторитетѣ.

Изъ всего этого съ очевидностью вытекаетъ необходи-

мость ограниченія понятія «церковь» правящей церковью и жизненность этого понятія, рядомъ съ которымъ понятіе церкви, какъ всей совокупности крещеныхъ неважно и несущественно. Оно однако можетъ стать важнымъ, если отвлечься отъ магической силы клира и или совсѣмъ отвергнуть магическое значеніе церкви или передать магическую власть всей совокупности вѣрующихъ. Это можетъ произойти на почвѣ мистическаго опыта, и въ мистикѣ слѣдуетъ искать разрушенія понятія «правящая церковь».

Дѣйствительно, уже Іоакимъ Флорскій (а еще болѣе іахиты) расширяетъ понятіе церкви, подмѣняя его понятіемъ царствъ, которыхъ онъ насчитываетъ три, соотвѣтственно тремъ лицамъ Святой Троицы. Характеризуя каждое изъ трехъ царствъ, Іоакимъ имѣетъ въ виду не только клиръ, а всѣхъ христіанъ и ожидаетъ изліянія Святого Духа на всѣхъ вѣрующихъ. Особенно ярко проступаетъ широкое пониманіе термина «церковь» въ описаніи іахитами послѣдней стадіи развитія человѣчества, въ описаніи царства Духа. Въ царствѣ Духа «должно быть отмѣнено все старое», въ немъ не будетъ клира и на всѣхъ изобильно прольется Духъ Святой. А благодаря этому современная іахитамъ церковь обезцвѣчивается, она кажется имъ шелухой, прикрывающей истинную, которая еще не появилась. Можетъ быть, она уже появляется? И въ современной церкви есть совершенное состояніе, только это не состояніе клирика, а состояніе «духовнаго человѣка», подобное состоянію Христа. Для «спиритуала» не нужно клира и церкви-клира, потому, что таковъ логически необходимый выводъ изъ его ученія, и потому, что для спиритуала-мистика церковь-клиръ психологически излишня: онъ спасается непосредственно даруемой ему благодатью. Идея церкви остается, но она становится идеей церкви—совокупности спиритуаловъ, общества святыхъ, и выраженіемъ мистическаго единства святыхъ во Христѣ. Эта-то совокупность святыхъ—настоящая, непорочная невѣста Христова. Она еще прикрыта шелухой исторической церкви, еще рождается или обнаруживается въ «царствѣ Сына». Во всей чистотѣ своей явится она въ царствѣ Духа, но только какъ церковь святыхъ и спасенныхъ, ни въ чьей магической помощи не нуждающаяся.

Тѣ же мысли у амальриканъ, которые считаютъ себя «членами тѣла Христова», святыми. Они какъ будто даже

расширяютъ понятіе церкви еще далѣе, когда учатъ о постепенномъ раскрытіи въ человѣчествѣ Бога, «глаголавшаго и въ Августинѣ и въ Овидіи», и рѣзче іахитовъ порываютъ съ католической церковью. Ортлибаріямъ ихъ секта представляется «Ноевымъ ковчегомъ», донесшимъ истину со времени Адама. Секта ихъ, иначе—истинная церковь, совпадаетъ въ ихъ представленіи съ царствомъ божьимъ и самимъ воплощеннымъ въ нихъ Божествомъ. А отсюда пантеистическая мистика ведетъ еще далѣе. Она утверждаетъ божественность всякаго человѣка. Слѣдовательно «никто не будетъ осужденъ: ни сарацинъ, ни іудей, такъ какъ по смерти тѣла духъ возвращается къ Богу». Во всѣхъ Богъ. Онъ даже «in pediculo», а значитъ всѣ люди и весь міръ—одно и то же съ Богомъ, великое единство. Таково послѣднее, предѣльное расширеніе понятія церкви, отожествляемой съ міромъ и уже чуждой внутреннихъ различій, или отрицаніе этого понятія и замѣна его другимъ—Божествомъ-міромъ. [136]

Понятіе церкви, какъ части міра или человѣчества, для послѣдовательно развивающейся мистики становится ненужнымъ, какъ ненужно для нея и понятіе церкви-клира. Зачѣмъ мистику магическая помощь другого, когда онъ или непосредственно воспринимаетъ благодать божью или самъ—Божество? Зачѣмъ ему соборность и общество такихъ же, какъ и онъ, если съ нимъ Богъ? Но въ то время, какъ еретическая мистика сравнительно быстро освобождается отъ идеи церкви-клира, идею церкви въ болѣе широкомъ смыслѣ единства вѣрующихъ въ Божествѣ она сохраняетъ, лишь въ предѣлѣ своего развитія разлагая ее путемъ отожествленія съ человѣчествомъ и даже съ міромъ. Разумѣется, сохраненію идеи церкви содѣйствуетъ старая ортодоксальная традиція и связь всякаго мистическаго ученія со священными книгами христіанства. Но суть не въ этомъ, а въ томъ, что мысль о спасеніи божьей благодатью или о своей божественности не воспринимается въ примѣненіи только къ себѣ самому, а непремѣнно связывается съ мыслью о совокупности избранныхъ или обожествленныхъ, если не съ мыслью обо всѣхъ. Кромѣ того всякое мистическое ученіе, выходя за предѣлы субъекта, невольно, само собой становится связующимъ моментомъ группы или секты, порождая сектанскій духъ. Для учениковъ мистика, для вновь обращаемыхъ оно сразу же становится догмой, традиціей, которую принимаютъ и только

подтверждаютъ личнымъ мистическимъ опытомъ. Единство ученія создаетъ единство группы и сектанскую исключительность, позволяетъ мыслить о сектѣ, какъ о чемъ то цѣломъ, какъ о церкви. И эта церковь оказывается не только мистическимъ понятіемъ единства въ Богѣ, а институтомъ, необходимымъ для членовъ группы, такъ какъ только такимъ путемъ хранится цѣлость традиціи и дается возможность провѣрить и оправдать свою вѣру. Понятіе церкви опять становится понятіемъ правящей церкви, и въ связи съ этимъ происходитъ въ сектѣ или группѣ выдѣленіе наиболѣе авторитетныхъ, т. е. зарождается понятіе клира внутри церкви святыхъ. Расширяя свой объемъ до совпаденія со всѣми избранными, т. е. обозначая одно и то же понятіе двумя терминами: церковь-святыхъ и церковь-клиръ, идея церкви-клира находитъ себѣ выраженіе въ дѣятельности сектантовъ. Я имѣю въ виду противопоставленіе «совершенныхъ» «вѣрующимъ», общее большинству еретиковъ. А это отношеніе вполнѣ аналогично отношенію клирика къ мірянину въ католичествѣ. Для полноты уподобленія нуженъ одинъ только моментъ—магическій. И онъ, какъ мы знаемъ, не чуждъ большинству еретиковъ.

Идея церкви—одна изъ основныхъ религіозныхъ идей. Въ смыслѣ совокупности вѣрующихъ она прослѣживается вплоть до наиболѣе рѣзко порывающихъ съ католичествомъ сектъ. При всемъ разнообразіи своихъ проявленій она сохраняетъ опредѣляющій ее моментъ—единство въ Богѣ или вѣрѣ, идейную и психологическую соборность. Идея церкви-совокупности вѣрующихъ сама по себѣ не связывается съ понятіемъ магической силы и благодатнаго института. Но тѣмъ не менѣе церковь понимается, какъ хранительница догмы, какъ учительница и руководительница, и это пониманіе порождаетъ идею церкви-клира, которая не исключаетъ идеи церкви-совокупности вѣрующихъ, а только акцентуируетъ ее, а иногда и подмѣняетъ, воспринимаясь на ней, какъ на смутно ощущаемомъ фонѣ. Церковь-клиръ тоже еще необходимо не связана съ магической силой, въ мистикѣ этотъ моментъ близокъ къ исчезновенію. Но чѣмъ глубже мы погружаемся въ религіозность эпохи, тѣмъ сильнѣе мы чувствуемъ потребность въ благодатной помощи и тѣмъ ярче магическая сторона церкви-клира.

Идея церкви въ религіозности неуничтожима. Идея церкви-

клира, уничтоженная, сейчасъ же возрождается. Но въ дѣйствительности трудно надолго и въ широкихъ размѣрахъ отвергнуть даже католическую церковь. Этимъ только и можно объяснить жалкую гибель арнольдистовъ, или временность успѣховъ катарства, или странное, внутренно-противорѣчивое положеніе вальденсовъ. За каждою ересью, за каждымъ шагомъ еретиковъ мы улавливаемъ тягу къ католической церкви, тоску блуднаго сына о покинутомъ родительскомъ кровѣ. Мы обращаемъ вниманіе на яркія проявленія ереси и склонны ихъ преувеличивать количественно и качественно. тѣмъ самымъ неправильно ихъ понимая. А развѣ всякій «вѣрующій» катаровъ отвергалъ католическую церковь? Бывали «вѣрующіе» сразу двухъ сектъ: и катаровъ и вальденсовъ. Развѣ не указываетъ намъ это на то, что еще больше среди «вѣрующихъ» не порвавшихъ съ церковью мірянъ? Много было заблудшихъ и павшихъ, много было враговъ католичества—зачѣмъ уменьшать ихъ число? Но еще больше у церкви друзей. Борьба ереси съ церковью сопровождалась борьбою церкви съ ересью. Если ересь выдвинула катаровъ и вальденсовъ, то церковь натравила на нихъ доминиканцевъ и миноритовъ. Если міряне «вѣрили» еретикамъ, то міряне же сплачивались въ «милиціи» и поддерживали дѣятельность инквизиціонныхъ судилищъ. Братъ Джіорджіо де Адріа проповѣдовалъ и приводилъ много текстовъ изъ Евангелій и Апокалипсиса и называлъ какого то звѣря, котораго, повидимому, хотѣлъ уподобить папѣ Іоанну, но не называлъ его имени, а говорилъ: «—Вы хорошо понимаете меня—, точно хотѣлъ сказать:—Вы хорошо понимаете, о комъ я говорю—». Такъ и поняли его слова бывшіе въ церкви купцы, и одинъ изъ нихъ громко крикнулъ:—Лучше бы было говорить о другомъ!—По окончаніи же проповѣди, какъ слышно, вошли купцы въ одинъ домъ и сильно порицали Джіорджіо за эту проповѣдь. Многіе даже перестали ходить на мессу, когда служилъ ее этотъ братъ, а «стояли на террасѣ, т. е. надъ церковью».

Нужно ли объяснять тяготѣніе къ католической церкви?—Странно бы было, если бы этого тяготѣнія не было, и отсутствіе его, дѣйствительно, пришлось бы объяснять. Долгое развитіе взрастило идею необходимости церкви на почвѣ католичества. Въ католичествѣ человѣкъ рождался, жилъ и умиралъ. Съ малыхъ лѣтъ втягивался онъ въ культъ и дѣятельность церкви, сживался съ ея храмами; къ ея помощи

прибѣгалъ для достиженія своихъ цѣлей. Никакая ересь не могла ему предложить того культового богатства, какое онъ находилъ въ католичествѣ. И еще болѣе.—Церковь вросла въ жизнь. Разорвать съ церковью значило разорвать со всѣмъ окружающимъ, стать одинокимъ. Мірянинъ не могъ дѣйствовать, не сталкиваясь на каждомъ шагу съ церковью, не могъ защищать своего родного города безъ мысли о ней, потому что городъ безъ патрона не существуетъ, не могъ участвовать въ борьбѣ гвельфовъ и гибеллиновъ, не опредѣляя своего отношенія къ церкви.[137]

Идея церкви и по преимуществу идея католической церкви основа религіозности и важнѣйшій упорядочивающій ее моментъ.—Религіозность XII—XIII вѣка, предѣлъ развитія средневѣковой религіозности, встаетъ передъ нами, какъ хаосъ вѣчно борющихся силъ, многосторонняя и разнообразная; она вѣчно волнуется, пытается вылиться въ одну систему и выливается во множество противорѣчивыхъ.—«Oportet et haereses esse»—онѣ вѣрный показатель напряженности религіознаго сознанія. Но гдѣ найти руководящее начало, какъ уравновѣсить и примирить борющіяся силы? Только несомнѣнная традиція, только истинная вѣра можетъ провести человѣка между Сциллою и Харибдой ереси, а истинную вѣру въ силахъ хранить лишь вселенская католическая церковь. Апостолъ Петръ усумнившись сталъ тонуть, и Христосъ пришелъ ему на помощь. Такъ же идетъ на помощь тонущимъ въ бурныхъ волнахъ религіозности «невѣста Христова».

IV.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Для изученія элементовъ религіозности намъ пришлось по возможности обособить разсмотрѣніе религіозной дѣятельности отъ анализа того, что мы позволили себѣ назвать вульгарною догмой. Это обособленіе не менѣе искусственно, чѣмъ всякое другое. Въ дѣйствительности не существуетъ религіозной дѣятельности безъ догмы, какъ нѣтъ и религіозной догмы, которая бы не проявляла себѣ въ религіозной дѣятельности; можно говорить—и то не всегда—лишь о преобладаніи въ данномъ явленіи того или иного элемента. Въ виду этого самъ собою отпадаетъ искусственно возникающій вопросъ о взаимоотношеніяхъ между двумя сторонами религіозности, и наши заключительныя замѣчанія ставятъ себѣ лишь одну цѣль -- намѣтить главныя сочетанія элементовъ религіозной вѣры, ея системы и ихъ взаимоотношенія, не придавая особеннаго значенія понадобившемуся намъ для анализа обособленію дѣятельности отъ догмы.

Религіозная дѣятельность всегда предполагаетъ существованіе метафизическаго, все равно, опредѣляется ли она или нѣтъ религіозной цѣлью. Человѣкъ стремится къ небесному блаженству въ связи традиціонныхъ представленій объ Адѣ, Раѣ и безмѣрномъ счастьѣ небожителей;—къ одухотворенію и преображенію, къ обожествленію еще на землѣ въ связи другихъ, тоже традиціонныхъ идей, въ религіи Христа или въ пантеизмѣ. Чтобы добиться осуществленія своихъ цѣлей, хотя бы онѣ и сводились къ идеалу земного благополучія, онъ прибѣгаетъ къ помощи метафизическихъ существъ и средствъ и безъ нихъ (т. е. безъ религіозности) обойтись не можетъ. Даже не ставя себѣ никакихъ особенныхъ цѣлей, живя изо дня въ день, онъ находится въ атмосферѣ постояннаго общенія съ метафизическимъ міромъ, воздѣйствуетъ на него и испытываетъ его воздѣйствія, невольно старается представить себѣ его природу и строй.

Въ жизни и дѣятельности необходима помощь метафизическаго. Его себѣ представляютъ и непосредственно и чрезъ посредство традиціи по человѣчески, по житейски. Вѣрятъ въ духовъ, жизнью, нравами и желаніями своими подобныхъ людямъ, иногда добрыхъ—иногда злыхъ, такъ же, какъ и люди;—въ эльфовъ, сильфидъ и гномовъ, живыхъ въ преданіяхъ и обрядахъ;—въ ангеловъ и бѣсовъ, завѣщанныхъ христіанской традиціей, но часто теряющихъ связь съ нею. Создаютъ для истолкованія явленій новыхъ духовъ, иногда обреченныхъ на забвеніе, иногда сливающихся съ переданными тою или иной традиціей. Вѣрятъ и въ могущественнаго Бога, живущаго на небесахъ. То Онъ сливается со Христомъ, то уступаетъ Ему свое мѣсто, теряясь въ неопредѣленности. Около Бога или Христа собираются Его святые, среди которыхъ царитъ благостная Дѣва. Все яснѣе и конкретнѣе представляютъ себѣ метафизическій міръ.—Богъ уже кажется «императоромъ неба», Дѣва Марія—царицею, святые и ангелы—ихъ блестящимъ дворомъ. Встаютъ сіяющія всею яркостью земныхъ красокъ картины Рая. Начинаетъ слагаться и строиться міръ духовъ, чуждыхъ Богу. По житейски, дѣловито опредѣляютъ свое отношеніе къ этому метафизическому міру. Его помощь нужна, и обращаются къ духамъ или къ Богу съ просьбами, съ такими же, съ какими въ другомъ случаѣ обратятся къ человѣку; приносятъ имъ дары; стараются задобрить ихъ почитаніемъ-культомъ; пытаются впустить съ ними въ договорныя отношенія и тѣмъ вѣрнѣе обезпечить себѣ ихъ содѣйствіе. Дѣятельность и догма переплетены другъ съ другомъ, и взаимно одна приводитъ къ другой. Съ одной стороны, потребность въ помощи для земныхъ житейскихъ цѣлей необходимо приводитъ къ вышеописанной системѣ представленій въ той или иной степени ея развитія, заставляетъ въ метафизическій міръ переносить земной бытъ и земные нравы. Съ другой—житейское представленіе о метафизическомъ мірѣ опредѣляетъ и житейскій характеръ отношеній къ нему. Невозможно, да и ненужно точно очерчивить содержаніе разсматриваемой «бытовой» системы религіозности, какъ невозможно это сдѣлать и по отношенію къ другимъ. Внутри системы все волнуется и видоизмѣняется: какъ цѣлое, она мелькаетъ лишь по временамъ и то по разному—въ зависимости отъ того момента, въ связи съ которымъ возникаетъ или готовится возникнуть цѣлостное о ней пред-

ставленіе. Большинство моментовъ ея входятъ въ нее лишь одной стороной, частично, и каждый изъ нихъ можетъ открыть возможности иныхъ системъ и привести къ инымъ построеніямъ.

Вѣра въ многочисленность міра духовъ, въ постоянныя ихъ вліянія, боязнь ихъ или любовь къ нимъ, создающіяся въ предѣлахъ бытовой системы, стремленіе все яснѣе и конкретнѣе себѣ ихъ представить приводятъ къ живому, мистическому ощущенію ихъ. Метафизическій міръ не только представляютъ—его воспринимаютъ, и переживаютъ вліянія духовъ, чувствуютъ ихъ самихъ. Такъ изъ нѣдръ бытовой системы религіозности выростаетъ новый моментъ, мистическій, и вмѣстѣ съ тѣмъ видоизмѣняется, какъ она сама, такъ и все міропониманіе. Связи реальнаго съ метафизическимъ уже кажутся метафизическими связями. За планетами, травами, камнями и людьми, за словами и жестами улавливаютъ заключенную въ нихъ метафизическую силу. Чувствуютъ, а когда не чувствуютъ, то предполагаютъ за реальною оболочкой метафизическую сущность объектовъ реальнаго міра. Въ то же время открываются новые способы воздѣйствія на метафизическое и реальное (какъ поиски ихъ, въ свою очередь, приводятъ къ мистическому преобразованію бытовой системы)—возникаетъ магія. Ищутъ магическихъ объектовъ, стараются использовать ихъ, заучиваютъ магическіе жесты и слова, тяготѣютъ къ знатокамъ магіи и носителямъ метафизической силы, къ святымъ и священникамъ. Культъ пріобрѣтаетъ новый смыслъ и, расширяя свое значеніе, предстаетъ, какъ система магіи, и, какъ таковой, кажется необходимымъ. А благодаря этому становятся необходимыми и клирики и совокупность ихъ—церковь, неисчерпаемая сокровищница магической силы. Такъ бытовая система религіозности неуловимо переливается или перерождается въ мистически-бытовую. Но первая не умираетъ, продолжая сосуществовать съ новою или смѣнять ее, потому что отъ мистически-бытовой не закрытъ путь назадъ. —Метафизическій смыслъ молитвы или заклинанія вывѣтривается, магическій актъ совершенія тѣла Христова становится видомъ просьбы; начинаютъ считать количество прочитанныхъ молитвъ или положенныхъ поклоновъ. Клирики изъ маговъ становятся ходатаями или молитвенниками.

Тѣ же переливы и ту же неустойчивость находимъ мы

во всей религіозности. Однако прежде, чѣмъ перейти къ другимъ болѣе сложнымъ системамъ, надо устранить одно возможное недоумѣніе.—Существуетъ ли такая бытовая система религіозности въ двухъ своихъ видоизмѣненіяхъ—вопросъ, примѣнимый и ко всѣмъ остальнымъ системамъ)?—Я затруднился бы указать въ XIII в. человѣка, который жилъ и вѣрилъ только ею, но въ каждомъ человѣкѣ XIII вѣка она живетъ потенціально и время отъ времени господствуетъ, подавляя другія,—въ одномъ чаще, въ другомъ рѣже. Не знаю, надо ли на это указывать читателю, внимательно отнесшемуся къ предшествующимъ страницамъ.—Бытовая система религіозности отграничивается отъ другихъ не периферіей своей, а центромъ—преобладаніемъ нерелигіозныхъ цѣлей дѣятельности или отсутствіемъ религіозныхъ. Въ ней живутъ, думаютъ и вѣрятъ, пока не выходятъ за предѣлы земного, пока еще не обезпокоены судьбой своей души и не увлечены стихійнымъ порывомъ къ Божеству. Тогда больные даютъ обѣты святымъ или совершаютъ жертву въ честь лѣсныхъ боговъ, а злые люди вступаютъ въ договоры съ демонами. Часто только бытовой религіозностью обусловлено умноженіе молитвъ или развитіе культа. Въ ея сферѣ находится поэтъ, сообщающій объ увѣнчавшихся успѣхомъ молитвахъ своего героя или описывающій красоту небесныхъ чертоговъ... Но бытовая система не одна. Незамѣтно вовлекаются въ нее инородные элементы, и въ глубинѣ ея роятся другія.

Много въ религіозности нехристіанскаго, но преобладаетъ и увлекаетъ конфессіональная традиція. Уже въ бытовой системѣ выдвигается всемогущій Богъ, съ которымъ человѣкъ чувствуетъ себя какъ то по особому связаннымъ. Единственный развитой культъ—культъ христіанскій, и это обладаетъ громаднымъ значеніемъ въ связи съ мистическимъ видоизмѣненіемъ бытовой системы. Богъ и Его святые невольно выдѣляются изъ метафизическаго міра и съ ними связываетъ себя человѣкъ. Благодаря этому религіозная дѣятельность мѣняетъ свое направленіе. Помощи ждутъ преимущественно отъ христіанскаго метафизическаго міра. Всплываютъ новыя цѣли религіозной дѣятельности.—Невольно сплачиваются, собираются около Бога, подъ Его знаменемъ. Увлекаемые христіанской традиціей, становятся подъ покровъ Богоматери, подъ защиту божьихъ святыхъ, невольно тянутся ко Христу. Какъ будто все еще по старому, но уже проснулся религіозный

патріотизмъ и христіане почувствовали себя народомъ и воинствомъ Христа. Ихъ ожидаетъ блаженство Рая — награда за земную борьбу. Если бы не было метафизическаго міра и представленія о немъ, Богъ и Его святые создали бы и тотъ и другое. Но этотъ міръ данъ религіозности и данъ въ представленіи, не вполнѣ согласуемомъ съ разсматриваемой стороной христіанской традиціи. Поэтому необходимымъ сопровождающимъ строеніе божьяго царства моментомъ является строеніе темнаго царства. Всѣ духи, непринятые въ божье царство, всѣ люди, отвергшіе Христа или Имъ отвергнутые, становятся врагами Бога. Міроздаціе двоится, его основнымъ моментомъ становится дающая исходъ религіозному патріотизму борьба, и возникаетъ новая система религіозности—элементарно-дуалистическая, которая находитъ себѣ опору въ сильныхъ традиціяхъ христіанства.

Здѣсь, какъ и въ дальнѣйшимъ, намъ важно не происхожденіе элементарно-дуалистической системы—нами указанъ лишь одинъ изъ возможныхъ путей ея возникновенія, и то лишь для того, чтобы еще разъ подчеркнуть текучесть и переливчатость религіозности,—а существо ея, опредѣляемое прежде всего конфессіональнымъ моментомъ. Соотвѣтственно ему мѣняется и весь строй религіозности. Та же религіозная дѣятельность, которая въ бытовой системѣ обуславливалась вообще метафизическимъ міромъ, здѣсь обуславливается отношеніемъ къ Божеству. Средства для осуществленія цѣлей человѣка, для достиженія земного благополучія заключаются въ угожденіи Богу, въ почитаніи Его, въ магическомъ на Него воздѣйствіи. Угожденіе демонамъ разсматривается уже, какъ отступничество, а угожденіе Богу, какъ борьба съ ними, со злыми людьми и съ язычниками. На почвѣ противопоставленія бѣсовъ Богу возникаетъ понятіе о законѣ Божьемъ, обязательномъ для всѣхъ Его слугъ. Исполненіе этого закона и есть лучшее средство угодить Божеству, какъ средство угодить бѣсамъ или (что стоитъ въ еще большей связи съ христіанской традиціей) Дьяволу заключается въ соблюденіи дьявольскаго закона.

До сихъ поръ мы разсматривали системы религіозности, создающіяся внѣ связи съ религіозными цѣлями религіозной дѣятельности. Но уже въ элементарно-дуалистической системѣ мы на нихъ наталкиваемся: на корыстную заботу о спасеніи

своей души и на безкорыстное стремленіе къ Богу. Идея спасенія души опредѣленно конфессіональна и мыслится, за рѣдкими уклоненіями, всецѣло въ связи христіанской традиціи. Естественно, что ради спасенія прибѣгаютъ къ знакомымъ уже намъ средствамъ: къ просьбамъ и угожденію, къ магіи. Но угожденіе Богу—соблюденіе Его закона, находящагося въ Св. Писаніи и въ душѣ человѣка. Этотъ законъ и пытаются себѣ уяснить, тѣмъ самымъ обнаруживая свой дѣятельно-религіозный идеалъ.

Любовь и состраданіе понимаются, какъ завѣтъ Бога, какъ существо даннаго Христомъ закона любви. Эти чувства непосредственно изливаются на все окружающее: на страдающихъ братьевъ, на всѣхъ людей, даже на враговъ. Они такъ сильны, что довлѣютъ, какъ основа религіозной дѣятельности, которая поэтому можетъ и не быть сознательно—цѣлевой дѣятельностью и освободиться отъ идеи закона. Они, какъ бы возвращаясь къ своему истоку, обращаются на Христа, ведутъ къ сопереживанію Его страданій, къ непосредственному подражанію Ему; обращаются на Его Страдалицу-Мать, на Дѣву, чистѣйшую ангеловъ, на святыхъ; изливаются на творенія Божьи, на весь отражающій мудрый планъ Божества и Его безмѣрную красу міръ. Даже страшный обликъ демона начинаетъ трепетать и смягчаться отъ дыханія любви. Еще чаще о демонахъ забываютъ, безкорыстно отдаваясь религіи любви и состраданія или религіи Христа. Темное царство блѣднѣетъ и готово исчезнуть; изъ элементарно-дуалистической системы готовъ исчезнуть дуалистическій моментъ, а сама она распасться, чтобы уступить мѣсто монотеистической системѣ—монотеистической религіи Христа. Но любовь и состраданіе—законъ Божій, который нужно исполнить, чтобы спастись, даже для того, чтобы достичь земного благоденствія, точно такъ же, какъ надо исполнить законъ Дьявола—быть злымъ и жестокосердымъ, чтобы получить его благоволеніе и помощь. И отъ дуновенія корысти быстро опадаютъ лучшіе цвѣты, взращенные религіей Христа. Выступаетъ идея внѣшняго закона, расчетливая и сухая, и сознаніе возвращается къ дуализму, при которомъ только и мыслимъ трудъ исполненія закона, необходимая для полученія награды борьба. Къ этому же подводитъ другая сторона дѣятельно-религіознаго идеала—идеалъ моральный.

Въ отличіе отъ каритативнаго идеала моральный по су-

ществу своему дуалистиченъ, предполагая различеніе добра и зла, которое естественно связывается съ различеніемъ добраго и свѣтлаго царствъ. Моральный идеалъ нуждается во внѣшней опорѣ—въ отрицаніи міра и плоти и благодаря абсолютности своей обостряетъ это отрицаніе и оживляетъ дуалистическія системы религіозности. Зло для него необходимо, и проблема существованія зла становится проблемою теодицеи. Съ помощью христіанской традиціи выдвигаютъ образъ Бога добра и правды, зло связываютъ съ Дьяволомъ, злымъ царствомъ или бѣсами, и въ рядѣ системъ выражаютъ дуализмъ. То это будетъ умѣренный, монархіанскій дуализмъ ортодоксальнаго католичества, конкретизируемый красками реалистическаго воображенія или ограничивающійся противопоставленіемъ Бога Дьяволу и забывающій о царствѣ бѣсовъ; то—рѣзкій дуализмъ крайнихъ катаровъ, до конца доводящій оправданіе Бога; то—какое-нибудь промежуточное построеніе. Во всѣхъ этихъ морально-дуалистическихъ системахъ, болѣе или менѣе переплетающихся съ элементарно-дуалистической, моральный идеалъ выражается и опредѣляетъ религіозную дѣятельность съ различной степенью яркости и понимается по разному, разнообразно сочетаясь съ каритативнымъ. Иногда религіозная дѣятельность, и моральная и каритативная, является сыновнимъ выполненіемъ воли Божьей, покорнымъ и радостнымъ или сливающимся со знакомымъ намъ религіознымъ патріотизмомъ. Она выполненіе закона, но законъ данъ любящимъ и любимымъ Отцомъ. Въ такомъ пониманіи религіозная дѣятельность можетъ и не раскрывать абсолютной своей природѣ и сглаживать свое внутреннее противорѣчіе между эгоистической моралью и альтруизмомъ любви, можетъ выражаться въ умѣренномъ мірскомъ идеалѣ праведной жизни. Въ ней мы видимъ не только отрицаніе міра и плоти, а и утвержденіе положительной цѣнности—праведности, благодаря чему можетъ ослабѣвать дуалистическій моментъ. Но рядомъ съ этимъ можетъ выдвинуться на первое мѣсто абсолютная природа идеала и въ отрицательномъ и въ положительномъ своемъ выраженіи. Въ отрицательномъ развитіи она дастъ суровую аскетическую религіозность, которая вся сводится къ теоретическому обостренію дуализма и къ практическому проявленію его—къ борьбѣ съ плотью и міромъ, не знающей предѣловъ. Въ связи съ этимъ выступаетъ моральная сторона дѣятельной религіозности, подавляя каритативный идеалъ, заставляя его

ограничивать или о немъ забывать. Аскетъ естественно и невольно поддается свойственному сознанію XIII в. стремленію упрощать, механизировать пониманіе идеала, увлекаться внѣшними нормами и опустошаетъ внутреннее содержаніе дѣятельной религіозности. Утративъ идею праведности, испытывая трудность и тяжесть принятой на себя непосильной борьбы, аскетъ связываетъ свою дѣятельность съ идеей грѣха и грѣховности, въ преодолѣніи которыхъ заключаются весь смыслъ его существованія и эмоціональная основа его дуализма. Но положительная сторона моральнаго идеала опять приводитъ насъ къ ослабленію дуалистическаго момента. На мѣсто грѣховности выдвигается идеалъ праведности, какъ особаго душевнаго строя, на мѣсто борьбы со зломъ—трудъ за благо, на мѣсто воздержанія аскезы—героизмъ агонистики. И благодаря этому снова открывается путь безкорыстнаго стремленія къ Богу, жажда сыновства Его, и въ соединеніи съ каритативными сторонами дѣятельно-религіознаго идеала безкорыстная мораль возрождаетъ религію Христа.

Развитіе дѣятельно-религіознаго идеала происходитъ въ предѣлахъ дуалистическихъ системъ религіозности. Въ агонистическомъ и преимущественно-каритативномъ пониманіи этотъ идеалъ примиримъ со слабымъ выраженіемъ дуализма, но не съ полнымъ его исчезновеніемъ, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку не устраняется его моральный моментъ. Преимущественно-моральный идеалъ обуславливаетъ наиболѣе яркій и пышный расцвѣтъ дуализма. Но точно также и развитіе догматической религіозности въ дуализмъ уже на первыхъ своихъ ступеняхъ, даже въ элементарно-дуалистической системѣ обуславливаетъ развитіе моральнаго и шире—дѣятельно-религіознаго идеала. Взаимоотношенія элементовъ въ морально-дуалистической религіозности чрезвычайно сложны и разнообразны и на ея почвѣ возможно много волнующихся и переливающихся другъ въ друга системъ, только частично отраженныхъ такими крупными историческими явленіями, какъ катарство или такими сектами, какъ ортлибаріи. Но многоцвѣтность и измѣнчивость религіозности еще больше, потому что въ основѣ религіозной дѣятельности лежитъ не одинъ безкорыстный дѣятельно-религіозный идеалъ, а и корыстная идея спасенія своей души и нерелигіозная забота о земномъ благополучіи.

Понимаемое традиціонно спасеніе души превращаетъ всю

религіозную дѣятельность въ средство спасенія и лишаетъ ее самоцѣнности и безкорыстія. Осуществить дѣятельно-религіозный идеалъ или нѣкоторое приближеніе къ нему надо не ради него самого, а ради угожденія Богу. Благодаря этому опять выступаетъ внѣшнее пониманіе этого идеала. Онъ сводится къ внѣшнимъ нормамъ, къ правиламъ поведенія и становится наиболѣе близкимъ и понятнымъ, какъ законъ божій. Каритативныя стороны его отмираютъ, и дѣятельность любви сводится къ «opera misericordiae», которыя разсматриваютъ, какъ заслуги. Аскетическое воззрѣніе сводится къ предписаніямъ воздерживаться отъ ряда перечисляемыхъ грѣховъ; агонистика—къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ и погашенію ими совершенныхъ грѣховъ; идея подражанія Христу—къ лукавому истолкованію своей жизни въ этомъ смыслѣ. Даже если въ сознаніи блѣднѣютъ дуалистическіе моменты, религіозность становится расчетливой, возвращаясь къ психологическимъ устоямъ бытовой системы, и понятно, что религіозная дѣятельность можетъ въ разсматриваемомъ строѣ идей служить и земнымъ цѣлямъ. Религіозный человѣкъ уже не сынъ божій, а лукавый рабъ, который хочетъ спастись съ наименьшими усиліями и радостно хватается за духовное пониманіе дѣятельно-религіознаго идеала, чтобы лицемѣрно оправдать свою умѣренно-благочестивую жизнь.

Ему не удается этого достичь въ силу абсолютной природы моральнаго идеала и ощущенія неодолимости грѣховныхъ влеченій. Дѣятельно-религіозный идеалъ оказывается неосуществимымъ, а приближеніе къ нему недостаточнымъ. Боязнь за судьбу своей души заставляетъ искать новыхъ средствъ для ея спасенія. Въ поискахъ за ними обращаются къ магіи, и въ морально-дуалистическія системы проникаетъ тотъ же мистическій моментъ, который преобразовываетъ систему бытовую; вновь возникаетъ сознаніе необходимости культа, клира и церкви, но уже въ новой связи идей и потребностей, выдвигающей магическій актъ исповѣди, оправданіе молитвами святыхъ и церкви. А вмѣстѣ съ этимъ мѣняется пониманіе самого дѣла спасенія. Человѣкъ спасается не самъ, а съ помощью другихъ, можетъ быть только благодаря другимъ, внѣ зависимости отъ его собственныхъ усилій. Такъ подрываются сами основы религіозной дѣятельности и создается почва для воспріятія предестинаціонистскихъ настроеній и идей.

Дуалистическія системы, корыстныя или безкорыстныя,

моральныя или аморальныя, непримиримы съ сильными традиціями католичества. Даже монархіанство противорѣчитъ строгому христіанскому единобожію. Отвергая дуализмъ, пытаются вмѣсто него построить монотеистическую систему, собрать воедино разсѣянные элементы монотеистической религіозности. А для этого надо сдѣлать очень много. Нужно преодолѣть исконное представленіе о метафизическомъ мірѣ и преодолѣть не въ смыслѣ признанія единаго Божества его владыкой. Необходимо въ глубинѣ самой же христіанской традиціи уничтожить Дьявола и (что важнѣе, потому что о Дьяволѣ думаютъ меньше, чѣмъ о духахъ) бѣсовъ. Мало признать бѣсовъ непокорными слугами Всевышняго, сдерживаемыми до поры до времени Его волей: нужно отнять у нихъ иниціативу зла, лишить ихъ самостоятельнаго существованія, совершенно обезличить, ихъ и всѣхъ духовъ. Обезличить ангеловъ нетрудно: они въ метафизическомъ мірѣ не прижились; сравнительно легко обезличить и святыхъ, но старые духи и бѣсы слишкомъ для этого живы. А если и удается, насильственно урѣзывая свою религіозность, признать бѣсовъ безвольными и слѣпыми орудіями божьими, передъ религіозностью всплываетъ новая проблема, рѣшенная ограничившими единобожіе морально-дуалистическими системами.—Въ монотеизмѣ остается необъясненной и необъяснимой проблема зла и, слѣдовательно, въ основѣ своей подрывается моральный идеалъ. Выходъ, разумѣется, находятъ въ компромиссахъ—въ лицемѣрномъ или несознаваемомъ ограниченіи монотеизма, но, если религіозная мысль слаба и неустойчива, религіозное чувство—чутко.

Монотеизаціей метафизическаго міра проблема еще не рѣшена. Знаютъ и чувствуютъ закономѣрность реальнаго міра, необходимый ходъ его, который уничтожаетъ идею свободы воли и для религіозности тягостнѣе первороднаго грѣха. Богъ или міропорядокъ—такъ ставится проблема, опять таки разрѣшимая въ дуализмѣ: не даромъ среди катаровъ развивалось ученіе о предопредѣленіи. Ее можно устранить путемъ компромисса—признаніемъ возможности для Божества нарушать необходимый міропорядокъ, но врядъ ли такой компромиссъ кого нибудь удовлетворяетъ: онъ не болѣе, чѣмъ признаніе безнадежности вопроса. Можно понять проблему деистически, но тогда, формально спасая монотеизмъ, все таки приходится отвергнуть свободу воли. Это найдетъ себѣ поддержку въ дру-

гихъ моментахъ религіозности: въ живомъ ощущеніи неодолимости грѣха, въ идеѣ испорченности человѣческой природы, въ создаваемой ростомъ мистическаго и магическаго элемента религіозности пассивности, наконецъ въ ученіяхъ о первородномъ грѣхѣ и благодати. Но тѣмъ рѣзче и яснѣе становится сознаніе безплодности всякой религіозной дѣятельности, теряющей весь свой смыслъ и все свое значеніе.

Идея единаго всемогущаго Божества въ Его отношеніи къ міру и человѣчеству проявляется въ разныхъ сочетаніяхъ элементовъ религіозности, освобождая сознаніе отъ традиціонныхъ догмъ и представленій и пытаясь отвлечь его отъ многоцвѣтнаго конкретнаго пониманія метафизическаго и реальнаго міровъ. Въ связи съ христіанской традиціей она приводитъ къ построенію религіозной исторіи человѣчества, изъ чего какъ то не извлекаютъ всѣхъ разрушительныхъ для свободы воли слѣдствій, и къ усмотрѣнію въ міроздаиіи премудраго плана, отражающаго волю Его Творца, что тоже не сопоставляется въ достаточной степени съ другими сторонами религіозности. Въ отношеніи къ человѣку Бога понимаютъ, какъ создателя и властнаго руководителя, по своему произволу обрекающаго свое созданіе на гибель или такъ же непонятно его спасающаго, но при этомъ забываютъ подумать объ отношеніи Божества къ міру. Все это отдѣльныя религіозныя идеи, недодумываемыя до конца, смѣняющія другъ друга и мало или совсѣмъ не связываемыя въ одно цѣлое. Иногда ими живутъ, иногда ихъ забываютъ и возвращаются отъ нихъ къ болѣе конкретной религіозности. Вездѣ наталкиваются на неразрѣшимыя проблемы, передъ которыми чувствуютъ свое безсиліе. Хотятъ построить монотеистическую систему, но принужденные отвергнуть идею Бога правды, моральную основу религіозной дѣятельности и необходимую для этой дѣятельности свободу воли, возвращаются къ болѣе или менѣе смутно опознаваемому дуализму или уходятъ въ пантеизмъ.

Къ пантеизму приводятъ многіе моменты религіозности: и элементы вульгарной догмы, и нѣкоторыя стороны религіозной дѣятельности, и психологическія особенности мистики, и фрагменты пантеистическихъ системъ, опустившіеся въ широкіе слои. Религіозно-мистическое пониманіе міра въ связи съ идеей божественнаго плана міроздаиія или внѣ связи съ нею создаетъ особенное отношеніе къ міру, какъ къ чему-то священному, и

въ концѣ концовъ обожествляетъ міръ, тѣмъ болѣе, что, находясь въ совокупности этихъ идей, не думаютъ о злѣ и религіозной дѣятельности. Съ обожествленіемъ міра такимъ образомъ можетъ благодаря непродуманности его сочетаться даже моральная религіозная дѣятельность и любая изъ системъ религіозности. Но оно является благодарною почвой для воспріятія теорій пантеизма, въ смыслѣ ли Эригены, какъ у амальриканъ, въ смыслѣ ли Давида Динанскаго. Однако пантеистическія теоріи примѣняются лишь къ окружающему міру, а не къ самому человѣку, почему у тѣхъ же амальриканъ мы встрѣчаемся съ утвержденіемъ моральной дѣятельности и съ элементами религіи Христа.

Религія Христа въ мистическомъ своемъ проявленіи, которое для нея наиболѣе характерно, высшею цѣлью человѣка считаетъ уподобленіе Христу и сліяніе съ Нимъ. Она такимъ образомъ направляетъ религіозную дѣятельность по совершенно иному пути и таитъ въ себѣ зародыши обожествленія человѣка. Въ связи съ дуалистическо-моральными моментами она подводитъ къ ученіямъ объ оправданіи волей и благодатью Божества, т. е. къ положительному выраженію предестинаціонизма; отвлекаясь отъ нихъ,—къ превращенію человѣка въ Христа, къ его обожествленію и слѣдовательно къ оправданію его дѣятельности путемъ признанія всякой дѣятельности религіозной. То же самое развитіе прослѣживается и въ томъ случаѣ, когда объектомъ стремленія мистика является не Христосъ, а само Божество. Обожествленіе человѣка, мыслится и внѣ связи съ обожествленіемъ міра. Оно сочетается, какъ у катаровъ и—особенно ярко—у ортлибаріевъ, съ утвержденіемъ зла и міра, какъ зла. Благодаря этому оказывается возможнымъ сохранить аскетическую мораль (у ортлибаріевъ) и учить о постепенномъ обнаруженіи Божества у избранныхъ (у ортлибаріевъ и у амальриканъ, которые тоже отвергаютъ міръ, такъ какъ признаніе его небытіемъ лишь уловка и софизмъ, никого не убѣждающій).

Сочетаніе обожествленія міра съ обожествленіемъ человѣчества создаетъ пантеистическую систему. Наиболѣе послѣдовательно она выражена гилозоистическимъ пантеизмомъ Давида Динанскаго, гдѣ и предполагаетъ отрицаніе понятія зла и религіозной дѣятельности, отрицаніе идеи спасенія души, основныхъ положеній религіозности и мелькающей въ

другихъ пантеистическихъ системахъ идеи развитія или постепеннаго обнаруженія Божества. Менѣе ярокъ и послѣдователенъ пантеизмъ другихъ системъ, гдѣ его развитію препятствуютъ ограниченіе божественнаго духовнымъ (что и заставляетъ обращаться къ эригеновскому понятію небытія), традиціи религіи Христа и мистики, какъ средства спасенія, и, наконецъ, сектанскій духъ исключительности и желанія только себя признавать Богомъ. Появляются отдѣльныя пантеистическія утвержденія, отдѣльныя связи пантеистическихъ идей, но цѣлостной пантеистической системы не создается. Такъ признаютъ основой всего Бога, утверждая, что Онъ находится вездѣ, даже во вшѣ, утверждаютъ, что спасутся всѣ, даже язычники. Такъ заявляютъ о божественности всякаго бытія-дѣйствія, а грѣхъ считаютъ небытіемъ, заявляютъ о невозможности для человѣка грѣшить и святости всѣхъ его актовъ. Но въ то же самое время почему-то называютъ себя не богами, а христами, говорятъ о гибели грѣшниковъ, придавая понятію небытія смыслъ отрицательнаго бытія, понимаютъ свою божественность, какъ традиціонную праведность и, ограничивая проявленіе Божества предѣлами своей секты, учатъ о постепенномъ раскрытіи Его въ мірѣ и возвращаются къ дуалистической по существу религіозной исторіи человѣчества въ духѣ іахитовъ. Какъ будто приближаются къ пониманію міра, какъ Бога въ движеніи, но не могутъ отказаться отъ представленія о Богѣ, какъ о неподвижномъ бытіи, и точно также, признавая божественность всѣхъ своихъ актовъ, считаютъ настоящимъ божескимъ состояніемъ состояніе покоя и недвижности, столь сродное психологическимъ основамъ мистики.

Итакъ ни монотеизмъ ни пантеизмъ не слагаются въ законченную систему, не подымаются надъ уровнемъ тенденцій къ системамъ или потенцій системъ. Оба являются надстройками надъ богатою и многоцвѣтной религіозностью, которая слагается въ бытовыя и дуалистическія системы и въ которой живутъ и проявляютъ себя и монотеистическіе и пантеистическіе моменты. Монотеизмъ и пантеизмъ могутъ господствовать въ сознаніи лишь въ періодъ временнаго угнетенія всего богатства религіозности и обречены на быстрое умираніе, возрождаемые вновь тѣми ихъ моментами, которые находятся въ существѣ религіозности, вѣчно мѣняющейся и переливающейся изъ системы въ систему. Понять и оцѣнить эту религіозность,

по нашему глубокому убѣжденію, можно лишь въ связи тѣхъ общихъ соображеній, которыя высказаны во Введеніи; ея значеніе и связь съ религіозной жизнью и мыслью эпохи выясняется лишь въ связи съ общими чертами сознанія XIII вѣка. Только тогда становится живымъ и значительнымъ хаосъ противорѣчивыхъ чувствъ и идей—Праматерь всѣхъ религіозныхъ идей и всѣхъ религіозныхъ движеній.

ПРИМѢЧАНІЯ.

I. ВВЕДЕНІЕ.

1 (къ стр. 19—21).

I. («Въ XIII вѣкѣ...»)—Dante Parad. XV,97 sq. Ср. Langlois Vie. passim, напр. p. 336 сл. Société p. 159, 167 сл. Ср. прим. 94 и 95.

II. («Въ нашу задачу...») — Salimb. p. 84. Carm. Burana n. 172 p. 67. Ср. Ib. n. 33 p. 117, 37 p. 124, 43 p. 132, 46 p. 135, 49 p. 136, 53 p. 146.—Carm. Burana De Phyllide et Flora. n. 65 p. 155 сл.—Ср. Hentsch 56 сл., 69 сл., 87.—Ср. K. Marold Ueber die poetische Verwertung der Natur und ihrer Erscheinungen in den Vagantenliedern (Zeitschr. f. deutsche Philologie, XXIII) и Ueber den Ausdruck des Naturgefühls im Minnesang und in der Vagantendichtung. Lpz. 1890. M. Kuttner Das Naturgefühl der Altfranzosen und sein Einfluss auf ihre Dichtungen. Berl. 1889. G. Stockmayer Ueber Naturgefühl in Deutschland im 10 und 11 Jahrh. Lpz. 1910.—Walther von d. Vogelw. Under den linden. Ср. Minnesangs Frühling. 33,15 сл. 34,3 сл.

V—VIII. («Идея церкви...»)—Карсавинъ Очерки, особ. гл. XV. Seeberg III, 282 сл., Hauck IV, 852 сл. Michael passim.

2 (къ стр. 26—28).

I. («Общеніе клира...»)—Friderici Serm f. 78 c. «Ideo ecclesiam istam, ad honorem eius hedificatam, maxime cum sint hic multi et boni et sancti viri monachi, debent iusti homines visitare frequenter. Sic enim olim consueverant nostri cives et domine, et etiam postquam uxoraverant filios et tradiderant nuptui filias, disponebant domui sui et reddebant se huic monasterio, ut sic adiutorio b. Michaelis et intercessionibus istorum religiosorum de his, que commiserant in seculo existentes, penitentiam facerent salutarem. Unde confortamus vos et hortamur in domino, ut hanc ecclesiam visitetis frequenter et recomendetis vos orationibus eorum et prestetis eisdem vestrum consilium, auxilium et favorem, cum magna paupertate graventur...» Vita Rosae (A. SS. Sept. II) n. 8, n. 13. Humilianae Vita n. 5, 27. Vita Francisci Fabriani (Ib. April. III) n. 1. Ср. Fra Giordano XIX, 85 Ср. Langlois Vie, 178 сл., 243, 244; Société, 23. 26,—Franz Messe 18 n. 2, 104. — Caesar. IV, 62 p. 193. Miracula B. Limbaniae (A. SS., Sept. II) n. 3. Dante Vita nuova (ed. A. d'Ancona) IV, p. 42. — Steph. de Bellav. n. 185, 194, 195, 275.—См. Franz Messe, passim.

II—III.—Innoc. III Sacrif. missae I, 2, c. 775 C. Ib. II, 47, col. 814. — См. Карсавинъ, «Очерки», особ. главы о вальденсахъ, арнольдистахъ и Франциск̀ѣ (Оглавленіе!) и «Вальденсы», passim.

IV.—Anon. Ticinen. passim, особ. p. 29, 34. Sicardi Mitrale IX, 49 c. 424. Policratic. VIII, 2 p. 395,7. Belethi Ration. c. CXVIII сл. Cruel 239 сл. Zdekauer La vita privata dei Senesi. Henninger Sitten und Gebräuche bei der Taufe und Namengebung in der altfranzösischen Dichtung. Halle, 1891. Ср. Langlois Société, 94 сл., 152 сл., 159. См. Franz Messe и Bened., Ср. ниже пр. 17 и 18. Kellner Heortologie, отдѣлы подъ заглавіемъ «Frömmigkeit» въ общихъ трудахъ по исторіи догмы и церкви. Для культа еретиковъ кромѣ общихъ трудовъ по исторіи ереси см. еще Cledat.

V.—Mansi XXIII c. 26 can. XX (Narbonn.); col. 383 c. LXV (ex Lateran.); col 514 can. V (Tarracon.); c. 547, 750-751, 764, 870. Anon. Ticin. passim.— Количество праздничныхъ дней въ этихъ указаніяхъ колеблется отъ 90 до 110 въ годъ. Въ Падуѣ въ 1278 г. ихъ 130 (Botteghi). Belethus c. V c. CXVII c. 121 C, c. XI. Botteghi, 268; Lampertico, 181; Bonaini I, 45 сл., 365. 708; Rodolico, 55. Kohler, 618. Geissler, 36 сл.; Lecoy, 366 сл. Kellner 132-134, 171 сл., 201 сл. Franz Messe, 442, 443. Fra Giordano XXXI p. 137. Mabillon Ann. Bened. V p. 555. Belethus, LXXXI c. 86, c. CXLV, c. 149. Ughelli V, 1243. Petri Cellensis Sermones, XIII (Migne 202 col. 674 B). A. SS. Julii I p. 298.— Caes. IV, 11 p. 183. Steph. de Bell. 491 p. 423—Innoc. III Serm. de SS. XIX, c. 341 B. Villani I c. 61; ср. Matteo Villani III, c. 85. Fra Giordano XIX, 86. Belethus c. CXX col. 123; c. CXXX, col. 141D. Ср. Langlois Société, 85, 157. Thom. Cantiprat. II, 49, 23 p. 457.

VI.—Belethus c. LXXII col. 79A. Mailhet Les fêtes religieuses au M. A. Revue chret. 6, 1897). Guechot Les fêtes populaires de l'ancienne France. Bled La fête des Innocents dans l'église collegiale de Saint Omer. Lefebure Fêtes lilloises du XIVe au XVIe s. и L'évêque des Fous de fête des Innocents.

3 (къ стр. 28—30).

I-III. («Еще больше подходитъ...») — Steph. de Bellav. n. 77, 78. Humbertus 429 G-H. Wackernagel Altd. Pred. 69. Berthold v. Regensb. I, XX, 2, 3. Innocent. III Serm. de SS. XXII, 557C. Fra Giordano, IV (6 дек. 1304); V, 17; B. XXXII, 264. Salimb 266,6; 243,41. Vita S. Petri Confess. n. 13 (A. SS. Aug. VI). Steph. de Bell. n. 275, 194. Friderici Serm f. 13: «Circa ergo ecclesiam exterius, i. e. populum, inquirendo de manifestis, ut si ibi essent heretici vel adulteri seu adultere publice, quia parati eramus procedere contra eos, et si eorum sacerdos eorum curam sollicite haberet, paratus omni hora die noctuque ire ad dandum poenitentiam infirmis extremam unctionem et corpus domini, quia in villis parum curant accipere, nisi per sacerdotes laici humiliter inducantur, ad que etiam, ut vos ipsi sitis solliciti et intenti, monemus et ortamur vos atque vobis distincte duximus iniungendum». На послѣднихъ листахъ кодекса приведенъ любопытный отчетъ о визитаціонной поѣздкѣ Федериго Висконти, отрывокъ изъ котораго приведенъ въ пр. 125. — Mansi XXII, Concil Later. IV c. 990. Ib. XXIII c. 749 (Ср. Cocchi, 116); col. 750 (Cenom. a. 1247), col. 756 CD. col. 693 (Biterr. a 1246), c. 735 (Statuta eccl. Cenom. a. 1247). —

См. общіе труды Lecoy (стр. 214 сл., 46. 59 сл.). Bourgain. Cruel. Linsenmayer (174, 128, 336, 157 сл. § 34. 100). Michael III, A. Franz Drei deutsche Minoritenprediger, 1907. Добіашъ-Рождественская русск. и франц. изданія.

IV. («Не всѣ пожеланія...»)—Innoc. III. Reg. XI. 262. c. 1570 B. Vita fr. Iohannis. (A. SS. Iunii II) n. 2. Policrat. VIII, 11 p. 299. Ср. стр. 275.

V. См. Карсавинъ Очерки, passim. по оглавленію.

4 (къ стр. 30)

I-II.—Vita S. Ubaldi (A. SS Maii III) n. 17. Ughelli II c. 125 (a. 1264); c. 224; c. 305. 1 n. 57 (1229); c. 22 n. 64 (a. 1244-60). Ib. V, 857 n. 96. Mabillon Ann. Bened. a. 1141 p. 316 n. 114. Villani VI, 110 p. 441; VII, 131 p. 457 сл.; IX, 307 p. 335 (a. 1325); XII, 16 p. 27. Innoc. III. Reg. , 78 и 79 col. 69—70. Ib. V, 140, c. 1150. Mansi XXIII c. 127 (Decr. Greg. IX, 61 Ad capit. Massan). Bonaini I, 263 (Breve 1286 c. CLIV). Alberti Milioli Liber de Tempor. a. 1233 p. 509. Salimb. 70,20 (a. 1233). Anon. Ticinen. passim.—E. Friedberg. De finium inter ecclesiam et civitatem regendorum indicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. Lipsiae 1861. Davidsohn, Hessel pss. Volpe (p. 9, 390 сл., 256 n. 2, 265). Lampertico, 200. Caggese I, 233. Salvemini Studi (oc. 49, 46, 50). Rodolico (36. 52-54). Cocchi (83). Mazzi, Sorbelli, Sutter.

5 (къ стр. 31—33).

I—VI.—Mansi XXI Later. II can. IX col. 528 B; XXII Later. IV can. XIV (col. 1003), can. XV, can. XVII, XVIII; Ib. Later. III col. 220 A, can. VII c. 221 D, XI c. 224 E (cf. c. 483 B и 543 E), c. 582 B; Ib. C. Monspell. col. 940 can. I, II, XIV—XVII, XXI (col. 944). Ib. XXIII Constit. Bonifilii a. 1232 col. 244; col. 697 can. XXV; col. 756 AB; 771 c. III; 845 сл. Ib. XXIV Ravenn. 1286 can. 3 c. 617. Ib. XXV Raven 1317 col. 599.—Vita Pingotti n. 14 (A. SS. Iunii I). Vita S. Nicholai n. 37 (Ib) De S. Davino n. 4 (Ib.) De S. Iohanna Soderini, 1 (Ib. Oct. XII p. 405). — Salimb. 61,16; 27,11; 62,11; 28,15; 329,24; 236,6; 329,24; 218,15; 376,19; 377,26; 378,4; 421,29; 425,8; 427,32; 548; 62,4; 67,35; 68,6; 113,20; 118,22 и 41; 83 сл.; 488,21; 610,30 сл.; 594,35; 370,10.—Giovanni dalle Celle l. XXI, XXII, XXV p. 78.—Steph. de Bellav. n. 169 p. 148.—Dante Inf. XIX, 1; XXII, 81; XXIII, 3, 103сл.; XXVII, 67 сл.—Thomas Cantiprat. I, 2, 3 p. 11 сл.—Du preste et du chevalier (Montaiglon II, 47 сл. Ср. Добіашъ стр. 71,146 сл.)— Ср., впрочемъ, Berth. v. Reg. n. 8, 21, 22.—Caes. II, 3; III, 41. — Fra Giordano III, 9. Humilianae vita и процессъ канонизаціи passim. Карсавинъ. Очерки passim,—особ. отдѣлы о пропагандѣ еретиковъ. Тамъ же о Пунгилупѣ, Цитѣ, Умиліанѣ (для VIII на стр. 33 — «Сильно непосредственное...» и т. д.)

6 (къ стр. 38—41).

III. («Человѣкъ XIII вѣка...»)—См. ниже пр. 25 II. Ср. Caes. VIII, 93 p. 160; VI, 10 p. 364; XIII, 2 p. 316. Steph. de Bell. n. 25 p. 33 — Innoc. III Reg. XII,7 c. 16.—Salimb.

IV. Lauchert pass. Langlois Connais. passim и предисловіе. — Intentio, 7—12.

V. Цѣннѣйшимъ источникомъ являются Акты Каркассонской инквизиціи, сохраненные ватиканскимъ кодексомъ 4030 и частью использованные Видалемъ (I. M. Vidal Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers въ Annales de S. Louis des Francais 1904—05 и отд.) и мною (въ Очеркахъ. См. также извлеченія у Döllinger Beiträge, II) — Процессъ Пунгилупа см. Muratori Antiquit. V, Diss. LX, 96 сл. — Pract. Inquisit. p. 338.— См. Карсавинъ. Очерки passim. Hauck, IV, 507 сл.

7 (къ стр. 40—41).

II. («А съ этимъ связана...»)—Innoc. III. Reg. XII, 7, col. 17.—Specul. Perf. cap. II passim, напр. c. 2, 3, 4, 10, 11, 15, 16. Ib. c. IV, 62 p. 115—Ptol. Luc. H. E. XVIII, 30 col. 1061; Annal. col. 1252 AB.) Ср. H.E. XXI, 4 (col. 1121).—См. стр. 133 (пр. 66).

III.—Steph. de Bellav. n. 227, n. 269 p. 225. Ср. Hauck IV, 80 сл.— См. стр. 125—127 (пр. 61), 130—131 (пр. 65).

8 (къ стр. 41—42).

I. («Богохульство...»)—Mansi XXIII c. 151 n. CLV. Martène Thes. II c. 622 (Ep. Clem. IV, 689). Bonaini I, 385 (Breve a. 1286, c. XXVII). Botteghi Docum III a. 1277 p. 269; a. 1276 p. 236. Lampertico p. 186 сл., 257 сл. Kohler p. 606 сл., 613.—Steph. de Bellav. n. 392 p. 343.— Caes. X, 45 p. 249; ib. 53 p. 254. — Ср. Reg. de Greg. IX n. 1466 (см. Добіашъ, 137). Vidal см. Index; особ. n. 259 p. 377; p. 475, 492.

9 (къ стр. 42—43)

I—II. («Часто богохульство»...)—Petri Vall. Cern. Hist. Albig. c. IV (Migne 213 col. 552 D). Ср. Ib. c. XLVI (ib. 602 D). Ср. Caes V, 21 p. 302; II, 7 p. 70.—Salimb. 529,23; 367,3; 445,3.—Ср. Thomas Cantipratanus II, 49, 11 p. 450 сл. Ср. Steph. de Bellav. n. 386 p. 341; n. 226 p. 195.

III.—Martène Thes. III (Vita Hugonis, IX) col. 1718 C.—Caes. IV, 39 p. 207; V, 2 p. 276, 12 p. 291 сл.; VIII, 42 p. 114; IX, 3 p. 169, 22 p. 181. Hauréau, Notices, V p. 149 сл.—Dante Inferno X, 14 сл.; Paradiso XIX, 82 (Ср. примѣч. Scartazzini).

IV—V. (стр. 43) — Fra Giordano B. XXXI p. 261; XXXII p. 264.— Флоровская 87 сл. Ср. Freidank 10,17 сл. p. 8; 16,24 сл. Thomasin v. Zirklaria Der wälsche Gast, 4835 сл.—Salimb. 69,9. — Schönbach Altd. Pred. I n. 235 p. 360, 24. Schiavo, 58 сл. Ср. Michael IV, 38 и прим.

10 (къ стр. 44).

I.—(«При такомъ сочетаніи...») Leg. aurea XCI p. 396.—Berth. v. Regensb. I, 2-3. Ср. Bäumker 339 сл., 341.

11 (къ стр. 44—45).

I. («Несмотря на...»)—Ср. N. Tamassia San Francesco e la sua leggenda, 1906. Ph. Funk, 113 сл. B. Schmeidler. Italienische Geschichtsschreiber des XII u. XIII Iahrh. Lpz. 1909. Kircheisen Die Geschichte des literarischen Porträts in Deutschland. R. Teuffel Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und. 11 Iahrh. 1914.

II.—Leg. aurea CXXXVII, 5, p. 609 сл.

III.—Leg. aurea CXIII p. 400 сл. Ср. Cruel, 152 сл. — Steph. de Bellav. n. 11 p. 20 сл. Innoc. III De contemptu mundi II, c. 13, c. 721; c. 30, c. 728; c. 36 col. 731. Policrat. VII. 16; VIII, 1 p. 228.25; 229.15; 230.5. Ср. Cruel, 312 сл.

12 (къ стр. 46—47).

I.—Альбертъ В. у Franz Messe. 472—Thomas. Aquin. S. Theol. 1 s. q. 1 a. 8.—Celano II, p. II 159 p. 326, 18 p. 206 сл.; p. I, 16 § 24 p. 186 сл. Specul c. 4. Aegidii Vita, Doc. ant. fr. I n. 11 p. 51. n. 12 p. 53. Anal. Franc. III, 86. особ. 22 сл.

II.—Ptol. Luc. H. E. XXIV, col. 1228A. Hist. Dulcini heres. p. 11.25.—Dino Compagni III,21—Villani VIII, 62 p. 78.—Caes. XI, 46 p. 304. Ср. Steph. de Bell. n. 439 p. 380; n. 440; n. 53 p. 60. Ptol. Luc. H. E. XVIII, 28 col. 1065; 17 b, c. 1039.—Altona, 12 сл.

IV.—Lauchert. 21—Policrat. II prol. p. 65.

См. Карсавинъ Символизмъ мышленія и идея міропорядка въ Средніе вѣка въ Научн. Истор. Журн. № 2 (1914). Auber Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis le christianisme, I—IV. Paris 1884 (2 ed.) J. Sauer. Franz Messe, особ. 470 сл.. 472. Онъ же Benedikt. passim. Г. Эйкенъ. Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія. СПБ. 1907 стр. 532 сл. Wackernagel Kleinere Schriften I, 121.—Friedensburg Münze 3 Abschn.; Symbolik oc.. 7 и 8 Absch.

13 (къ стр. 48).

Pract. Inquisit. p. 145.—Caes. IX, 32 p. 298.—Petri Vall. Cernaii Hist. Alb. c. II (M. 213 c. 547 D). См. ниже II. 6 pass.

II. Основы вульгарной догмы.

Къ **14—22** см. труды по исторіи мистики, особенно нѣмецкой, гдѣ богато использованъ текстуальный матеріалъ. См. Preger, Greith. Jundt, Delacroix, J. Ribet La mystique divine, I (1895), II (1883). Michael III, 170 сл. Zoepf и статьи объ отдѣльныхъ мистикахъ въ Hauck Realenc. f. protest. Theol. u. Kirche.

14 (къ стр. 52—54).

I. («Основной фактъ...»)—Hugonis de S. Victore, Soliloq. de arrha animae II, col. 951 сл., passim; De arca Noe morali IV, 2; De arca Noe myst

c. VII сл., col. 692 сл.—Revelat. Gertrud II, Lib. spir. grat. 152, 116; I, Legatus, 228.—Angelae Vita XI. 144 p. 209.—Greith, 125 сл. passim.—David ab Augusta III. 64, 69.—S. Bernardi Claraeval. In Cant. S. LII, 3 сл.; LXXXV, 13. An. Franc. III. 101.

II—IV.—Richardi de S. Victore De gratia contempl. V, 5—14.—Michael, 164, 168 сл.; Vita Aegidii (Doc. ant. franc. I), 9 p. 48. — Christinae Mirabil. Vita n. 36—Mariae Oigniac. Vita Prol. 6.7.—Margaritae de Cortona Vita 263, 264.—Angelae Vita IV, 68, 197.—Breviloquium Clareni (Tocco, Studi) p. 295. Anal. Franc. III. 119 сл.—Vidal n. 310 p. 437 сл.—Richardi de S. Victore De praepar. ad contempl. c. 81. Vacandard, I, 482 сл.

V—VII. («Мистикъ стремится...»)—Hugonis de S. V. Solil. de arrha animae col. 970.—Angelae Vita 150.—Preger I, 31, 32; ср. Ib. 37. 38, 42.—Revel. Gertrud. I, Legatus, 582; II, Lib. spir. gratiae, 167 сл.

15 (къ стр. 55).

I—II.—Humilianae Vita n. — Caes. VIII, 51 p. 90; I, 4 p. 11. Ср. Stöckl I, 181; II, 420, 423.—Innocentii III Serm. de SS. IX, c. 489 сл. cf. Ib. col. 493 B сл.

16 (къ стр. 56—57).

I—II.—Fra Giordano, XXXV, 153—Innoc. III Serm de SS. XIII, c. 516 D сл.—Petri Vallium Cernaii Hist. Albg. IV (Migne 213 c. 551D сл.)—Martène De Ritibus, I p. 58—Ср. Reinhold, oc. 14, 15 сл.

17 (къ стр. 57).

Mansi XXIII col. 706 A, col. 707 E; XXII col. 734 (can. XXIV). Ib. XXIII, n. IV (Ep. Innoc. IV, ср. X). Martène De Ritibus II, 91 — Большой матеріалъ собранъ А. Францемъ въ Benedict. см. напр. I, 604 сл., 609, 611. Ср. Missale Riccardiano cod. 299 membr. s. XII. f. 227: «Benedictio in omni loco. Benedic, domine deus omnipotens, locum istum, ut sit nobis in eo sanitas, sanctitas et castitas, virtus, victoria et sanctimonia, humilitas et bonitas, mansuetudo et lenitas, et plenitudo legis, caritas et amor proximi, et obedientia deo patri et filio et spiritui sancto. Hec sit semper benedictio super hanc domum et super omnes habitantes in ea per eundem..... eiusdem». Ib. f. 228 a: «Incipit ordo ad capillos incidendum. Sicut unguentum in sanctis et ros in monte domini, sic descendat benedictio in caput famuli tui et... Oratio. Omnipotens sempiterne deus, Ihesu Christe domine, qui parvulis ad te venientibus et sancte bene-|-dictio [228 b] nis manus imponens talium esse regnum coelorum dixisti bene-|-dic hunc famulum tuum, cui in nomine tuo initium capillorum incidimus, tu eidem aetatis provectum et intellectum sapientie tribue, ut te sapiat et te semper intelligat, qui vivis et regnas cum deo patre».

18 (къ стр. 57—58).

— II.—Durandi Ration. III, 4, 1.—Franz Bened. I, 450; II, 6, 124 сл., 140 сл., 171 сл., 399.—Missale Laurenziano (secundum consuetudinem

Romanae Ecclesiae) saec. XIII—Laurenz. Medic Palat. Cod. IV f. CXL a V. «Benedictio agni. Te verum agnum, te solum innocentem devotissimis vocibus omnes invocamus, ut istius agni sive cuiscunque animalis sint carnes a te, deo vivo et vero, creati benedicas benedictione celesti, ut. quicunque ex illis in tuo nomine gustaverint, veri agni Christi sanguine contra diabolum defensi salubriter vivant in perturbatione mundi per [dominum nosrtum»]. VI. «Benedictio omnis creature. Deus, qui per resurrectionem filii tui paschalia nobis gaudia contulisti, auge et sanctifica collata nobis hec dona tue largitatis mentesque nostras pariter spiritualibus reple deliciis per [d. n.]». VII. «Benedictio ovorum. Subveniat..., domine, tue benedictionis gratia huic ovorum creature, de qua pullos gallinarum dignatus es procreare, ut cibus salubris fiat tuis fidelibus in tuarum gratiarum actione sumentibus per Christum». (I b. f. CXL b) VIII. «Benedictio casei. Dignare, domine omnipotens deus, benedicere et sanctificare hanc creaturam casei, quam ex adipe animalium producere dignatus es, ut, quicunque ex populis tuis fidelibus comederint, omni benedictione celesti et gratia tua saturati repleantur in bonis per [d. n.]». I b. f. CXLV a IV. «Benedictio pomorum. Te deprecamur, omnipotens deus, ut benedicas hunc fructum novum pomorum, ut, qui esu interdicte arboris letalis pomi in prothoparente iusti funeris sententia multati sumus, per illustrationem unici filii tui, redemptoris nostri, et spiritus sancti benedictionem sanctificata omnia atque benedicta et depulsis atque abiectis vetusti hostis atque primi facinoris incensoris insidiis salubriter in huius diei anniversaria sollempnitate de universis terre edendis germinibus sumamus per [d. n.]». F. CXLVIa «Alia. Benedic, domine, hunc fructum novarum arborum, ut hii, qui utuntur ex eo, sint sanctificati per [d. n.]. Item. Deus, qui arborum poma tua iussione et providentia progingui voluisti, nunc etiam ut eadem benedicere et sanctificare digneris, precamur, ut, quicunque ex eis sumpserit, incolumes esse valeant per [d. n.]».—Всѣ три Benedictiones употребляются въ день Св. Іакова I b. F. CCLVIII b X. «Benedictio uve. Benedic, domine, et hos fructus novos uve, quos tu, domine, de rore celi et inundancia pluviarum et temporum serenitate atque tranquillitate ad maturitatem producere dignatus es. et dedisti ea ad usus [f. CCLVIII c] nostros cum gratiarum actione percipere. In nomine domini nostri Iesu Christi, per quem hec omnia. I b. f. CLII d. XI. «Benedictio herbarum. Omnipotens sempiterne deus, qui celum et terram, mare et omnia, que in eis sunt, visibilia et invisibilia. verbo tuo ex nichilo creasti, quicque herbas arboresque ad usus hominum et animalium terram gingnere et unumquodque sementem in semetipso habere precepisti atque, ut herba non solum animalibus ad victum, sed etiam egris corporibus prodessent ad medicamentum, tua ineffabili pietate concessisti, te supplici mente et ore deprecamur, ut has diversi generis herbas clementia tua benedicas et sanctifices [f. CLIIa] ac non solum ad necessitates hominum, verum etiam animalium salubres facere digneris, ut, quicunque ex eis in hac veneranda sancte Marie festivitate [i. e. Assumptione] in usum suum sumpserint, tam corporis, quam anime sanitatem accipiant per [d. n.]» I b. f. CXXXVIII bc. и d.—приведено въ текстѣ на стр. 58. Missale Riccardiano Cod. 299 f. 228: «Benedictio novarum frugum. Benedic, domine, hunc fructum novarum arborum, ut hi, qui ex eo utuntur, sint sanctificati per te, Ihesu Christe, qui vivis». «Benedictio panis novi. Benedic, domine, creaturam istam

panis novi, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut sit eadem benedictio et abundantia in hoc annuo alemento, que in ipsis quinque panibus fuit, ut omnes ex eo gustantes tam corporis, quam et anime percipiant sanitatem [per te], qui cum patre...». «Benedictio ad omnia, que volueris. Benedic, domine, creaturam istam, ut sit remedium salutis generis humani, et presta per invocationem nominis tui, ut, quicunque ex ea sumpserit, corporis sanitatem et anime tutelam percipiant per [te, I. Chr.]». «Benedictio cineris et cilicii. Benedic ┼, domine, hoc indumentum cilicii et cineris, ut sit remedium salutare generi humano, et presta per invocationem nominis tui, ut, quicunque hoc indumentum cilicii et cineris indutus fuerit, corporis sanitatem et anime tutelam percipiat per [te, I. Chr.] Ср. Reinhold 101, 80. Ioannis Boni Proces. Canonis. n. 8. Гостія — Caes. IX, 11 p. 175, 2 p. 167 сл., 4 p. 170 сл., 3 p. 169, 17 p. 178, 18 p. 179, 19 p. 179, 20 и 21 p. 180, 20 и 23 p. 181 сл., 28 p. 186, 29 p. 186 сл., 33 p. 189, 39 p. 195, 41 p. 197, 7 p. 172, 8 p. 172, 10 p. 174, 12 p. 175, 42 p. 201, 48 p. 202 сл.—Steph. de Bellav. n 317 p. 265—267. Mansi XXIII c. 746.—Belethus, XVIII c. 54 D.—Glabri Rad. V,I—Martène De Ritib. I, 254, IV—VI; 253, IV; 250.—Bonaini I, 706, 707, 709.

19 (къ стр. 58—59).

Leg. aur. CLVIII 13 p. 705.—Langlois Connaiss. p. 207.—Belethus, c. CLIV col. 154 C. — Caes. VIII c. 93 p. 160. — Schiavo XVII, 55 сл. — Reinhold, 20—27.

20 (къ стр. 59—60).

I—II.—Franz Bened. passim, напр. I, 450; II, 124 сл., 140 сл., 171 сл., 399.—Leg. aur. LXII, 3 p. 280; ср. Leg. dor. LXIII p. 244.—Caes. X, 6 p. 221 сл.; VII, 38 p. 57; VIII, 69 p. 140, ср. 60; VIII, 53 p. 125, 54 и 56.—Leg. aur. XIII p. 86.—Steph. de Bellav. n. 320 p. 269.—Schröder, 44, 43.—A. SS. Nov. III, 27 сл.; Oct. VIII p. 378; Febr. II p. 870 c. II n. 7; Maii IV p. 137 сл; Iulii VI p. 25 сл.; Nov. II, 1 p. 517 и 513,5; Iunii I Acta S. Davini n. 11; Iunii IV, 783 B и D, 1006 и 1008 г.; Maii I p. 470 сл. — Mansi XXII, (Later. IV) can. LXII col. 1049 сл. XXIII col. 753 (a. 1247). — Ughelli V. 1220, 1231, 1263. Martène De Rit. II, 345.—Anon. Ticin p. 16,35; 17,1. сл.—Villani V, 1 p. 188 (a. 1167). Ср. Ли I, 31.--Friderici Serm. f. 50 a. «qui (Clemens) veniens cum cardinalibus et cum omnibus prelatis, existentibus in curia, consecravit eam. Et dum consecraret altare, fractus est sive fluctus sanguinis de naribus eius, et ceciderunt due gutte super marmor sive tres; dicitur una deesse modo, quia dicitur, quod quidam cum parte marmoris subtraxit, sicut videre potestis, et quod erat juxta altare, ibi in terra, que nunquam inde potuerunt deleri, et ideo elevatum est de terra et appositum iuxta lapidem altaris, sicut videtis et videre potestis, ut pro miraculo in perpetuam memoriam remaneret».

21 (къ стр. 60—61).

I—II.—Franz Messe, 87 и passim.—Durandi Ration I, 6, 5. Ib. 6, 3; Ib. I, 4, 2—15.—Ptol. Luc. H. E. XVI, 17 col. 1017. Ib. col. 924 — XII, 22. — Leg. aur. VI p. 46; XLVI, 4 p. 192; CXXXIII, 3 p. 515 сл. XL p. 152 (Ср. Ли I, 32 сл.) — Caes. VII, 45 p. 64; IX, 6 p. 608; IX, 10 p. 61. Ср. прим.

20.—Innoc. III. Serm. de SS. XXVII, c. 437 сл. (ср. c. 436 C.).—Petri Cantinelli Chronic. a. 1280 (R. I. S. XLVIII p. II p. 42,8 сл.)—Policratic. II, 1 p. 66,19 сл. p. 67,2.—Martène De Ritib. II, 242—Lég. dor. LXIII p. 247. Въ Laurenziana Plut. XXIX cod. XXXIX in 4° saec. XIII, который значится въ каталогѣ подъ заглавіемъ: «S. Isidorus de astris coeli seu potius S. Isidori et aliorum opera varia», мы находимъ подробное описаніе чина освященія церкви на f. 25 a—28 b. Тому же вопросу посвящена одна изъ проповѣдей Іеронима Лукскаго (Riccard. cod. 277 in f. membr. s. XIII ineunte f. 98 d. Ср. Leg. aur. CLXXXII. — Pontificale Laurenziano Plut. VII sin. cod. V fol. saec. XIII f. 216 a. «Ordo ad signum (campanum) ecclessie benedicendum. Antequam eleves ipsum in altum. lavabis aqua, que benedicitur... [f. 216 b] «Bene+dic, domine, hanc aquam benedictione celesti, et assistat super eam virtus spiritus sancti, ut cum hoc vasculum ad invitandos filios ecclesie preparatum in ea fuerit tinctum, ubicumque sonuerit eius tintinnabulum, longe recedat virtus inimicorum, umbra fantasmatum, incursio turbinum, percussio fulminum, lesio tonitruorum, calamitas tempestatum, omnes spiritus procellarum, et cum clangorem illius audierint filii christianorum, crescat in eis devotionis augmentum, ut festinantes ad pie matris ecclesie gremium, cantent ibi canti[217 a]cum novum in ecclesia sanctorum, deferentes in socio preconium iube, modulationem psalterii, suavitatem organi, exultationem timpani, iocunditatem cimbali, quatinus... valeant in templo sancto tuo suis obsequiis et precibus multitudinem exercitus angelorum, salvator mundi deus». Далѣе смѣшивается съ водою соль и слѣдуютъ молитвы и псалмы (217 b). Священникъ мажетъ колоколъ «de aqua benedicta cum oleo». «Oratio. Deus, qui per sanctum Moysen legiferum tubas argenteas fieri precepisti, quas dum levite tempore sacrificii clangerent, sonitu dulcedinis populus monitus ad te adorandum fieret preparatus, quarumque clangore etiam hortatus ad bellum tela prosterneret adversantium, presta, ut hoc vasculum tue ecclesie preparatum sanctificetur [f. 218 a] a sanctificatione omnium spiritu sancto, ut per illius tactum et sonitum fideles invitentur ad gremium et, cum melodia illius auribus insonuerit populorum, crescat in eis devotio fidei, procul pellantur omnes insidie inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum, temperentur infesta tonitrua, ventorum flamma fiat salubriter ac moderate suspensa, prosternat aereas potestates dextra tue virtutis, ut hoc audientes tintinnabulum tumescant et fugiant ante sancte crucis in eo depictum vexillum, cui [218b] flectitur omne genus celestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confitetur, quod ipse dominus noster Ihesus Christus prestare dignetur, qui absorta morte per patibulum crucis regnat in gloria dei patris cum eiusdem spiritu sancto per omnia secula seculorum. Amen.—Tunc extergat illud cum linteo mundo»... Слѣдуютъ молитвы, семикратное снаружи и четырекратное внутри помазаніе хризмой. [f. 220]. «Tunc imponantur incersoria ignis et thymiama, thus et mirra et erigatur signum super incensorium, ut eorum fumus illud colligere debeat». Слѣдуютъ молитвы, литаніи и подъятіе.

22 (къ стр. 61).

1.—Steph. de Bella v. n. 245 p. 209.—Ср. Finke p. 196 пр. 1, 196 пр. 2; 205, 206. Ср. ниже стр. 240 сл.

II.—Innoc. III. Reg. X, 190, col. 1292 B. — Policrat. VII, 18 p. 167,25 XIX p. 170,3. Schmitz p. 415 n. 82—86; 531 n. 11; 544, II, XI n. 1; 547 n. 29; 558 n. 26; c. VI n. 1 на стр. 561, n. 6 на стр. 562.—Caes. II, 3 p. 63, 5 p. 65—Lég. dor. LXVI p. 266.

23 (къ стр. 64—65).

III.—Vita S. Raynaldi n. 19 (A. SS. Febr. III). — Vita Caesarii Arelat. (Mabillon I, 667).—Leg. aur. II, 3 p. 14; III, 5 p. 24; IX, 5 p. 59.—См. Franz II, 32,2 (Hartzheim Concil. Germaniae, Coloniae 1759, IV c. 81 p. 145)—Mansi XXIII can. XLII на col. 942—Maury, 34.

24 (къ стр. 65—67).

II. («Развѣ кто нибудь...»)—Friderici Serm. f. 77 b. (ср. Bandini IV p. 278): «Recordamini enim, quod cum olim essemus Pisanus canonicus et Plebanus de Vico et predicaremus in Plebe de Vico in die Veneris sancto, ubi erant omnes pariter congregati, et loqueremur contra diabolum dicendo, qualiter per mortem Christi fuerat ei una manus amputata, qua trahebat Sanctorum animas ad infernum, et alia debilitata, qua puniebat eosdem, surrexit quidam demoniacus natione de Lorentano et coepit dicere contra nos:—Noli me nominare et, ne loquaris de me, dicas aliud factum tuum!—Et cum [77 c.] magnus timor invasisset omnes de ecclesia, cepimus in virtute domini nostri Ihesu Christi crucifixi ei precipere, ut sileret et non turbaret predicationem nostram. Et per gratiam dei siluit et resedit. Et propter [hoc] reccurramus ad b. Michaelem, cuius festum colimus, qui diabolum eiecit de celo».—Vita S. Finae n. 16 (A. SS. Martii II).

IV.—Salimb. 568,20 сл. Ср. Ib. 577,12. — Ср. Caes. III, 2, 3, 5, 6. Hauréau II p. 229 сл.—Ср. Riccard. cod. 311 f. 78 b. «Narravit quidam magister parisiensis, quod cum quedam mulier peccasset et vir suus vellet constringere eam, quod iuraret, utrum tale peccatum commisisset, illa, timens iuramentum, sciens sa peccasse, ivit ad quendam sanctum virum, ut sibi consuleret, quid super hoc esset factura ita, quod non iuraret. Nam quidam per demonem cognoverat eam peccasse et accusaverat eam. Tunc dixit ei vir sanctus:—Vade et confitere peccatum tuum et postea ille malignus, qui te accusat, non cognoscet te.—Et sic factum est, quod postea non cognovit eam. Et sic vir suus, non valens hoc testimonio probare, ipsam in pace remisit».

V.—Franz Bened. II, 55 сл., 546 сл., 548, 550 сл., 554, 556 сл. 568 ср. 587 сл. См. Index.—Durandi Ration. II c. 6, 5. — Sicardi Mitrale II, III, col. 67 B.—Martène De Ritib II, 346 сл.—Pontific. Laurenz. Plut. VII sin. cod. V f. 6 b: «De officio exorcistae» [f. 7] «Exorcistam oportet abicere demones et dicere populo:—Qui non communicat, det locum—et aquam in ministerio fundere». «Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo: — Accipite et commendate memorie et habetote potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos sive catechumenos». Ср. Durandi Ration. II, 6,2. — См Görres Mystik, IV, 8 passim.

VI.—Caes. V, 29 p. 312 сл.—Vita S. Placidi n. 29 (A. SS. Iunii).—Salimb. 570,11—Durandi Ration. II, 6, 5.—Franz II, 577, 587 сл.

25 (къ стр. 67—70).

I. («Бѣсы вселяются...»)—Flos f. 14 b. «Et si aliquis seductus a diabolo aliquando ceciderit in fornicationem aut in aliquod vitium mortale, per orationem bonorum predicatorum debet liberari de potestate diaboli, quia, quamdiu permanet vitium et peccatum in homine, tamdiu potestas diaboli est in eo. Et postquam homo dimiserit vitium et peccatum, statim demon reliquerit eum».—Ib. f. 61: «...debemus intelligere, quod diabolus per baptismum exeat de cordibus fidelium».—Pontificale Laurenziano Plut. VII sin. cod. V in f. s. XIII f. 215 a. Молитва при крещеніи «Super masculum. Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine+patris, et+filii, et spiritus+sancti, ut recedas ab hoc famulo dei. Ipse enim Christus imperat, maledicte dampnate, qui pedibus super mare [215 b] ambulavit et Petro mergenti dexteram porrexit...» То же самое отражено въ ritus освященія храма.—Hieron f. 59 c.: «Sicut homo per peccatum sit habitaculum diaboli, sic per penitentiam efficitur domicilium dei».—Caes. V, 15 p. 293 сл.

II.—Fra Giordano, II, 169.—Friderici f. 2 b: «...Vitium contra naturam, quod dicitur abominatio, quia maius peccatum est, quam iacere cum matre. Unde dicit Augustinus XXXII Q. VII [?]: «Adulterii malum, quod faciunt hii», scilicet clerici, «in templo», i. e. in domibus et claustris templi, «et vere dicitur tale peccatum abhominatio.» Unde Ezech. XVI [Ср. Ezech. XVI, 27]: «Tradam te in manus palestinorum», i. e. demoniorum, «qui abhominantur in via tua scelerata», i. e. in vitio contra naturam. Unde dicit Glos. Jeron.: «Tante ignominie id esse peccatum, quod demones ipsum abhominantur». Set contra hoc videtur, quia ipsi [f. 2 c.] procurant omnia vitia carnalia; ergo non abhominantur. Et est responsio.—Procurant, ut fiat, set abhominantur actum, quia, dum perpetratur opus sodomiticum, recedunt a loco illo demones, qui suggesserunt, ut perpetrarent. Vel potest dici, quod quidam nobiles demones abhominantur, alii vero, minores—non. Nec est mirum, si tante abhominationis est peccatum, quia, licet legamus demones succubos et incubos, nunquam tamen legimus angelos malos sodomitas, i. e. corpora humana assumpsisse, ut opus sodomiticum exercerent». Ср. Thomas Cantiprat. II, 30, 2—3 p. 320 сл.

III.—Caes. III, 7 p. 120, c. 8. Ср. Ib. III, 12.

IV—V.—Schröder, 69—Caes. III, 8 p. 121; III, 6 p. 119; III, 9 p. 121 сл., Ср. Steph. de Bellav. n. 230 p. 198 сл.—Ptol. Luc. H. E. VIII, 7—Caes. III, 2 p. 124 Ср. Ib. c. 10 p. 122, c. 11 p. 123; V, 12. — Policratic. VII 6 p. 112,22—Dante Parad XI,26.

VI—VII. — Maury p. 380. Ср. Geissler p. 48—August. Civ. Dei XVIII, 18 (C. S. E. L. XL, 2, 289). — Isid. Etymol. VIII, 11 (M. 83, 314). — Bonaventura In II lib. Sentent. dist. VIII, 1. a. 3, q. 1.—Thom. Aquin. Summa 1a, q. 51 a 3 ad sext. (ed. Leon. XIII — V, 19). Quodlib. XI, q. 8, art. 1. — Fra Giordano B. XLVIII, 306. — Ср. Thiers IV, 503 сл., Ли II 420 сл.

26 (къ стр. 70—71).

I.—Fra Giordano B. II, 17. Ptol. Luc. H. E. XVII, 18 — Villani XI, 2 p. 214 сл.—Vita S. Raynaldi n. 18, 141 (A. SS. Iunii III)—Sicardi

Mitrale IX, 49, c. 428 A. Beleth. CLXI col. 164 A —Caes III, 12. Ср. Fra Giordano B. XLVIII, 306.

II.—Steph. de Bellav. n. 232 p. 200—Caes. I, 56; II, 14; III, 6; V, 2, 5—7, 29, 51, 55, 56—Leg. aur. XLIX, 206; LXXXVI p. 357. Schröder 65 сл.

III—IV.—Leg. aur. XII; XCIII p. 401 сл. LXV p. 292.—Ptol. Luc. H. E. V, 2 col. 823 сл.—Fra Giordano XVIII, 82.—Hieron. f. 14 a: «Per draconem diabolus intelligitur, qui in figura serpentis primo homini peccare suasit. Per caput draconis peccatum Ade significatur». — Giovanni dalle Celle (Biscioni) lett. IX p. 27; lett. XV p. 45.—Beleth. CXXXVII col. 141 D.—Martîni Legion. Serm. XXIX, c. 1038 C. — См. Ducange v. Draco. — Franz I, 160, 308 сл.—Sauer, 214 сл.—D'Ancona Origini del Teatro I, 230 сл.

27 (къ стр. 71—72).

I.—Franz II, 24 сл., 47.—Fra Giordano B. XXXXI, 291.—Lég. dorée CXLII p. 548.—Geissler p. 49 сл.

II.—Leg. aur. CXLV pass. oc. 647; CXXXIII, 5; p. 609 сл.—Richalmus y Pez. Thes. I, 2 c. XII c. 396, c. XXII c. 410. Ib. c. XLI c. 421; c. L c. 426; c. LXXX c. 443.—Caes. V, 11 p. 291. Ср. 12 p. 291 сл.; V, 8 p. 288 сл.; XII. 5 p. 319.—Steph. de Bell. n. 383 p. 338; n. 384 p. 339.—Ли II, 418 сл.—Salimb. 44,20 сл.

28 (къ стр. 72)

Mansi XXIII col. 707B (a. 1246); XXII c. 723 C. — Thom. Aquin. Summa II, q. 2, 122, a 2, ad 3.—Pract. Inquis. V, 12 p. 301. — Steph. de Bellav. n. 180 p. 158; n. 182 p. 159; n. 383 p. 338; n. 384 p. 339. — Caes. II, 12 p. 79.—Ptol. Luc. H. E. XVIII, 6; ср. Ib. 8.

29 (къ стр. 72—73).

I—II.—Caes. III, 12; II, 6 p. 118, 30 p. 102; V, 5 p. 282, 2—4 p. 276 сл.. 29 p. 314 сл.—Steph. de Bell. n. 27 p. 35; n. 232 p. 200. Ср. прим. 26.—Булла Григорія XI «Vox in rama» у Ripoll In. 81 и Martène Thes. I c. 950 сл.

30 (къ стр. 73—74).

I.—Richalmus — Pez. Thes. I, 2 c. XII c. 396. Ср. Ib. c. XLII c. 421; VI c. 391; XI c. 395; XIV c. 400. XXIX c. 416; XXXVc. 419 сл.; XXXVI c. 420. LII c. 427; XCVIII c. 452; CXIX c. 462; CVII c. 461 и passim.—Caes. II, 13 p. 125; ср. Steph. de Bellav. n. 228 p. 196. Salimb. 570,35.

II.—Caes. V, 7 p. 287. — Steph. de Bellav. n. 282 p. 233. Ср. Th. Wright Histoire de la Caricature et du grotesque dans la littérature et dans l'art. p. 65 сл. A. Graf c. XIV.

31 (къ стр. 74).

Caes. V, 43 p. 327; 36 p. 319 сл. Ср. Ib. X, 11 p. 224 сл.; 37 и 38 p. 323.—Ср. Ли II, 419 сл.—Caes. V, 10; ср. Hauréau III, p. 120 — Ср. текстъ изъ Friderici Serm. въ прим. 23.

32 (къ стр. 76).

Св. Гинефоръ—Steph. de Bellav. n. 370 p. 325. Ср. «Книга Калѝлахъ и димнаѣ (Сборникъ басенъ, извѣстныхъ подъ именемъ басенъ Бидпая), переводъ съ арабскаго М. О. Аттая и М. В. Рябинина». Москва 1889, стр. 157—159.—Возможно, что въ эпоху Этьена уже были извѣстны на Западѣ отдѣльныя басни Бидпая (наиб. ранній переводъ относится къ 1251 г.), но отсюда едва ли что нибудь слѣдуетъ. По всему контексту разсказа Этьена заимствованіе кажется маловѣроятнымъ.

33 (къ стр. 76—78).

Hauréau II, 325—Caes. V, 58 p. 297. Steph. de Bell. n. 365 p. 321. Ср. Maury особ. ch. II Les fées; ib. p. 13 сл. p. 16 n. 3, p. 22. Ср. Schiavo XVII. 97 сл. (§ 1), 104 (§ 2); Schröder гл. IX; Geissler p. 48 сл.; J. Grimm Deutsche Mythologie 4 Aufl., II, 823. Ср. Fr. Wohlgemut Riesen und Zwerge in der altfranzösischen erzählenden Dichtung.

34 (къ стр. 78—80).

II. («Христіанское воззрѣніе...»)—Steph. de Bell. n. 96 p. 87.—Hist. fr. Dulcini, p. 13,25 сл.—Caes. X, 29 p. 238 сл. Sicardi Mitrale I, 2, c. 17 A.

III.—Petri Vall. Cern. H. Albig. I (M. 213 c. 543D.)—Riccardiana cod. 311 f. 78 a: «Quomodo quidam hereticus operatione demonum non poterat a fidelibus comburi; set portato corpore Christi statim combustus est. Fuit quidam hereticus in provincia Provincie, qui debebat comburi. Cum autem proiectus fuisset in ignem, clamavit:—Aias, aias nos!—Et statim demones, qui erant in igne, extraxerunt eum de igne. Qui cum denuo fuisset proiectus, iterum clamans, ut supra, liberatus est, ita, ut catholici fere dubitabant de fide. Superveniens autem quidam prior fratrum predicatorum dixit episcopo, quod faceret aportari corpus domini, et sic talia non evenirent ulterius. Quod cum fuisset factum, proiectus hereticus in ignem clamavit tertio:—Aias, aias nos! — Et responderunt demones:—Nefarons, hoc elie maior, hoc enons. — Et sic combustus est». Наряду съ первою вполнѣ корректной провансальской фразой, вторая (отвѣтъ демоновъ) является, видимо, совершеннымъ искаженіемъ, не поддающимся поправкѣ.

IV.—Caes. V, 33 p. 316, 32 p. 316, 16 p. 294 сл.; V, 56 p. 339 сл. Ср. V, 27 p. 310, 17 p. 295.—Процессъ Чекко д'Асколи у Деллингера, II, p. 585 сл.—Caes. XI, 55 p. 309; V, 9 p. 289; XI, 16 p. 284, 41 p. 301.

V.—Roland. Patav. VII, 12 p. 108,33 сл.—Steph. de Bell. n. 383 p. 338, n. 384.—Caes XI, 17 p. 286.—Albrici Trium Fontium Chron. a. 1233 (MGH. SS. 23 p. 931).—Hauréau V, 62 сл.

VI.—Caes. V, 10 p. 290.—Alb. Magni In IV Sent. dist. XXI D art. 9 Op. XXIX, 874).—Ср. Schiavo, XVII, 94.

34 a (къ стр. 82 «Святые исцѣляютъ...»).

I—II.—Caes. VII c. 24 p. 33; VII c. 16 p. 19.—Salimb. 12,1.—Lamperti co p. 1 (Prooemium), p. 2.—Leg. aur. LVIII p. 264. Anal. Franc. III, 39,15 сл.

35 (къ стр. 82—84).

I. («Религіозное сознаніе...»)—A. SS. Sept., II, III — Ib. Novemb. III.—Leg. aur. XXX, 140 сл.-Ib. XXXVIII p. 169. Ср. Belethus LXXXII; Franz Messe, 178 сл., 279. Ср. Pez (Richalmus) I c. 377 c. 1.; Ib. c. III, c. 384 BC сл.—Joinville Vie, n. 631, 632; ср. n. 651.

III.—Cruel, 148.—Maury Croyances, 24 сл., 45 сл., 51.—Finke 257.—Ptol. Luc. H. E. col. 957.

IV.—Caes. VIII, 56 p. 129; 61 p. 133. Ср. Cruel, 149.

V.—Caes. VIII, 51 p. 122. Ср. Geissler, 25 сл.

36 (къ стр. 85—86).

I. («Святые проникаютъ...»)—Steph. de Bellav. n. 31 p. 38 — 41. n. 322 p. 271, n. 323 p. 271 сл., n. 324 p. 272.—Ptol. Luc. H. E. XII c. 26 col. 945.—Ioh. Iperii Chron. S. Bertini c. 46, XVIII (Martène Thes. III c. 702). Leg. aur. LXXXVII p. 364 сл.; II, 10 p. 21 сл.; CXVII, 6 p. 494; CXVIII p. 501 сл. pass.; CVII p. 450.—Caes. VII, 44 p. 62.

II. — Steph. de Bellav. n. 130 p. 111; n. 131; n. 133 p. 113. Ср. Marchione di Coppo Stefani Cron. Rubr. 194 въ R. I. S. XXX p. I p. 69,30. Hauréau VI p. 85 сл.—Caes. VII, 43 p. 62, 42 p. 60 сл.—Steph. de Bellav. n. 153 p. 130, n. 318 p. 367 сл. Ср. Caes. VII, 45 p. 63. Ср. Schiavo, 278 сл. ос. § 3.

37 (къ стр. 87—88.).

I.—Innoc. III Hymn. de Christo et b. Virg. Maria (M. 217 c. 919 B). Ср. Wackernagel Altd. Pred., 358; Berthold v. Regensb. II, 135, 8—14.—Schröder 33, ср. 35.—Ib. 32.—Caes VI, 30 p. 382. Ср. Berth. von Reg. II, 7, 23—29.—Caes. VII, 2 p. 3; XII, 58 p. 362.

II.—Zeidler v. 3478.—Schröder 28, 29.—Caes. II, 12 p. 78 сл. Ср. Hauréau III p. 137; IV p. 113. Ср. Michael, IV, 100 сл. Ср. Schiavo 109 сл. ос. 114 сл. и Geissler, 22 сл.—Hauréau VI, 291.

38 (къ стр. 90).

I—II. («Однимъ ангеламъ...») — Maury, 34 сл., 38. Schröder, 56.—Flos f. 35 b: «Dico enim vobis, quia angeli eorum semper vident faciem patris mei, qui in caelis est. In hoc loco cognoscere possumus, quia unusquisque fidelis homo habet angelum, sibi datum a deo, qui cotidie custodit eum et defendit a temptationibus diaboli, et opera sua et orationes semper annuntiat ante faciem dei». — Franz Messe, 140, 142, 144, 274, 463.—Caes. V, 1 p. 274; VIII, 44 p. 115.—Anon. Ticin. p. 7,26, 4,18, 10,25, 9,20.—Caes. VIII, 42, 115; VIII, 43, 115; I, 16, 23. Leg. aur. XI, 3 p. 68; LXX p. 316; LIX p. 267; CXLV p. 652; XXVII, 1 p. 127. Lég. dorée LXV p. 258.—Архангелъ Михаилъ. — Belethus c. CLIV col. 155 A. Leg. aur. CXLV. «Homiliae incerti auctoris seu potius passionale sanctorum—Laurenziana Plut. XX cod. IV sec. XII (cf. Bandini I, 611) f. 109: «Dedicatio. Basilicae S. Michaelis Archangeli». — «Memoriam S. Michaelis archangeli toto orbe venerandam ipsius et

opere credita et consecrata nomine demonstrat ecclesia, que non metallorum fulgore, sed privilegio comendata signorum vili facta scemate, sed celesti est predita virtute. Utpote quam fragilitatis humane memor archangelus, a celo veniens ad promerendam ibi mortalibus supernorum societatem propria sibi manu condere est dignatus». Ib. f. 110 a: «Ex ipso autem saxo, quo sacra contegitur aedes, ad aquilonem altaris dulcis et nimium lucida guttatim aqua delabitur, quam incole stillam vocant. Ad hoc et vitreum vas eius receptui preparatum argentea pendet catena suspensum. Morisque est populo communicatis singulis ad hoc vasculum ascendere per gradus donumque coelestis degustare liquoris. Nam et gustu suavis est et tactu salubris. Denique nonnuli post longas febrium flaminas hac austa stilla ceterum confestim refrigerio potiuntur salutis. Innumeris quoque et aliis modis ibi et crebri sanantur egroti et multa, quae angelicae tantum licet potestati geri, miracula comprobantur. Maxime tamen eiusdem diei natalis, cum et de provinciis circumpositis plus solito confluа turba recurrit et angelicae virtutis maior quodammodo credatur adesse frequentia».—Geissler, 33; Schiavo XIV, 294 сл. Caes. VIII, 45 p. 117. Schröder, 56. Schönbach. Altd. Pred. I, 77, 78; III, 329. Schönbach Hartmann, 17. Anon. Ticin. 10,15.

39 (къ стр. 91—92).

I.—Dino Compagni Вступленіе.—Salimb. a. 1177, 1187, 1190. Ср. Migne 202 col. 1540 C. — Villani VII, 38 p. 368; XI, 95 p. 326; VII, 20 p. 345. —Dino Comp. III, 22 и 23. Villani VI, 88 p. 312 сл. Ср. VII, 65 p. 398; VII, 130 p. 449. — Petri Cantinelli Chron. въ R. I. S. XXVIII p. II p. 12,17 a. 1276.

II.—Dino Comp. III, 33, 24.—Giov. dalle Celle (Biscioni) lett. VI p. 21.—Salimb. 168,17.—Friderici Serm f. 59 b сл.: «...coepit se dilacerare et querelam facere de Deo dicens: O Deus, feceram hodie celebrari tibi missam pro viro meo, et ecce quomodo bene me exaudisti, confundens me et domum meam totam [59 c], quia nichil lucratur hoc anno et forte de fractura cruris morietur... Videre possumus, quod dominus prope est omnibus, qui fideli mente invocant eum».

III.—Flos f. 32 a: «In hoc loco cognoscere possumus, quia propter peccata multe infirmitates eveniunt hominibus».—Mansi XXII (Later. IV) col. 1010.—Flos f. 23 b: «Fideles dei quandiu in hoc seculo permanent, cottidie multas persecutiones, adversitates sustinent a malis hominibus, aliquando relinquit illos dominus in temptationibus et tribulationibus, ut ipsi cognoscant se per suas virtutes nichil boni facere, set per adiutorium et misericordiam dei».—Innoc. III Supplem. ad. Reg. CLXVI, col. 214 C.—Schröder 135 сл., 137, 149. Ср. Ib. 143 и 144. Ср. M. Pfeffer Die Formalitäten des Gottes gerichtlichen Zweikampfs въ Zft. f. roman. Philologie, IX (1885) passim.

40 (къ стр. 93—94).

I.—Annolied V, 72 сл. Ср. Ib. XXXII, 553, XXXIII.—Iacobi de Vitriaco Historia Hierosol. III (Bongars I, 1138, 1141, 1143, ср. Reuter II, 314,6; 24 сл). Ep. Iacobi Vitriac. a. 1220 (Bongars 1146 сл.) — Sa-

limb. a. 1177, 1187, 1190. Petri Cantinelli. Chron. въ R. I. S. XXVIII p. II p. 93,8 сл., 46 сл., 47,8. Iohannis Codagnelli Gesta obsidionis Damiatae въ MGH. SS. XXXI p. II, p. 467 сл., 471, 474, 483, 485,22; 488,5; 489.—Rolandin. Patavin. p. 112,20; p. 116, 119,32, 127, 149; p. 5,6. Liber duelli christiani etc. въ MGH. SS. XXX p. II c. 674 сл. 679,24 Ср. Marchione di Coppo Stefani Rubr. 27 въ R.I.S. XXX, 1 f. 18—19, p. 15,15 — Walt. v. d. Vogelw. 82 p. 137 v. 61 сл. Ср. Hauck IV, 521 сл.—Еретики и іудеи. — Caes. II, 23 p. 92, 24 p. 94, 25 p. 95, 26 p. 98 сл., ib. 30 p. 102. Petri Vall. Cern. Hist. Albig. c. XLV (M. 213 c. 599 D), c. LXXII (c. 671 C сл.), c. LXXXVI (c. 710 сл.) c. XXXIV (c. 583 B). Salimb. 395,17.

II.—Freidank 26,24 p. 20.—Walth. v. d. Vogelw. 83 p. 140 v. 71 сл. Ср. Altona 6, 18, 21. Ср. Jean Bodel II, 156 сл. Diez Leben und Werke der Troubadours p. 588 Ср. Petri Vall. Cern. Hist. Albig. c. XXXIV (M. 213 col. 583 B). — Greg. VIII y M. 202 col. 1540 C сл. — Fra Giordano XIX, 85. Ср. Dino Comp. III, 7. Altona l. Schiavo XIV, 102 сл.; XVII, 64 сл. Geissler 13 сл.

III—Ptol. Luc. H. E. I, 10 col. 762 сл.—Vill. VII c. 29 p. 358, c. 9 p. 332 — Dino Comp. III, 1. — Ptol Luc. Ann. a. 1277 col. 1291 B. Л и II, 183—185.

IV.—Villani XII, 16 p. 30. Ср. Ib. VI, 65 p. 286 сл.—Ib. XI, 118 p. 348.—Dino Comp. III, 15.—Vill., II, 1 p. 89; VI, 33 p. 256.—Leg. aur. LIX p. 266. — Friderici Serm. f. 122 c: «Set considerandum est nobis quales flores apparuerunt in terra nostra Pisana. Set certe de quinque possumus dicere et primo de beato Petro principe apostolorum, qui, licet non fuit hic martirizatus, tamen primo citra mare in terra nostra apud Gradus Arnenses, ubi propter yemem stetit et hedificavit ecclesiam...» Другіе святые ib. 122 d: Торпетъ, бл. Райнерій, Доминикъ, св. Бона, бл. Убальдеска, «que, sicut pro certo didicimus, virgo fuit». — «Unde non simus negligentes, quod terra nostra adornetur et nobis reddat odorem i. e. salutem, scil. animarum et corporum, sicut fuerunt nostri predecessores, qui tales flores, i. e. sanctos nostros, quos prediximus, non curaverunt per Romanam curiam canonizari, i. e. catalogo sanctorum ascribi, ut sic possent a nobis pro sanctis publice venerari» и ниже f. 123 b мотивы—«ut terra nostra ex istis floribus pulcritudinem sentiat et profectum».

41 (къ стр. 94—96).

I. («Передаваемое традиціей...»)—Joinville n. 297, 298.—Keutel p. 9 n. 23, p. 30 n. 69.—Steph. de Bellav. n. 338, 387, 391, 392. — Caes. IV, 21, 22, 38 p. 206.—Salimb. a. 1285 p. 583. — Raoul de Houdenc Meraugis de Portlesquez. Paris. 1861 p. 165 (см. Keutel 29 n. 66).

II.—Vill. VII, 65 p. 398.—Ib. XI, 1 p. 203 (a. 1233).—Ptol. Luc. H. E. XXIV c. 1 col. 1225 D.

III.—Annolied (ed. Kehrein) III, 35.—Lég. dorée XI, 1 p. 63.—Annolied XLII—XLIII.—Caes. VI, 10 p. 364.—Schröder 7—13, 13 сл.—Revel. Gertrud. II Lib. spec. grat. 135, 148 сл., 405 сл.—Schiavo 99 сл. ос. 102, 106.—Geissel 16 сл.

42 (къ стр. 96—97).

Octavian 4186, ср. 4280, въ K. Vollmöller Altfranz. Biblioth. III' 1883 (см. Keutel 14 n. 36). –Durmart, 2927 въ Stengel Bibl. d. litt' Ver. i. Stuttgart, 116 (Keutel 5. Ср. Ib. 2 n. 2; 9 n. 24; 14 n. 35; 34 n. 54).— Roman du Chastelain de Coucy (Crapelet, Paris, 1826), 6630 (см. Keutel 14 n. 34. Ср. ib. 30 n. 68; 13 n. 33). Schönbach Hartmann, Ср. 26 сл. — Schröder 143, 144.

43 (къ стр. 97—99).

II. («Богъ справедливый...»)—Anon Ticin. 3,13. — Roland. Patavin. XII,4 p. 162,14. Ср. Ib. 6,4.—Vill. XI, 114. — Dino Comp. III, 22, 34, 12. — Gregor. VIII y M. 202 col. 1540 C сл. — Iohannis Iperii Chron. S. Bertini y Martène Thes. III c. 769 (c. LIII p. VI). — Vill. VII c. XII p. 345.—Policratic. IV, 12 p. 276,30 Ib p. 237.—Roland. Patav. III, 2 p. 42,5 сл.; IV, 9 p. 64,17; XI, 8 p. 149,39 и 12 p. 152,13.—Policrat VIII, 21 p. 379,21. — Troeltsch выясняетъ пониманіе «закона» преимущественно въ богословіи. См. напр. 252 сл.

III.—Dino Comp. III, 14; II, 1; III, 31.

IV.—Ptol. Luc. H. E. XXIV, 9 col. 1189.—Voll. VI,88 p. 312; VI, 65 p. 286. Ср. Dino Comp. III, 38; Ib. 41. — Ptol. Luc. H. E. XXIII, 23 c. 1178. Ib. XXII c. 43 (a. 1164). Ср. Annal. a. 1270 c. 1288 B.

V.—См. Карсавинъ. Очерки (глава «Аллилуя и флагелланты 1260 г.»).—Vill. XI, 1 p. 203 (a. 1233). Ср. Ephemer. Urbevetanae въ R. I. S. XV, p. V, f. 13 (1913) a. 1349 p. 29. — Flos. f. 32 a: «Quinque modis flagellat deus homines in hoc seculo. Alii flagellantur propter probationem, sicut flagellatus est Iob et Tobia. Alii propter hoc flagellantur, ut virtus dei glorificetur in illis, sicut fuit cecus, cuius dominus unxit oculos de sputo et illuminavit. Alii propter custodiam humilitatis flagellantur. Alii flagellantur propter multas iniquitates, quas fecerunt, ut cognoscant in isto seculo penas, quas in inferno debent sustinere, sicut fuit Herodes rex et Pilatus et multi tales. Alii flagellantur propter peccata, quae iam fecerunt, sicut fuit ille infirmus, qui iacebat ad fontem Syloe, et sicut fuit ille paraliticus, de quo modo legitur in hoc sancto evangelio».

44 (къ стр. 100).

II.—Franz Messe II, 24—25. — Leg. aur. XI,3 p. 68; LXX p. 316. — Schröder, 37 сл.—Keutel, 2. См. прим. 38.

45 (къ стр. 100—101, въ текстѣ не помѣчено).

I. («Но не все человѣчество...»)—Leg. aur. LXXIX p. 344; CXLIV p. 639; XXI passim и 2 p. 105.

46 (къ стр. 101—102).

IV. («Могущественное положеніе...») — Friderici Serm. f. 44 a: «Et certe videtur, quod [«esse ut deus»—на поляхъ кодекса] voluerit Lucifer, cum esset preditus in naturalibus et cognosceret se creaturam et sic creatorem esse

non posse. Et est dicendum dupliciter, primo quod voluit esse Lucifer simili altissimo quo ad quedam, non quo ad omnia, scilicet ut teneret civitatem per se in parte aquilonari et nulli subesset...» — Hieron. f. 59 c. «Sicut autem peccatum separat hominem a deo et coniungit diabolo, sic et penitentia separat nos a diabolo et reconciliat deo. Et sicut homo per peccatum fit habitaculum diaboli, sic per penitentiam efficitur domicilium dei». Ср. Flos f. 33 b.—Hieronym f. 15 b. и 21 a: Дьяволъ «habitat in inferno... domus diaboli mundus est, cuius princeps ille dicitur».—См. Карсавинъ Очерки, Прилож. VIII, 1 p. 835—838; 2 p. 838—40; 3 p. 841.—Flos f. 54 b: «...fortitudo, quia venerat nuntiare illum, qui per fortitudinem suam vicit diabolum et nos de potestate sua liberavit». Ср. f. 18 a.

V.—Flos f. 7 b: «... princeps mundi, quia diabolus tenet principatum in cordibus illorum, qui plus amant mundum, quam deum creatorem suum. Quando potestas diaboli est expulsa a cordibus fidelium per presentiam domini, tunc princeps mundi, i. e. diabolus, est iudicatus, i. e. dampnatus». Ср. Langlois Connaiss. p. 33, 36. Friderici Serm. f. 39 a: «Item queri potest quare sicut ipse dixit facta sunt, ut sic non per mortem et passionem, set solo verbo genus humanum de potestate diaboli redemisset. Multum enim esset ille reprehendendus, qui posset multos carceratos liberare vel unam turrim solo verbo hedificare vel unam domum et non faceret, set magnis sumptibus et laboribus liberaret vel hedificaret. Et est respondendum, quia dominus, cum sit judex justus et diligit justitias, ut dicit psalmista, non per potentiam, set per justitiam voluit hominem liberare. Homo enim propter peccatum juste a diabolo tenebatur, quamvis diabolus ipsum non juste teneret, et quia [f. 39 b] diabolus voluit Christum, qui peccatum non fecerat nec dolus inventus fuerat in ore eius, ut habetur I Petri II, qui etiam fuerat conceptus de carne non peccatrice, set spiritus sancti operatione sanctificata, ut habetur Luc. I, merito expoliari debuit illis, quos iuste tenebat... Nichilo tamen dyabolus considerans patientiam Christi et exultationem animarum sanctorum, in limbo existentium... quasi per Christum cito et in brevi expectantium liberationem, suggesit uxori Pylati, ut faceret eum liberari, set cum misisset ad virum [на полякъ: «Iudei cum instantia petebant Barrabam dimitti et Christum crucifigi et secundo cum non posset apud Iudeos optinere liberationem Christi»], iam Barabas latro ad petitionem Iudeorum liberatus erat et Christus traditus crucifigendus, lavans Pylatus manus suas propter iniustam mortem Christi [на полякъ: «dixit: innocens sum ego a sanguine iusti huius Math. XXVI]. Et quia mulier eum a morte voluit liberare, in resurrectione sua primo mulieri voluit apparere Math. ult. Cum igitur quilibet homo propter peccatum primi parentis, in quantumcunque sanctus existeret, ad liberationem sui sufficiebat, nullus poterat satisfacere pro tota gente humana deo patri. Et ideo sic oportuit pati Christum et intrare in gloriam suam, Luc. ult. Item, quare per tale genus mortis, scil. crucis. Et est responsio. — Quia talis mors magis fuit penosa et magis vituperosa sibi et suis. O quantum dolorem poterat habere mater, que videbat filium sine culpa et peccato tam vilissima morte in patibulo condempnatum. Tunc enim adimpleta fuit prophetia Symeonis ut ... gladius matris animam pertransiret Luc. II.» — Freidank 9, 17 сл. p. 7. Flos f. 13.: «Iste princeps mundi, i. e. diabolus, venit ad dominum nostrum,

quando vidit mori quasi hominem, existimavit se posse rapere animam eius, sicut ceteras animas, quas tenebat per peccatum primi hominis. Set postquam cognovit, in eo non esse peccatum, confusus et tristis discessit et insuper potestatem, quam prius tenebat, amisit». — Hieron f. 40. — Дьяволъ страдающаго Христа «non deum, set purum hominem putavit».—Friderici Serm. f. 67 a: «...ut tristaretur Lucifer videndo hominem in corpore glorioso tenere iam locum in celo, unde ipse ciderat, et precipue mulierem, per quam ipse Adam induxerat ad peccandum, de quo habere potuit maiorem confusionem». Другими причинами Федериго считаетъ 1) то, что часть тѣла Маріи (т. е. тѣло Христа) была уже на небѣ, 2) желаніе Бога порадовать опечаленныхъ потерею трети своего сонма ангеловъ и 3) порадовать людей. Ср. Leg. aur. VI p. 46.

47 (къ стр. 103).

Riccardiana cod. 311 f. 69: «Insidiatur diabolus, sicut leo in cubili suo, ut decipiat pauperem, ut deciperet unumquemque fidelem».—Mariae Oigniac. Vita n. 30 p. 553. Ср. ib n. 31 сл.—Hieron. f. 89 c: «Sicut diabolus primum etc. См. Карсавинъ. Очерки, p. 818, n. 2. — Ср. Schönbach Studien, 151 (1905—06) p. 104 сл.—Flos f. 13 b: «Fur, i. e. diabolus, semper docet homines facere illa, que sunt contraria deo, facit eos concupiscere honores huius seculi et gloriam mundi amare». — Ib. f. 45: «Cotidie, fratres, sustinemus persecutionem a diabolo, quamvis non carnaliter, tam spiritualiter cum eodem diabolo convenit nos semper pugnare». Ib. f. 1 b.: «male suggestiones... ex parte diaboli mittuntur»; f. 6 a: плохой пастырь «non docet eos, quos diabolus lacerat variis peccatis. Et lupus rapit et dispergit oves. Iste lupus spiritualiter significat diabolum, qui cotidie non cessat devorare animas fidelium, quando provocat eos ad iracundiam et superbiam et ad multa alia mala, unde anime pereunt».—Hieron. f. 14 b: «Diabolus ad hoc laborat, studet et nititur, ut homo labetur et cadatur in peccatum et mortem... Diabolus namque suggerit cotidie, ut mala faciamus, quod si non potest prodere, suggerit, ut de bonis, que facimus, tandem superbiamus». Ср. Schönbach Altd. Pred. III, 84,4. Zeidler v. 1163 сл., 2146 сл. и passim.—Friderici f. 116 d: «Set adversarius noster diabolus, considerans, quod si per hoc non potuit nos impedire in via mandatorum dei, efficitur coluber in via, sicut dicitur. Gen. plt.—Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita. Dan significat diabolum, qui coluber est decipiendo per seculi blandimenta incedentes latam viam preceptorum ducit fraudulenter in devium. Cerastes, i. e. serpens cornutus, est in semita, cum ambulantes per arta consiliorum, ut virgines et pauperes, qui omnia pro Christo reliquerunt, avertit a semita, per temptationem violentam in eos totis viribus insurgendo, ut faciat eos exire de ordine sive sensus sive census inobedientes esse, vel quod intraverat penitere etc. Ideo dicit Isaias XXXIII. Angeli pacis, maxime qui ad eorum costodiam deputati, amare flebunt. Et subditur ratio, quia dissipate sunt vie, cessavit transiens per semitam. Dissipata est via frugalitatis, i. e. temperantie, et largitatis sive caritatis in mercatoribus et sacerdotibus et aliis habentibus proprium, et hoc per avaritiam, scilicet defra[u]dando entecam suam sociis suis, vel dando ad usuram, vel subtrahendo pupillis et nepotibus suis, vel eundo in cursum, vel deferendo arma ad saracenos

contra excommunicationis sententiam, quod est toti civitati nostre ignominiosum, cum consueverint mercatores pisani homines catholici reputari per mundum, vel etiam emendo bladum, vinum vel oleum ad novellum, cum hoc non sit honestum pro familia».—Dino Compagni I, 22.—Freidank 145,25 сл.

48 (къ стр. 103—104).

I. («Недремлющій врагъ...») — Dino Compagni III, 28. — Hartmann v. Aue Heinrich v. 335 сл.—Villani II, 8 p. 98 сл., p. 102. Ср. Ptol. Luc. H. E. XII, 5 col. 931—Schröder 64. — Limborch Histor. Inquisit. Tolosanae Liber. p. 366 сл. Hist. fr. Dulcini p. 75 сл. — Villani VII, 31 p. 360 — Roland. Patavin. p. 17,5 сл. — Leg. aur. II. 3 p. 14. — Flos. f. 39 b: «Spiritus malignus nichil aliud cotidie operatur, nisi quomodo possit inter homines discordiam seminare». f. 1: «Oculi autem illorum tenebantur, ne eum agnoscerent, quia antiquus hostis tenebat eorum visum, ne possent agnoscere, quod videbant». — Hartmann v. Aue Gregorius v. 303 сл., 1960 сл., 2246 сл., 2495 сл., 2602 сл., — Durandi Ration. VI, 32, 8. Ср. Innoc. III Serm. XIII col. 372 B.—Steph. de Bellav. n. 229 p. 197.

II.—Hieron. f. 30 b.—Franz. Messe 423, 443, 456 и passim.—Martini Legion. Serm. XII, c. 684; Ib. XIII (c. 809 D). — Berthold v. Regensb. n. 3. 10, 24, 33. Карсавинъ Очерки стр. 817, 830 сл., 832 сл.

49 (къ стр. 105—106).

(«Какъ среди добрыхъ...») — Martini Legion. Serm. VII, c. 565 AB. Ср. Policrat. VIII, 17 p. 345,21; p. 348,21.—Caes. V, 4 p. 280. — Steph. de Bellav. n. 245 p. 207. — Fra Giordano XVIII, 82. — Petri Cellensis. Serm. LIX col. 821A; XVI. — Leg. aur. XLIII p. 177. — Martini Legion. VII, c. 565A-C. Ср. Ib. XI c. 703A. и col. 686 D сл.—Schönbach Altd. Pred. II, 100, 3.—Migne 171 c. 584D.—Ср. Schiavo XVII, 94 сл., 96 сл.

50 (къ стр. 107—109).

I. («Богъ, міроправитель...») — Caes. XII, 28 p. 339. Langlois Connaiss., 69.

III. («Франческо Буондельмонти...») — Villani XI, 146 p. 353. — P. Gall Morel. Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliessende Licht der Gottheit, Regensb. 1869, III, 1 p. 61, VII, 1 p. 220 (см. Michael III, 199). — Карсавинъ Очерки стр. 62 сл. Ср. Walther v. d. Vogelw. n. 75, p. 115.

IV.—Карсавинъ Очерки стр. 62—63. Флоровская, 86.

51 (къ стр. 110—111).

(«Во всякомъ случаѣ...»)—Roland. Patavin. IV, 9 p. 64,17, p. 149,39.—Flos f. 23 b. См. пр. 39, III. — Hieron. f. 54 c: «Secundum iustitiam continuo cum peccator peccat debet puniri. Set misericor[f. 54 d.]diter expectat eum deus in hac vita, ut convertatur et penitentiam agat». — Vill. VI, 88 p. 312. — Hieron. f. 54 d: «Aliquando deus misericordia sua ideo punit pecca-

torem in hac vita, ne puniat in futura». — Caes. XI, 1 p. 267. — Roland. Patav. IX, 13 p. 132,7 сл.

52 (къ стр. 111—113).

II. («Могущество Дьявола...»)—Vita Peregrini n. 28 (A. SS. Junii I). — Caes. V, 51 p. 332.

IV. (стр. 112) — Franz Messe II, 24. — Vill. XI, 2 p. 211. — Fra Giordano II, 5.

V.—Policrat. VI, 17 p. 46,15 сл. — Freidank 68,10 сл., p. 50. — Fra Giordano B II, 169.

VI.—Fra Giordano B XXXVI. 278.—Leg. aur. LIX, 2 p. 268; LXXVI p. 340; XXVII, 3 p. 129 и p. 128.

VII.—Fra Giordano B XXXVI p. 269. — Haurėau II, p. 206. — Haurėau вѣроятно для стилистическаго украшенія относитъ приводимое имъ мнѣніе къ «réponses tellement subtiles qu'elles semblent de simples jeux d'esprit». Ср. Ib. V, 92 сл.

53 (къ стр. 115 «Своеобразіе...»)

Ср. Policrat. II, 2, 24 — 25 и 70,3. Ср. Langlois. Connaiss. passim Lauchert pass.

55 (къ стр. 115—116).

I.—Fra Giordano VI, 187.—Process canonis. Ioh. Boni I n. 80.—Caes. X, 1 p. 217.

II—III.—Ptol. Luc. H. E. XXIII, 10. — Fra Giordano VI, 188. — Caes. X, 1 p. 218. Ср. Stöckl II, 431 сл. — Flos f. 9 b о Никодимѣ который «propter miracula, que dominus faciebat, intelligebat ipsum esse missum a deo, set tamen non adhuc credebat eum esse verum deum». Ib. f. 14 b (привожу всю проповѣдь): *Secundum Lucam.* In illo tempore convocatis Ihesus XII discipulis dedit illis virtutem et potestatem super omnia demonia et reliqua. Dominus noster, antequam ad passionem veniret, convocavit XII discipulos suos, et concessit eis virtutem et potestatem super omnes infirmitates, et misit eos predicare regnum dei et sanare infirmos. Propter hoc concessit dominus discipulis suis miracula facere, quibus ipsi annuntiarent verbum dei. Forsitan nullus homo crederet eis predicantibus regnum dei, nisi eos videret aliquod miraculum facere. Set ista omnia miracula cotidie fiunt in sancta ecclesia per bonos predicatores, quando predicatione eorum aliquis, qui est infirmus in fide, roboratur ad fidem, et quando aliquis, qui est mortuus in peccatis, per doctrinam eorum revocatur ad emendationem et veram confessionem. Et si aliquis seductus a diabolo aliquando ceciderit in fornicationem aut in aliquod vitium mortale, per orationem bonorum predicatorum debet liberari de potestate diaboli, quia, quamdiu permanet vitium et peccatum in homine, tamdiu potestas diaboli est in eo. Et postquam homo dimiserit vitium et peccatum, statim demon reliquit eum. Et ait ad illos: Nichil tuleritis in via: neque virgam, neque peram, neque pecuniam, neque duas tunicas habeatis. Dominus volebat, ut discipuli sui in hoc seculo haberent pauperem vitam et non predicarent propter lucrum terrenum. Propter hoc precepit eis, ne aliquid portarent secum: ut ipsi non co-

gitarent aliquid, quod contrarium esset. Contradixit dominus portare virgam propterea, quia predicatores dei non debent expectare auxilium nisi a deo. Peram eis portare contradixit, quia delectationem carnis et omnia genera vitiorum fugere debemus. Cum panem contradixit, monet nos, ut non in crapula et ebrietate vivamus. Duas tunicas propter hoc eis contradixit, quia nos non debemus habere duplicem animum, ut aliud ore lo [f. 15 a] quamur, aliud in corde habeamus. Habeamus itaque simplicem animum, ut omnem duplicitatem de corde nostro expellamus: ut deum habitatorem habere mereamur, cuius est honor et gloria». — Ср. Funk, 146. — Innoc. III Serm. V. (M. 217 c. 355B. сл. — Ib. c. 336A). — Flos f. 11 a.: «Ista miracula, quae operatus est dominus in discipulis suis corporaliter, modo facit ea per sacerdotes suos et clericos et bonos etiam christianos spiritualiter. Quando enim in ecclesia infantes baptizantur in nomine sanctae trinitatis, tunc potestas diaboli, que erat in eis, fit fore expulsa. Tunc predicatores loquuntur novis linguis, quando verbum dei predicant et alios docent benefacere. Et quando malas cogitationes per predicationem suam tollunt de cordibus hominum, tunc tollunt serpentes. Malitia namque in corde hominis est quasi serpens. Et qui audiunt mala verba et mala hortamenta et mala consilia et non credunt et non operantur, quod audiunt, illi bibunt venenum, set non nocebit eis [авторъ имѣетъ въ виду извѣстное чудо Іоанна Богослова]. Et qui alios homines vident firmos in bono opere et confirmant et ammonent eos, ut faciant bona opera, illi quasi imponunt manus super egros, ut bene habeant. Ista signa, per quae animae solvuntur, maiora sunt, quam illa, quae corporaliter termino facta sunt».

56 (къ стр. 116—118).

I. («Итакъ, чудо...»)—Chronica Fossae novae a. 1198 (Ughelli X, 24). Ib. a. 1199. — Ptol. Luc. H. E. XXIV, 42, c. 1212. Ср. Caes. IX, 58 p. 210.

II.—Miracula Raynerii. (A. SS. Junii III), n. 112 p. 450, n. 88. Ср. Ib. 103 сл. n. 95, n. 131, 139. — De S. Nicolao Pereg. (Ib. p. 235 сл.), Acta p. III n. 58. — Vita S. Gerii въ A. SS. Maii VI p. 161. — Vita Bononii n. 15 p. 630. (Ib. Aug. VI). — Process. Ioann. Boni n. 89 p. 793, 79 p. 792 въ концѣ. A. SS. Aug. VI Miracula p. 818 сл. n. 6 и 7.- Steph. de Bellav. n. 55 p. 61. — Process. Ioh. Boni n. 141. — Iacobi Vitriac. Ep. a. 1216, 6 (Boehmer, 97).

III—IV.—Vita Rayn. (A. SS. Junii III) n. 176. — Process. Ioan. Boni n. 141.—Hartzheim III, 612 сл.—Salimb. 76,28. — Ptol. Luc. H. E. XXIV (Clemens V) col. 1233 B. Ср. Salimb. 78,32. — Alberti Milioli Lib. CCLXXXXIII.

57 (къ стр. 118—120).

III.(«Много пророчествъ...») -- P. Diepgen и Finke pass. — Holder-Egger Italienische Prophetien des XIII Iahrh. въ Neues Archiv XV. XXX и XXXIII. - Fr. Kampers Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter. München, 1895. — Policrat. I, 10 p. 49 сл., 11 p. 51,1; p. 53,24; II, 27 p. 143, 28 p. 161,15. — Salimb. p. 539. Ib. p. 547,11. Ср. Ib. p. 278. 372, 374, 455, 457. — Vill. V, 25.

IV.—Salimb. a. 1282 p. 512,16 сл. a. 1284 p. 532. — Steph. de Bellav. n. 363 p. 319. Ср. n. 394 p. 345.

V.—Dino Comp. II, 3. Ср. Ib. 28. — Vill. VI, 35 p. 257, 73 p. 292.— Salimb. 41,21 сл., 45,24 сл. — Ptol. Luc. H. E. XXII, c. 36, col. 1160.— Roland. Patav. X, 11 p. 139. Ср. Ib. p. 83 сл.; XII, 18 p. 172,26. Ср. p. 38 (XV) и прим. 3. — Schmitz p. 414 n. 69—71. — Mansi XXIII a. 1247 col. 737. Ib. col. 392 E. — Hauréau I, 24. Policrat. II, 14 p. 87,26. Ср ib. c. 15. Но с. 17 p. 97,4 сл.,—Ib. p. 98,1 сл.; p. 100,4 сл. с. 16 p. 94,16; p. 95,23.

58 (къ стр. 120—121).

I.—Vill. XI, 114 p. 342 сл.

II.—Lincy Livres de Légendes p. 210. (См. Maury p. 16 n. 3).—Leg. aur. XLV p. 184 сл. (Исторія Іуды). — Holder-Egger въ Neues Archiv XXX p. 337, 339, 345.—Roland. Patav. V,23 p. 85,17.

III.—Villani II, 8 p. 99; VII, 121 p. 449 сл.; p. 450. — Roland. Patav. l. c.—Vill. VI, 70 p. 289. Ср. Maury, 17.

IV.—Döllinger II p. 597.—Vill. VII p. 450. — Sycardi Cremon. Cron. a. 1176 (MGH. SS. XXXI p. II p. 167,35—текстъ I Reg. 2,6.7). — Roland. Patav. V, 21 p. 84,36 сл.—Hartmann v. Aue Gregorus v. 85 сл. Ср. v. 110 сл. и passim.

59 (къ стр. 121—122).

II. («Вѣра въ астрологію...)—Vill. XI, 81 p. 304.—Salimb. a 1216 p. 32,10; p. 160,21.

III.—Ptol Luc. H. E. XXI, 34 col. 1139; XXII,26 c. 1155. Ср. Ib. XX,22 c. 1105.—Ib. XXIV, 1 c. 1222 DE. Ср. c. 1225 C, 1225 E сл., 1227 D, 1230 D, 1232 D, 1234 B.—Caes. X, 25 p. 237. Ib. X, 23 p. 235 сл., 24 p. 236.— Roland. Patav. IV, 1 p. 71,5.

60 (къ стр. 122—123).

Vill. VII, 95 p. 248.—Процессъ Чекко у Döllinger II, 585 сл., 586.— Ib. p. 589 сл.—Ib. 590.—Policr. II p. 112,1.

61 (къ стр. 124—127).

I. («Дойдя до идеи»...) — Fra Giordano XXI p. 97; XXII p. 99. — Villani X, 20 p. 41 (a. 1237).—Процессъ Чекко у Dölling. II p. 592.— Ib. p. 586.—Policrat II, 26 p. 139,7.

II.—Policrat. II, 19 p. 118,29. — Процессъ Чекко у Döll. II p. 593. — Engelberti abb. Admontens. Tractatus de providentia Dei у Pez Bibl. VI p. I c. V p. LXVIII.

III.—Policrat II, 14.—Ib. I, 12 p. 53,16. — Vill. X, 86 p. 82 сл. Ср. «Appendice» n. 24 p. 394 сл. Ср. Döll. II, 588.

IV.—Policrat. II, 18 p. 101,24.

V.—Policrat. t. I p. 112,21, 113,1 сл. и с. 24 p. 133 сл. — Langlois Connaiss p. 259 сл.

VI.—Vill. X:10 p. 41 сл.—Ср. Policr. II, 28 p. 162,23; 25 p. 135,30, p.

136,10; II, 2 p. 68,3, 13 p. 87,3, 14 p. 87,19. — Ptol. Luc. H. E. XIX, 12 c. 1077.—Vill. XI,2 p. 209 сл. Ср. ib. p. 214 и 216.

62 (къ стр. 127—128).

I.—Fra Giordano XIX, 86. Ср. Mansi XXIII, can. XLIX (48) c. 942. Ср. Steph. de Bellav. n. 52 p. 59, n. 356 p. 315. Ср. Th. Wright Latin Stories n. 41.—Ср. Steph de Bellav. n. 353, 354 p. 315, n. 355. Ср. Policr. I, 13 p. 54, p. 56,28 сл.; p. 61,18, 64,15.

II.—Villani XI, 68 p. 295. Ср. Ib. IV, 16 p. 156 сл., 24 p. 172. — Salimb. 164,11 a. 1239.—Ib. p. 452.

III.—Dölling. II p. 587.—Ib. p. 588.—Salimb. 538,24.—Roland. Patav. IV,12 p. 66,17 сл.; XII, 5 p. 163,11, 2 p. 160,14.

IV.—Villani III, 1 p. 125.—Salimb. 278,13 сл.—Dölling. II, 588.—Roland. Patav. V, 21 p. 84,22 сл. Ср. Ib. XII,2 p. 160,14; XII,5 p. 163,11.

63 (къ стр. 128—129).

Dölling. II, 589.—Bibl. Aedil. Eccl. Florent. (Laurenziana) cod XXXVII in 4⁰ s. XIII f. 64 d: «Elementa colere aut lumen lune aut stellarum cursus autem suis operibus christianis non licet. Non licet christianis... colere elementa aut lune aut stellarum cursus aut monere signorum fallatia pro domo facienda vel propter segetes vel arbores plantandas vel conjugia socianda.» Назначается эпитимія на 5 лѣтъ.—Mansi XXIII a. 1246 can. IX col. 707 D. Ib. XXII can. XXIX col. 733. — Döll. II p. 590 и 589.—Durant. Specul. p. IV De Sortilegis. — Mansi XXIII Const. Bonfilii a. 1232 col. 244 E. Ib. XXII c. 428 (ок. 1179 г.) и c. 723 C. Ср. Ли II, 455—456.

64 (къ стр. 130).

II.—Salimb. 543,16. Ср. Vill. X, 61 p. 59. Ср. Salimb. 278,13.—Ptol. Luc. H. E. XXIV (Clemens V) col. 1234 A.—Steph. de Bell. n. 331 p. 281.—Pract. Inquisit. 153. Ср. Geissler, 64.

65 (къ стр. 130—132).

I. («Такъ статуя...»)—Vill. I, 42 p. 65, c. 60; II, 1 p. 89; III, 1 p. 124, 39 p. 218. Ср. Ib. VIII, 39 p. 44. Ср. Marchione di Coppo Stefani Cronaca Fiorentina Rubr. 24 p. 13 (R. I. S. XXX p. I f. 18 — 19). Ср. Ib. p. 16,15 (Rubr. 27). Ср. Roland. Patav. V, 23 p. 85,22.

II.—Caes. V, 40 p. 325.

III.—Steph. de Bellav. n. 364 p. 319.

66 (къ стр. 133).

Vill. X, 183 p. 166.—Ib. XI, 67 p. 294.—Ib. XII, 56 p. 93.—Leg. aur. CLVI p. 693.—Langlois Connaiss. p. 34.—Lauchert 4, 8, 21, 169.—Vill. VII, 92 p. 423, 70 p. 89, 120 p. 448.—Dino Comp. III, 12.

67 (къ стр. 133—135).

I.—Langlois p. 8. Ср. Ib. p. 120.—Policrat II, 14 p. 87,20.

II.—Lauchert (прив. въ пр. 66).—Specul. c. 4. — Карсавинъ Очерки стр. 323 (Migne 196, 1433).

III. –Vill. VI, 42 p. 267.

IV.—Friderici Serm. f. 40. — «Crucis forma sive figura... ab ipso initio mundi processit, quando formavit dominus hominem de limo terre Gen. Quid enim ipsa statura humana expansis manibus et brachiis nisi expresse formam crucis continet, et per eam videlicet formam intelligatur reformandus, in qua fuerat formatus. Hinc Noe longitudinem arche federis, in qua salvata sunt ea, que diluvium evaserunt, trecentorum cubitorum conposuit Gen. VI Qui numerus misterium crucis, per quam salvanda a periculo liberabantur, continet eo, quod idem numerus per thau litteram, que crucis formam exprimit, designatur. Hinc Iacob cum duobus filiis Ioseph benedicens manus et brachia in forma crucis cancellavit, ut ad dexteram supponeret minorem. Gen. XVIII». — Innoc. III Serm. comm. IV col. 611 сл., De Sacrific. Missae II, 44 col. 824 D.

V.—Fra Giordano XI, 52.

68 (къ стр. 136—138).

I. («Она дѣлится...»)—Belethus c. LV col. 60 B. Durandus VI, 1. Leg. aur. Prologus p. 1—2.

II.—Tocco Studii p. 337. Эсхатологическія описанія см. Migne 197 col. 250 сл., 256 сл., 270, 1022 сл., 1034 D.—Vill. XIII, 24 p. 185. — Giov. dalle Celle lett. XIV p. 38,40.—Salimb. 587,12. Ср. Neues Archiv XV p. 168.—Arch. f. Litter u. KG. des MA. II, 154 сл.

69 (къ стр. 138—140).

I. («Мы видѣли...»)—Hugonis de S. Victore De Sacram. I, 2 c. 17, 18, 20.—Hauck IV, 80 сл.—Stöckl I, 179 сл., 182 сл., 256—275, 258 сл., 260, 267, 297 сл., 322, 325 сл., 333, 340, 350, 400; II, 647—648, 570 сл. 572. — См. изложеніе доминиканской философіи въ III т. Зееберга. — Stöckl. II, 310 и пр. 5.—Ли I, 64 сл.—Luca Tudensis De altera vita III, 2.

II.—Hartmann v. A. Gregorius v. 2488. Ср. v. 478 сл., 2677 сл., 2688 сл.—Caes. V, 40 p. 209.—Ib. c. 41 p. 210.—Actus, 31. Anal. Fr. III, 50,20.

III.—Caes. I, 27 p. 32 сл. Ср. Berth. v. Regensb. I, 50, 384. II, 17, 27.—Freidank 6,17 p. 5.—Флоровская, 87.

IV.—Freidank 5, 3.4 p. 4.–Parzifal 786,5 сл. — Steph. de Bell. n. 39 p. 50. Ср. Ib. n. 48 p. 56 сл.—Freidank. l. c.—Policrat. V c. 4 p. 295,8.—Caes. I, 4 p. 11, 5 p. 11, 6 p. 12.—Martini Legion. Serm. I c. 31 D. Ib. XII c. 733, XIII c. 741, XXII c. 893.

II, 8.

Къ примѣч. 70 — 75. См. прим. 14, а также Greven и Funk (отдѣлы о бегинкахъ и Маріи изъ Уаньи), Карсавинъ Очерки особ. 325 сл. — Для *Италіи* главный использованный матеріалъ — Opera

Francisci, Celano, Tres Socii, Speculum, Speculum I, Vita Bernardi (Anal. Franc. III въ Chron. XXIV), Vita Aegidii (I b. и Doc. ant. franc. I), Vita Massaei (Anal. Franc. l. c.), Vita Margaritae de Cortona, Vita Angelae de Foligno. См. также Vitae Mariae Oigniacensis, Christinae Mirabilis, Margaritae Iprensis (A. SS. Iulii V, 3 сл.), Луитгарды (I b. Iunii IV, 187 сл.), Евы (I b., April. I, 435 сл.), Иды изъ Лео (Oct. XIII, 100 сл.), Иды Лувенской (April II, 156 сл.), Христины изъ Штоммельнъ (Iunii V), Лукардисъ (Anal. Boll. XVIII, 310 сл. 1899). См. Pez Bibl. VIII, 35 сл.—Revelat. Gertrud.,—Greith, 291 сл., 424 сл.

70 (къ стр. 141—142).

II. («Мистика обращается») — Francisci Opera Admon. XVI, Testam: «Filium dei discerno in ipsis» (т. е. in sacerdotibus). — II Celano II, 201. — Francisci Opera Admon. I, Epist. II, De reverentia corporis. — Mariae Oigniac. Vita 8, 25 — Humilianae Vita 44, 46. — Angelae Vita VII, 121, 122 (200) и c. XXI p. 230—232.

III. — Francisci De reverentia corporis, Testam. — Specul. 65.

IV. — Seeberg III, 127 сл. — Vacandard I p. 484 сл. — Caes. VIII, 21. Salimb. 569,10 сл. Chron. XXIV (Anal. Franc. III) p. 309 сл. — Tamassia, 91 сл. Карсавинъ l. c., Greven l. c. Funk l. c. Thom. Cantiprat. II, c. 40, 2; c. 50,5. — Revel. Gertrud. Lib. spir. grat. II, 37, 177, 354.

71 (къ стр. 142—143).

I. («Но мистика не вполнѣ...»)—Greith 217, 240, 248. — Doc. ant. franc. I n. 19 p. 61—Bernardi In. Cant. LXXIV, 6; De dilig. Deo c. X.

II. — Angelae Vita 117 (205) — De erroribus Beghardorum въ Max. Bibl. Patr. XXV, 310, 206, 267. Ср. Steph. de Bell. n. 343 p. 295 сл., 298. — Döll. II n. 37 p. 388; n. 38 p. 391, p. 392; n. 14 p. 392; n. 26, 36 p. 393; 15, 29—ib.; n. 39 p. 395 сл. Ср. Preger I p. 461 сл., 207 сл.—Jundt Panth. 106 сл., 108 сл.

72 (къ стр. 143—145).

II. («Мистикъ вездѣ ищетъ..».) — Francisci Opera: Cantic fr. Solis, Laudes creaturarum. I Specul. 19. Specul. 115—117, 118, 119. — Zeidler v. 3215 сл. — Greith 64, 220, 274 сл. — An. Fr. III 44,30. Revelat. Gertrud. I. Legatus 26, 62 сл., 90.

III. — Francisci Opera: Admon. XIX, XVII, V. — I Spec. 13.

IV. — Angelae vita IV, 79, 198.

73 (къ стр. 145—146).

III. («Нисхожденіе въ душу...») — Doc. ant. franc. I n. 6 p. 43, n. 9 p. 47 сл.

IV. — I Spec. 13. — Doc. ant. franc. I n. 15 p. 57, n. 10 p. 49. — Actus, 10.—Revel. Gertrud. I Legatus 59 сл., 106. An. Fr. III, 99, 102,6.

74 (къ стр. 148—149).

I. («Уже Гугонъ...») — Hugonis de S. V. De sacramantis I p. VI c. 2 col. 264, c. 5 col. 266, c. XII c. 270; c. XIV c. 271 c. XXVI c. 278 сл.

De archa Noe morali I, 2 c. 621 сл. Annotat eluc. in Dyon. II, 1. — David ab Augusta III, 65 n. 3. — Angelae vita 161—Wackernagel Altd. Pred. 540 сл.

II. — Bach Meister Eckhart der Vater der deutschen Spekulation. Wien, 1864, 85 сл. — Jundt Meister Eckhart. — Deutsch. въ Realencyklop. f. protest. Theol. u. Kirche.

III. — Martène Thes. IV, 163 сл. — Pseudo-Rainerius въ Max. Bobliot. patr. XXV, 262 сл. — Preger.

IV. — Angelae Vita V, 88 (200).

VI. — Döllinger II n. 37, 38, 39 и др. — Preger I, 461 сл. Michael III, 172.—Angelae vita I, 22, 189.

75 (къ стр. 149—151).

Actus 30 p. 106. — Angelae vita Prol. II, 4 p. 186 сл. — Ib. IV, 76 (197), 80 (198), 81, 82 (199); XI, 145 (209). — Hildegardis Ep. 29 (Migne 197) — Christinae mirabilis vita n. 40 p. 657. — Ср. An. Fr. III 100,20 сл.; 44,3; 81,9; 101,18.

III. Основы религіозной дѣятельности.

76 (къ стр. 164—165).

I. («Яркими красками...») — Rituale Roman. у Schmitz, 758. — Fra Giordano X, 46, 47, 48. — Hugonis Eteriani Liber de anima corpore exuta c. XV (M. 202 col. 201 C) — Schröder, 61 сл. Schiavo XVII, 72 сл., 79 сл.—Caes. XI, 11 p. 278.—Ср. Revelat. Gertrud. II Lib. spirit. gratiae 148, 225, 312, 405 сл. Ср. Greith 223 сл. 247 сл.

II. — Hugonis Eteriani o. c. II c. XVIII col. 325 B, c. XI c. 192 A, c. XII c. 193 A—D, c. 194 A. — Berthold v. Regensb. I, 127 сл. — Caes. XI, 15 p. 283. Ср. ib. I, 34 p. 41; II, 7 p. 71, 31 p. 104 сл. Ср. Steph. de Bellav. n. 15 p. 23, n. 20 p. 28. — Ib. n. 36, 37, 222 p. 194. — Ib. n. 24 p. 30. — Ср. Thom. Cantiprat. I, 3, 5 p. 16 сл. — Ср. Caes. XII, 2 p. 316. Innoc. III De Cont. mundi III, 4 c. 738, 5—12 739 сл., c. 16—17 c. 745 сл. — Actus, 29 p. 101 сл. — Thom. Cantiprat. II, 51, 11 p. 477.—Franz Messe, 218 сл. Schiavo, 82 сл. Schönbach Studien IV (1907) p. 102—110 сл.

76a (къ стр. 165—166).

I. — Steph. de Bell. n. 50, n. 51 p. 59, n. 57 p. 62. — Hugonis Eteriani Lib. de anima c. IX col. 187 C. Ср. Ptol. Luc. H. E. XVI, 3 c. 1010; XVI; 18 c. 1018. Ср. Caes. I, 32 p. 37. Innoc. III De cont. mundi III, 1 c. 735 сл. — Steph. de Bellav. n. 60 p. 63. — Caes. XI, 2—7. Ср. 10 p. 277.

II. — Карсавинъ. Очерки, глава объ Аллилуѣ и флагеллантахъ. — Caes. II, 30 p. 101 сл. — Steph. de Bellav. n. 63 p. 66, n. 64 p. 68, n. 66. — Hauréau III, 285. Ср. Schiavo XVII, 67 сл. 70 сл.

77 (къ стр. 167—169).

I. — Caes. II, 20 p. 90. Ср. Ib. c. 21. — Ib. XI, 14 p. 283. Ср. Martène Thes. I c. 390 CD.

III. — См. Добіашъ, 135.

IV. — Processus Ioannis Boni n. 365 сл. — Ib. n. 362, 364,1. — B. Peregrini Miracula n. 1 (A. SS. Iunii I). Dino Comp. III, 8. Martène Thes. I c. 396 B (Vótum Rubeaci).

78 (къ стр. 170).

Ludus de adventu Antichr. XII s. (M. c. 949 D—950 A.) Ср. Joinville 43, 45.— Explanatio Athan. Symb. (M. 213) c. 737 A. — Ib. c. 738 D. Ср. Innoc. III Serm. de SS. XX c. 544 C. Ср. Berth. v. Regens b., 4.

79 (къ стр. 171).

Steph. de Bell. n. 227, n. 269. Ср. Hauck IV, 871. — Martène Thes. IV col. 641 сл. (Statuta Guillelmi Biterr. a. 1342, IV.)

80 (къ стр. 172—174).

I. («Безъ сомнѣнія...») — Alanus ab Insulis De fide cathol. (M. 210) I c. 41 col. 346 D. Ib. c. 347 A. — Ср. Hugonis de S. Victore De Sacram. I, p. 10 c. 2—4, 327 сл. Ср. Stöckl I, 306 сл.

II. — Tocco. Due opuscoli inediti di Arnaldo da Villanova въ Studii p. 226. — Steph. de Bellav. n. 206 p. 179. Ср. Joinville n. 46, 47.

III. — Symboli Apostol. Explan. (M. 213) c. 725 D, c. 726 D. — Seeberg III, 299, 349. Schönbach Altd. Pred. I, 42. — Ritschl Fides implicita, 1890. G. Hoffmann Die Lehre von der fides implicita innerhalb der Katholischen Kirche, 1903. — Steph. de Bellav. n. 328. p. 277 сл. — Leg. aur. LXXXIII p. 352. — Steph. de Bellav. n. 332 p. 282—283.

IV. — Innoc III. Serm de SS., XXI c. 552 B. Ср. Seeberg III, 324 сл. (Гильомъ Оксеррскій), 327—328 (Александръ изъ Галеса), 345 Ѳома Аквинскій), 349.

81 (къ стр. 174—175).

II. («Мы должны вѣрить...») — Hugonis de S. Victore De Sacram. I p. 3 c. 2, p. 10 c. 4. De arca Noe mor. IV c. 3. — Stöckl II, 442 сл. — Alani de Insulis. (M. 210) De arte seu articul. cath. fidei, Prologus. Ср. Stöckl I, 226 сл., 307, 310 сл.—Ср. Joinville n. 50. Greith. 432. Карсавинъ Вальденсы.

82 (къ стр. 175—176).

I.—Dante. Parad. XX, 44 сл. — Leg. aur. XLVI, 10 p. 196. — Bern. In Cantic. Serm. 66,1. — Arch. f. Litter. u. Kg. des MA. III, 10, 20.

II.—Sicardi Mitrale VI, VIII c. 280 C. — Innoc. III. Serm. XXVII c. 436 B. Seeberg. III, 327, 331, 335, 336, 349. Ср. Alani de Insulis.

Elucid. in Cantic. cantic. c. VII (M. 210 col. 99 B). — Ann. Stadenses (MGH. SS. XVI) p. 372. — Schönbach Altd. Pred. I, 4. Ср. Walther v. d. Vogelw. n. 94 v. 131 сл. p. 155. — Steph. de Bellav. n. 170 p. 149. Ср. Martini Legion. Serm. III, c. 80 сл., c. 81 B-D, c. 82 B.

III.—Stöckl I, 158.—Ib. 224 § 65. — Bern. In Cantic. XXII 7, 8 c. 881 AD; LXII, 5.—Ritschl Geschichte des Pietismus I, 46 сл.—Seeberg III, 130 сл.—Ср. Флоровская, 105,1. Ср. Denifle Belege p. 34 («vere ex fide justitia» etc.), 43 сл., 53, 70 сл., 74 qu. 88, 80 сл., 81—82, 92, 93 сл., 96, 98, 109 сл., 131 сл.

83 (къ стр. 180—181).

II.—Steph. de Bellav. n. 262 p. 222. — Martini Legion. Serm. XXIX c. 1043 C. — Innoc. III. De cont. mundi. Prolog. c. 714 B.

III.—Giov. dalle Celle lett. I p. 11 сл.; lett. IX, p. 28; lett. XII p. 34. — Roland. Patav. XII, 18 p. 172,13 сл. Ср. p. 173,7.—Ср. Langlois Vie p. 8 сл., 83 сл., 96, 139 сл.

84 (къ стр. 181—182).

Martini Legion. Serm. XXIX c. 1043 C. — Innoc. III Serm. comm. IX c. 351 B. — Petri Cellensis Epist. LXIII (75) у Migne 202 col. 492 B. — Innoc. III Serm. IX c. 351 C. — Innoc. III De cont. mundi IV col. 703 D, V c. 704 CD. — Caes. IV, 5. Ср. Freidank 22,16 сл. Ср. Heinrich von Melk. Ezinn. v. 663 сл. (ed. R. Heinzel, Berlin, 1867). — Innoc. III. De cont. mundi IX col. 705 D. Langlois. Vie p. 79 сл., 104, 139

85 (къ стр. 182—183).

I.—Fra Giordano XI p. 51. Ср. пр. 83.

II.—Caes. XI, 3 p. 272. — Innoc. III. De cont. mundi I, 13 col. 707, 14 c. 707 сл.

III.—Giov. dalle Celle lett. XLIII p. 73. Ср. Innoc. III Serm. comm. c. 629 A (M. 217). — Hieron. f. 28 b: «Sancti igitur de hoc mundo fugientes in hac via non stare, sed per hanc viam transire dicuntur».—Frider. f. 9 a: «...Ionas autem perambulabat eam itinere unius diei. Jonas interpretatur qui donavit se Deo vel dolens, per quem intelliguntur sancti et ministri, qui se deo dedicant et dolent de incolatu miserie, qui mundum perambulant una dieta, que est contemptus mundi. Contempnendo enim bene perambulatur et contempnendo etiam bene habetur. Unde Iosue in principio: omnem locum, quem calcavit vestigium pedum nostrorum, vobis tradam. Locus quidem sunt temporalia, que data sunt ad remedium laboris tempore peregrinationis, que debet calcare pes noster, i. e. affectus, ut vestigium imprimatur et evidenter appareat signum contemptus et tunc nostrum erit. Nostrum enim est, quod totaliter in usum nostrum convertitur. Temporalia autem in usum nostrum per contemptum convertuntur Unde tunc maxime nostra sunt».

86 (къ стр. 183).

Fra Giordano X, 45. Ib. III, 9. — Giov. dalle Celle lett XI p. 32. — Fra Giordano III, 7.

87 (къ стр. 183—185).

I.—Elie de Saint Gille, 1366. (G. Raynaud Chansons de geste. Société des anc. poètes de la France). Ср. Honorii Augustod. Specul. eccl. (M. 172) c. 929. Ср. Linsenmayer 293 сл., 311. — Le Roman de Foulque de Candie p. Herbert Leduc de Dammartin. Tarbé, 133, ж.

II.—Hugonis de S. V. De Sacram. I, 3 c. 20. — Steph. de Bellav. n. 215 p. 187. Ср. Freidank 11, 23 сл. p. 9. — Ср. Hauck, IV, 66 сл. Linsenmayer, 320 сл.

III.—Ср. выше стр. 143 сл. и пр. 72.

88 (къ стр. 186—187).

I. («Міръ—бурное...»). — Schönbach I, 220, 29; 351, 10 и прим. — Fra Giordano III, 9. — Ib. III, 7 сл. — Giov. dalle Celle lett. XI p. 32. — Innoc. III Serm. com. VI c. 617. — Giov. d. Celle l I p. 11 сл. — Ib. l. XII p. 34. Ср. Caes. XI, 18 p. 287.

II.—Petri Cellensis Serm. II (M. 202 c. 642 B).—Fra Giordano IV, 13. — Hieron. f. 79 c: «Per retia secularia desideria intelliguntur, quibus de mari, h. e. de pravo corde, malos pisces, i. e. opera carnis, sicut est fornicatio, immunditia, luxuria et cetera, Petrus et Andreas, i. e. prudentia et fortitudo carnis, abstrahunt. Hec quidem retia sunt relinquenda, quia secularia desideria sunt abneganda». — Fra Giordano III, 10. — Ib. III, 11.— Ib. III, 7. — Langlois Connaiss. p. 130. — Leg. aur. LXXVIII p. 343 (Vita S. Petronillae).

89 (къ стр. 187—188).

Innoc. III Serm. comm. VI c. 617.—Anal. Franc. III 45, 11.

90 (къ стр. 188—189).

II—III. («Но что такое міръ...»)—Hieron. f. 74 a: «Notandum est tria esse paupertatis genera. Est enim paupertas necessaria, qui habent miseriam; simulatoria—falsam letitiam; voluntaria—bonam conscientiam. Necessaria illorum est, qui mendicantes vadunt hostiatim, aliena cupiunt, invident habentibus, deterunt divitibus; et sic dei ordinatione hec est peremptoria, perimit enim suum donum, aliena aufert furto, rapina, latrocinio, torquentur adversitate, cruciantur prosperitate. Nam si affluant divitiis, tumore et fastu superbie alios despiciunt... Simulatoria ypocritorum est, qui simulant, quod non sunt, et dissimulant, quod sunt. humilitatem pretendunt, cor dolosum intrinsecus autem sunt lupi rapaces... sublato favore et veneratione humana a fructibus eorum cognoscuntur. Voluntaria potest haberi et cum rebus et sine rebus... Set melius est, ut sine rebus sit. Nam qui iuxta ignem ponitur, timet uri. Nudi ergo cum nudo luctari debemus. Expeditus viator cito iter suum peragit. Natator nudus flumen transmeat. Hec reddunt hominem perfectum... Nam pauper in cella, dives in conscientia securius dormit in terra, quam dives in auro et purpura...»—Specul 3.—Giov. d. Celle lett. XIV p. 38. Ср. Thom Aquin. S. qu. 184 art. 1 n. 7. qu. 186 art. 6. — Ср. Ratzinger 383 сл., 385. — Fra Giordano IX, 38.—Laurenziana. Bibl. Aedil. Eccl. Flor. cod. XXXVIII membr. 4° s.

XIII f. 107 a: «Si laicus, an laboret, ut divitias accumulet, quod est avaritia, vel ut ab hominibus laudatur, quod est vana gloria, vel dignitates optineat, quod est superbia...» Breviloquium Clareni (Tocco Studii) p. 295 сл.

91 (къ стр. 190—193).

I.—См. Карсавинъ. Монашество passim. Zöckler Askese passim.—Specul. Perf. I passim.—Policrat. V, 17 p. 358 сл. Ср. p. 356,6 сл.

II.—Карсавинъ. Очерки, гл. «Религіозныя организаціи мірянъ» passim. — Specul. Perf. 19; ср. Ib. 14. Ib. c. 10, 11. Hist. fr. Dulcini p. 76,1 сл. Ср. у Zanoni объ уставѣ умиліатовъ-терціаріевъ, гл. IV и p. 19 сл. Ср. Wattenbach Ueber die Sekte der Brüder vom freien Geiste въ SB. d. Berl. Akad. 1887, 530.

III.—Hist fr. Dulcini p. 8,1 сл.—Vita Pingotti n. 6 (A. SS. Iunii III).—Vita Ioachimi n. 5 (Ib. Maii VII).—Thom. Cantiprat. II, 47,3 p. 432 сл. (De Guillelmo Cornelio heretico).—Flos f. 35 b: «Illi sunt pusilli, qui in hac vita sunt humiles et despecti. Certe, qui scandalizaverit tales, offendet deum, qui habitat in illis... Et quamvis in oculis omnium ipsi sint despecti et viles, tamen apud deum sunt magni et potentes. Et de talibus aperte manifestat dominus in hoc loco, quia non sunt contempnendi: Dico enim vobis quia angeli eorum semper vident faciem patris, qui in coelis est».—Salimb. 364 сл.

IV—V.—Ratzinger, 383 сл.—Dmitrewsky passim.—An. Fr. III, 37 сл.—Mariae Oigniac. Vita, 45.—Caes. V, 18 p. 296.—Steph. de Bellav. n. 173 p. 152 Ср. n. 168 p. 146.—Actus, 7; 4 p. 17 сл. Ср. посланіе Анджело Кларено у Tocco Studii p. 302.—An. Fr. III, 36,28, сл

92 (къ стр. 194—195).

I.—Margaritae de Cortona Vita n. 50 p. 313. — Steph. de Bellav. n. 224 p. 195.

II.—Flos f. 8 b: «Et nos, karissimi, mundemus corda nostra ab omni sorde et talem mansionem preparemus in corde nostro, ut semper dignetur habitare Ihesus Christus, dominus noster...» Belethus IX, c. 21 C. — Policrat. VIII, 8.

III. — Leg. aur. CLXXVIII p. 808. Ср. Thom. Cantiprat. II, 30, 35, p. 340 сл. — Alanus de Insulis Summa de arte praedic. c. XLVII, c. 194 D. Ср. Guiberti de Novigento Opusculum de virginitate, passim. (M. 156).—Anal. Franc. III 89, 17.

IV. — Friderici. f. 2 b: «Et nota, quod VIII sunt rationes, quare simplex fuit fornicatio prohibenda... prima propter sterilitatem; secunda propter educationem prolis; tetria propter crebram interfectionem prolis; quarta propter impotentiam mulieris sibi providendi tempore prolis; quinta propter disciplinam viri, quod concubina alii se concedat; sexta propter naturalem equitatem, quia equum est, ut unus unam habeat; septima propter pacem generis humani, ne unus propter hoc contra alium rixerit; octava propter exemplum avium, maxime turturum, quia una uni adheret». — Policrat. VIII, 11 p. 295,2 сл. — Ib. p. 305,5 сл. — Laurenziana Plut. XX cod. XXXIX s. XIII f. 33 b: «Peccasti cum muliere, quando corpus domini adprehendisti?» — Schmitz

99; 387 сл. n. 83; 431; 547 n. 29 и n. 30; 727; 796 n. 57. — Laurenziana Plut. XX cod. XLV s. XIII De officiis ecclesiasticis f. 2 b: «Mulier, que intrat ecclesiam ante mundam sanguinem post partum, si masculum genuerit, XXXIII dies peniteat, si feminam — LXVI. Si que presumpserit ante institutum intrare, tot dies in pane et aqua peniteat, quot ecclesia carere debuerat. Qui concubuerit cum ea his diebus, X dies in pane et aqua peniteat». — Laurenz. Plut. XXIX cod. XXXIX membr. s. XIII in 4°. [Canones penitentiales] f. 33 b: «Quecunque mulier peccat, quando in partu est ante quadraginta dies, quadraginta dies peniteat. Similiter peniteat, si peccat, quando menstruo tempore est, si in ecclesiam intraverit» (Cp. Leg. aur. XXIII, 4 p. 112). Ib. f. 33 b: «Si die dominico peccasti cum uxore tua, tres dies pent. in pane et aqua». F. 34 a: «Omnes dies dominicos ad vespera in vesperam cum omni veneratione observare decrevimus et ab inlicito opere abstinere...» F. 35 b: «Omnis homo ante sacram communionem a propria uxore abstinere debet». — Friderici. f. 117a: «Item dissipata est via conjugii, ne ducat ad celum multis modis. Primo per adulterium... Item dissppatur via matrimonii, cum sterilitas procrea— tur... Item dissipatur per inordinatam libidinem. Nil est fedius, quam amare uxorem tanquam adulteram, querere in uxore delectationes inordinatas preter illum modum, quem ordinavit natura». — Berthold v. Regensb. I, 318, 29. Ср. Schönbach Studien, 151 (1905—06) p. 35 сл. Ср. Thom. Cantiprat. II, 30, 55 p. 359. — Statuta synod. Hugonis Biter. VIII (Martène Thes IV c. 654 сл.). — Sicardi Mitrale IX, 49 col. 428 A; I, 11 col. 39 B. — Policrat. I, 6 p. 43,18 сл.; p. 133. — Alanus de Insulis De fide catholica I c. 64 col. 366 D. — Innoc. III Reg. I, 63 c. 55. — Hauréau I, 188 сл.; 201 сл. — Mariae Oigniac. Vita Prol., 5; n. 12 p. 550. Ср. Hentsch p. 43.—Флоровская, 93 сл. — Pract. Inquisit. 94. Ср. «D'un Hermite que la Dame fist baignier en aigue froide» — изложено у Schiavo XVII, 62.

93 (къ стр. 195—197).

I. — Карсавинъ. Очерки стр. 411 сл. — Spec. 64. — Flos f. 35a: «Ille homo humiliat se sicut parvulus, qui omnem honorem seculi pro deo spernit. Et sicut parvulus non concupiscit alienas divitias, non reddit malum pro malo, et non cogitat malum, ita unusquisque christianus, qui in regnum celorum intrare desiderat, semper debet habere humilitatem et laudem seculi semper debet fugere». An. Fr. III 60,4.

II. — Caes. VII c. XLVIII p. 67. — Spec. 48. Ср. Ib. 47 и 49.

III. — Карсавинъ. Очерки стр. 314 сл. — Caes. I, 39 p. 46 сл. — Francisci. Opera ed. Lemmens p. 20 сл. — Карсавинъ о. с. 341—347. — Flos l. c. см. выше I. — Bernardi Claraeval. De gradibus humilit. I, 2 и далѣе, особ. любопытныя сопоставленія праведности и порочности: XIII — XIV, XXII, 57. — Angelae Vita 216, p. 224, 219.—An. Fr. III 88,4.

94 (къ стр. 197—198).

I. — Alanus de Insulis. Summa de arte praedic. c. XXXIX c. 184 сл. — Villani VI, 25 p. 248; ibt. c. 1. — Hauréau II, 8. — Salimb

169,24 — Villani X c. 150. — Bonaini I, 452 (Breve a. 1286 c. LXV).— Fra Giordano B. XXII p. 241. — Dante Purg. IX, 1; XXIII, 94 сл., 100 сл. — Vita Dianae n. 3 (A. SS. Iunii II). — Steph. de Bellav. n. 282 p. 233.—Laurenziana Bibl. Aedil. Flor. Eccl. Cod. XXXVII s. XIII f. 106 c: «Item sacerdos ita discrete penitentiam injungat maritatis, ne maritis propter nimiam afflictionem efficiantur abhominabiles vel de adulterio suspecte». — Frider. f. 114 b: «Item mulier debet se ornare, ne propter eius incultum vir eius ad aliam declinaret et sic peccaret». — Ib. f. 122 b: «Pulcrior color huius mundi dicitur a phylosophis albedo permixta rubedine, quod ab olim usque hodie probant domine et domicelle, que facies suas albedine permixta rubedine adornant, quod si faciunt, ut magis placeant viris suis et per hoc avertantur ab aliis mulieribus, vel ut, cum sint domicelle, ut habeant bonos maritos, propositum earum laudabile est. Alioquin valde peccant. Debent enim dummodo sub deo viris suis in omnibus conplacere sine peccato mortali, ubi vero peccatum mortale commitetur, debent viris modis omnibus debellare et potius ab eis omnia mala sustinere, quam malo consen [122 c] tire». Ср. Schönbach Studien 151 (1905—06) p. 33,7 сл.

II. — Steph. de Bellav. n. 461 p. 397. — Mansi XXII c. 730; XXIII c. 30 (a. 1227) can. VI, col 711 a (a. 1246), c. 714 (a. 1247), col. 683 n. IV (a 1245), c. 684 n. I, c. 244 D. — Salimb. 626,15; 627,15; 628,28; 639,33; 33,1. — Anon. Ticinens. passim. — Roland. Patav. 25,2 17,27.— Salimb. 611,18. — Steph. de Bellav. n. 194 p. 168. — Frideric. f. 12a.

95 (къ стр. 199—201).

I. — Fra Giordano III, 10. — Berthold v. Regensb. I, 35,18. — Humilianae Vita n. 5. — S. Zitae Vita n. 2, 10, 11, 23. — Lucchesii Vita (A. SS. April III p. 594 сл.). — Finae Vita (Ib. Martii II p. 236 сл.) n. 3. Ср. Pingotti vita (Ib. Junii I) n. 4, 8, 11, 3. — A. SS. Junii II, 363 сл., Augusti III, 93 сл., Sept. IV, 709 сл. Ср. Ptol. Luc. H. E. XV c. 9 col. 991 сл. — Michael IV, 180 сл. pss.

II. — Salimb. 377,36 сл. — Ib. 55,12 Ср. 54,20.

III. — Карсавинъ. Очерки, см. по оглавленію, особ. гл. о религіозныхъ организаціяхъ мірянъ. Troeltsch pass. (см. оглавленіе).— Hartmann von Aue Gregorius v. 1507 сл., v. 2215 сл. Ср. Langlois Vie p. 18 сл., 26 сл., 173 сл. Ср., впрочемъ, Schönbach Hartmann, 73. Diepgen, 89 сл. — Leg. aur. CLXIII p. 728.

95a (къ стр. 201—203; въ текстѣ не помѣчено).

I. («Отрицаніе міра...») — Innoc. III De contemptu mundi c. XX c. 712 B. — Policratic. VII, 22. См. Карсавинъ. Очерки, гл. XI passim.

I. («Съ намѣченнымъ...») — Steph. de Bellav. n. 10 p. 20, n. 9 p. 18.

96 (къ стр. 205—206).

I.—Flos f. 35 b: «Si autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, abscide eam et projice a te. Per manum, pedem et

oculum debemus Intelligere aliquem propinquum nostrum aut amicum. Si isti tales in aliquo modo nos scandalizaverint in via dei et voluerint nos trahere ad aliquem errorem, melius est, ut dimittamus amorem illorum et fugiamus societatem ipsorum, quam nos cum illis simul pereamus. Et melius est, ut soli intremus ad vitam eternam, quam cum multa turba nostrorum propinquorum in inferno dampnemus».

II.—Humilianae Vita n. 6. — Raymundi Palmarii vita (A. SS. Julii VI) n. 24. Ср. Карсавинъ Очерки, 546. Ср. Thom. Cantiprat. II, 54, 16, 17 и 18 p. 528 сл. Ср. Schönbach Studien VII (1907) p. 87. — Leg. aur. CLXVIII p. 760. — Ib. CLXXV p. 803. — Langlois Connaiss., 43. Ср. Vita Hugonis March. XV y Martène Thes. III col. 1721 сл.

97 (къ стр. 206—207).

II. («Непосредственная любовь...») — S. Bernardi Clar. In Cantic. cantic. s. LXXXIII, 3 сл. — S. Zitae vita n. 4, ср. n. 3. — Humilianae vita I n. 5, ср. n. 2, 4. — A. SS. Junii II p. 445 сл. — Leg. aur. CXXIX p. 582. — Caes. VI, 3 p. 347. — Ib. VIII, 13 p. 93. — Ib. VIII, 21 p. 99.—Actus, 24.—Steph. de Bellav. n. 503 p. 433. Ср. Mariae Oign. vita n. 50.

98 (къ стр. 207—208).

I.—Ratzinger, 341. — Iohann. Iperii Chron. XLIII p. IV y Martène Thes. c. 643. — Caes. IV, 6 p. 177. — Angelae vita X, 137 (208).

II.—Tres Socii VII, 22. Ср. Карсавинъ Очерки 290 сл.—Steph. de Bellav. n. 155; ср. n. 156. Ср. Villani IV, 19 p. 161. Caes. VIII, 33 p. 107. — Ib. VIII, 32 p. 106.

99 (къ стр. 208—211).

I.—Bonaini I, 704. — Anon. Ticin. 34,9 сл. — Ratzinger oc. p. 305 сл., 349 сл., 364.

II.—Steph. de Bellav. n. 145 p. 123. Ср. n. 153 p. 127. — Giov. d. Celle lett. III p. 14. Ср. lett. IV, lett. VII p. 22 сл.—Schmitz p. 611.—Hauréau IV, 16 f. 401. — Ib. p. 175. — Leg. aur. XXVI, 5 p. 123. — Ib. IX, 6 p. 60. — Ib. II, 4 p. 14 сл. — Christinae Mirabilis vita n. 45 p. 638. Ср. Ratzinger, 381 сл.

III.—Schönbach Altd. Pred. II, 21, 57. — Honorii Augustod. Elucidarium II, 20 (M. 172 c. 1150).—«Die Vorauer Novelle» въ SB. d. Wien. Akad. CXL (1899). Ib. CXXXIX, IV (1898). — Schmitz 611, 737. — Ib. 596, 99, 323 (n. 104, 105), 326 (n. 109—110). — Caes. XII, 32 p. 342, 33 p. 342. — Ptol. Luc. H. E. XVIII, 16 c. 1054. — Steph. de Bellav. n. 28 и 29 p. 35 сл., n. 30 p. 37, n. 33 p. 42. Ср. Jundt Les amis p. 37.

IV.—Caes. IV, 65, 233 сл., 66, 68 p. 235 сл., 69 p. 237. — Steph. de Bellav. 144; ср. 147, 150. — Hauréau IV, 110. —Steph. de Bellav. 10 p. 20.

V.—Innoc. III Libell. de eleemosyna col. 745, c. II c. 750 C. — Ib. c.

IV c. 752 D. — Ib. c. III c. 750 D. — Ib. c. 751 A. Ср. c. 752 CD. Ср. V c. 753 сл. — Caes. XII, 19 p. 329. — Ib. IV, 65—69 p. 233 сл.

100 (къ стр. 211—212).

Salimb. 54,30. — Raymundi Palmarii vita n. 19. (A. SS. Jun. VI). — Mariae Oign. vita n. 56. Ср. Карсавинъ Очерки 493 сл. и pass. (см. оглавленіе). Zanoni p. 19 сл. гл. II p. 64 сл. Lecoy 0 p. 32 сл. Greven 103 сл.

101 (къ стр. 213—214).

I.—Подробное развитіе идеи «законовъ» см. у Troeltsch pss.

II—III.—Berthold v. Regensb. I, 48, 1—13.—Karajan Deutsch. Sprachdenkmäler, 3 сл. Ср. Scherer Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit II, 7 сл. — Ptol. Luc. H. E. IX, 9 c. 900. — Leg. aur. XXVI, 5 p. 129.

102 (къ стр. 214—215).

Hieron. f. 79 d: «Iustitia carnis est dei precepta carnaliter observare; iustitia vero spiritus est dei mandata spiritualiter observare». — Flos f. 6: «Custodiamus itaque omni tempore mentem nostram in omni opere dei et precepta eius in corde nostro sollicite consideremus. Sicut enim ovis ruminat hoc, quod manducat, ita et nos sanctas scripturas cotidie subtiliter inter nosmetipsos cogitemus». — Ib. f. 13 a: «Quicumque pereunt, per suam culpam pereunt, qui contempnunt precepta dei. Et qui precepta dei firmiter custodiunt, illos semper salvat deus».—Steph. de Bellav. n. 349 p. 309. Ср. Hauck IV, 868 сл. — Caes. VI, 35 p. 387. — Ср. судьбу францисканскаго устава, хотя бы у бегинокъ. Pract. Inquisit. p. 267. Ср. Tocco Studii, 281 пр.

103 (къ стр. 216—217).

II. («Моральный идеалъ...») — Hieron. f. 66 b: «Duo sunt, que, si vigilanter attendimus, nostre saluti valde sunt utilia, precepta videlicet et exempla. Preceptis namque instruimur ad sapientiam, exemplis infirmamur ad bonam vitam». — Angelae vita X, 143 p. 209, XIV, 165 сл. p. 214 сл. pass. Ib. c. XVI и XVII.—Mariae Oigniac. vita. Prol. 1 p. 547. — Wackernagel Altd. Pred. 127—133; 152. — Policrat. III, 9 p. 197,25 сл. — Ib. V, 4 p. 295,21. — Steph. de Bell. n. 258 p. 219.

III.—Policr. I, 4 p. 29 сл. — Caelestini pp. III Epist. CLVI (M. 206 c. 1033 D).—Annolied XXXIV, 577 сл. — Petri Cantinelli Chronic. въ R. I S. XXVIII p. II, a. 1280 p. 42,8 сл. An. Fr. III, 74,19

104 (къ стр. 218—219).

I.—Caes. I, 6 p. 12. — Hieron. f. 64 b.: «Nos, qui filii sumus dei, ipsum imitando similes ei esse debemus». — Flos f. 76: «De iniustitia increpavit Spiritus Sanctus infideles, qui noluerunt sequi exemplum apostolorum».—Fra Giordano VI, 21 сл.

II.—Fra Giordano XI, 49 сл. ос. 51 и 52. — Ib. B. II, 168. — Innoc. III Serm. de SS. XV c. 521 сл. ос. 524 D.—Ib. s. XVII c. 538 D.—Innoc. III Serm. comm. IV c. 609 сл., c. 614 D.—Policr. VII, 23 p. 207,18.

III.—Explan. Symb. apostol. M. 213 c. 732 сл. — Liber de diversis ordinibus et professionibus, M. 213 c. 811 D. (Prol. 4); Ср. III, 23 c. 824 B, Ср. 27 c. 826; V, 37 c. 831 A; ср. VI, 50 сл. c. 839 сл.—Joinville, 20. — Caes. IV, 18 p. 189; I, 6 p. 12. — Lib. de divers. ordin. l. c. V, 36 c. 830 CD. — Ib. V, 37 c. 831 A. — Ib. VI, 52 c. 840 D. — Ib. c. 841 C.

105 (къ стр. 219—222).

I.—Bernardi Claraev. In Cant. cant. LXIII, 3 c. 1072. Ср. Michael IV, 226.

II.—Innoc. III Serm. com. VIII c. 627. — Bern. Clar. In Cantic. s. XV, 6. Ib. XLIII, 4; XLVIII, 3.—Wegele Die hl. Elisabeth v. Thüringen въ Hist. Zft. 1861, 5, 351 сл. — Margar. de Cortona vita I, 1 p. 304. Ib. 5 p. 305. Ср. Ib. n. 9, 14, 15, 81, 83, 98, 120, 131. Mariae Oigniac. vita n. 17, 18, 21, 23. Ср. Thom. Cantipr. I, 25, 5 p. 102. Ib. 7 p. 105, 8 p. 105 сл. Ср. Eckberti Abb. Soliloquium, IX у Pez Bibl. VII, 29 сл. — Angelae vita I, 23 p. 189, 34, 190. ос. c. VI, 92 сл., p. 200 сл. IX, 126 p. 206.

III.—Leg. aur. L p. 213.

IV.—Policrat. VII, 21 p. 191,23; p. 193,6; p. 195,14 сл.; p. 196,16, 199,16; c. 23 p. 208,32; p. 209,6. — Steph. de Bell. 74.

VI.—Steph. de Bell. 63 p. 66.

106 (къ стр. 223—224).

Angelae vita n. 29, 190; Prol. I, 186.

107 (къ стр. 225—228).

II. («Механизація...») — Карсавинъ Очерки p. 434 сл. et alibi. — Mariae Oigniac. vita n. 33, cf. n. 35.

III.—Martène Thes. IV, 159 (can. XXI).—Alani de Insulis Sum. de arte praedic. c. XXXIII col. 174 C. — Hartmann v. Aue Gregorius 46 сл., 2700 сл. Ср. Michael III, 177. — Карсавинъ Очерки l. c.

IV.—Hilgers passim. — Seeberg III, см. по оглавленію. — Hauréau II, 109.

V.—Freidank 39,22 сл.

VI.—II Vita Roberti de Arbrissello n. 27 въ A. SS. Febr. III p. 618.

VII.—Caes. I, 25 p. 30 сл., 26; Ср. c. 27 p. 32 сл.

108 (къ стр. 229—232).

I.—Angelae vita Prol. II, 8 p. 187. Ib. 9.—Margar. d. Cortona vita n. 71 p. 317, n. 80 p. 319, n. 219. — Bern. Clar. In Cantic. cantic. s. LII, 3, XXIII, 15. — Mariae Oigniac. vita n. 65.

II.—Angelae vita IV, 77 p. 198. — Ib. III, 54 p. 194; 56.—Ib. Prol. II, 13 p. 188; I, 25 p. 189. — Cp. Anal. Franc. III 42,15. — Richardi de S. Victore De contemplatione IV, 10, 13. — Görres I, 299 сл.— Angelae vita I, 34 p. 190, IV, 73 p. 199. — Actus, 30.

III.—Bern. Clar. In Cantic. s. LVII, 11. Cp. Caes. IV, 52 p. 212. — Angelae vita II, 38. — Zeidler v. 3478 сл. Angelae vita I, 20—21 p. 188. Cp. Görres I, 294. — Angelae vita V, 90 p. 20; X, 135 p. 207; 140 p. 208. — Michael III, 179.

IV.—Bern. Clar. In Cantic. IX, 7; XLI, 6; XVIII, 6. — Michael III, 180 сл., 184, 186. — Angelae vita IV, 70 p. 197. Ib. 229 p. 227.

V.—См. общіе труды, указаны передъ прим. 14 и 70).

109 (къ стр. 232—233).

I.—Bern. Clar. In Cant. s. LII, 4; XLI, 3.—Michael III, 183. Aegidii vita n. 9 p. 48.

II.—Preger 121, 130.—Angelae vita X, 141; III, 66 p. 196; 228 p. 227.

III.—Angelae vita III, 38 p. 191; IV, 72 p. 199; 235.—Actus 11.— Max. Bibl. Patr. XXV, 276 сл. n. 53, 63, 66, 81, 82. — Климентъ V, булла 1311 см. Clement. V, tit. III, 3. Cp. Jundt Panth. p. 48. — Wattenbach Ueber die Sekte vom freien Geiste въ SB. d. Berl. AK. 1887, 533. Molinier Etudes sur quelques ms. des bibliothéques d'Italie. P. 1887 p. 159 сл. Tocco Studii p. 236 сл. (a. 1327).

110 (къ стр. 234—235).

I. («Не случайно...»)—Caes. VII, 34 p. 43, 111 p. 272. — Innoc. III Serm. comm. I c. 317 C.—Caes. IV, 52 p. 218. Cp. Zeidler passim.

II.—Ср. Карсавинъ Античное христіанство и средневѣковье въ Сборникѣ въ честь Н. И. Карѣева, СПБ. 1914 г.

III.—Caes. I, 27 p. 32 сл.; V, 40 p. 209 сл., 41 p. 210. Hauck IV, 92 сл. Hartmann v. Aue Henrich v. 1251 сл.

111 (къ стр. 236—237).

I.—Margar. de Cort. vita n. 2—6 p. 304 сл.— Hartmann v. Aue Heinrich v. 1251 сл. и passim Cp. Schiavo XVII, 63. — Actus 41. — Hauck IV, 94.

II.—Leg. aur. III.—Stadler Heiligenlexikon IV, 547. — Mariae Oigniac. vita n. 11 p. 550.—Petri Mart. vita n. 2 (A. SS. April. III). Leg. aur. LXIII, 4 p. 280. Cp. A. SS. Sept. III Vita S. Ioannis Laud. I, 2. Cp. Ib. Aug. VI Vita Petri Confess p. 641 сл. Ib. Febr. II Vita Raynaldi p. 379 сл. n. 2. Ib. Iunii III Vita B. Julianae p. 919 сл. n. 4. Ib. Iunii II p. 369 сл. Vita Dianae n. 2. Ib. Iunii I Vita Pingotti n. 3. Ib. Maii VII Vita B. Gerardescae p. 165 сл. n 1. Ib. Aug. VI Vita B. Margar. Fav. p. 845 сл. n. 1.—Nicolai Tolentini vita n. 5. (A. SS. Sept. III p. 644 сл). Cp. A. SS. Sept. II Vita S. Rosae p. 433 сл. n. 8 (p. 434). Ib. Iulii IV Acta Benigni p. 341 сл. n. 1. Ib. Martii I Vita Gulielmi p. 657 сл. n. 5. Ib. Martii II p. 236 сл. Vita Finae n. 3. — Leg. aur. XCVI p

417. Ср. Caes. I, 4 p. 11, 5 p. 11. Martini Legion. s. I col. 31 D, s. XII c. 733, s. XIII c. 741, s. XXII c. 843. Policrat. V, c. 4 p. 295,8.—Leg. aur. CLXI p. 712.—Wackernagel Altd. Pred. 135. — David ab Augusta De compositione III, 37 n. 2 сл. — Franz Messe 139 сл., 116 сл. 140, 142. Ср. ib. 469. Acta officii Bononie въ Hist. fr. Dulcini p. 64,4—Ib. p. 69,3; 69,4; 69,10. Ср. Hagen Minnesinger III, 80 n. 9.

112 (къ стр. 237—238).

Hieron f. 25 c: «Si ergo peccatum est infirmitas anime et penitentia medicina, tanto studiosius eam debemus accipere, quanto amplius desideramus vitam et sanitatem anime nostre».—Flos f. 9 b: «Quia sicut homo non potest iterum introire et renasci, sic, qui baptizatus est, non est rebaptizandus. Sive enim ab heretico sive ab aliquo peccatore fuerit baptizatus in nomine sancte trinitatis, non est iterum rebaptizandus. Propterea ne invocatio tanti nominis vilescat. Nam si aliquis post baptismum ceciderit in aliquod peccatum, debet purgare illud per confessionem et multas lacrimas. In quo ordine spiritalis nativitas impleatur». — Fra Giordano XXIV, III; XXIII, 106; B.X, 310 сл.—Pract. Inquisit. III, 34 p. 133. — Hauréau VI, 330; IV, 148. Ср. Ib. IV, 27. Langlois Vie, 111. 149 сл.

113 (къ стр. 240—242).

II.—Leg. aur. III, 6 p. 26.—Ib. IX, 5 p. 59.—Ib. LVII, 7 p. 256. — Ib. LXIII, 1 p. 279.—Ib. IX,6 p. 60.—Ib. XXVI, 5 oc. p. 123 sq. Ib. 6 p. 125.—Anon. Ticinen. p. 33.—Guillaume d'Orange La Bataille d'Aleschaus, 340 (См. Altona, 16).—Petri Blesensis Ep. 139 (M. 207 col. 415). Cf. Thom Cantiprat. I, 12, 2 p. 47 sq. Ib. II, 2, 3 p. 126 sq.

III.—Steph. de Bell. 212 p. 184. — Leg. aur. CLIX, 3 p. 705. — Innoc. III Supplem. ad Reg. LXXIV col. 108 B.—Steph. de Bellav. 140. Cf. Ib. 129 p 110; 119; 120—122. См. прим. Lecoy. Cf. Riccardiana cod. 311 f. 76 b: «De Salutatione B. Virginis Mariae miracula. De quodam, qui saepissime salutabat B. Virginem».—Cf. Anon. Ticin. p. 33, особ. n. 4. Cf. Steph. de Bell. 113—116.—Ib. 108, 128.

IV.—Policrat. II, 1 p. 66,19 sq. — Caes. X, 56 p. 255. — Steph. de Bell. 308 p. 259. Cf. Martène Thes. I col. 889 CD. — Steph. de Bellav. 304 p. 255 sq. Cf. 305 p. 256. — Ib. 303 p. 255. Cf. Ib. 311 — 313. Cf. Roland. Patav. V, 14 p. 81. Cf. Thom. Cantipr. II, 1, 8 p. 115 sq.

V.—Caes. V, 46 p. 331. Cf. 44 p. 328; Franz Messe, 627.—Ib. 25; 21,2.—nnoc. III. Reg. III,9 col. 1042 AB (M. 215).

114 (къ стр. 242—244).

I. — Richalmus, c. I (Pez I c. 379 C). Ib. c. V c. 390, c. VII c. 392 sq.—Policr. II, 1 p. 66,19.—Ib. p. 67,2. — Steph. de Bell. n. 204 p. 177.—Ib. n. 205.—Ib. n. 119. Cf. 121—122.—Cruel, 163 сл. особ. 283 сл.—Anon. Ticin. p. 32. (Тамъ же объ «avicule panis»).

II.—A. Lechner Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern. Freiburg. i Br. 1897 p. 207 (Hauk IV, 65) Franz. Bened. passim.

III.—Mansi XXIII col. 1004 (a. 1260).—Ib. col. 25 сл. (a 1227).—Pract. Inquisit. III, 41 p. 154 sq.—Schmitz p. 385 (n. 74), 539 (n. 10). — Добіашъ p. 33, 35. — Döllinger, II, 313. — Schönbach SB. d. Wien. Akad. 147 p. 7 сл., 48 сл., 59 сл. (Приведено у Вульфіуса—Идея всеобщаго священства у вальденсовъ. См. Ж. М. Н. Пр. 1910,10 passim).

115 (къ стр. 244—246).

I.—Leg. aur. CXXXVII, 5 p. 610. Cf. Policrat. II, 1 p. 67,1. — Leg aur. CXLII p. 633.—Steph. de Bellav. 32 p. 41 — 42. Cf. Ib. 97,98. — Caes. V, 44 p. 329.

II.—Leg. aur. CL p. 675. Cf. Schröder, 61 сл.—Добіашъ p. 33.—Innoc. III Reg. IX, 159 c. 986 (M. 215).—Ib. IX, 5 c. 812. — Martène Thes. IV c. 829.—Ib. VI col. 831; col. 268 (can. CXLV).—Добіашъ, 127.—Petri Vallium Cernai Hist. Alb. c. IV (M. 213 c. 551C).

III.—Dino Comp. II, 13. Ср. прим. Del Lungo. — Joinville 129.—Migne 189 col. 1265. Cf. Ib. 205 c. 106 D. — Mariae Oign. Vita n. 85. Franz Messe, 3 сл., 116 сл., 36 сл., 73 сл., 85; 115 сл., 183 сл., 192, 195 сл., 203 сл., 211 сл., 215, 268 сл.—A. Ebner Quellen und Forschungen zur Geschichte und KG. d. Missale Romanum im M. A., 1896 p. 12 сл. — Ср. Caes. XII, 32 p. 342; ib. 33 p. 342. Schönbach Hartmann, 19—23.—Caes. III, 2 p. 112 сл.; 3 p. 113; 5—6, p. 115; 23 p. 93. Ib. III, 15—18 p. 130 сл.; 21 p. 137, 19 p. 135.—Ср. Steph. de Bell. 176—179; 183.—Caes. III, 4 p. 114. Cf. II, 14 p. 83.—Leg. aur. CLXIII p. 733 сл.—Ib. p. 739.

116 (къ стр. 246—247).

(«Заклинанія демоновъ...») — Ср. Finke, 206. — Mansi XXIII c. 414 (can. IX, a. 1236).—Ib. c. 707 D (a. 1246). — Kohler, 601 сл. — Mansi XXIII col. 707 B (a. 1246); col. 942 (XL).—Ib. col. 942 (XLI). –Ib. can. XLV, XLIX, XLVII, XLII.—Durantis Specul. IV p. 4 De sortilegis.—Langlois Connaiss. 260 сл., 17 сл., 19. — Добіашъ, 131. Ср. Soldati La Poesia astrologica nel quatrocento. Firenze, 1906 (Введеніе о XIII в.) Easter A. study of the magic elements in the romans d'aventure and the romans bretons I. Baltimore, 1906. A. Maury La Magie.

117 (къ стр. 247—249).

I. («Много объектовъ...») — Richalmus (Pez. Thes. I, 2) c. XXIV (c. 412), c. XXVI.—Anon. Ticin. p. 29—30.—Corp. Iur. can. c. 1 caus. 26 qu. 5 c. 9, 14.—Caes. IX, 48, 42.—Franz Messe, 97.—Schönbach I, 95, 21. Cf. Ib. 112, 34. Haurèau I, 245.–Pract. Inquis. III, 42 p. 157; 43 p. 158; p. 292—93, 301. Добіашъ, 33.

II.—Caes. V, 47 p. 332. — Policrat. II, 1 p. 66,19. — Petri Vall. Cern. Hist. Alb. c. IV (M. 213 c. 551 C.).—Caes. X, 44 p. 248. — Anon. Ticin. p. 32.—Pract. Inquis. 153.—Vidal p. 264 сл., 275.

Ср. Hartel A. Verzauberte Oertlichkeiten und Gegenstände in der altfranzösischen erzählend. Dichtung. Hannover, 1908.

118 (къ стр. 250—251).

О магіи и магахъ см. кромѣ указанныхъ въ пр. 116 сочиненій объ работы Hansen'a. Ср. Vidal особ. p. XLVIII n. 6 сл. и Index подъ «Sorcellerie» особ. p. 53, 61, 87, 113 сл., 115 пр. 4, 128, 155,3; 169 сл., 217,9. 337, 405 сл., 474, 495 сл. Ср. Langlois Vie, 251.

I.—Maury Croyances p. 60.—Caes. V, 2; cf. III, 4. — Ib. V, 2. Cf. V, 3 p. 278 сл.—Salimbene 393,20. Caes. V, 4.—Policrat. I, 9 p. 49. — Ib. II, 28 p. 164,14.

II.—Kohler, 603 сл. Bartholus y Panizza въ Arch. Trentino VII, 38.—Mansi XXIII c. 773. Salimb. 572,7

119 (къ стр. 252—253).

I. («Отверженность магіи...»)—Добіашъ, 90.

II.—Steph. de Bell. 237 p. 202, 245, 361, 362, 394. D'Ovidio Dante e la Magia и Ancora Dante e la Magia въ его Studi sulla Divina Commedia. Ср. Vidal n. 168 p. 251. Ср. L. Fumi Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320–1330, 1899, passim. Ср. Golubovich p. 116 сл.

120 (къ стр. 254—255).

I.—Pract. Inquisit. 271, 272. Hist. fr. Dulcini p. 9,22. Флоровская, 105. — Processus Ioann. Boni n. 140, 142. — Ib. n. 412, 446, 107 a (Ср. Martene Thes. I, 905 F). — Ib. 100. — Ib. 162, 335 сл., 362, 364, 357, 139, 135. Ср. Dino Comp. III, 8.—Anal. Franc. III, 101,31.

II.—Vita Benevenutae n. 94 (A. SS. Oct. XIII). — Petri Vall. Cern. Hist. Albig. c. 551 D сл. (M. 213).—Caes. X, 6 p. 221 сл.—Ср. Anal. Franc. III, 101,31; Process. Ioann. Boni n. 16.—Ib. n. 232. Ср. Jundt. Amis, 57. Ср. Schiavo, 290 сл.

III.—Process. Ioan. Boni n. 228; ср. n. 256. — Martini Legion. vita c. XIX col. 20 A сл. —Policrat. V, 8 p. 317,3. Thom Aquin. Summa Th. III Suppl. qu. LXXI, 5. Ср. Dante Parad. XX, 44 сл. Caes. I, 16 p. 23.—Process. Ioann. Boni n. 233.

IV.—Process. Ioann. Boni n. 5. — Ptol. Luc. H.E. XXIV, 31 c. 1200.—Process. I. Boni n. 232, 198.—Ib. 311, 330.

121 (къ стр. 259—260).

I.—Mansi XXIII c. 736 B (a. 1247).—Карсавинъ Очерки, 331 сл.—Freidank 150,16 сл. Cf. 149,27; 150,8; 151,7.—Ib. 180,8. — Ib. 15,23. — Ib. 14,24.—Flos f. 5 a: «Illi, qui sunt episcopi et pastores, hodierno die in sancta ecclesia tenent locum apostolorum, quia potestatem ligandi et solvendi habent».—Hieron. f. 74 d: «Claves iste non sunt metallice nec alicuius manibus fabricate, set per claves regni coelorum intelliguntur potestas iudicandi et scientia discernendi. Nam qui potestatem habet iudicandi, sicut ille, qui est episcopus vel presbyter, et scientiam non habet discernendi, ille utique quia unam tantum clavem habet neque ligare debet neque solvere, et si fecerit apud homines erit ligatus vel solutus, set non apud deum, quia deus non

dixit Petro: Tibi dabo clavem, set claves... Videndum est, quare deus ligare er solvere super terram dixit, non sub terram. Super terram ligat et solvit, qui vivum ligat et solvit, sub terram vero, qui mortuum ligat et solvit. Quare sicut deus vivos ligare et solvere ecclesie concessit, sic mortuos ligare et solvere sibi retinuit». — Flos f. 21 b: «Et tibi dabo claves regni celorum. Claves regni celorum nichil aliud significant nisi potestatem ligandi atque solvendi. Sicut clavis ad hoc ponitur in hostio, ut amici recipiantur et extranei excludantur, sic potestas ligandi et solvendi sacerdotibus datur, quia iusti debent recipi et iniusti expelli. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in celis. Non debemus intelligere, quod ista potestas sit data soli beato Petro; set, sicut respondit pro omnibus: Tu es Christus, filius dei vivi, ita in uno omnes acceperunt potestatem ligandi et solvendi. Hec potestas non solum data est apostolis, set episcopis et sacerdotibus, qui tenent ordinem apostolorum in sancta ecclesia. Ipsi habent potestatem solvendi et ligandi. Quoscunque vident humiles et vere penitentes, hos possunt absolvi a timore eterne mortis».

122 (къ стр. 260—262).

I. («Но необходимость...»)—Martène Thes. IV col. 162 can. LIV. — Ib. VIII c. 833 (a. 1287).

II.—Freidank 15,23. — Fra Giordano III, 9.—Friderici Serm. f. 110 c. — Ib. f. 112 c: «...prelati, qui debent esse voluntarii in lege domini et populum et subditos suos per viam mandatorum ducere usque quo perveniat ad domum habitationis dei». Ср. Добіашъ р. 86 сл.

III.—Friderici Serm. f. 91: «Prima confessionis conditio est, quod sit deliberatoria, ut peccatum diu prius cogitet, antequam ad confessionem accedat, quanto tempore peccasti, a quo tempore accepisti, quo genere, quotiens et huius. Numquid si tu, veniens in presentia Regis negotium tuum propositurus, prius deliberares et precogitares, quid prius deberes proponere, quid postea, — sic multo fortius in presentia Regis summi, loco cuius sacerdos consistit, et ei flexis genibus humiliter debes confiteri, non superbe sicut multi, qui se flecti ad pedes dedignantur». «Secunda conditio confessionis est, quoniam oportet, quod sit integra, quod sit oris et cordis, quod... cum dicitur: Confitebor, scil. simul corde et [91 b] ore, et fatebor. Oportet enim, ut sicut os peccata eicit, ita et cor illa eiciat. Alio modo debet esse confessio integra, ut omnia peccata simul fateantur, saltem mortalia, nec unum dicatur uni sacerdoti, aliud alii. Unde versus: «Gratia larga dei veniam non dimidiabit aut nichil aut totum propitiando dabit...» «Item tertia conditio est, quod sit accusatoria. Oportet, ut peccator se accuset, non alium. Quidam sunt accusantes complexionem suam vel socios suos, qui illos ad peccatum conpulerunt, vel diabolum, vel ipsum deum, dicentes: Deus michi dedit talem complexionem, quod non possum continere. Ipsi mentiuntur, quoniam in quacumque miserabili conditione posset homo salvari... Ex hoc contigit, quod sepe cadant in peccatum luxurie actualiter, quando contingunt eis nocturne pollutiones et illusiones, malunt cadere in actualem fornicationem, quam ita pollui. Non enim homo indormiendo potest peccare, quia dum dor-

mit patitur et non agit. Vigilando autem omne peccatum committitur». Ib. f. 91 c: «Item conditio confessionis est, quod sit proprii peccati, non alieni vel communis... Item quinta conditio, quod oportet, quod sit recta, non indirecta. Et hoc notatur, cum dicit: Domino ipsi enim debemus confiteri et non homini vel mundo, quamvis confitearis homini ea intentione et fine, ut soli deo intendas confiteri et peccatum tuum manifestari». — Hieron. f. 23 a: «Per lignum autem, quod durum est et in igne ad comburendum satis durat, durum et grave peccatum accipitur. Cui si apponatur ignis interne conpunctionis, profecto et crematur et in pulverem, h. e. in contritionem, efficitur... durum et grave peccatum sine magna conpunctione non dimittitur. Locus autem, in quo ignis ac[f. 24 b]cenditur, cor nostrum est, ubi peccata nostra conpunctione solvuntur».—Mansi XXII c. 391 (a. 1139 Later. III). — Mabillon Ann VI a. 1139, 288.

IV.—Mansi XXIII Later. IV can. XXI col. 1010.—Ib. XXII col. 738 B.—Ib. XXII col. 732 can. XVIII. Ср. выше стр. 29.

123 (къ стр. 262—263).

Durandi Ration. I, 4, 6. — Giov. d. Celle l. XV, 41. Fra Giordano B. XI, 202. Cf. Ib. B. IV—XIX, p. 171—232.—Ib. XXXVIII, 234. — Friderici f. 37 a: «...quod quilibet christianus et christiana debet libenter ire ad predicationem, quia illuminari potest eius intellectus audiendo... et inflammari affectus». Ib. f. 43 d: «Set per hanc ystoriam pulcra moralitas docetur, ut scil. uxores obediant viris suis. Et est verum in omnibus, que non sunt peccatum, in peccato vero potius debetur uxor omnia mala a suo viro sustinere, quam malo eius precepto consentire». Ib. f. 37 a: «Nota de quodam scholari parisiensi, multum peccatore, nolente ire ad aliquam predicationem, qui tamen fuit inductus a quodam suo socio, ut iret tantum videre. Qui ivit ponens [se] fortuitu casu in medio audientium recta facie ad predicatorem. Et cum predicator respiciendo quasi in faciem illius de peccatis omnibus, quibus ipse erat inretitus, predicaret aperte, ille tunc contritionem habuit peccatorum suorum et dixit socio, quod bene ad opus suum duxe[f. 37 b.]rat eum ad predicationem. Sic igitur patet, quod libenter debet quilibet homo ire ad predicationem».

124 (къ стр. 263—264).

I. Annolied XLV, 773 сл.

125 (къ стр. 265).

I—Ughelli. V, 772 n. 74; 858 A сл.—Ib. I, 1093 сл. — Salimb. 27,5 cf. 28,5.—Ib. 594,28.—Ср. Добіашъ passim.

II.—Mabillon Ann. VI p. 483 a. 1153.—Dino Comp. III, 5; III, 32.—Friderici f. 140 d: «Quo vero ordine ivimus in Sardiniam et per Sardiniam et redivimus de Sardinia et cum quibus, omnia per ordinem inferius adnotatur, ut successores nostri, cum tempus advenerit, cognoscant facilius, quid huiusmodi sint facturi». F. 141 a—Пиза снаряжаетъ ему роскошный корабль, провожаетъ его во главѣ съ подеста. F. 141 c. — посѣщеніе Castellum de Castro—«... et quia circa vesperas erat, quod non intra-

remus castrum, set sospitaremus apud fratres minores, illa nocte placuit castellanis ad hoc maxime, ut die lune in mane sollempni deberemus intrare. Quod sic factum est, quia cum magna processione clericorum, fratrum minorum, laicorum et omnium tam Castelli de Castro, quam Stampace, et etiam cum pallio serico supra capud nostrum receperunt nos equitantes in equo sellato, et sella cohoperta de scherleto rubeo, et freno et pectorali deargentato, castellanus cum quibusdam nobilibus et mercatoribus nos adextrando. Nos vero eramus induti de camisia superna et cincti alba et pellibus agnellinis, cohopertis de optima scherleta, cuius cuna [?] consistit libr. X et. s. VIII pisanis, et cum birreto sive giaffarda sive elmusa, sicut utitur dominus papa, de eodem scherleto forrata de grisio, alia erat forrata de agnis [?], tertia de sendado rubeo. Cappa etiam pro aqua erat de predicto scherleto et callige et capellum pro aqua, quod erat de penis pavonum, cohopertum erat intus et extra de ipso scherleto, cum cordone de serico vermilio, occree vero et subtellares, quasi feminiles, et planelle erant de optimo corio rubeo yspanito, calcaria etiam erant deargentata cum serico sanguineo cohoperta. Et sic intravimus sollempniter in Castellum de Castro usque in ecclesiam sancte Marie, ubi fecimus sermonem ad populum, incipientes: Vade et vide, si cuncta sunt prospera erga fratres tuos et pecora [141 d], quam require supra XCVIII. Et sic descendimus in quoddam hospitium iuxta ipsam ecclesiam, quia domus Archiepiscopi non erat capax».

126 (къ стр. 266—267).

I.—Fra Giordano III, 9.—Salimb. 302,15.—Ib. 62,4; 61,18.—Ib. 213,19.—Iacobi Vitriac. Ep. a. 1217, 7 (Boehmer, 98).

II.—Ughelli II, 120, 122.—Mansi XXII Later. IV can. XVII c. 1006. — Hauréau VI, 328.—Salimb. 118,41.

III.—Mansi XXII a. 1214 can. II col. 940. Ib. can. XV. — Ib. can. VII, XIV. Ib. XXIII, col. 845 сл. can. L. Cf. Ib. XXII c. XXVIII col. 220 A. — Salimb. 326,14 сл.—Innoc. III Reg. II, 183 c. 734.—Processo Trentino въ R. I. S. XI, V p. 79,11. Ср. выше стр. 30 сл.

IV.—Salimb. 427,17.—Ib. 126,18.—Mansi XXIII c. 756 AB.—Ib. XXII c. XVII c. 1006.—Ib. XXIII col. 244. — Botteghi p. 239 сл. Doc. IX p. 272.—Dino Comp. I, 22.—Mansi XXII c. 707.—Sal. 518,19.—Langlois Vie p. 11 сл., 99 сл.

127 (къ стр. 267—270).

I.—Salimb. 426,34 сл.—Ib. 430,9 сл. Cf. Innoc. III Reg. I, 143 c. 126; Ioannis Iperii Chronic. S. Bertini c. LII p. IV (Martène Thes. III c. 758).

II.—Salimb. 409,18. Cf. Ib. 403,29. Cf. Hauck, IV oc. 885 сл.; Langlois Vie, 326 сл.; Hentsch p. 59 b, 60 сл.

III.—Mansi XXII col. 831 can. XXI.—Ib. col. 219 can. IV.—Ib. col. 902. Ib. XXIII col. 749 E.—Ib. XXII col. 940 can. V.—Ib. can. XIV.—Ib. c. XVII—Ib. XXIII col. 756 AB.—Salimb. 425,8. Langlois p. 334. Ср. Добіашъ passim.

IV. Salimbene 77,9.

V. Salimb. 120,18.—Ib. 123,17.

128 (къ стр. 271—272).

I.—Freidank 16,14 сл.

II.—Michael II, I—II; IV, 208 сл. Ср. MGH. SS. XVII, 232 сл.—Mansi XXI, 282 CD. — Ib. 286 C (can XXI).—Ib. VI, 527 D; VII, 527 сл. VIII, 528 A. Ib. XXII, 244.

129 (къ стр. 272).

I. — Особ. Lateran. IV особ. can. VI, VII. (Mansi XXII). — Mansi XXIII, 243 сл.

130 (къ стр. 273—275).

I. («У народа было...»)—Ср. Langlois Vie p. 47 сл. — Hauréau I. 236 «Parvus erat limes» etc.—Salvemini p. 60 сл.—Botteghi 262, 265. Cf. Anon. Ticin. 33,17 сл.—Salvemini, 46.—Caelestini pp. III ep. CCXXX (M. 206 col. 1118 B).

II. Ughelli II, 224.—Tiraboschi Badia di Nonantola I, 137. — Salvemini 49, 39.—Villani VII, 131.—Salvemini 50, 81 сл., 621 сл., 647.—Ib. 50.

III.—Salimb. 421,29.—Ib. 39,11.—Ib. 83,15.

131 (къ стр. 275—277).

I. («Еще можно...»)—Ann. Stadenses a. 1248 (MGH. SS. XVI, 371 сл. Ib. 372,11).—Schmitz, 539 (n. 12).—Steph. de Bellav. 316 p. 265. Cf. Thom. Cantiprat. I, 9, 3 p. 37.—Berthold v. Regensb. I, 104.—Ib 265. Innoc. III Serm. comm. XII c. 368 C. — Caes. IX, 26 p. 184; IX, 41 p. 197; IX, 53; II, 3 p. 63, 5 p. 65.—Angelae vita VII, 114 p. 204.—Margar. de Cortona n. 179, 180, 187. Mariae Oigniac. 72, 86.

II. Innoc. III Reg. XI, 146 col. 1463. Cf. Hauck IV, 860.—Martène Ampl. coll. IX, 1251.—Ср. Breviloquium Clareni y Tocco Studii p. 294 сл. Arch. f. Litter. u. KG. I, 560 — 562 pss. Angelae vita l. c. — Freidank 13,23 сл.; 14,1 сл. p. 11.—Ib. 15,11 p. 12.—Ли I, 433. — Freidank 149,15 сл.; 151,23.—Hauck III, 600; 674; 776 сл.

132 (къ стр. 277—278).

Freidank 149,15 сл. p. 112.—Ib.23 сл. Cf. 148,4 — 154,17 passim. — Ib. 151,23. Archiv. f. Litter u. KG. V, 510 сл. Histor. Jahrbuch. III. 649 сл., 653. Карсавинъ Очерки гл. II. Schott, Schmoll pass. Caes. VII, 58 p. 78. Cf. Martini Legion. s. IV c. 499 CD. Cf. Innoc. III Reg. IX, 208 c. 1050 BC.—Карсавинъ о. с. и Вальденсы pass.—Everwini Ep. ad. Bern., 662; cf. Hauck, IV, 860. — Ann. Stadens. MGH. SS. XVI. 371 сл. (a. 1248). D. Völter Die Sekte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage въ Zft. f. KG. IV, 1891, 360 сл. Arch. f. Litter. u. KG. III, 369, 38. Ib. 155, 8

133 (къ стр. 280).

Hauck IV, 539 сл.—о виндсбахскомъ рыцарѣ.

134 (къ стр. 283—283).

I.—Ср. Hauck IV, 477 сл., 482 сл.

II.—Policrat. VI, 24; 67,6 сл. Ib. 67,14. Ib. 69,2.—Innoc. III Supplem. ad. Reg., 66, cf. 39.—Tocco Studii p. 321—322 сл.; 324 сл., 327—332 pass.; 335.—Гильдегарда у M. 197 col. 270 A; 1013 D; 1014 A.

III.—Walth. v. d. Vog. n. 69 v. 46 сл. p. 98. — Policr. VI, 24 p. 71,6.—Acta Off. Bonon. (R. I. SS. XI p. V) p. 58,22; 59,26; 60,46 — 61,3; 53,17 сл.; 54,34; 58,16; 76,35; 78,11. Флоровская 92,93. — Hist. fr. Dulcini p. 8, 9. Ср. Tocco p. 261.—Limborch Hist. Inquisit. p. 360 сл.

135 (къ стр. 283—285).

I. См. Карсавинъ Очерки passim.—Clareno у Tocco Studii p. 308 сл. Steph. de Bellav. n. 350 p. 310. — Pract. Inquisit. V, 1 p. 283.

II. Ср. Acta Off. Bonon. (R. I. S. XI p. V) p. 76,7 сл.; 78,15. Cf. Pract. Inquisit. 274.—Acta Off. Bonon. (l. c.) 58,22; 59,26; 60,46—61,3; Hist. fr. Dulcini p. 8,9. Флоровская 92, 99 сл. См. Карсавинъ Очерки и Вальденсы pass.

136 (къ стр. 286—287).

Ср. Флоровская, 97 сл. — Tocco L'eresia nel medio evo. Preger.

137 (къ стр. 288—290).

I. («Идея церкви въ религіозности...»)—Ср. Флоровская p. 80, 82, сов. 85, 100. Tocco Studii p. 321 сл. Ср. роль «sapientes» въ инквизиціонныхъ процессахъ—Флоровская 65 сл.

II.—Ср. Documents inédits p. l'hist. de France 28, 1 p. 140 сл. n. CXIII (1269 г.) Ср. Schönbach Hartmann и Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, 1897 pass.

СПИСОКЪ

цитованныхъ сокращенно изданій и трудовъ.

Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur... Anvers, Tangerloo, Bruxelles, 1644 сл.

Actus B. Francisci et sociorum ejus. Ed. *P. Sabatier*. P. 1902.

Alani de Insulis Opera.—*Migne* t. 210.

Alberti Milioli notarii Regini liber de temporibus. — *Mon. Germ. Hist.* SS. XXXI p. II.

Altona J. Gebete und Anrufungen in den altfranzösichen Chansons de Geste. Marburg, 1883.

Analecta Franciscana aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, I — III. Ad Claras Aquas (Quaracchi presso Firenze), 1885 сл.

Angelae (B.) de Fulginio vita.—*A. SS.* Januari t. I, p. 186 sq.

Anonymi Ticinensis liber de laudibus civitatis Papie. — *R. I. S.* XI p. I.

Bäumker Cl. Die chsistliche Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1913 (Kultur der Gegenwart I, V).

Belethi Ioannis Divinorum officiorum ac eorumdem rationum brevis explicatio.—*Migne* 202.

Bernardi (S.) abbatis Clarae vallis Opera.—*Migne* 182—185.

Berthold von Regensburg.—Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch von *F. Pfeiffer* und *I. Strobl*, I—II. Wien, 1862, 1880.

Biscioni Lettere di Santi e Beati fiorentini. Firenze, 1736.

Boehmer H. Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, 1904.

Bonaini Fr. Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo, I. Firenze, 1854.

Botteghi L. A. Clero e Comune in Padova nel secolo XIII. — *Nuovo Arch. Veneto* IX p. II, 1905.

Bourgain L. La chaire française au XII-e siècle d'après les manuscrits. P., 1879.

Caesarii Heisterbacensis Dialogi miraculorum, I — II. Ed. *I. Strange*, Coloniae, 1851.

Caggese R. Classi e comuni rurali d'Italia. Saggio di Storia economica e giuridica, I--II. Firenze, 1907—1909.

Carmina Burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte... hgb. v. *I. A. Schmeller.* 4 Aufl. Breslau, 1904.

Celano (de) Thomas—S. Francisci Assisiensis vita et miracula additis opusculis liturgicis. Ed. *P. Ed. Alinconius* (Alençon) O. Cap. Romae, 1906.

Christinae Mirabilis vita auctore Thoma Cantipratano — *A. SS.* Julii t. V p. 650 сл.

Clédat L. La poésie lyrique et satirique en France au moyen âge. P., 1893.

Clédat L. Le Nouveau Testament traduit au XIIIe s. en langue provençale suivi d'un rituel cathare. P. 1887.

Cocchi A. Le chiese di Firenze. Firenze, 1903.

Cruel R. Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold, 1879.

David ab Augusta O. F. M.—De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri III. Ad Claras Aquas (Quaracchi presso Firenze), 1899.

Davidsohn R. Gerschichte v. Florenz, I—III, Berlin 1896 сл.

Delacroix Essai sur le mysticisme en Allemagne au XIVe s. P., 1899.

Denifle—Ergänzungsband I zu Denifle's Luther und Luthertum. Quellenbelege. Die abendländischen Schrifttausleger bis Luther... Mainz, 1905.

Diepgen Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe. Berlin, 1909.

Dino Compagni. — *Del Lungo I.* Dino Compagni e la sua cronica. Firenze, 1879—1887. Его же изданіе въ R. I. S.

Dmitrevski M. Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung bis zum 12 Jahrh. B., 1913.

Dobiache-Rojdestvensky Olga La vie paroissiale en France au XIIIe siècle P., 1911.

Добіашъ-Рождественская О. А. Церковное общество Франціи въ XIII-мъ вѣкѣ. Часть I. Приходъ. Петр. 1914.

Documenta antiqua franciscana. Ed. *P. L. Lemmens* p. I Scripta fratris Leonis, socii S. P. Francisci. Ad Claras Aquas (Quaracchi presso Firenze), 1901. p. II Speculum Perfectionis, Redactio I. Ib., 1901 (цитовано: Speculum I).

Döllinger Ign. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten, I—II. München, 1890.

Durandus Guilielmus.—Rationale divinorum officiorum a R. D. G. Durando Mimatensi episcopo... concinnatum... Venetiis, 1568.

Eckeberti abbatis Schonaugiensis Soliloquium seu Meditationes. — *Pez* Biblioth. VII, 29.

Ehrle Fr. S. J. Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen. — *Arch. f. Litter. und. KG. des. MA.* I — III, 1885 сл.

Felten J. Papst Gregor IX. Freiburg i. Br. 1886.

Finke H. Aus den Tagen Bonifaz VIII. Münster i. W., 1902.

Флоровская Кл. Акты Болонской инквизиціи. — *Историческое Обозрѣніе,* т. XIX. СПБ. 1914.

Flos evangeliorum et omeliarum.—Firenze. Biblioth. *Riccardiana* Cod. 311.

Fra Giordano.—Prediche inedite di fra Giordano da Rivalto. Volume unico. Firenze. (Двойная нумерація проповѣдей. Въ примѣчаніяхъ вторая нумерація обозначается буквою B).

Francisci (s.) Assisensis Opuscula. Издано *(P. L. Lemmens)* въ Biblioth. ascetica medii aevi t. I, 1904, Ad. Claras Aquas (Quaracchi presso Firenze). См. также *Boehmer.*

Franz A. Die Kirchlichen Beneditionen im Mittelalter, I—II. Freiburg i. Br., 1909.

« Die Messe im deutschen Mittelalter. Ib. 1902.

Freidank (Bescheidenheit) mit kritisch-exegetischen Anmerkungen von *F. Sandvoss.* B., 1877.

Friderici Vicecomitis (Visconti) archiepiscopi Pisani Sermones. — Firenze. Biblioth. *Laurenziana* Cod. plut. XXXIII sin. I s. XIII.

Friedensburg F. Die Münze in der Kulturgeschichte. B., 1909.

« Die Symbolik der Mittelaltermünzen. T. I. Ib., 1913.

Funk Ph. Iakob von Vitry. Leben und Werke. B. 1909.

Geissler O. Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen. Halle, 1908.

Giovanni dalle Celle Lettere изд. у *Biscioni.*

Golubovich P. Gir. O. F. M. Bibliotheca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano. T. I. Firenze, 1906.

Graf Art. Il Diavolo. 2 ed. Milano.

Greith. C. Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (1250—1350). Freiburg i. Br., 1866.

Gromer G. Die Laienbeicht im Mittelalter. München, 1909.

Hansen Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901.

« Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess im Mittelalter. Ib., 1900.

Hartmann von Aue Gregorius hgb. v. *H. Paul.* Halle, 1882.

« « « Der arme Heinrich hgb. v. *H. Paul.* Ib. 1882.

Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands, IV. Lpz., 1903.

Hauréau B. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliotheque nationale, I—VI. P., 1890 сл.

Hentsch Alice A. De la littérature didactique du moyen âge s'adressant spécialement aux femmes. Halle, 1903.

Hieronymi episcopi Lucensis Sermones.—Firenze Biblioth. *Riccardiana.* Cod. 277.

Hilgers J. S. J. Die Katholische Lehre von den Ablässen und deren geschichtliche Entwicklung. Paderborn, 1914.

Historia fratris Dulcini heresiarche въ R. I. S. XI p. V.

Honorii Augustodonensis Opera.—*Migne* t. 172.

Hugonis de Sancto Victore Opera.—*Migne* t. 175—177.

Humberti de Romanis De eruditione praedicatorum. — *Max. Bibl. veterum Patrum*, XXV, p. 426 сл. 1-я книга въ новомъ изданіи *I. I. Berthier*, Romae, 1889.

Humilianae (B.) vita—*A. SS.* Maii t. IV.

Innocentii papae III Opera.—*Migne* t. 214—217.

Intentio.—Sanctissimi patris nostri Francisci intentio regulae. См. *Doc. ant. franc.* p. I.

Ioannis Boni Processus см. Processus.

Joinville Histoire de S. Louis. Ed. p. *Natalis de Wailly.* P. 1882.

Jundt A. Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckhart. Strassb., 1871.

« Histoire du Pantheisme populaire au moyen âge et au XVIe s. P., 1875.

« Les Amis de Dieu au XIVe siècle. Ib., 1879.

« Rullman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Ib., 1890.

Карсавинъ Л. П. Вальденсы до 1218 г.—*Историч. Обозр.* т. XIX. СПБ., 1914.

« Монашество въ Средніе Вѣка. Ib. 1912.

« Очерки религіозной жизни въ Италіи XII—XIII вѣковъ. СПБ., 1912.

Kellner H. Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 3 Aufl. Freiburg i. Br., 1911.

Kohler I. Das Strafrecht der italienischen Statuten von 12 bis 16 Iahrh. B., 1897.

Langlois Ch. — V. La Connaissance de la nature et du monde au moyen âge. P., 1911.
« « La société française au XIIIe s. Ib. 1914.
« « La vie en France au moyen âge. Ib. 1908.

Lauchert F. Geschichte des Physiologus. Strassburg, 1889.

Lecoy de la Marche A. La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII-e siècle, d'après les manuscrits contemporains. 2 ed. P., 1886.

Legenda aurea. — *Jacobi a Voragine* Legenda aurea vulgo Historia lombardica dicta. Ed. *Th. Graesse*. Vratislaviae, 1890 (3 ed.).

Légende dorée. — Le bienheureux *Jacques de Voragine* La légende dorée traduite du latin d'aprés les plus anciens ms. p. *Th. de Wyzewa*. P., 1911.

Ли Г. Ч. Исторія Инквизиціи въ Средніе Вѣка, I—II, Спб., 1911.

Linsenmayer A. Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgang des 14 Jahrh. München, 1886.

M. = Migne. Patrologiae cursus completus. Series latina P. 1844.

Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Venetiis (n. ed. anastatica Welter, Paris).

Margaritae de Cortona vita. — *A. S. S.* Febr. t. III p. 302 сл.

Mariae Oigniacensis vita auctore *Jacobo de Vitriaco*. — *A. S. S.* Junii t. V p. 547 сл.

Marténe E. De antiquis ecclesiae ritibus libri III, I — II, Antverpiae, 1763 сл.

Marténe et Durand Collectio. — Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio, I — IX. P., 1724 сл.
« « « Thesaurus novus anecdotorum complectens regum ac principum sanctorum patrum aliorumque virorum illustrium epistolas et diplomata bene multa. Ib., 1717.

Martini (S.) Legionensis Opera (Sermones).—*Migne* t. 208.

Maury A. Croyances et légendes du moyen âge. P., 1896.
« La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge. P., 1860.

Mazzi A. Le Vicinie di Bergamo, 1884.

Michael E. S. J. Geschichte des deutschen Volkes von XIII Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters, II—IV. Freiburg i. Br., 1899 сл.

Minnesangs Frühling. — *K. Lachmann* und *M. Haupt* Des M. Fr. 4 Ausg. Lpz., 1884.

Mosheim. De Beghardis et Beguinabus commentarius. Ed Martini. Lipsiae, 1790.

Muratori. Antiquitates italicae medii aevi, I—IV, Milano, 1748.
« Rerum italicorum Scriptores (цитируется какъ SS.; новое изданіе цитируется R. I. S.).

Pez — Bernardi Pezii Bibliotheca ascetica antiqua—nova t. I—IX. Ratisbonae, 1723 сл.

« « « Thesaurus anecdotorum novissimus seu veterum Monumentorum praecipue Ecclesiasticorum, I — IV. Augustae Vindelicorum et Graecii, 1721 сл.

Policraticus — *Ioannis Saresberiensis* ep. Carnotensis Pol. sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII. Ed. CI.-I. *Webb*, I—II. Oxonii, 1909.

Practica Inquisitionis heretice pravivatis auctore *Bernardo Guidonis*. Ed. *C. Douais*. P., 1886.

Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I — III, Lpz., 1874 сл.

Processus Ioannis Boni. — Processus Apostolici auctoritate Innocentii papae IV annis 1251, 1253 et 1254 constructi de vita, virtutibus et miraculis B. Ioannis Boni Mantuani *A. S. S.* Octobris t. IX p. 771 сл.

Ptolemaei Lucensis Historia Ecclesiastica въ *Muratori* Rer. Italic. SS. XI.

« « Annales. Ib.

Ratzinger G. Geschichte der Kirchlichen Armenpflege. 2 Aufl. Freiburg i. Br., 1884.

Reinhold G. Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. 2 Aufl. 1899.

R. I. S. = Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta degli storici italiani... ordinata da *L. A. Muratori* n. ed. *G. Carducci* e *V. Fiorini*.

Reuter. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, I — II. 1877.

Revelationes Gertrudianae ac Mechtchildianae. T. I. S. Gertrudis Magnae Legatus... Exercitia spiritualia. Pictavii et Parisiis, 1875. T. II. S. Mechtchildis Liber specialis gratiae. Accedit sororis Mechthildis Lux Divinitatis. Ib., 1877.

Richardi de Sancto Victore Opera. — *Migne* t. 196.

Rodolico N. La democrazia fiorentina nel suo tramonto (1378—1382) Bologna, 1905.

Rolandini Patavini Chronica marchie Trivixane — *R. I. S. VIII.*

Salimbene Chronica *Mon. Germ. Hist.* SS. XXXII.

Salvemini Studi storici. Firenze, 1901.

Sauer J. Symbolik des Kirchengebäudes und seine Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1902.

Schiavo G. Fede e Superstizione nell'antica poesia francese. — Zeitschr. f. Roman. Philologie XIV, 1890 (цитуется просто «Schiavo») XVII, 1893.

Schmitz H. S. Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Mainz, 1883.

Schmoll P. Die Busslehre der Frühscholastik. München, 1909.

Schönbach. Altdeutsche Predigten I—III. Graz 1886 сл.

Schönbach A. Das Christentum in der altdeusch. Heldendichtung. Graz, 1897.

« Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt IV. Die Ueberlieferung der Werke Bertholds von Regensburg I. въ SB. der Wiener Akad. d. Wissensch. Phil.-hist Classe 151, 1905 — 1906. VII. Ueber Leben, Bildung und Persönlichkeit Bertholds von Regensburg. — Ib. 154, 1907.

« Ueber Hartmann von Aue. Graz 1894.

« Walther von der Vogelweide. 2 Aufl. B., 1895.

Schröder R. Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtung. Hannover, 1886.

Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte III (2 u. 3 Aufl.). Lpz. 1913.

Sicardi episcopi Cremonensis Mitrale. — *Migne* t. 212.

Sorbelli A. La parocchia dell' Appenino Emiliano nel Medio Evo. Bologna, 1910.

Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone, nunc primum edidit *Paul Sabatier*. P., 1898.

Speculum Perfectionis I. — См. *Doc. ant. franc.* II.

Stephanus de Bellavilla. — Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'*Etienne de Bourbon*... publiés... p. *A. Lecoy de La Marche*. P., 1887.

Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, I — III. Mainz, 1864 сл.

Sutter C. Johann von Vicenza Freiburg i. Br., 1891.

Thiers. Traité des superstitions qui regardent les sacrements, I—IV. P. 1697—1704.

Thomae Cantipratani Bonum universale de apibus sive Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri II. Duaci, 1627.

Thomasin von Zirclaria. Der Wälsche Gast hgb. v. *H. Ruckert*. Lpz., 1852.

Tocco F. Studii francescani. Napoli, 1909.

Tres Socii — Legenda trium Sociorum. Ed. *Faloci—Pulignani*. Fulginiae (Foligno), 1898.

Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen nud Gruppen. Tübingen, 1912.

Ughelli Italia sacra. Ed. secunda *Coleti*. I—X. Venezia, 1721.

Vacandard Vie de S. Bernard. 4 ed. I—II. P., 1910.

Vidal J. M. Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siécle et jusqu'à la fin du grand schisme. P., 1913.

Villani Giov. ed. Dragomanni, I—IV. Firenze, 1844 сл.

Volpe Studi sulle istituzioni comunali a Pisa sec. XII — VIII. Pisa, 1902.

Wackernagel W. Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften. Basel, 1876.

Walther von der Vogelweide. — Die Gedichte Walt. v. d. V. hgb. v. *H. Paul*. Halle, 1882.

Zanoni L. Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII. Milano, 1911.

Zeller P. Die täglichen Lebensgewohnheiten im altfranzösischen Karls—Epos. Marburg, 1885.

Zeidler Der Sünden Widerstreit. Eine geistliche Dichtung des XIII Jahrh Graz, 1892.

Zirclaria см. Thomasin von Zirclaria.

Zitae (S.) vita. — *A. SS.* April t. III.

Zöckler O. Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M., 1897.

Zoepf. L. Die Mystikerin Margaretha Ebner. B., 1914.