

С. [Автор не установлен.] Противники христианского аскетизма в западной церкви конца IV — начала V в. (Церковно-исторический очерк) // Богословский вестник 1912. Т. 3. № 9. С. 38—83 (2-я пагин.). (Начало.)

Противники христианского аскетизма в западной церкви конца IV—начала V вѣка.

(Церковно-историческій очеркъ).

Въ концѣ IV вѣка на христианскомъ западѣ появились, а въ началѣ V совершенно исчезли заблужденія трехъ лицъ: мірянина Гельвидія, монаха Ювиніана и пресвитера Вигиліяція, порознь возстававшихъ главнымъ образомъ противъ монашества, недавно появившагося въ западной церкви. Быстрота исчезновенія этихъ заблужденій не свидѣтельствуеъ о значительности самого явленія. Но заслуживаетъ вниманія и изученія нравственно-религіозная жизнь западной церкви того времени, вызвавшая протесты и отразившаяся въ указанныхъ заблужденіяхъ.

Главнымъ и почти единственнымъ источникомъ для изученія взятаго нами явленія служатъ сочиненія бл. Іеронима, одного изъ первыхъ насадителей монашества на христианскомъ западѣ, который, насаждая его, горячо полемизировалъ съ противниками.

I.

Гельвидіи, по отзыву бл. Іеронима, былъ „человѣкъ невѣжественный и едва только грамотный“, вздорный, болтливый и бранчивый ¹⁾. Геннадіи месс., подтверждая недостаточность богословскаго образованія Гельвидія, въ тоже время

¹⁾ Твор. бл. Іерон. т. 4. Кн. пр. Гельв. стр. 94. Мы пользовались русск. переводомъ I и II т.т. 1879 г. III и IV 1880 г. V т. 1879 г. Лат. текстъ свѣряли по парижскому изданію М. Д. С. XLIII г. Т. 1 и 2.

надѣляетъ его религіознымъ усердіемъ ¹⁾. На основаніи этихъ свидѣтельствъ главную черту характера Гельвидія можно представить такимъ образомъ: это—сильная религіозная ревность, не облагороженная умственнымъ развитіемъ и богословскимъ образованіемъ, кричащая и нетерпимая къ чужимъ мнѣніямъ. Плодомъ религіознаго усердія Гельвидія и была его книжка притивъ приснодѣвства Богоматери, не блестящая ни литературными, ни научно-богословскими достоинствами ²⁾. Очевидно, Гельвидій былъ очень неплодовитый и очень посредственный писатель своего времени. Поэтому объ его жизни мы знаемъ очень мало.

Онъ былъ ученикомъ медиоланскаго епископа Авксентія и языческаго ритора Симмаха ³⁾, по церковному положенію мірянинъ ⁴⁾. Жилъ и училъ въ Римѣ при папѣ Дамасѣ (366—384 г.г.) и бл. Иеронимъ не зналъ его лично ⁵⁾.

Несомнѣнно у него были послѣдователи, носившіе имя гельвидіанъ ⁶⁾, но по всему видно, что взгляды его не пользовались большимъ распространеніемъ на западѣ, по крайней мѣрѣ у современныхъ писателей нѣтъ свидѣтельствъ о многочисленности его послѣдователей, даже о комъ нибудь изъ нихъ. И этотъ недостатокъ объяснить нетрудно. Дѣло въ томъ, что главное заблужденіе Гельвидія—отрицаніе приснодѣвства Богоматери не было его оригинальнымъ воззрѣніемъ и онъ не былъ его единственнымъ проповѣдникомъ. Поэтому отрицаніе Приснодѣвства существовало на западѣ и безъ связи съ его именемъ. Оригинальнымъ и болѣе новымъ въ ученіи Гельвидія было отрицаніе имъ монашества. Но и противникомъ монашества онъ не былъ единственнымъ:

¹⁾ De Scriptoribus ecclesiasticis с. XXXII у Миня лат. т. 58 стр. 1077. Гельвидій не читалъ твореній „Игнатія, Поликарпа, Иринея, Иустина муч. и другихъ апостольс. и ученыхъ мужей“, но онъ читалъ Тертуліана и Викторина пикт. Иерон. т. 4 стр. 116.

²⁾ Геннадія *ibid.*

³⁾ *ibid.*

⁴⁾ Гельвидій—„одинъ во всемъ мірѣ самъ себѣ (*sibi variantъ simul*) и мірянинъ и священникъ“. Впрочемъ нѣкоторые считаютъ Гельвидія священникомъ у Walch'a Entwurf Historie Ketzerei. Th. III, Leipz. 1766 s. 587 Anm. 2.

⁵⁾ Т. IV. бл. Иерон. 115 стр. cf. Разг. прот. Пелаг. т. V стр. 148.

⁶⁾ бл. Августинъ De haeresibus с. LXXXIV.

въ томъ же Римѣ и въ то же время появился болѣе обстоятельный выразитель этого направленія. Это былъ Ювиніанъ.

Ювиніанъ былъ самымъ виднымъ изъ тѣхъ лицъ, заблужденіями которыхъ мы занимаемся. Хотя бл. Иеронимъ и называетъ его *συυραφειδς ἀγροΐατος* ¹⁾, „безъязычнымъ и смраднословнымъ, болѣе достойнымъ сожалѣнія, чѣмъ зависти“ ²⁾, но это только извѣстный полемическій пріемъ Иеронима ³⁾. На самомъ дѣлѣ онъ же самъ считалъ Ювиніана „ловкимъ совопросникомъ“ ⁴⁾, знающимъ тонкости рѣчи ⁵⁾ и свѣтски образованнымъ человѣкомъ ⁶⁾. А взгляды Ювиніана по вопросамъ христіанской морали и догматики, представляющіе изъ себя довольно стройную систему, свидѣтельствуютъ о его философскомъ развитіи. Какъ настоящій философъ Ювиніанъ писалъ туманнымъ языкомъ, надъ которыхъ смѣется Иеронимъ ⁷⁾. Только, кажется, онъ не обладалъ большими свѣдѣніями по части св. Писанія ⁸⁾.

Ювиніанъ былъ монахъ ⁹⁾ и сначала строгій подвижникъ, „одѣвался въ косматую тунику, въ черное исподнее платье, былъ грязенъ и бѣдень и волочилъ мозолистыя отъ работы руки“ ¹⁰⁾. Но потомъ онъ оставилъ монастырь и радикально измѣнилъ свою жизнь сообразно съ своими новыми воззрѣніями. Въ это время онъ, по описанію Иеронима, былъ тол-

1) П. 48 къ Домніону т. 2 стр. 52.

2) Разг. пр. Пелаг. Т. V, 148.

3) Руфня называетъ бл. Иеронима человѣкомъ бранчивымъ, всѣхъ порицающимъ (Апол. пр. Руф. кн. I гл. 30 т. V стр. 35). А полемика Иеронима противъ Гельвидія, Ювиніана и Вигилияція, говорятъ, „отличается самымъ сильнымъ чувствомъ раздраженія и духомъ нетерпимости“. А. Смирновъ. Бл. Иеронимъ стридонскій, какъ историкъ и полемистъ. Прав. Обзор. 1871 г. іюль 24.

4) Противъ Ювиніана кн. 2-я стр. 263, IV т.

5) —кн. 1-я стр. 137.

6) —кн. 1-я стр. 127. и 137. Здѣсь перечисляются авторы, которыхъ читалъ Ювиніанъ: „Менаандръ, Епаменидъ и Аратъ“.

7) 48 п. къ Домніону т. II стр. 50 cf. пр. Ювин. 124 стр.

8) Herzog, Real-Encyclopedie. Gotha 1863 г. B. 17. Schmidt. Vigilantius S. 193.

9) Откуда происходилъ Ювиніанъ вопросъ спорный: одни считаютъ его римляниномъ, другіе (на основаніи Баронія *annal. eccles.* 382 *ann.*) считаютъ его медіоланскимъ монахомъ, подвизавшимся въ монастырѣ св. Амвросія. Walch, S. 639.

10) Пр. Ювин. 2-я кн. 263 стр. cf. 1-я кн. стр. 201—202.

стымъ, ожирѣвшимъ отъ неумѣренности въ пищу и питіе, пригожимъ и разряженнымъ въ дорогія ткани, причесаннымъ по модѣ, вообще щеголемъ, выступающимъ женихомъ и не стѣснялся посѣщать бани и трактиры ¹⁾). Если это описаніе и преувеличено нѣсколько, то въ сущности своей оно вѣрно: и по свидѣтельству св. Амвросія, Іовиніанъ съ своими послѣдователями предавался роскоши ²⁾). Но Іовиніанъ не исполнѣ осуществилъ свой идеаль на себѣ: онъ не женился, чтобы не страдать отъ супружескихъ тяготъ ³⁾

Когда Іовиніанъ началъ свою проповѣдь можно опредѣлить довольно точно. Это были 85—87 г.г. 4-го вѣка ⁴⁾). Къ 390 году онъ уже образовалъ около себя кружокъ послѣдователей, которые распространяли свои взгляды устно и письменно ⁵⁾). Нѣкоторые знатные и благочестивые христіане донесли объ нихъ папѣ Сирицію, извѣстному ревнителю безбрачія духовенства; онъ собралъ въ Римѣ въ 390 г. соборъ изъ пресвитеровъ (*presviterium*), на которомъ Іовиніанъ съ своими семью послѣдователями былъ отлученъ отъ церкви ⁶⁾). Осужденные іовиніанисты бѣжали въ Медиоланъ, думая найти здѣсь сочувствіе, но папа своимъ посланіемъ къ св. Амвросію объявилъ ихъ осужденіе. Поэтому на Медиоланскомъ соборѣ того же года іовиніанисты осуждены вторично ⁷⁾). Но эти мѣры не прекратили совершенно распространенія ученія Іовиніана и въ 392 году бл. Іеронимъ былъ вынужденъ написать двѣ обширныя книги противъ Іовиніана. О дальнѣйшей судьбѣ Іовиніана извѣстно, что онъ былъ наказанъ

¹⁾ *ibid.*

²⁾ S. Ambrossii edit. *Benedict.* t. VI. Ep. XLII, 9 и 10.

³⁾ *Avr. de haeres.* 82.

⁴⁾ Бл. Іеронимъ гов. объ Іовиніанѣ. „въ мое отсутствіе возмутилъ вѣру римскую“ (*Paag. пр. Пелаг.* т. V, 148). Вѣроятно, здѣсь надо считать второе удаленіе Іеронима изъ Рима послѣ смерти папы Дамаса въ авг. 385 г. Значитъ Іовиніанъ выступилъ не ранѣе этого года. Бл. Августинъ говорить: „въ наше время когда мы были еще юноши, эта ересь возникла черезъ нѣкотораго монаха Іовиніана“ (*De haer. LXXXII*). Бл. Августинъ родился въ 354 г. Если юношескій возрастъ считать до 33 лѣтъ, то получимъ 387 г. Въ промежутокъ между этими годами и явился въ Римѣ Іовиніанъ.

⁵⁾ Письмо папы Сириція §§ 3 и 4 въ твор. св. Амвросія т. VI, р. 146.

⁶⁾ *ibid.* §§ 5 и 6.—

⁷⁾ Ep. 42 § 14.

прутьями по повелѣнію имп. Гонорія и сосланъ имъ на островъ, гдѣ и померъ около 406 года 1). Въ 417 г. бл. Іеронимъ называетъ его „врагомъ, уже давно погребеннымъ“ 2).

Мнѣнія Іовиніана были гораздо распространены Гельвидія. Бл. Іеронимъ говоритъ, что „многіе сочувствуютъ“ имъ 3). Сочувствіе и даже особый почетъ онъ находилъ у богачей и женщинъ 4). Его споромъ съ Іеронимомъ современное римское общество было живо заинтересовано и, особенно любопытно, многіе стояли за Іовиніана. Многіе досадовали на Іеронима за то, что онъ не старался научить своего противника, а только обличить его; жалѣли, что его анафематствовали 5). Очевидно, эти послѣдніе были готовы не только сочувствовать мнѣніямъ Іовиніана, но и раздѣлять ихъ, т. е. были готовы стать въ ряды его послѣдователей. Замѣчательно, что послѣдователями Іовиніана преимущественно (а можетъ быть даже единственно) были подвизники обоехъ половъ и священники. Изъ посланій Сиріція и Амвросія мы узнаемъ имена первыхъ послѣдователей Іовиніана (*incentores novae haeresis*)—монаховъ, осужденныхъ вмѣстѣ съ нимъ на римскомъ и медиоланскомъ соборахъ—все имена ничѣмъ еще неизвѣстныя исторіи 6). Около 394 г. въ Римѣ нашелся фанатикъ изъ необразованныхъ монаховъ, который бродилъ по улицамъ и кричалъ противъ Іеронима, защищалъ Іовиніана и выдавалъ себя за лучшаго послѣдователя и толкователя его 7). Среди дѣвственницъ Рима Іовиніанъ имѣлъ такихъ послѣдовательницъ, которыя осуществили на дѣлѣ его взглядъ на сравнительное достоинство брака съ безбрачіемъ, т. е. попросту—вышли замужъ несмотря на преклонность своихъ лѣтъ 8). Въ рядахъ его послѣдователей были и немногіе священники 9). Но этого мало. Взгляды

1) Gfvörer S. 650. Allg. Gesch. zw. Band 1841.—Tillemont, Memoires a l'histoire ecclesique. X t., 229 p.

2) Толк. на прр. Іеремію прол. т. VI, стр. 176.

3) Пр. Іов. кн. 2-я т. 4, 290.

4) —292 и 293.

5) П. 46 къ Паммахію или Апол. кн. противъ Іован. т. 2 стр. 33.

6) S. Ambros. t. VI, p. 147 et 148. Эти имена: Августинъ, Геніалій, Герминаторъ, Феликсъ, Пронтинъ, Мартіанъ, Январій и Ингеміатъ.

7) П. 48 къ Домніону т. 2 стр. 49 и 52.

8) Augustini, de haeres. LXXXII.—

9) *ibid.*—

Ювиниана вышли за стѣны вѣчнаго города и появились въ Медиоланѣ. Изъ одного посланія св. Амвросія мы узнаемъ, что въ Медиоланскихъ монастыряхъ въ 396 г. явились два недовольныхъ монаха—Сармацій и Барбаціанъ съ новыми взглядами на христіанскіе подвиги и съ желаніемъ пропагандировать эти взгляды среди монастырской братіи. Но монашескіе уставы были строги и не давали никакой возможности приложить къ жизни ихъ новые взгляды, даже запрещали всякіе диспуты. Имъ пришлось оставить монастырь. Потомъ они хотѣли возвратиться, но уже не были приняты. Тогда-то они и стали распространять свои мысли по городу. Ихъ осудили. Они бѣжали въ Верцеллы (Vercellae), гдѣ тогда не было епископа. Но св. Амвросій предупредилъ верцельскую паству помянутымъ посланіемъ и мятежные монахи не имѣли здѣсь усиѣха 1). Вотъ все, что мы знаемъ о послѣдователяхъ Ювиниана. Заблужденія его держались недолго: среди христіанскаго общества; бл. Августинъ говоритъ: „ересь скоро была погашена“ 2). Несомнѣнно, уже въ первомъ и второмъ десятилѣтіи эти заблужденія сильно ослабѣли 3). Итакъ, взгляды Ювиниана, самые характерные и самые распространенные изъ разбираемыхъ, существовали очень недолго: три—четыре десятилѣтія, а предметомъ народной молвы были только въ девяностыхъ годахъ 4 вѣка.

Еще менѣе были распространены и короче существовали заблужденія Вигилянція.—По тѣмъ чертамъ, которыя сохранились въ твореніяхъ бл. Иеронима и Геннадія месс. можно воспроизвести образъ этого протестующаго пресвитера. Это былъ человѣкъ ревностный къ религіи 4) и готовый на под-

1) Ep. LXIII, t. VI p. 200 Sqq. Неандеръ Сармація и Барбаціана считаетъ послѣдователями Ювиниана (Allg. Gesch. I B. 2. Abth. S. 563) но Вальхъ отрицаетъ это (666—667 ss.). Если даже согласиться съ Вальхомъ, то объ этихъ лицахъ необходимо упомянуть, потому что ихъ заблужденія очень сходны съ Ювинианскими,—представляютъ явленіе одного съ ними порядка.

2) Aug. de haer. 82c.

3) Въ 406 г. бл. Иеронимъ писалъ къ Вигилянцію: „et quomodo Euphrobios in Pithagora renatus esse prohibetur, sic in isto Joviniani mens prova Surrexit“ pp. 564—65 (русск. переводъ не точенъ). Въ 416 г. (Paag. пр. Пелаг.) онъ говоритъ: Jovinianus, cujus, o Pelagi, a te nunc haeresis suscitatur“... p. 654.

4) Геннадій, de script. eccles. c. XXXV.

виги христіанской добродѣтели ¹⁾. Но этой ревности его не соответствовало его образованіе. Бл. Іеронимъ говоритъ: „онъ невѣжда и необразованный и въ выраженіяхъ и по свѣдѣніямъ и по языку и даже не можетъ защищать и истиннаго“ ²⁾. Онъ прямо указываетъ пробѣлы въ образованіи Вигилянціи—незнаніе грамматики, риторики, діалектики и философіи ³⁾, т. е. такихъ предметовъ, безъ которыхъ и немислимо было званіе образованнаго человѣка въ то время. Нѣсколько иначе отзывается о немъ Геннадій: онъ признаетъ, что Вигилянціей хорошо владѣлъ языкомъ (*politus lingua*), но считалъ его необразованнымъ богословски—невѣждой въ Священномъ Писаніи, что дѣйствительно и видно изъ страннаго толкованія имъ сна Даниила ⁴⁾ и довѣрчиваго пользованія Апокрифическими книгами ⁵⁾. Писательство по богословскимъ вопросамъ Геннадій считаетъ для него дѣломъ непосильнымъ. Но не смотря на это, Вигилянціей былъ довольно плодотворною писательскою посредственностью. Бл. Іеронимъ часто говоритъ о его книгахъ и книжечкахъ ⁶⁾ и даже жалуется, что онъ завалилъ его своими книгами ⁷⁾. Изъ воззрѣній Вигилянціи мы увидимъ, что онъ понималъ только нравственно-практическую, а не теоретически-догматическую сторону религіи, былъ чуждъ той философской глубины, какою отличался Іовиніанъ, за то превосходилъ послѣдняго въ своемъ протестѣ шириною программы, подмѣчавшей почти всѣ недостатки религіозно-нравственной жизни тогдашняго общества.

Біографическія свѣдѣнія о Вигилянціи гораздо подробнѣе, чѣмъ о Гельвидіи и Іовиніанѣ, но не потому, что онъ былъ ихъ замѣтнѣе, а просто благодаря счастливому знакомству съ Павлиномъ волаанскимъ, Сульпиціемъ Северомъ и бл. Іеронимомъ, которые то хваля, то порицая рассказали намъ его жизнь. Вигилянціей ⁸⁾ родился въ Галліи, въ де-

¹⁾ Прот. Вигилянція т. 4 стр. 306.

²⁾ 296 стр.

³⁾ П. 57. т. II стр. 167—168.

⁴⁾ 57 п. т. II стр. 168;—Геннад. месс. *De script. eccles. c. XXXV.*

⁵⁾ Прот. Вигил. 300.

⁶⁾ 297, 299, 304; п. 89 т. 3, 62 стр.

⁷⁾ 57 п. т. 2 стр. 167.

⁸⁾ Біогр. свѣдѣнія приводимъ по статьѣ Schmidt'a *Vigilantius*, Herzog. В. 17 SS. 188—191.

ревнѣ Калагуррѣ, близъ города Конвена въ семействѣ трактирщика. Въ 395 г. Павлину ноланскому рекомендуетъ его Сульпицій Северъ еще непосвященнымъ въ пресвитерскій санъ; но въ 396 г. Вигилияній уже является пресвитеромъ барцелонскимъ въ путешествіи на востокъ, въ Іерусалимѣ. въ гостяхъ у бл. Іеронима и съ письмомъ отъ Павлина. Цѣль путешествія Вигилиянція была благочестиво-паломническая: поклониться святымъ мѣстамъ востока, свезти туда дары отъ себя и своихъ патроновъ и посмотреть на жизнь великихъ христіанскихъ подвижниковъ. Для этой послѣдней цѣли Вигилияній въ этотъ или въ другой разъ путешествовалъ въ Египетъ. Іеронимъ принялъ Вигилиянція очень ласково и онъ скоро уѣхалъ отъ Іеронима повидимому дружественно простившись съ нимъ, какъ можно видѣть по письму Іеронима къ Павлину ¹⁾. Но въ письмѣ къ самому Вигилиянцію (396 г.) Іеронимъ беретъ назадъ свое ласковое слово о барцелонскомъ пресвитерѣ и расканвается въ довѣрїи къ чужому отзыву—отзыву Павлина ²⁾. Очевидно, между Іеронимомъ и Вигилиянціемъ вышло неудовольствіе. Дѣйствительно, неудовольствіе вышло изъ-за Оригена, котораго тогда изучалъ Іеронимъ и защищалъ какъ великаго писателя. Вигилияній же устно въ глаза высказался противъ Оригена, а отправившись изъ Іерусалима (неизвѣстно куда моремъ можетъ быть въ Египетъ) онъ прислалъ письмо Іерониму, снова укорая его въ оригенизмъ ³⁾. Іеронимъ отвѣтилъ ему колкимъ и оскорбительнымъ письмомъ. Такъ произошло въ 396 г. первое столкновение между Іеронимомъ и Вигилиянціемъ по научно-богословскимъ вопросамъ.

Вигилияній воротился въ Барцелону, мѣсто своего служенія, съ рѣшительнымъ отвращеніемъ отъ восточной богословской мысли, можетъ быть съ осужденіемъ монашества и святыхъ мѣстъ. Здѣсь онъ по крайней мѣрѣ въ самомъ началѣ V вѣка высказалъ всё, что мы знаемъ о его заблужденіяхъ, не прекращая стараго спора съ Іеронимомъ объ оригенизмъ ⁴⁾. Въ 406 г. по просьбѣ двухъ пресвитеровъ

¹⁾ П. 54 т. II стр. 139.

²⁾ п. 57 т. 2 стр. 167.

³⁾ П. 57.—

⁴⁾ Въ 404 г. бл. Іерон. написалъ письмо къ Рипарію (п. 89), въ которомъ говоритъ о тѣхъ же заблужденіяхъ, что и въ „кн. прот. Вигил.“—

Рипарія и Дизидерія бл. Иеронимъ написалъ „книгу противъ Вигилянція“.

Заблужденія Вигилянція не были широко распространены и не подвергли виновника ихъ отлученію. Его не осуждаетъ епархіальный епископъ ¹⁾. Правда, бл. Иеронимъ называетъ его *Romanae Ecclesiae auctoritate damnatus* ²⁾, но этихъ словъ нельзя объяснять въ смыслѣ отлученія, потому что тогда непонятно было бы сочувствіе и слѣдованіе его мнѣніямъ нѣкимъ неосужденнымъ епископовъ ³⁾. Кромѣ этихъ епископовъ, „учениковъ и учителей“ Вигилянція, по выраженію Иеронима ⁴⁾, заблужденія его раздѣляли прихожане выше-названныхъ пресвитеровъ Рипарія и Дизидерія ⁵⁾. Если вѣрить бл. Иерониму, послѣдователями Вигилянція по преимуществу были мірскіе люди и женщины обремененные грѣхами, вообще потворствующие своимъ порокамъ ⁶⁾.—Но эти заблужденія жили недолго на западѣ: они погибли, по словамъ Баронія ⁷⁾, при завоеваніи Галліи Готами, т. е. въ первое десятилѣтіе V вѣка. Итакъ начало V вѣка есть конецъ третьяго и послѣдняго изъ разбираемыхъ нами заблужденій.

Эти скудныя біографическія свѣдѣнія объ изучаемыхъ лицахъ, эти немногочисленныя указанія на распространеніе ихъ ученій не даютъ возможности найти историческую связь между тѣми и другими. Только нѣкоторые намеки позволяютъ сдѣлать нѣкоторыя предположенія. Гельвидій—ученикъ медіоланскаго епископа Авксентія; Иовиніанъ, можетъ быть, монахъ медіоланскаго монастыря. Если такъ, то возможно предположить между ними или личное знакомство, или просто наслышку объ убѣжденіяхъ. Они могли познакомиться и въ

Изъ Апол. противъ Рѣф. кн. 3-я гл. 19 видно, что Вигил. по прежнему обличалъ Иеронима въ оргенизмъ.

¹⁾ 89 п. т. 3, 60.—

²⁾ Прот. Виг. 294, 295.

³⁾ —295. Геннадій не говоритъ о его отлученіи. Бл. Августинъ не упоминаетъ о немъ въ *de haeresibus*. Но несомнѣнно извѣстно, что людей раздѣляющихъ заблужденія Вигилянція наз. *vigilantiani*. Геннад. месс. *de dogm. eccles. XXXIc.*—

⁴⁾ Пр. Виг. 310.

⁵⁾ 296.—

⁶⁾ *ibid.*

⁷⁾ Herzog. B. 17. S. 190.

Римѣ, а наслышаться другъ о другѣ даже должны были, потому что были тамъ въ одно время: Гельвидій жилъ и писалъ тамъ до и послѣ 383 г. Ювиніанъ началъ учить въ 385—387 г.г. Связь Вигиліанція съ этими лицами установить даже невозможно. Можно только сдѣлать нѣкоторыя догадки о связи въ ученіяхъ. Ученики Ювиніана, встрѣченные очень сурово въ Римѣ и Медиоланѣ, естественно бѣжали изъ этихъ центровъ монашества (примѣръ Сормація и Барбаціана) и, надо думать, искали себѣ подходящей почвы для ученія, т. е. такого же центра. А мы увидимъ далѣе, что тогда монашество кромѣ Рима и Медиолана успѣшно распространилось въ Галліи и сѣв. Испаніи. Вѣроятно туда то въ 90-хъ годахъ 4 в. и бѣжали осужденные ювиніанисты. Вигиліанцій, принадлежавшій сѣв. Испаніи по мѣсту служенія и Галліи по рожденію, и познакомился у себя дома съ идеями Ювиніана, воротясь изъ путешествія на востокъ, т. е. въ самыхъ послѣднихъ годахъ 4 вѣка или въ самыхъ первыхъ 5 вѣка (396—404 г.г.). Но все это только предположенія. Несомнѣнная близость этихъ трехъ лицъ опредѣляется связью ихъ идей, общностью ихъ ученій.

II.

Гельвидій былъ извѣстенъ современникамъ своимъ отрицаніемъ приснодѣвства Богородицы ¹⁾. Его ученіе у Геннадія месс. формулируется такъ: „была (Богоматерь) дѣвою до рожденія, но ни дѣвою послѣ рожденія“. Послѣ рожденія Спасителя, по мнѣнію Гельвидія, дѣва Марія соединилась бракомъ съ Іосифомъ и имѣла отъ него дѣтей. Основаніе для своихъ взглядовъ Гельвидій находитъ въ Св. Писаніи. Изъ Мѣ. I, 18 и 24—25 онъ выводилъ заключеніе, что Пресвятая Дѣва была дѣйствительно женою Іосифа. Изъ эпитета Спасителя „Первенецъ“ (Лук. 2, 4 sqq.) и изъ названія нѣкоторыхъ лицъ „братьями Господа“ (Лк. I, 14; 8, 20; Іоан. 2, 12; 7, 3—5; Мѣ. 13, 54—56; Мр. 6, 2—3; Гал. 1, 18 и др.) онъ заключалъ, что отъ брака св. Дѣвы Маріи съ

¹⁾ Кромѣ бл. Іеронима (прог. Гельв.) объ его заблужденіяхъ говорятъ бл. Августинъ de haeres. c. LXI, Геннадій месс. De script. eccles. c. XXXII De eccles. dogm. c. LXIX.—

Иосифомъ родились дѣти. Значить, Божія Матерь не приснодѣва. Она дѣва до рожденія и во время рожденія, но не послѣ рожденія Спасителя. Кромѣ этого заблужденія Гельвидій не считалъ дѣвство выше брака ¹⁾, говорилъ, что дѣторожденіе нисколько не постыдно, потому что „развѣ не руками Божиими творятся ежедневно дѣти въ утробахъ?“ А если считать дѣторожденіе постыднымъ, то почему же Самъ Богъ родился чрезъ ложесна Дѣвы? Можно даже понять, что вызвало Гельвидія на протестъ монашеству: вызвали его злоупотребленія людей, давшихъ обѣтъ дѣвства, людей, понимавшихъ свои обѣты внѣшнимъ образомъ. Онъ говорилъ „что есть нѣкоторыя дѣвицы и торговки“ ²⁾, т. е. нецѣломудренныя. Легко понять и связь между этими догматическими и нравственными воззрѣніями, или вѣрнѣе мыслями, отрывками Гельвидіевыхъ взглядовъ. Онъ отрицалъ Приснодѣвство Божіей Матери, потому что въ монашеской морали этотъ догматъ былъ однимъ изъ основаній и оправданій безбрачія.

Взгляды Ювиніана представляютъ изъ себя уже не нѣсколько мыслей изъ области догматическаго и нравственнаго богословія, а попытку собрать все, что можно сказать противъ современнаго направленія христіанской жизни и мысли на христіанскомъ западѣ и систематизировать въ цѣлое христіанское міровоззрѣніе.—Въ области христіанской жизни Ювиніанъ отрицаетъ монашество и безбрачіе духовенства ³⁾, но онъ отрицаетъ ихъ не по тѣмъ побужденіямъ какъ Гельвидій, т. е. не потому, что монашество есть дѣло трудное, что идеалъ истиннаго монаха недостижимъ, что человекъ только ниже падаетъ, берясь за непосильные подвиги. Ювиніанъ пишетъ: „я не причиняю тебѣ оскорбленія, дѣвственница: изъ настоящей нужды ты избрала цѣломудріе, пожелала быть святою и тѣломъ и духомъ: *не гордись*: ты членъ тойже церкви, къ которой принадлежать и замужнія“ ⁴⁾. Значить, Ювиніанъ напалъ на ту изолированность, какую вносили монашескіе подвиги и обѣты въ христіанскую

¹⁾ Прот. Гельв. т. 4, 117.

²⁾ Прот. Гельв. т. 4 стр. 121.

³⁾ О послѣднемъ—прот. Ювин. кн. 1-я стр. 184—188.

⁴⁾ 131 стр.

жизнь желаніемъ подвижниковъ и подвижницъ стать выше окружающихъ ихъ мірянъ. Замѣчательно, что, разобравъ по частямъ положенія Іовиніана, бл. Іеронимъ собирается дать „общій отвѣтъ на все“ и говоритъ о разномъ достоинствѣ человѣческихъ подвиговъ, о томъ, что награда есть именно мотивъ для подвиговъ святыхъ“ ¹⁾. Значить, эти существенныя въ римскомъ монашествѣ того времени стороны и были центромъ нападений Іовиніана и опредѣлили его моральныя взгляды.

Іовиніанъ разсуждалъ, что аскетическіе подвиги сами по себѣ имѣютъ только субъективное значеніе. Безбрачіе, напр., избирается „изъ за настоящей нужды“ ²⁾, потому что быть безбрачнымъ удобнѣе. Для вѣчной жизни оно приноситъ пользу „не по чему либо иному, какъ потому, что служить для настоящей надобности, т. е. чтобы человѣкъ (разумѣется въ своей нравственной дѣятельности) не страдалъ отъ супружескихъ тяготъ“ ³⁾. Но съ точки зрѣнія объективной, общечеловѣческой нравственности монашескіе обѣты какъ безбрачія, такъ и поста, неразрывно связаннаго съ первымъ, не имѣютъ ни малѣйшаго превосходства предъ брачною жизнью и предъ несоблюденіемъ постовъ. И то и другое одинаково хорошо ⁴⁾. Бл. Іеронимъ такъ формулируетъ положенія Іовиніана: „дѣвственницы, вдовы и замужнія, одинажды омытыя во Христѣ, если не разнятся между собою въ другихъ дѣлахъ, имѣютъ одинаковую заслугу“... „между воздержаніемъ отъ яствъ и принятіемъ ихъ съ благодареніемъ нѣтъ никакого различія“ ⁵⁾. Первое мнѣніе обосновывается у Іовиніана положеніями прежде всего изъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, особенно примѣрами брачныхъ еврейскихъ патріарховъ и апостоловъ. Іеронимъ говоритъ: „онъ тянетъ насъ къ ветхому завѣту и начиная съ Адама доходитъ до Захаріи и Елизаветы и потомъ противополо-

¹⁾ 285.—

²⁾ 131.—

³⁾ Aug. de haeres. 82.

⁴⁾ 46 п. или Апол. кн. пр. Іовиніана т. 2 стр. 18,—Бл. Августина Retractationes II, 22.—

⁵⁾ Пр. Іовин. 126. Мы дальше увидимъ, что такая формулировка не точна.—

гаетъ намъ Петра и прочихъ апостоловъ ¹⁾. Онъ не чуждъ здѣсь даже аллегоризма, напр. преображеніе Господне онъ толкуетъ такъ: въ лицѣ Іліи изображается дѣвство, въ лицѣ Моисея—бракъ. Господь одинаково принимаетъ и то и другое ²⁾. Кромѣ того, онъ приводитъ доказательство изъ языческихъ писателей ³⁾. Въ основу своего мнѣнія о пищѣ Іовиніанъ полагаетъ такое разсужденіе: „все сотворено для того, чтобы служить для употребленія смертнымъ“. Животныя относятся къ человѣку такъ же, какъ человѣкъ къ своему Творцу: они сотворены или для пищи, или для одежды, или для полевыхъ работъ, или наконецъ для передвиженія человѣка. А многія животныя по своему роду могутъ служить только въ пищу человѣку и никуда болѣе. Значитъ, человѣка Самъ Творецъ обязываетъ къ употребленію мясной пищи ⁴⁾. Отсюда у іовинистовъ нетерпимость къ постамъ и рѣзкія выходки противъ нихъ ⁵⁾. Итакъ монашескіе обѣты излишни, потому что нисколько не возвышаютъ одного человѣка надъ другимъ, избранника надъ посредственностью.

Въ строгой связи съ этимъ находятся общіе нравственныя взгляды Іовиніана. Въ противовѣсъ монашеству онъ говорилъ, что обѣты не возвышаютъ одного члена церкви предъ другимъ, а въ общихъ нравственныхъ взглядахъ утверждаетъ, что и вообще не можетъ быть какого нибудь нравственнаго превосходства истиннаго христіанина надъ другимъ такимъ же. Люди съ нравственной стороны дѣлятся только на два разряда: праведныхъ и грѣшныхъ, какъ на страшномъ судѣ они дѣлятся на овецъ и козлищъ или, какъ въ притчѣ Христа, на мудрыхъ и неразумныхъ дѣвъ. „Одно спасеніе избавленнымъ, одна гибель остающимся“ ⁶⁾. Эти два разряда людей состоятъ изъ членовъ совершенно равныхъ по своему нравственному состоянію; „между однимъ и другимъ праведникомъ, между однимъ и другимъ грѣшникомъ нѣтъ никакого различія“ ⁷⁾ и это потому, что Іови-

¹⁾ 155.—

²⁾ 252.—

³⁾ 204.—

⁴⁾ 232—233.—

⁵⁾ Св. Амвросія XLII ep. § 9.

⁶⁾ Пр. Іов. 259—260.

⁷⁾ 289.—

ніанъ, съ одной стороны, отрицаль „степенное различіе въ заслугахъ“ ¹⁾, съ другой—всѣ грѣхи считаль равными ²⁾. Первый разрядъ есть общество святыхъ и совершенно безгрѣшныхъ людей, они не только не могутъ грѣшнить, но и пекушаться зломъ ³⁾. Это и есть церковь въ истинномъ смыслѣ.

Теперь понятенъ взглядъ Ювиніана на нравственную дѣятельность христіанина, истиннаго члена церкви. Степеннаго различія въ заслугахъ нѣтъ и норма святости одна для всѣхъ. Понятно не можетъ быть и различія въ наградахъ. Ювиніанъ и вооружается противъ этого различія. „Грубая ложь, говоритъ Амвросій, заключать о бѣдности небесныхъ воздаяній, какъ будто у Христа одна пальма, какую Онъ даетъ, а не многочисленныя степени наградъ“ ⁴⁾. Самое ясное свидѣтельство Писанія въ пользу ихъ различія: „звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славъ...“ по Ювиніану „значить: духовные отличаются отъ плотскихъ“ ⁵⁾, т. е. будто бы свидѣтельствуеть о различіи только праведныхъ отъ грѣшныхъ, а не праведныхъ между собой. Это мнѣніе Ювиніанъ иллюстрироваль примѣромъ человѣческаго организма. Въ организмѣ разные члены, но всѣ они равно необходимы, при потерѣ какого угодно изъ нихъ страдаютъ всѣ другіе, значить, всѣ они равны ⁶⁾. Но кромѣ этой басни, которая обыкновенно употребляется для обоснованія общественнаго различія членовъ, куда она больше и идетъ,—кромѣ этого онъ беретъ разнообразныя проявленія мученическаго подвига и утверждаетъ, что вѣнецъ за эти подвиги одинаковъ ⁷⁾. Итакъ, различныхъ степеней въ наградахъ быть не можетъ и человѣческое самоусовершенствованіе не имѣеть положительной цѣли, не имѣеть мотива и смысла. Бл. Иеронимъ дѣлаетъ такой выводъ изъ этого взгляда Ювиніана: „зачѣмъ пребываютъ (въ своемъ обѣтѣ) дѣвственницы? Зачѣмъ подвизаются вдовы? Зачѣмъ воздерживаются замужнія? будемъ грѣшнить

1) S. Ambrosii Ep. XLII, 2.

2) Пр. Іов. 263 и Аегуст. de haeresibus LXXXII.

3) Пр. Іов. 126 и 289. Разг. пр. Пелаг. кн. 3-я гл. 15. т. V, 276 стр.

4) Ambr. t. VI, ep. 126.

5) Пр. Іов. 262.

6) ibid.—

7) ibid.—

всѣ“¹⁾). Но самъ Ювиніанъ отнюдь не дѣлалъ такого вывода: и для него человѣческая дѣятельность имѣла свои мотивы, но не положительныя, а отрицательныя. Дѣятельность христіанина направляется не къ тому, чтобы заслужить у Бога награду, а чтобы не потерять пріобрѣтенной праведности. „А если, говоритъ Ювиніанъ, мнѣ возражаешь, зачѣмъ праведникъ будетъ подвизаться въ мирѣ или среди гоненій, если нѣтъ въ этомъ никакого преимущества, то знай, что это онъ дѣлаетъ не для того, чтобы заслужить что-нибудь большее, но для того, чтобы не потерять того, что пріобрѣлъ“²⁾). Итакъ нравственныя воззрѣнія представляютъ у Ювиніана стройную систему.

Не такъ удачны его догматическія представленія. Они помимо своей крайности не вполне соответствуютъ тѣмъ нравственнымъ воззрѣніямъ, для обоснованія которыхъ и созданы.—Вратами, которыя ведутъ человѣка въ церковь, Ювиніанъ естественно признавалъ крещеніе. Но на это таинство онъ смотритъ своеобразно. По его воззрѣнію есть два рода крещенія: крещеніе водою только, а не духомъ, какъ читаемъ о Симонѣ Волхвѣ“³⁾, потомъ крещеніе „съ полною вѣрою“⁴⁾. Крещеніе второго рода и есть истинное, дѣйствительное крещеніе. Оно дѣлаетъ человѣка совершенно безгрѣшнымъ, вынуждаетъ желать добра (*ut semper bonum velle cogatur*)⁵⁾, дѣлаетъ не уязвимымъ со стороны искушеній дьявольскихъ, какъ сказано у ап. Іоанна: „вѣмы, яко всякъ рожденный отъ Бога не согрѣшаетъ: но рожденный отъ Бога блюдетъ себя и лукавый не прикасается къ нему“ (1 Іоан. 6, 18 ст. 3, 9 и 10). Теперь понятно, почему Ювиніанъ признавалъ нравственное равенство въ средѣ святыхъ людей. Истинное, духовное крещеніе дѣлаетъ всѣхъ людей совершенно безгрѣшными. Благодать Божія въ одинаковой мѣрѣ присуща всѣмъ вѣрующимъ, подтвержденіе чему Ювиніанъ находилъ въ словахъ ап. Павла: „или не вѣсте, яко тѣлеса ваша храмъ живущаго въ васъ св. Духа суть“ (1 Кор. 6, 19).

1) Пр. Ювин. 288 стр.

2) 260, 285.

3) Пр. Ювин. 221.

4) 126, 289.

5) Эти слова приводятся въ сочиненіяхъ Юліана пелагіанина. Мы беремъ у Вальха S. 656.

толкую, что единственное число слова „храмъ“ указываетъ на одинаковое причастіе вѣрующихъ дарамъ св. Духа ¹⁾. Отсюда и происходитъ нравственное равенство между всѣми вѣрующими и спасаемыми людьми. Крещеніе одною водою присоединяетъ человѣка къ церкви только видимымъ образомъ, а не дѣлаетъ его праведнымъ. Такіе люди одинаково грѣшны, потомучто одинаково лишены даровъ св. Духа: отсюда нравственное равенство и этихъ людей. Но и для такихъ людей остается возможность стать святыми и безгрѣшными членами церкви, если они воспользуются таинствомъ покаянія, „потомучто, говоритъ Ювиніанъ, если вы и пали, возстановитъ васъ Христосъ покаяніемъ и лицемѣры при крещеніи вслѣдствіе покаянія будете людьми истинной вѣры“ ²⁾. И „нѣтъ рѣшительно никакого различія между тѣмъ братомъ, который всегда былъ съ отцемъ и тѣмъ, который послѣ, раскаявшись, былъ принять имъ“ ³⁾. Значитъ, эти люди становятся также святыми и неуязвимыми со стороны искушеній.

Дѣлая такое различіе между христіанами искренними и неискренними, конечно одинаково принадлежащими къ видимой церкви, Ювиніанъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, долженъ былъ различать между обществомъ настоящихъ и кажущихся христіанъ. Намеки на это можно находить въ его писаніяхъ (у Иеронима). „Знаемъ, говоритъ Иеронимъ, мы церковь въ вѣрѣ, надеждѣ, любви непрístupную, непобѣдимую. Нѣтъ въ ней незрѣлаго, каждый понятливъ: съ стремительностью ворваться или искусно обмануть никто не можетъ“ ⁴⁾. Это нѣчто вродѣ церкви совершенныхъ, церкви невидимой; но искать развитого ученія объ отношеніи церкви невидимой къ видимой у Ювиніана, конечно, нельзя. Въместо этого мы у него находимъ рѣшительное раздѣленіе между грѣшными и праведными людьми даже здѣсь на землѣ. По его мнѣнію, воздаяніе человѣку происходитъ уже въ этой жизни ⁵⁾. И это понятно. Разъ крещеніе доставило христіанину, нужную норму святости, разъ его личность отплатилась въ опре-

1) Пр. Ювин. 278.

2) 284.

3) Пр. Ювин. 283, 263.

4) 124.

5) Пр. Ювин. 270—271.

дѣленную и постоянную нравственную форму, идти ему больше некуда. Сдѣлавъ всё, что могъ, или вѣрнѣе, сдѣлавшись тѣмъ, чѣмъ ему только возможно, онъ долженъ получить награду и дѣйствительно получаетъ. Такимъ образомъ личное участіе христіанина въ усвоеніи спасенія совершеннаго Христомъ и дарованнаго ему крещенія Ювиніанъ отрицалъ совершенно. Въ крещеніи собственно заключается весь этотъ процессъ усвоенія и начало и конецъ вмѣстѣ. О членахъ церкви, кажется, Ювиніанъ говоритъ: „одинаково входимъ въ міръ сей и одинаково выходимъ изъ него“ ¹⁾. Но въ этомъ крайность Ювиніана и несоотвѣтствіе съ своими нравственными взглядами. Человѣкъ, сознательно и съ благочестивымъ намѣреніемъ крестившійся, безгрѣшенъ и неуязвимъ со стороны искушеній. Отсюда естественный выводъ, что человѣку нечего беспокоиться о своемъ спасеніи, ему можно почить на лаврахъ. Но въ нравственномъ ученіи своемъ Ювиніанъ допускалъ возможность паденія и боязнь этого считалъ единственнымъ мотивомъ человѣческой дѣятельности: „свободная воля человѣка грѣшитъ только до крещенія, передать его ученіе Юліанъ, но послѣ крещенія для нея это невозможно, развѣ она не имѣетъ силы желать добра“ ²⁾. Очевидно, Ювиніанъ старался отбійся отъ проповѣди нравственной апатіи, которую онъ какъ крайность выставилъ противъ другой крайности—монашескаго аскетизма. Но нравственная апатія необходимо происходила изъ его системы: мотивовъ для нравственной дѣятельности у него нѣтъ ни положительныхъ (награды онъ рѣшительно отрицаетъ, о любви къ Богу и Его закону не говоритъ ничего), ни отрицательныхъ,—хотя онъ и старается это скрыть. Здѣсь несомнѣнное противорѣчіе, уступка со стороны пряминой системы здравому человѣческому смыслу ³⁾.

¹⁾ 262.

²⁾ Walch, S. 656.

³⁾ Подъ перомъ нѣмецкихъ ученыхъ воззрѣнія Ювиніана имѣютъ нѣсколько другой видъ. Протестанты, начиная съ Лютера, видятъ въ Ювиніанѣ проповѣдника лютеранскихъ догматическихъ взглядовъ въ вопросъ объ усвоеніи спасенія человѣкомъ. Неандеръ прямо говоритъ: „Ювиніанъ противопоставляетъ этому различію (степеней нравственнаго совершенства) единство Божественной жизни, основывающейся на вѣрѣ въ Спасителя, которая истекаетъ отъ возрожденія“ (S. 559). Но въ подтвержденія этого центрального положенія протестантизма онъ не указываетъ

Блаж. Иеронимъ почему-то пропускаетъ еще одно догматическое заблужденіе Ювиніана—отрицаніе Приснодѣвства Богоматери. А онъ дѣйствительно его не только отрицалъ, но еще отрицалъ оригинально, не слѣдуя Гельвидію и восточнымъ антидикомаріонитамъ. Объ этомъ ученіи бл. Августина кратко говоритъ: „дѣвство Маріи онъ отрицалъ, го-

ни одной цитаты. Правда, Ювиніанъ различаетъ два крещенія—невидимое и видимое—и первое называетъ крещеніемъ „съ полною вѣрой“. Но эта полная вѣра не проискала изъ возрожденія, а предшествовала ему, она была условіемъ, единственнымъ и непремѣннымъ, для дѣйственности крещенія. Не даромъ онъ приводитъ какъ противоположенность истинному и дѣйственному крещенію крещеніе Симона волхва, гдѣ со стороны крещаемого не было вѣры и искренности. Значитъ, Ювиніанъ здѣсь только опровергаетъ теорію *opus operatum*, теорію внесенную въ католическую догматику позднѣе, но высказываемую и во времена Ювиніана (*De civ. Dei* XXI, 19—20 гл. ст. бл. Иерон. п. 64 т. 2 стр. 234—235, 238—239). Далѣе „Ювиніанъ, говоритъ Неандеръ, явился какъ предшественникъ реформациі и въ томъ, что онъ оспаривалъ всякую цѣнность заслугъ дѣлъ, всецѣло полагааясь на благодать спасенія“ (S. 560). Дѣйствительно, Ювиніанъ не только утверждалъ это, но и поставилъ центральнымъ пунктомъ своего ученія,—ювиніанвзмъ и протестантизмъ такимъ образомъ сходятся въ предметъ отрицанія. Но они очень сильно и существенно различаются въ основаніяхъ для этого отрицанія: протестанты отрицаютъ заслуги потому, что силой необходимой для усевенія спасенія человѣка считаютъ разумъ, а участіе человѣка въ этомъ усвоеніи ограничиваютъ усиліями этого разума—вѣрой; Ювиніанъ отвергалъ совершенно этотъ процессъ усвоенія и вопроса о томъ, какой силѣ человѣка участвовать въ усвоеніи спасенія, одной ли волѣ (какъ думалъ Пелагій) или одному разуму (какъ учатъ протестанты) или, наконецъ, тому и другому вмѣстѣ (какъ учила и учитъ православная церковь)—этого вопроса, намъ кажется, Ювиніанъ не только не рѣшалъ въ протестанскомъ смыслѣ, но и не рѣшалъ никакъ, онъ его и не ставилъ. И это понятно. Если по его мнѣнію изъ воды крещенія человѣкъ выходитъ совершенно святымъ и если уже здѣсь по достоинству онъ и судится, то, очевидно, человѣческая природа всецѣло подчиняется Божественной благодати.—Въ ученіи Ювиніана о церкви также мало сходства съ протестантизмомъ: здѣсь онъ можетъ быть и не возвышался надъ ученіемъ новаціанъ и донатистовъ и во всякомъ случаѣ онъ былъ чуждъ тѣхъ абстракцій и мистицизма, который отличаетъ Лютера въ ученіи о церкви невидимой, чуждъ потому, что у Лютера это ученіе находится въ тѣсной связи съ несуществующимъ у Ювиніана ученіемъ объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія.—Вообще, чтобы ученіе Ювиніана было протестантизмомъ ему надо было явиться не въ 4, а въ 15—16 вв., когда западная церковь стала католической.

воря, что оно было нарушено рожденіемъ“¹⁾. Но св. Амвросій поясняетъ подробнѣ мысль Ювиніана: „такое безуміе гибельныхъ лжецовъ, которые утверждаютъ, что Христосъ не могъ родиться отъ Дѣвы, а родился отъ жены, ибо ни одна по рожденію не остается дѣвою?“ Естественно рождался вопросъ: если Спаситель отъ жены, то Онъ и зачать женою? Но Ювиніанъ этого не допускалъ: „но о пути истлѣнія, говоритъ далѣ Амвросій, продолжаютъ говорить: Дѣва зачала (concepit), но родила (generavit) не Дѣва“. Далѣ св. отецъ находитъ противорѣчіе въ этомъ ученіи: „такъ дѣва можетъ зачать, но не можетъ родить, когда зачатіе всегда предшествуетъ, а рожденіе послѣдуетъ“²⁾ и это ученіе Ювиніана называетъ заблужденіемъ новыхъ іудеевъ³⁾. Теперь понятно ученіе Ювиніана о Богородицѣ, если его сравнить съ ученіемъ православной церкви и ученіемъ Гельвидія. Православная церковь учитъ, что Пр. Дѣва была дѣвою до рожденія, въ рожденіи и по рожденіи Спасителя. Гельвидій учитъ, что она была дѣвою до рожденія, и во время рожденія, но не послѣ рожденія. Ювиніанъ уже говорилъ: Пр. Дѣва была дѣвою только до рожденія, но не въ рожденіи и не по рожденіи. Очевидно, Гельвидій оправдывалъ свой взглядъ на бракъ и дѣторожденіе жизнью Богородицы по рожденіи Спасителя, а Ювиніанъ такой санкціей признавалъ самый фактъ рожденія Спасителя отъ Богородицы. Но считалъ ли онъ вмѣстѣ съ Гельвидіемъ Божию Матеръ дѣйствительной женою Іосифа и такъ называемыхъ „братьевъ Господнихъ“ дѣтьми ея, неизвѣстно.

Вигиліанцій примыкаетъ къ Гельвидію и Ювиніану протестомъ противъ монашества. Монашество онъ отрицалъ и, кажется, очень рѣзко: дѣвство унижалъ, возбуждалъ ненависть къ цѣломудрію, называя его расадникомъ разврата, проповѣдывалъ противъ постовъ и воздержаніе называлъ ересью⁴⁾. Очевидно, Вигиліанцій вооружался противъ монашества прежде всего изъ-за злоупотребленій имъ („цѣломудріе—расадникъ разврата“), но кромѣ того ему не нравилось отрѣченіе лучшихъ людей церкви отъ міра и удале-

1) De haeresib. c. LXXXII.

2) S. Ambros. ep. XLII, 4.

3) —12.

4) Прот. Вигил.—294—295.

не ихъ изъ него: „если всѣ заключать себя и всѣ будутъ въ пустынь, то кто будетъ служить въ церквахъ, кто будетъ приобретать для Бога людей міра, кто будетъ обращать грѣшниковъ къ добродѣтели?“¹⁾ Сообразно съ этимъ взглядомъ на монаха, или вообще на лучшаго христіанина, какъ на общественнаго дѣятеля, Вигиланцій отвергаетъ и обѣтъ нестяжательности въ томъ видѣ, какъ онъ исполнялся въ то время. Ему не нравилось то, что человѣкъ, раздавъ сразу все свое имущество, болѣе не хотѣлъ знать бѣднаго нищенствующаго человѣчества; вотъ почему онъ и доказываетъ, будто лучше дѣлаютъ тѣ, кои пользуются своимъ имѣніемъ и понемногу раздаютъ бѣднымъ плоды своихъ стяжаній, чѣмъ тѣ, кои, продавъ свое имѣніе, сразу жертвуютъ все“²⁾. Отрицая монашество какъ институтъ, Вигиланцій, какъ мы видѣли, по частямъ отрицалъ и тѣ обѣты, которые служатъ существенными признаками монашества: безбрачіе, постъ, нестяжательность и удаленіе отъ міра. Въ связи съ отрицаніемъ безбрачія Вигиланцій отрицалъ и целибатъ бѣлаго духовенства. Бл. Іеронимъ говоритъ, что „у него есть епископы, раздѣляющіе его преступленіе“, которые посвящали въ діаконы только женатыхъ и только тѣхъ клириковъ удостоивали причащенія Св. Таинъ, относительно которыхъ удостовѣрялись въ томъ, что тѣ жили въ супружескихъ отношеніяхъ съ своими женами³⁾.

Но въ ученіи Вигиланція была новая незатронутая сторона религіозно-нравственной жизни современнаго христіанскаго общества—нравственный индифферентизмъ, прикрываемый внѣшнимъ благочестіемъ—почитаніемъ мучениковъ, путешествіями по святымъ мѣстамъ, милостыней и пр. Этой стороны не затронули протесты Гельвидія и Ювиніана. Но Вигиланцій занимался ею и притомъ обстоятельно. Особенно подробно онъ говорилъ противъ почитанія мучениковъ⁴⁾.

1) Прот. Вигил.—308—309. Далѣе бл. Іеронимъ говоритъ: „и дѣвства нельзя будетъ одобрить. Ибо если всѣ будутъ дѣвственниками, то не будетъ брака, погибнетъ родъ человѣческій“. Но это не мысли Вигиланція, а попытка привести его положеніе противъ дѣвства ad absurdum.

2) —стр. 308.

3) Пр. Вигил. 295 и 310.

4) Этой стороной своего ученія Вигиланцій и былъ извѣстенъ своимъ современникамъ. Геннадій, de dogm. eccl. с. LXXIII.

Неизвѣстно, какъ смотрѣлъ Вигиланцій на самый подвигъ мученичества, признавалъ ли онъ его высшимъ проявленіемъ святости, или вовсе отрицалъ какъ ненужный. Этого не зналъ и самъ Иеронимъ: онъ только догадывается, что Вигиланцій отрицалъ этотъ подвигъ ¹⁾. Но вѣрнѣе думать, что онъ не касался этого вопроса какъ не необходимаго въ его воззрѣніяхъ, а изъ дальнѣйшаго его ученія можно вывести, что онъ высоко цѣнилъ самый мученическій подвигъ.

Почитаніе мучениковъ всегда и непремѣнно предполагаетъ мысль о ходатайствѣ святыхъ предъ престоломъ Божиимъ за живыхъ и умершихъ членовъ Церкви и увѣренность въ присутствіи при останкахъ этихъ святыхъ Божественной чудодѣйственной благодати, помогающей живымъ христіанамъ въ ихъ обыденной жизни. Эти двѣ мысли—заступленіе и помощь со стороны святого у человѣка съ ложно направленнымъ религіознымъ чувствомъ и суть цѣли, ради которыхъ онъ почитаетъ „друзей Божіихъ“. Вигиланцій и опровергаетъ оба указанная основанія: „пока мы живы, говоритъ онъ, мы можемъ молиться другъ за друга, а послѣ смерти ничья молитва за другого не можетъ быть услышана, особенно потому, что мученики, молившіеся объ отмщеніи за свою кровь не могутъ не просить этого“ (Апок. 6, 9) ²⁾. Это не совсѣмъ понятное разсужденіе учеными ³⁾ толкуется въ томъ смыслѣ, что Вигиланцій здѣсь хочетъ поколебать убѣжденіе въ видимой дѣйствительности ходатайства святыхъ при помощи библейскаго мѣста, свидѣтельствующаго о томъ, что мученики даже по своимъ собственнымъ дѣламъ не всегда бывають услышаны. Но, какъ видно, Вигиланцій не отвергалъ совершенно молитвы христіанъ другъ за друга, онъ отвергалъ только молитвы умершихъ, хотя бы и святыхъ: онъ вооружался не противъ догматическихъ основаній почитанія мученика—связи всѣхъ членовъ церкви со Христомъ, а только противъ приложенія этого основанія къ религіозной жизни.—Далѣе, Вигиланцій вооружался противъ почитанія мученическихъ мощей, считая ихъ прямо нечистыми ⁴⁾.

1) Пр. Вигил. 303.

2) Пр. Вигил. 299.

3) Шмидтъ, Herzog B. 17. S. 191.

4) П. 89 къ Рипарію т. 3-я стр. 59—63.

Подъ мощами тогда не непременно разумѣли нетлѣнные тѣла мучениковъ или святыхъ. Поэтому Вигиланцій не занимается вопросомъ о томъ, существуютъ ли нетлѣнные мощи, а вопросъ ставитъ иначе сообразно съ тогдашнимъ пониманіемъ дѣла. Современные ему христіане полагали, что чудеса совершаются силою Божіею по предстательству душъ святыхъ, присутствующихъ всегда при своихъ мощахъ. Вигиланцій и опровергаетъ возможность близкой связи между душами и тѣлами святыхъ. По его мнѣнію, если души святыхъ пребываютъ на небесахъ въ общеніи съ Богомъ, то онѣ не могутъ быть при своихъ тѣлахъ, потому что онѣ въ такомъ случаѣ должны обладать вездѣсущіемъ, что нелѣпо ¹⁾. Ему смѣшною кажется и та мысль, что души святыхъ присутствуютъ около своихъ тѣлъ. Онъ говоритъ: „слѣдовательно, души мучениковъ любятъ свои бранные останки и летаютъ около нихъ, и чтобы въ случаѣ, если придетъ какой-нибудь грѣшникъ, отсутствуя не лишиться возможности услышать его?“ ²⁾. А такъ какъ на сторонѣ противниковъ Вигиланція былъ сильный аргументъ—случаи чудесъ при мощахъ, то Вигиланцій опровергаетъ и этотъ фактъ. По полемикѣ Іеронима противъ Вигиланція видно, что послѣдній избѣгалъ разбора вопроса о томъ, какою силою совершаются чудеса ³⁾—онъ, значить, не опровергалъ того, что чудеса вообще имѣютъ свою причину, а потому возможны; онъ отвергалъ только цѣлесообразность чудесъ въ его время: онъ „приводитъ доказательства противъ знаменій и чудесъ, совершающихся въ базиликахъ мучениковъ и говоритъ, что они полезны для невѣрующихъ, а не для увѣровавшихъ“ ⁴⁾. Значить, цѣлесообразность чудесъ онъ относилъ ко времени апостоловъ или, общѣе сказать, ко времени собственно миссіонерскаго проповѣдничества ⁵⁾.

Но особенно рѣзко Вигиланцій вооружался противъ формъ, въ которыхъ выражалось почитаніе останковъ мучениковъ. Прежде всего ему не нравился обычай не только оказывать почитаніе имъ (*honorare*), но прямо поклоненіе (*adorare*) праху

¹⁾ Прот. Вигил. 299 стр.

²⁾ Пр. Вигил. 302.

³⁾ 304—305.

⁴⁾ Прот. Вигил. 304.

⁵⁾ Reaf. Encyk. B. 17 S. 191. Walch S. 697.

мученика, заключенному въ маленькій сосудецъ, обернутый въ дорогія ткани ¹⁾. Въ этомъ онъ видитъ прямо обоготвореніе людей ²⁾, а христіанъ, почитающихъ останки мучениковъ, называетъ „пепельниками (cinerarij) и идолопоклонниками, обожающими кости мертвыхъ“ ³⁾. Символомъ идолопоклонства и языческимъ обычаемъ также онъ считаетъ возжиганіе свѣчей при гробахъ мучениковъ ⁴⁾. Для мучениковъ оно не нужно, потому что ихъ „освящаетъ Агнецъ, сѣдящій на престолѣ со вѣмъ блистаніемъ своего величія“ ⁵⁾. Всенощныя бдѣнія, совершаемыя въ день памяти мучениковъ, Вигилянціи осуждалъ, во-первыхъ, потому, что такое торжество напоминаетъ праздникъ Пасхи и прилично ему, а совершать эти бдѣнія во дни мучениковъ значитъ удостоивать ихъ поклоненія, какое мы оказываемъ только Богу ⁶⁾; во-вторыхъ потому, что совершеніе всенощныхъ бдѣній сопровождалось развратомъ юношей и низкихъ женщинъ ⁷⁾. Далѣе, по мнѣнію Вигилянціи, во время богослуженія во дни памяти мучениковъ нельзя пѣть аллилуію, потому что эта пѣснь, равно какъ и всенощное бдѣніе, прилична только Пасхѣ ⁸⁾. Не трудно замѣтить, что весь смыслъ этого протеста противъ формъ почитанія мучениковъ состоитъ въ томъ, что эти формы не должны говорить о поклоненіи мученикамъ и святымъ вообще, не должны выражать мысли объ обожествленіи ихъ природы, что такое поклоненіе есть многобожіе, а такое богослуженіе есть идолослуженіе.

Менѣе подробно мы знаемъ о протестѣ Вигилянціи противъ другихъ проявленій вѣшняго благочестія. Опъ вооружался противъ распространеннаго тогда обычая посылать милостыню въ пользу бѣдныхъ іерусалимской церкви ⁹⁾, говоря, что бѣдныхъ много и въ своемъ отечествѣ ¹⁰⁾ и что помо-

1) Пр. Вигил. 297.

2) 298

3) 294.

4) П. 89 къ Рипарію т. 3, 59.

5) П. 89 къ Рипарію т. 3, 60. Прот. Вигил. 297. 301—302.

6) Прот. Вигил. *ibid.*

7) 303. П. къ Рицар. стр. 62.

8) Пр. Вигил. 303—304.

9) Пр. Вигил.—306.

10) —307.

гать имъ можно и здѣсь. Надо думать, что это запрещеніе стояло у Вигилянція въ связи съ нерасположеніемъ къ почитанію св. мѣсть и къ путешествіямъ по нимъ съ одной стороны, а съ другой—въ связи съ общимъ нерасположеніемъ его къ востоку.—Вотъ всё, что мы знаемъ о заблужденіяхъ третьяго и послѣдняго изъ разбираемыхъ нами лицъ ¹⁾.

Разсмотрѣніе заблужденій Гельвидія, Ювиніана и Вигилянція показало, что они выполнены, или, по крайней мѣрѣ, задуманы по обширной программѣ. Въ нихъ можно найти и положенія изъ разныхъ отдѣловъ догматики, и болѣе всего нравственно-богословскія истины и богослужебные вопросы и протестъ противъ каноническихъ постановленій церкви ²⁾. Теперь спрашивается, гдѣ связующій нервъ между этими надерганными изъ разныхъ областей богословскаго вѣдѣнія вопросами? Такимъ нервомъ, конечно, надо считать то, что есть общаго между заблужденіями трехъ разбираемыхъ лицъ,—а это протестъ противъ современной религіозно-нравственной жизни христіанскаго общества. А такъ какъ въ жизни всегда есть противорѣчія, то были они и на западѣ 4 и 5 вв. въ видѣ, съ одной стороны, крайняго аскетизма, т. е. высшаго напряженія человѣческой воли, съ другой—крайняго индифферентизма, т. е. полнаго ослабленія ея. Такимъ образомъ и въ протестъ противъ нравственной жизни надо исгнать дѣйствія на два фронта, въ его программѣ два отдѣла. Въ эти два отдѣла и входятъ безъ остатка всѣ мысли и взгляды нашихъ протестантовъ. Но при выполненіи программы они не раздѣлили силы по ровну: первый отдѣлъ выполнили Гельвидій, Ювиніанъ и отчасти Вигилянцій, второй—одинъ Вигилянцій. Это зависѣло отъ того, что

¹⁾ Извѣстно (п. 57 къ Вигил. т. 2, 168 и Геннадій месс. *De script eccles.* 35), что Вигилянцій давалъ странное толкованіе видѣнію изъ книги Давида (гл. 2), что гора отъ которой отсѣченъ камень есть діаволь, а камень Христосъ, принявшій тѣло отъ Адама, который чрезъ грѣхъ связанъ съ діаволомъ, и родившійся отъ Дѣвы, чтобы отдѣлить человѣка отъ діавола. Но это странное толкованіе не стоитъ въ связи съ міровоззрѣніемъ Вигилянція, это самостоятельный и неудачный его опытъ въ области богословской экзегетики.

²⁾ Разумѣемъ созбрачія духовенства, предписаннаго ельвирскимъ соборомъ 305 г.

протестъ развивался постепенно и не въ одномъ направленіи. Протестъ Гельвидія носить на себѣ характеръ необдуманной вспышки, вспышки по первому впечатлѣнію. Замѣтилъ онъ нехорошее въ монашествѣ и обозвалъ его нехорошимъ словомъ, забывая сгоряча, какъ это водится, что идея и ея носитель не одно и то же, что отступленіе отъ нея нисколько не кладетъ пятна на нее самое. Бросилось ему далѣе въ глаза самое видное—догматъ о приснодѣвствѣ Богоматери, какъ знамя иночества, и онъ началъ говорить противъ приснодѣвства,—Ювиніанъ идетъ въ томъ же направленіи, но гораздо глубже. Онъ спокойно разсматриваетъ всѣ основныя положенія монашеской морали и тѣ догматическія основанія, которыя если не выставлялись, то подразумевались этой моралью. Съ своей стороны онъ представляетъ своеобразную нравственную систему и довольно развитой отдѣлъ догматики объ усвоеніи спасенія каждымъ человѣкомъ.—Вигиланцій по своему направленію не былъ строгимъ послѣдователемъ Ювиніана: онъ не шелъ глубже, не разрабатывалъ невыясненныхъ имъ положеній, но онъ шелъ шире, т. е. поднималъ протестъ еще противъ другой крайности нравственно-религіозной жизни—обратной монашеству, продолжая говорить и противъ него. Противъ того и другого онъ говорилъ съ своей собственной, чуждой Ювиніану, точки зрѣнія, съ точки зрѣнія здоровой морали, а не съ точки зрѣнія догматическихъ основъ ея и общихъ ея принциповъ.

III.

Заблужденія Гельвидія, Ювиніана и Вигиланція представляютъ протестъ противъ живыхъ убѣжденій, нравственныхъ воззрѣній и нравственныхъ явленій христіанскаго общества ихъ времени. Поэтому прежде всего и главнымъ образомъ причинъ данныхъ заблужденій мы должны искать въ особыхъ условіяхъ религіозно нравственной жизни христіанъ разсматриваемаго періода.

Религіозно-нравственную жизнь христіанскаго запада IV и V вв. характеризуютъ два основные факта: первый и болѣе новый изъ нихъ—монашество съ его аскетизмомъ и второй—язычество съ его индифферентизмомъ. Съ монашествомъ христіанскій западъ познакомился около половины IV вѣка.

Первою подвижницею изъ знатныхъ женщинъ Рима была Маркелла, сестра св. Амвросія. Но, какъ видно, она въ первое время была одна, безъ подражателей. Только чрезъ нѣсколько лѣтъ ея примѣру послѣдовала Софронія ¹⁾.

Гораздо успѣшнѣе пошло дѣло распространенія монашества въ Медиоланѣ, гдѣ пионеромъ его явился св. Амвросій (съ 374 г.). Онъ писалъ сочиненія въ пользу монашества, до утомленія своихъ слушателей восхваляя дѣвство и прогремѣлъ такимъ защитникомъ монашества, что къ нему приходили за посвященіемъ изъ Бонны, Пиаченцы и Мавританіи ²⁾. Такимъ образомъ въ Медиоланѣ быстро появились монастыри. Въ 385 г. около Медиолана существуетъ монастырь, гдѣ жили „многочисленные братья“ и подвизались подѣ руководствомъ самого епископа ³⁾. А въ 396 г. монастырей было нѣсколько и всѣ они отличались очень строгими уставами ⁴⁾. Для характеристики того, какое религиозное одушевленіе охватывало первыхъ медиоланскихъ подвижниковъ, можно привести такой разсказъ, записанный въ „Исповѣди“ бл. Августина ⁵⁾. Два молодыхъ товарища, обрученные уже съ невѣстами, въ окрестностяхъ Медиолана нашли житіе Антонія вел., прочитали и такъ одушевились примѣромъ подвиговъ египетскаго аввы, что сами посвятили себя отшельнической жизни и уговорили невѣсть своихъ проводить безбрачную жизнь. Медиоланъ—первый центръ западнаго монашества.

Въ 80-хъ годахъ IV столѣтія монашество стало быстро распространяться и въ Римѣ. Здѣсь его исторія связана съ именемъ бл. Иеронима: въ 382 г. онъ прибылъ въ вѣчный городъ съ жаждой подвиговъ, съ горячими порывами къ самому суровому аскетизму. Съ свойственною ему ревностью онъ употреблялъ всѣ средства, какими обладалъ, къ распространенію любимаго имъ дѣла: составлялъ житія восточныхъ подвижниковъ (Павла энв. Иларіона, Малха), писалъ шисьма, велъ частныя бесѣды, перевелъ уставъ св. Пахомія

¹⁾ П. 103, т. 3, стр. 294.

²⁾ Робертсонъ, Исторія хр. церкви. Пер. Лапухина Спб. 1890. т. I, стр. 301.

³⁾ Исповѣдь бл. Августина, VIII, 6.

⁴⁾ S. Ambros. Vit. 200—202 p.

⁵⁾ Исповѣдь бл. Августина VIII, 6.

(это впоследствии) и результатомъ его дѣятельности явился кружокъ подвижниковъ, а особенно подвижницъ. Большинство изъ этихъ подвижниковъ были аристократы. Онъ говоритъ въ одномъ письмѣ: „теперь въ числѣ монаховъ много мудрыхъ, сильныхъ, благородныхъ“ ¹⁾. А изъ этихъ благородныхъ большинство было женщинъ. И замѣчательно, что бл. Иеронимъ съ обычной гибкостью своей діалектики объяснялъ и оправдывалъ это женское движеніе. То онъ указывалъ quasi догматическое основаніе въ пользу этого явленія: „даръ дѣвства обильнѣе изливается на женщинъ, потому-что онъ получилъ начало отъ женщины“ ²⁾, то высказывалъ такое практическое соображеніе въ пользу монашескаго движенія женщинъ, что для мужчинъ-де есть много путей достигнуть славы и извѣстности, для женщинъ же одинъ такой путь — это цѣломудріе ³⁾.—Въ началѣ V в. (408 г.) въ Римѣ было уже „множество монастырей“ ⁴⁾.

Третьимъ центромъ, гдѣ монашество распространилось во второй половинѣ IV в. была Галлія и сѣверная Испанія. Св. Мартинъ Турскій (ок. 336—401 г.г.), жившій на островѣ Галлинарій, ввелъ монашество въ Галлію, онъ построилъ монастырскій домъ близъ Пиктовіи и Тура и оставилъ послѣ себя болѣе двухъ тысячъ монаховъ ⁵⁾. Въ сѣверной Испаніи монашество распространялъ Павлинъ поланскій, современникъ Вигиланція (389 г. христ.—431 г.).—Для насъ важны эти центры монашеской жизни, потому что въ нихъ возникли тѣ движенія, которыя мы разбираемъ ⁶⁾. Таковъ внѣшній фактъ; монашество есть явленіе пришлое, заносное. На западъ оно пришло съ востока, но въ своихъ воззрѣніяхъ и идеалахъ оно было чисто западное, потому что само унаслѣдовало эти воззрѣнія изъ прежняго времени.

Нужно замѣтить, что нравственные воззрѣнія запада подвергались стороннимъ нецерковнымъ вліяніямъ. Такое вліяніе оказывали разпородныя въ большинствѣ развитыя, го-

¹⁾ П. 64 къ Паммахию, т. 2, стр. 220.

²⁾ П. 21 къ Евстохію т. I, 120.

³⁾ Пр. Іов.—220.

⁴⁾ П. 101.

⁵⁾ Робертсонъ, 302 стр.

⁶⁾ Въ Африкѣ монашество дѣлало меньшіе успѣхи и даже въ половинѣ V в. не пользовалось сочувствіемъ. Робертсонъ, *ibid.*

товья системы, отвѣчающія на основные вопросы морали, обладающія установившимися нравственными воззрѣніями и предъявляющія выработанныя нравственныя требованія. Западный умъ терялся въ этой массѣ понятій: чаще осуждалъ системы еретиковъ, полемизировалъ съ философіей, враждовалъ и съ тѣми общими понятіями, изъ которыхъ вытекали системы морали; иногда же принималъ все то, что можно было прилѣпить къ церковному міровоззрѣнію, напр., осуждая тѣ системы, которыя проповѣдывали прямо распущенность, онъ въ большинствѣ подчинялся тѣмъ, которыя содержали строгія нравственныя требованія. Такимъ образомъ въ умѣ западнаго христіанскаго общества получался хаосъ паносныхъ идей, часто противорѣчивыхъ и всегда плохо связанныхъ между собою. Чужія, а стало быть и случайныя идеи, можетъ быть, и погнѣли бы для сознанія западнаго общества, еслибы оно не замѣтствовало и не усвояло твердо частныхъ требованій еретической морали. Эти нравственныя требованія были высоки и суровы, но они не были противорѣчивы и потому стали исходнымъ пунктомъ того умственнаго процесса, который совершается на западѣ съ конца II до начала V вѣка. Въ этомъ процессѣ, отправляясь изъ готовыхъ нравственныхъ требованій, приходилось возстановлять тѣ основы, на какихъ они лежали въ своихъ родныхъ системахъ, повторять теоретическія воззрѣнія ересей по соприкасающимся съ моралью вопросамъ, насколько это видимо не шпсровергало евангельской истины. Такимъ путемъ, намъ кажется, на религіозно-нравственномъ міровоззрѣніи западнаго христіанскаго общества отразились еретическія и языческія системы.

То нравственное требованіе, на которое мы намекали, было *дѣвство*. Это требованіе всегда сильно правилось православнымъ западомъ и съ III-го вѣка проникаетъ въ Церковь особенно въ среду духовенства. Оно находитъ поддержку у современныхъ писателей, напр., у св. Кипріяна, который не раздѣлялъ ни одного изъ общихъ нравственныхъ и теоретическихъ заблужденій бракоборныхъ ересей. Обычай отказываться отъ брака распространяется все шире и шире, не встрѣчая до конца IV в. никакихъ замѣтныхъ протестовъ. Требованіе безбрачія и стало исходнымъ пунктомъ нравственнаго міровоззрѣнія запада и вело къ рѣшенію теоретиче-

слихъ вопросовъ о человѣческой природѣ, о Божественной благодати и о мірѣ. Дѣло происходило такимъ образомъ: дѣвство для своего поддержанія нуждается въ другихъ аскетическихъ требованіяхъ (постъ и пр.); это аскетическое направленіе нравственныхъ требованій замѣтно на западѣ еще до появленія монашества. Монашество съ своей установившейся на востокѣ формой нравственныхъ требованій только присоединяется на западѣ къ требованію дѣвства. Что это было такъ, достаточно посмотрѣть на заглавія монашескихъ писаній второй половины IV в.,—о дѣвствѣ, о дѣвахъ, о вдовахъ, о храненіи дѣвства и под. Вопросъ о безбрачїи занимаетъ здѣсь центральное мѣсто, понятно, еще и потому, что объѣтъ безбрачїа самый трудный, а потому практически важный. Но въ монашествѣ были уже готовы формы жизни для выполненія этого объѣта, готовы были и установленный кодексъ морали. Вотъ къ этому-то кодексу на западѣ и присоединились моральныя воззрѣнія еретиковъ и отчасти философовъ, которыя не вырывались изъ ихъ системъ поодинокѣ и не соединялись потомъ мозаически въ нравственное міровоззрѣніе, а перерабатывались органически въ православныхъ головахъ. Этотъ моментъ въ исторіи западной мысли совпадаетъ со второй половиной IV в. Всмотриваясь въ творенія современныхъ писателей, особенно бл. Иеронима, можно замѣтить, что ихъ нравственныя воззрѣнія принимаютъ видъ законченной и округленной системы, въ которой можно уже отчасти разглядѣть и тѣ догматическія основанія, на которыхъ она утверждается. Таковъ моментъ, въ который появились разбираемые нами движенія. Но чтобы окончательно оцѣнить его, надо сравнить съ послѣдующимъ. Прошелъ этотъ моментъ, поставивши на очередь общія догматическія основы морали: о человѣческой природѣ, о Божественной благодати и о мірѣ, которыя поднятъ Пелагій въ началѣ V в. Замѣчательно, что бл. Иеронимъ моралистъ-систематикъ и очень послѣдовательный, не можетъ ориентироваться въ воззрѣніяхъ пелагианъ, забываетъ, что существенная сторона ихъ воззрѣній это выпшеуказанныя догматическія основы морали, а нападаетъ на ихъ общія воззрѣнія нравственности именно на двѣ мысли: „что человѣкъ можетъ бѣть безъ грѣха, если захочетъ, и что за-

повѣди Божіи легки“¹⁾. Иеронимъ къ тому времени устарѣлъ передъ новыми запросами мысли, и долженъ былъ передать свою руководящую въ движеніи западной мысли роль другому восходящему свѣтлу запада—бл. Августину. Итакъ конецъ IV в. есть время установившихся нравственныхъ воззрѣній.—Разбирая подробно, какъ сложилось это нравственное міровоззрѣніе, мы укажемъ, съ одной стороны, главнѣйшія системы нецерковной мысли, съ другой—ученіе церковныхъ писателей по вопросу о бракѣ.

Первымъ крупнымъ нравственнымъ міровоззрѣніемъ запада былъ *монтанизмъ*. Онъ появился на востокѣ, но на западѣ получилъ свой специфическій западный характеръ—именно характеръ моральной системы. Такой переработкой западный монтанизмъ обязанъ былъ Тертуллиану²⁾. Черезъ творенія этого блестящаго писателя монтанизмъ имѣлъ огромное вліяніе на современную и послѣдующую мысль Запада. Тертуллианъ „долго оставался путеводной звѣздой на латинскомъ небосклонѣ, центромъ, около котораго группировались духовныя силы запада, тѣмъ исходнымъ пунктомъ, съ котораго беретъ начало западная богословская литература на латинскомъ языкѣ“. Его вліяніе очень замѣтно на твореніяхъ Кипріяна, Минуція Феликса, даже Августина и Иеронима³⁾. И потому вліяніе монтанизма было самое сильное изъ всѣхъ моральныхъ системъ запада и болѣе другихъ вліяло на выработку нравственнаго міровоззрѣнія IV вѣка. Представимъ въ общихъ чертахъ нравственное міровоззрѣніе Тертуллиана⁴⁾.

Прежде всего Тертуллианъ пессимистъ: міръ представляется ему царствомъ зла, какою-то душною тюрьмой. Отсюда общее нравственное требованіе, предъявляемое христіанину, есть борьба съ міромъ и его прелестями: христіанинъ—воинъ, христіане—воинство Христово. Для успѣха въ этой борьбѣ у человѣка прежде всего есть достаточное количество собственныхъ силъ и потомъ помощь и содѣйствіе Божіе. Мотивомъ для нравственной дѣятельности, по Тертуллиану, служитъ только воля Божія. Богъ лучше насъ знаетъ, что для

¹⁾ Разг. пр. Пелагіанъ кн. I т. V, 150 Ст. Письмо къ Ктезифону.

²⁾ Это мнѣніе Неандера. См. Штернова Н. Тертуллианъ пресв. Карвагенскій. Курскъ 1889 г стр. 135

³⁾ Штерновъ, 6—8 стр.

⁴⁾ Это мы дѣлаемъ по Штернову 337—347 стр.

насъ полезно, потому человѣкъ безъ разсужденія долженъ совершать подвиги и отказаться отъ борьбы не имѣеть никакого права. Такимъ образомъ Богъ у Тертулліана является Богомъ правды и Судіею, предписывающимъ человѣку нравственныя требованія и наказывающимъ за нарушение ихъ. Богомъ ветхаго завета. И вся его мораль также не возвышается надъ ветхозавѣтной: мотивами моральной дѣятельности со стороны человѣка служатъ съ одной стороны обязанность выполнить долгъ христіанина-воина, съ другой—прелесть награды и страхъ адекватныхъ наказаній; любви, какъ моральнаго принципа, въ этомъ міровоззрѣніи не существуетъ, вѣдѣствіе чего идеальный христіанинъ Тертулліана является рабомъ, выполняющимъ волю Божию за плату изъ-за корыстныхъ цѣлей. Смотря такъ на христіанина, Тертулліанъ не прочь регламентировать всю жизнь человѣка до подробностей.

Въ согласіи съ этими общими положеніями морали у Тертулліана стоитъ прикладная мораль, особенно по вопросамъ о бракѣ и постѣ ¹⁾. Его ученіе о бракѣ можно резюмировать въ такомъ видѣ: бракъ есть дѣло законное, потому что онъ дозволенъ Богомъ. Но собственно дозволеніе еще не составляетъ прямой воли дозволяющаго, оно иногда вызывается необходимостью. Поэтому бракъ, хотя и есть дѣло законное, дозволенное, но онъ не есть требованіе божественной воли, не есть высшее состояніе и для нашей человѣческой воли: онъ есть состояніе только терпимое по необходимости. Въ существѣ своемъ бракъ и прелюбодѣяніе одно и то же, различіе только въ томъ, что бракъ санкціонированъ вѣдѣннымъ образомъ—таинствомъ. Апостолъ говоритъ: „добро человѣку женѣ не прикасаться“ (1 Кор. VII, 1) и это по Тертулліану означаетъ то, что прикасаться къ женѣ есть зло. Бракъ—зло въ сравненіи съ высшимъ добромъ—безбрачіемъ, потому что отвлекаетъ человѣка отъ служенія Богу. Если бракъ и можно назвать благомъ, то только въ сравненіи съ прелюбодѣяніемъ, потому что „лучше жениться, нежели развратиться“ (1 Кор. VII, 9). Поэтому Тертулліанъ начертываетъ такую лѣстницу степеней нравственнаго достоинства людей со стороны отношенія къ другому полу: первую степень состав-

¹⁾ Ш.срѣвъ 313—332.

ляетъ дѣвство, соблюдаемое отъ рожденія. Вторая состоитъ въ томъ, чтобы мужа и жены очищали себя добровольною разлукою, или сохраняли цѣломудріе, пребывая постоянно какъ бы въ безбрачномъ состояніи. Наконецъ, третья степень заключается въ едиобрачїи, когда мы по смерти первой жены отказываемся отъ вступленія въ бракъ. Вторые браки Тертуліанъ отрицаетъ безусловно, потому что они равны многоженству, дозволенному только въ ветхомъ завѣтѣ.—На посты 4) Тертуліанъ смотрѣлъ не какъ на дѣло, имѣющее цѣну само въ себѣ, но какъ на лучшее средство къ выполненію другихъ нравственныхъ требованій. Онъ признавалъ громадное значеніе постовъ для борьбы съ плотію, но особенно для перенесенія мученій во время гоненій. Поэтому Тертуліанъ предписывалъ ихъ исполнять въ размѣрахъ гораздо большихъ, чѣмъ въ какихъ установлены они церковію.

Итакъ, монтанистическая система богата мыслями и предписаніями по частной морали, общими нравственными воззрѣніями и наконецъ намеками на рѣшеніе теоретическихъ основаній морали. Въ вопросахъ о бракѣ и постѣ мы видѣли ригористическое рѣшеніе Тертуліана. Въ общихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ его есть много любопытныхъ и важныхъ мыслей для нашего вопроса. Но его мнѣнію есть такіе поступки, которые воля Божія дозволяетъ только, но не требуетъ. Эти поступки и добры и злы; добры, потому что дозволяются Богомъ и злы, потому что сами въ себѣ со стороны нравственнаго христіанскаго идеала, выраженнаго въ прямыхъ требованіяхъ закона Божія, они низки, неудовлетворительны. Тертуліанъ только не назвалъ, но опъ несомнѣнно такъ думалъ, какъ думаетъ и называетъ многія вещи современное нравственное богословіе запада—не назвалъ брака нравственно безразличнымъ. Это различіе между евангельскими дозволеніями и требованіями очень правилось христіанамъ аскетамъ IV вѣка на западѣ и они подвели подъ рубрику нравственно-дозволенныхъ многія состоянія жизни, нравственными же требованіями считали только тѣ аскетическіе подвиги, изъ которыхъ слагалась монашеская мораль. Изъ Тертуліановой морали аскеты IV в. заимствовали мотивы для своихъ подвиговъ: призваніе Богомъ человѣческой

4) Штерновъ, 372—373, 407.

заслуги, стремленіе къ райской награды.—Изъ основныхъ теоретическихъ воззрѣній, такъ сказать, категорій морали, разработанъ вопросъ о мірѣ. Въ ученіи о мірѣ у Тертуліана господствуетъ тотъ пессимизмъ, то недовольство, которыми живетъ и дышетъ монашество. Но пессимизмъ этотъ не былъ крайнимъ, не ослаблялъ человѣческой воли, а наоборотъ требовалъ много усилій со стороны ея. Значить за человѣческой личностью монтаннизмъ признавалъ большое участіе въ дѣлѣ спасенія. Упоминаетъ онъ и о помощи человѣку въ его дѣятельности со стороны Бога, но эти два вопроса не были ясно изслѣдованы ¹⁾).

Въ III вѣкѣ на западѣ появилось новое сильное движеніе, которое далеко пережило весь IV в.—*манихейство*. Оно есть порожденіе идеализма полудузыкаской и полухристіанской мысли самаго крайняго востока. Немудрено поэтому, что свое нравственное ученіе оно выводило изъ теоріи, а не изъ жизни. Манихейство—крайній пессимизмъ на дуалистическо-пантеистической подкладкѣ: оно признаетъ два абсолютныя начала добра и зла, субстанціально присущія видимому міру. Этотъ дуалистическій пантеизмъ манихеи переносили и въ человѣческую природу. Человѣческая душа, по ихъ взгляду, тождественна съ природой Божественной, если же существуетъ въ ней зло, то его надо представлять чѣмъ-то постороннимъ, самостоятельно существующимъ, „какой-то другой природой“, „обладающей полнотою жизни“ и прорходящей не отъ Бога, а ту борьбу, которую мы замѣчаемъ въ душѣ, надо считать Діадою, т. е. раздвоеніемъ этихъ двухъ субстанцій ²⁾). Отсюда для человѣческаго сознанія вытекаетъ естественный выводъ: человѣкъ невмѣняемъ въ своихъ нравственныхъ поступкахъ и проступкахъ, потому что воля его ограничена абсолютными началами, или вѣрнѣе, воля его не его, а чужая ³⁾). Но изъ манихейскаго дуализма вытекали совершенно другія требованія нравственности. Плоть манихеи считали исключительно злымъ началомъ и поэтому предъявляли суровыя требованія: они отрицали бракъ и проповѣдывали дѣвство ⁴⁾). Изъ пантеистическаго взгляда на міръ

¹⁾ Исповѣдь бл. Августина IV, 15, 16 и 24.

²⁾ Исп. V, 10; IV, 15.

³⁾ Исп. III, 3 ств. V, 5.

⁴⁾ Бл. Иер. II. XXI къ Евстохіи т. I, 141 стр.

у нихъ развилось такое нѣжное отношеніе къ природѣ, что они запрещали срывать растенія и убивать животныхъ. Отсюда строгій постъ ¹⁾.

Манихейство подкупало симпатіи православныхъ своимъ ученіемъ о бракѣ и постѣ, вообще своею суровою прикладною моралью. Какъ у православныхъ, такъ и у манихеевъ были дѣвственницы, которыхъ легко можно было смѣшать ²⁾, потому что тѣ и другія одинаково предавались суровымъ подвигамъ аскетизма. Теоретическія основы морали у манихеевъ были слишкомъ крайни, чтобы могли быть раздѣляемы православными: признавать плоть абсолютно злымъ началомъ и полнѣйшій детерминизмъ человѣческой свободы православному христіанину нельзя. Въ представленіе о мірѣ манихейство вносило самый крайній пессимизмъ, отъ котораго, такъ сказать, опускались руки, и онъ поневолѣ отрицалъ какое бы то ни было участіе съ своей стороны въ правдивной жизни. Но мы увидимъ, что первое представленіе, нѣсколько смягченное, раздѣлялось и монашеской моралью, а ученіе о мірѣ есть господствующій тонъ всего западнаго міровоззрѣнія. Только въ манихействѣ не было ученія о Божественномъ содѣйствіи человѣку.

Но въ IV в. въ средѣ христіанъ запада распространялись другія болѣе отрадныя направленія. Таковъ былъ *неоплатонизмъ*. Неоплатонизмъ на западѣ кон. IV в. былъ модною философіею ³⁾. Довольно вспомнить, что ея сторонникомъ былъ великій отецъ западной церкви бл. Августинъ, что въ его писаніяхъ (особенно противоманихейскихъ) видна сильная зависимость отъ этой философій. Посмотримъ же на антропологическія и моральныя представленія неоплатонизма, вытекающія изъ его теоретическаго ученія. Хотя міръ, по мнѣнію неоплатониковъ, произошелъ отъ Бога путемъ истребленія, но въ немъ не все отъ Бога. Въ мірѣ всегда было нѣчто необходимое, отъ Бога независимое и какъ бы не существующее (*μὴ ὄν*) — матерія. Форму и бытіе въ нее вносятъ

¹⁾ Исп. III, 10; бл. Іеронимъ *ibid.*

²⁾ Бл. Іерон. *ibid.*

³⁾ См. о градѣ Божіемъ, VIII, 10 и 12 гл. О распространенности этой философій на Западѣ IV в. можно читать въ сочиненіяхъ М. Красина „Твор. бл. Августина de civitate Dei, какъ апологія христіанства въ борьбѣ съ римск. язычествомъ“ Каз. 1873 г. стр. 72—132.

духъ—это орудіе Творца, которымъ Онъ и управляетъ всѣмъ міромъ. Такимъ образомъ, въ неоплатонической Философіи есть, хотя и неослѣдовательный, дуализмъ. Онъ проходитъ и въ антропологическія и этическія его представленія. Человѣкъ, какъ микрокосмъ, есть представитель двухъ началъ—добраго и злого, духа и тѣла. Нравственная жизнь его складывается именно изъ борьбы этихъ началъ: духъ влечетъ человѣка къ Богу, а тѣло, какъ темница, задерживаетъ эти стремленія. Задача нравственной дѣятельности человѣка состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ аскетизма освободить свою душу отъ узъ тѣла.—Такимъ образомъ одной своей стороной мораль неоплатонизма вліяла въ томъ же направленіи, въ какомъ и мораль монтанизма и манихейства. Въ частныхъ вопросахъ морали о бракѣ, о пищѣ неоплатонизмъ проповѣдывалъ то же самое, что и указанная ученія. И не безъ основанія полагаютъ, что именно неоплатоническія представленія о человѣческомъ тѣлѣ легли въ основу ученія бл. Августина о *concupiscentia*. Въ ученіи о мірѣ неоплатонизмъ радикально расходился съ манихействомъ и монтанизмомъ, былъ гораздо оптимистичнѣе, но все же онъ сильно располагалъ человѣка къ борьбѣ его со зломъ, къ аскетизму.

Мы разсмотрѣли главныя теченія нецерковной и нехристіанской мысли на западѣ до IV в. и видѣли, что всѣ они той или другой стороной создавали монашескую мораль. Монтанизмъ вооружался противъ грѣшнаго міра, противъ его соблазновъ и удовольствій. Манихейство выставляло непобѣдимую силу зла въ мірѣ вообще и въ человѣкѣ въ частности. Неоплатонизмъ, если и отвергалъ это (и тѣмъ разрушалъ монашескій пессимизмъ), но онъ соглашался съ манихействомъ и монтанизмомъ въ вопросѣ о бракѣ. Всѣ эти ученія, какъ бы створившись, рѣшали этотъ вопросъ, служившій исходнымъ пунктомъ того умственного движенія, которое кончилось целаганствомъ и ученіемъ Августина. Бл. Иеронимъ свидѣтельствуетъ: „въ настоящее время, когда еретики принялись осуждать супружество и презирать Божіе созданіе, мы охотно выслушиваемъ похвальные отзывы о бракѣ“. ¹⁾ Но это была безсознательная ложь со стороны Иеронима. Его собственное ученіе о бракѣ гораздо ближе

¹⁾ Пр. Ювин. 204 стр.

стояло къ ученію еретиковъ, а не къ „похвальнымъ отзывамъ“. Ювініанъ, напр. отлично сознавалъ это и настойчиво упрекалъ православныхъ въ этихъ замѣтваніяхъ, такъ что бл. Іеронимъ въ своей полемикѣ противъ него часто оправдывается въ томъ, что онъ не слѣдуетъ Маркіону, Манихею и Таціану. ¹⁾

Теперь должно представить тѣ воззрѣнія по вопросамъ христіанской морали, которыя высказывала церковная мысль запада устами своихъ лучшихъ писателей. У этихъ писателей, конечно, нѣтъ тѣхъ крайностей въ догматическихъ представленіяхъ и въ общихъ принципахъ морали, какъ у еретиковъ и у философовъ, но есть тѣ же крайности по важному вопросу—о бракѣ. Бл. Іеронимъ во многихъ мѣстахъ говоритъ, что о бракѣ и дѣвствѣ онъ собственно не говоритъ ничего новаго и ссылается на авторитеты латинскихъ писателей прошедшаго или настоящаго времени: Тертуліана, Кипріяна, папы Дамаса, св. Амвросія ²⁾. О Тертуліанѣ мы уже говорили, о папѣ Дамасѣ и св. Амвросіи надо говорить послѣ при изложеніи собственно монашеской морали IV в., займемся ученіемъ св. Кипріяна.

Св. Кипріянъ, хотя не раздѣлялъ крайностей своего учителя, не порицалъ брака, но онъ рѣшительно предпочиталъ ему дѣвство: „дѣвы—это цвѣтъ церковнаго отростка, высокое украшеніе благодати духовной, природа веселая, чистое и неповрежденное созданіе хвалы и чести, образъ Божій, соответствующій святости Божественной,—это свѣтозарни́ная часть стада Христова. Ими радуется, въ нихъ обильно красуется славное чадородіе Матери—Церкви; и чѣмъ болѣе дѣвство увеличивается въ числѣ своемъ, тѣмъ болѣе возрастаетъ радость церкви“. ³⁾ Дѣвственники—это небожители во плоти, они въ этомъ вѣкѣ достигли уже славы воскресенія и переходятъ вѣкъ, не осквернившись отъ вѣка ⁴⁾. Они здѣсь облечлись въ образъ Небеснаго (1 Кор. 15, 47—

¹⁾ Стр. 124, 130—131, 165, 225. Апол. кв. пр. Ювн. (п. 46) т. II, стр. 19 и 28.

²⁾ П. 21 къ Евстохія, I т. стр. 121; п. 46—Ап. кв. пр. Ювн. II т. 35 и 36, 42; п. 106 къ Димитріадѣ т. III. 345. Въ одномъ мѣстѣ Іеронимъ ссылается на Григорія назіанз. Пр. Іов. 149 стр.

³⁾ Творенія св. Кипріяна въ р. пер. 1860—61 г. 2, стр. 126.

⁴⁾ Ibid. 140—141.

49) 1). Подвигъ дѣвства есть первый подвигъ послѣ мученичества. „Первый плодъ сторичный это плодъ, приносимый мучениками; второй же шестидесятикратный—принадлежитъ вамъ“ (т. е. дѣвственникамъ, Мѡ. 13, 8, 23; Мр. 4, 8, 20) 2). О наградѣ дѣвственникамъ Киприанъ многократно говоритъ, какъ о высшей славѣ“. о „лучшихъ обитателяхъ въ царствѣ небесномъ“ 3). Но дѣвство онъ понимаетъ не въ смыслѣ только соблюденія тѣлесной чистоты, не только во внѣшнемъ цѣломудріи, но въ смыслѣ цѣломудрія тѣла и мысли, даже взора и слуха 4) и только такому дѣвству онъ даетъ цѣну и обѣщаетъ награду.

Вотъ тѣ элементы, изъ которыхъ составилось нравственное міросозерцаніе христіанъ западныхъ къ концу IV в. Мы, конечно, не забываемъ того, что тѣ же движенія еретической и языческой мысли были и даже родились на востокъ, что и тамъ были защитники дѣвства изъ церковныхъ писателей, напр. Василій Великій, Григорій нисск. Но мы не изучаемъ исторіи нравственныхъ возрѣній востока по той причинѣ, что на мысль христ. Запада кон. IV в. они не могли имѣть большого вліянія. Дѣло въ томъ, что къ этому времени церковная жизнь двухъ половинъ христіанскаго міра обособляется. На западѣ IV в. мало было людей, занимающихся восточною богословскою литературою, даже такіе писатели, какъ Иеронимъ, Августинъ мало интересовались современными богословскими вопросами востока: Августинъ даже не зналъ хорошенько греческаго языка и знаніе божественнаго языка Гомера вообще было рѣдкостью на Западѣ. Правда этотъ недостатокъ восполнялся развившейся тогда на Западѣ переводной литературою, но переводились больше творенія экзегетическаго характера и преимущественно изъ александрійской школы 5). Къ догматическимъ движеніямъ востока на латинскомъ западѣ относились прямо враждебно, недовѣрчиво. Бл. Иеронимъ, напр.

1) Ibid. 142.

2) Ibid. 139—140.

3) Ibid. 126, 139, 140, 141.

4) 137. „Письмо къ Помпонію о дѣвственницахъ“. т. I стр.—23—28.

5) М. Ковальницкій (Превосв. Димитрій) „О значеніи націон. элемента въ историческомъ развитіи христіанства“. Тр. К. Д. А. 1880 г. кн. 3. стр. 418—423.

писавъ съ востока папѣ Дамасу: „у васъ (въ Римѣ) на плодородномъ черноземѣ чистое слово Господне приноситъ сториичный плодъ; здѣсь (на востокѣ) покрытая бороздами нива пшеницы вырождається въ куколь и овесъ. Теперь на западѣ восходитъ солнце правды, а на востокѣ надшій Люциферъ выше звѣздъ поставилъ престолъ свой. Вы свѣтъ міра, вы соль земли; вы золотые и серебряные сосуды; а здѣсь скудельные и деревянные сосуды ждуть желѣзнаго жезла и вѣчнаго огня“ ¹⁾. Если Іеронимъ здѣсь даже льстилъ римскому первосвященнику, то очевидно его лесть могла быть пріятна на Западѣ. Въ „апологіи противъ Руфина“ Іеронимъ очень часто превозноситъ „римскую вѣру“ ²⁾. Причемъ гарантіей православія здѣсь считалъ авторитетъ римскаго епископа: „Вѣдь никому не представляется вѣроятнымъ, чтобы святитель такого города дѣйствительно могъ осудить... невиннаго“ ³⁾. И нельзя считать такой взглядъ только мнѣніемъ римскихъ ученыхъ богослововъ. Несомнѣнно, ненависть къ восточному, недобвѣріе къ греческой вѣрѣ раздѣляли и народъ. Бл. Іеронимъ, передавая о неудовольствіи народа на монаховъ, рассказываетъ, что по ихъ адресу на улицахъ Рима пускали такой возгласъ: „вотъ лжеучитель и грекъ“ ⁴⁾. Очевидно, эти два слова въ народномъ представленіи были синонимами.—И это обособленіе имѣло серьезный историческій смыслъ: Оно не говорило о застоѣ мысли на западѣ, а о самостоятельномъ направленіи тамъ умственной жизни, о которой мы упоминали. Западъ въ это время жилъ не только отголосками восточной мысли, но и начинать мыслить самъ, готовился сказать свое новое слово въ области христіанской догматики, а потому во многомъ былъ самостоятеленъ. Эта подготовка выразилась теперь въ установленіи и округленіи нравственнаго аскетическаго міровоззрѣнія.

Мы представимъ тѣ нравственныя воззрѣнія, которыя высказывала монашеская партія устами своихъ лучшихъ представителей: св. Амвросія и бл. Іеронима ⁵⁾, особенно постѣд-

¹⁾ П. 15 т. I стр. 42—43.

²⁾ Т. V, стр. 5, 7, 127, 130.

³⁾ 116 стр.

⁴⁾ П. 36, т. I стр. 198.

⁵⁾ Ученіе папы Дамаса не излагаемъ, потому что не имѣемъ подъ руками нужныхъ пособій.

няго, самаго крупнаго моралиста IV в., вождя монашества въ вѣчномъ городѣ, гдѣ имѣли мѣсто два „первыхъ изъ разбираемыхъ нами движеній.

Въ центральномъ вопросѣ монашеской морали—въ ученіи о бракѣ св. Амвросіи былъ защитникомъ безбрачнаго состоянія. Бракъ онъ называлъ „ветхо-завѣтнымъ состояніемъ“¹⁾, бременемъ „необходимости и рабствомъ“²⁾; сравнивая его съ дѣвствомъ, онъ называетъ его хлѣбомъ ячменнымъ, а дѣвство Тѣломъ Спасителя³⁾. Но болѣе всего превосходство дѣвства надъ бракомъ онъ выводилъ изъ недостатковъ брачной жизни въ смутное время и при этомъ дѣлалъ мудрое замѣчаніе, что бракъ предназначенъ почти для всѣхъ, а дѣвство только для немногихъ⁴⁾.

Бл. Иеронимъ былъ выразителемъ мнѣній своего кружка, но въ то же время авторитетомъ для всей западной церкви своего времени. Нѣтъ словъ, Иеронимъ былъ крайній въ своихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, но онъ и выражалъ убѣжденія тѣхъ крайнихъ, противъ которыхъ направлялись протесты Гельвидія, Ювиніана и Вигиліанція. Въ своихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ бл. Иеронимъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ Тертуліана и св. Кипріяна⁴⁾. Какъ и Тертуліанъ, бл. Иеронимъ принадлежалъ къ числу тѣхъ моралистовъ, которые грѣховное начало видятъ въ тѣлѣ человѣка. По его мнѣнію, борьба въ человѣческомъ существѣ происходитъ изъ за того, что онъ состоитъ изъ двухъ субстанцій души и тѣла⁵⁾, изъ которыхъ „одно“, по выраженію Саллюстія, „общее съ богами, другое съ животными“. Отсюда нормальное состояніе человѣческой природы принимаетъ въ томъ случаѣ, если душа владѣетъ тѣломъ, какъ

1) Ambr. VI, p. 148.

2) У Иовима 46 п, Апост. кв. пр. Ювин. 2, 35—36.

3) Ibid.

4) Фарраръ, жизнь и труды свв. отцевъ и учит. ц-ви, пер. Лопухина 1891 Спб., стр. 878.

5) Изъ жизни бл. Иеронима извѣстно, что во время своего пребыванія въ Аквилеѣ онъ часто удалялся съ другомъ Руфиномъ въ Конкордію и тамъ встрѣчалъ старца Павла, ученика св. Кипріяна и страстнаго поклонника Тертуліана. Съ этимъ Павломъ Иеронимъ изучалъ Тертуліана Павель и возбудилъ въ Иеронимѣ любовь къ своему, такъ сказ., духовному отцу и дѣду.

6) Пр. Ювин. кв. 2, стр. 226.

орудіемъ, какъ педагогъ дитятей, или возница безотчетно бѣгущими конями ¹⁾. Конечно, бл. Іеронимъ не признавалъ никогда, будто плоть человѣческая зла въ манихейскомъ смыслѣ, но онъ считалъ еѣ немощною, и съ нею связывалъ человѣческіе грѣхи ²⁾. Изъ этого представленія о человѣческой природѣ и вытекаетъ у него ученіе о бракѣ, о постѣ и вообще вся его аскетическая система.—Бракъ есть дозволенное состояніе, поэтому осуждать его нельзя ³⁾, нельзя считать его грѣхомъ ⁴⁾. Но вмѣстѣ съ Тертулліаномъ Іеронимъ признаетъ различіе между тѣмъ, чего хочетъ отъ насъ Богъ, и тѣмъ, что Онъ только дозволяетъ ⁵⁾. Чего Господь хочетъ, то хорошо, благоугодно и совершенно, а что дозволяетъ, то не есть ни хорошо, ни благоугодно, ни совершенно ⁶⁾. Вообще бракъ дѣло нравственно безразличное ⁷⁾. Въ силу такого свойства брака—безразличія его со стороны нравственной—въ немъ есть и дурныя и хорошія стороны. Къ дурнымъ сторонамъ брака бл. Іеронимъ относитъ практическія неудобства его: трудность достиженія спасенія въ брачномъ состояніи. Въ этомъ смыслѣ у него въ „книгѣ противъ Гельвидія“ есть превосходная картина семейной жизни богатой римлянки его времени, на которую (картину) потомъ самъ онъ ссылался ⁸⁾. Бракъ притомъ не вѣченъ и оканчивается со смертію супруговъ, а потому и жениться не зачѣмъ ⁹⁾. Наконецъ у бл. Іеронима есть выраженія, которыя прямо показываютъ, что онъ считалъ бракъ чѣмъ-то нечистымъ, оскорбляющимъ Бога, и допускалъ только такой бракъ, который лишень своего самаго существеннаго свойства—сожитія. „Бываютъ, говоритъ онъ, замужнія святыми, но это тѣ, которыя перестали быть женами, которыя въ самой обязанности брачной подражаютъ чистотѣ дѣвства“ ¹⁰⁾. Въ другомъ мѣстѣ, сказавъ

1) Прот. Іов.—242

2) П. 107 къ Ктезиф. 3, 360—361.

3) П. 21, т. I стр. 117.

4) Пр. Іов. 151.

5) 136, 151.

6) 194.

7) Это слово „безразличное“ (quae indifferentia nominamus) употреблено въ отношеніи къ женамъ. Пр. Іов. 218.

8) Прот. Гельв. стр. 119—120; Пр. Іов. 149, 174.

9) П. къ Евстохію (21) т. I стр. 116; прот. Іоз. 149, 192 стр.

10) Пр. Гельв. 121.

о наградахъ дѣвственницамъ, вдовамъ и воздерживающимся въ бракѣ, онъ продолжаетъ: „развращенный народъ не прежде можетъ спастись, какъ принесши Богу такія жертвы цѣломудрія и примирившись этими чистѣйшими жертвами съ Агнцемъ“ ¹⁾. На этой мысли о нечистотѣ брака бл. Иеронимъ основываетъ свою защиту безбрачія духовенства. „Конечно, говоритъ онъ Ювниану, ты согласишься, что не можетъ быть епископомъ тотъ, кто въ епископствѣ рождаетъ дѣтей. Иначе, если онъ будетъ обличенъ, то не будетъ терпимъ, какъ мужъ“ (—потому, что онъ мужъ), а будетъ осужденъ, какъ прелюбодѣй“ ²⁾. Брачные священники не должны прикасаться къ женамъ, потому что даже мірянинъ не долженъ прикасаться къ женѣ ранѣ молитвы, а священникъ долженъ непрестанно молиться, а потому долженъ „всегда лишать себя брачныхъ отношеній“ ³⁾ Конечно, бл. Иеронимъ зналъ позволеніе апостола епископу быть мужемъ одной жены (1 Тим. 3, 2), но онъ толковалъ это мѣсто сообразно съ своимъ взглядомъ на позволенія и требованія нравственнаго закона и ясная мысль апостола у Иеронима принимала такую метаморфозу: „имѣя одну жену (епископъ) пусть не имѣетъ ее“ ⁴⁾. Вообще брачное состояніе духовенства, по Иерониму, не есть идеальное, оно позволено только на нѣкоторое время. Именно, юная христіанская церковь, составленная изъ язычниковъ, устанавливая свой чинъ, по необходимости даетъ болѣе легкія правила, чтобы убоявшись они не сочли себя не въ состояніи исполнить ихъ ⁵⁾.—Не допуская брака для духовенства, бл. Иеронимъ также рѣшительно отвергаетъ второй бракъ. Второй и третій бракъ лучше блудодѣянія только въ томъ отношеніи, что въ первомъ случаѣ человекъ живетъ въ половыхъ сношеніяхъ съ однимъ лицомъ, а въ блудодѣяніи со многими, поэтому совершенно безразличны и второй и восьмой бракъ ⁶⁾. И Господь освятить одинъ бракъ, значить надо и жениться только одинъ разъ ⁷⁾.—Есть у бл.

¹⁾ Пр. Юв. 203 et. 171.

²⁾ Пр. Юв. 184—185.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ 188.

⁵⁾ Пр. Юв. 185.

⁶⁾ 153, 154, 155; П. 99 къ Агерухи т. 3, 236—238; П. 74, т. 2, 346.

⁷⁾ Пр. Юв. 203.

Иерошима указаніе и на пользу брака: очень часто повторяетъ онъ одну мысль о пользѣ брака, такъ сказать, носится съ одной мыслью. Бракъ полезенъ тѣмъ, что отъ него рождается дѣвство. Значитъ его положительное достоинство не выше безразличнаго орудія, которое можно употребить для доброй цѣли. Вотъ почему бракъ долженъ въ идеалѣ уступить мѣсто дѣвству ¹⁾. А если чрезъ это неминуемо прекратится родъ человѣческій, то надо знать, что и „лѣсъ подростаетъ для того, чтобы впослѣдствіи быть порубленнымъ, поле засѣвается для того, чтобы быть пожатымъ“. „Уже полноу міръ, земля не принимаетъ насъ“ ²⁾. А если говорится Создателемъ человѣку: „растите и множитеся“, то понятно, что прежде надо посадить и возрастить лѣсъ, чтобы было, что впослѣдствіи рубить“ ³⁾.

Дѣвство бл. Иеронимъ ставитъ очень высоко. Дѣвственниковъ, согласно съ Кипріаномъ, онъ называетъ ангелами на землѣ, достигшими здѣсь того, чего всѣ достигнуть только на небѣ, т. е. жизни безполой, равноангельской ⁴⁾. Дѣвство поэтому и не умираетъ, а продолжается на небѣ ⁵⁾.—Такая высота подвига зависитъ отъ того, что онъ есть исполненіе евангельскаго совѣта, который далеко не всѣ исполняютъ ⁶⁾. Кромѣ того безбрачіемъ человѣкъ уподобляется Творцу, „не имбующему союза брачнаго“. „Когда уничтожается различіе пола и мы совлекаемся ветхаго человѣка и облакаемся въ новаго, тогда возрождаемся во Христа—дѣвственника, который и рожденъ дѣвственникомъ и возрожденъ чрезъ дѣвственницу“ ⁷⁾. Спаситель—дѣвственникъ освящаетъ дѣвство ⁸⁾, а пренесодѣва Марія „есть мать многихъ дѣвственницъ“ ⁹⁾. Итакъ „дѣвственникъ Христосъ и дѣва Марія представили начало дѣвственности для обоихъ половъ“ ¹⁰⁾. Таковы основанія въ пользу дѣвства, какъ со-

¹⁾ Пр. Гельв. 117; къ Евстохію II. 21, т. I, 117—118; Пр. Іов. 125, 144, 170, 174; Апол. кн. пр. Іовина. 2 т. 19, 25.

²⁾ Пр. Гельв. 121.

³⁾ Пр. Іов. 156.

⁴⁾ Пр. Іов. 192.

⁵⁾ 171.

⁶⁾ 146.

⁷⁾ 156.

⁸⁾ 165.

⁹⁾ 181.

¹⁰⁾ II. 21, т. I, 45.

стоянія высшаго. Понятно, что дѣвственники получаютъ самую высшую награду ¹⁾. Но не смотря на это непомѣрное возвышеніе дѣвства, Іеронимъ не признавалъ этой добродѣтели, достаточной для спасенія людей, онъ только считалъ ее необходимымъ условіемъ для него: „какъ одно дѣвство безъ другихъ дѣлъ не спасаетъ, такъ и всѣ дѣла безъ дѣвства, чистоты, воздержанія и цѣломудрія несовершенны“ ²⁾. Очевидно, бл. Іеронимъ не представлялъ дѣвства чѣмъ-то исключительнымъ и экстраординарнымъ въ жизни христіанъ, а необходимымъ условіемъ, чтобы эта жизнь была богоугодна. Своимъ ученіемъ о дѣвствѣ онъ возвышаетъ такъ сказать общій нравственный цензъ до обязательнаго выполненія евангельскихъ совѣтовъ. Не даромъ для брачныхъ христіанъ „развращеннаго народа“ онъ признаетъ необходимымъ очищеніе и примиреніе съ Богомъ.

Понятно, что сравнивая бракъ и дѣвство Іеронимъ второе состояніе рѣшительно предпочитаетъ первому. Дѣвство во всѣхъ отношеніяхъ выше брака ³⁾. Дѣвство это райское состояніе безгрѣшнаго человѣка, бракъ—достояніе человѣка падшаго ⁴⁾. Значить, вся дальнѣйшая исторія человѣка должна быть возвращеніемъ къ первобытному догрѣховному состоянію—т. е. къ дѣвству. Бракъ состояніе ветхозавѣтное ⁵⁾ и слова Создателя: „раститесь и множитесь“ простираются только на ветхозавѣтныя времена, „служили своимъ временамъ и своимъ условіямъ“ ⁶⁾. Но эти времена и условія безвозвратно прошли. Въ новозавѣтное время бракъ есть уступка немощи, хожденіе въ похоти, а дѣвство отложеніе по первому житію ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотяхъ ⁷⁾. „Мы искуплены драгоцѣнною кровію Христа, закладъ за насъ Агнецъ, и окропленные теплѣйшею росой несапа, мы очистили всякую скверну нагубной похоти. Мы, для которыхъ въ крещеніи умеръ Фараонъ и потоплено все его войско, зачѣмъ мы опять хотимъ Египта и послѣ манны и пищи

1) Пр. Іовин. 203.

2) Пр. Іов. 203.

3) 196.

4) Пр. Іов. 177.

5) Пр. Гельв. 117.

6) Ibid. и пр. Іовин. 165.

7) 196 cf Ambros. t. VI, p. 143.

ангеловъ вздыхаемъ о чеснокахъ и лукѣхъ и дыняхъ и мясахъ «Фараонскихъ»¹⁾. Вотъ почему бракъ, какъ мы видѣли, по ученію Иеронима, въ идеальной христіанской жизни и долженъ уступить дѣвству. Но западный отецъ не обольщаль себя надеждой, что весь міръ во время оно станетъ безбраченъ нѣтъ, „дѣвство дѣло трудное и потому рѣдкое, что трудное: много званнхъ, мало избранныхъ: начинаютъ многіе, выдерживаютъ немногіе“²⁾. Очевидно, общій тонъ воззрѣній бл. Иеронима есть пессимистическій: для міра невозможно даже приблизительное соотвѣтствіе евангельскому идеалу.

Этотъ пессимизмъ, это несоотвѣтствіе между идеаломъ и жизнью у бл. Иеронима разрѣшаются крайнимъ аскетизмомъ въ вопросѣ о постѣ, какъ средствѣ для поддержанія дѣвства. Какъ дѣвство есть райское состояніе, такъ точно и постъ: онъ связывался съ дѣвствомъ, какъ его подпора. „Пока онъ (Адамъ) постился, онъ былъ въ раю; вкусылъ и былъ изгнанъ, когда же былъ изгнанъ немедленно женился. Тотъ же въ раю онъ былъ дѣвственникомъ, сытый на землѣ—соединился бракомъ“³⁾. Мясная пища и вино даже не сразу послѣ паденія человѣка вошли во всеобщее употребленіе. Мясъ и вина человѣкъ не употреблялъ до потопа; постъ же потопа Господь дозволилъ ихъ употреблять. Но на это дозволеніе, согласно съ общимъ нравственнымъ принципомъ, надо смотрѣть какъ на уступку только человѣческой немощи, „для испытанія прозорливости людей“⁴⁾. И яденіе мяса и питье вина поэтому должны прекратиться по пришествіи Господа на землю: „а постъ того, какъ пришелъ Христосъ въ концѣ время, то и возвелъ и ѿ къ а, и конецъ приведетъ къ началу... почему мы и мясо не ѣдимъ, по слову апостола, *добро не ясти мяса, ниже пити вина* (Рим. 14, 21), ибо и вино вмѣстѣ съ мясомъ освящено постѣ потопа“⁵⁾. Пусть мясомъ питаются все народы земли; это ничего не значитъ для христіанъ, жителей которыхъ на небесахъ. Нельзя ѣсть мясо и пить вино, потому что они разсадники

¹⁾ Пр. Іов. 143.

²⁾ 189—190.

³⁾ Пр. Іовян. 250; П. 21, I т. 109.

⁴⁾ 250.

⁵⁾ Пр. Іов. 157—158.

похоти, а вино въ этомъ отношеніи вредно какъ ядъ ¹⁾. Нормальная пища по Іерониму есть растительная и должна служить не страсти къ наслажденію, а утолять только голодъ и жажду ²⁾.

Менѣе развиваеъ бл. Іеронимъ свои взгляды по вопросамъ о другихъ монашескихъ обѣтахъ, но взгляды эти также суровы и прямолинейны. Онъ преписываетъ аскету полную нестяжательность, Онъ разсыпается въ похвалахъ этой добродѣтели римскихъ поннъ своего кружка, раздавшихъ свои фамильныя драгоценности на пользу бѣдной и больной братіи ³⁾.

Безбрачный, вѣчно воздержный, отказавшійся отъ всѣхъ утѣхъ міра своею беззребренностію, аскетъ собственно живетъ изолированно; внѣ связи съ міромъ, но для собственной пользы онъ долженъ удалиться отъ міра, потому что здѣсь все зло, все полно соблазновъ ⁴⁾. То, что есть несомнѣнно святого и чистаго въ мірѣ—жизнь семейная—для западнаго монаха есть проявленіе непонятной и неприличной христіанину и подвижнику слабости. Любовь жены „всегда ненасытна... по угашеніи снова возгорается и послѣ удовлетворенія бываетъ голодна и мужескій духъ дѣлаетъ женскимъ“... эту любовь даже любимой жены онъ сравниваетъ съ адомъ и высохшею землею и цо жаромъ“ ⁵⁾. Любовь къ дѣтямъ, самая чистая на землѣ, унижается такими ничего не выражающими разсужденіями: „Ужели въ самомъ дѣлѣ, пожелаетъ наслѣдника челоуѣка сонаслѣдникъ Христовъ? и будетъ утѣшаться поколѣніемъ внуковъ, которые могутъ сдѣлаться жертвою антихриста?“ ⁶⁾. Итакъ, монахъ долженъ бѣжать изъ міра, какъ это дѣлали и знаменитые философы языческаго міра ⁷⁾.

Такъ послѣдовательно и стройно установлены у бл. Іеро-

1) 239. Къ Евст. т. I, 107; П. 49, т. 2, 69.

2) Пр. Іов. 244.

3) П. 64, т. 2, 220; П. 103, т. 3, 302; Пр. Іов. 241.

4) Пр. Іов. 239—240; Пр. Вигил. 309.

5) Пр. Іов. 175—176.

6) Пр. Іов. 215.

7) 240—242. Пр. Виг. 309. Бл. Іеронимъ не сочувствуетъ полному отшельничеству, потому что оно или развиваеъ гордость, или непомѣрные доводящіе до идиотизма подвиги (П. 106, 3, 343), или пренебреженіе къ нимъ (П. 101, стр. 276—277, т. 3). И кажется такая форма монашества не была распространена на Западѣ.

нима формы аскетической жизни. Ясно у него выражено и общее воззрѣніе на цѣль такой жизни. Цѣль принятія на себя тяжелаго ига этихъ подвиговъ можно выразить двумя словами—*заслужить награду* ¹⁾. Но теоретическія основы морали не всѣ ясно намѣчены. Мы уже говорили, что у него звучитъ пессимистическая нота въ ученіи о мірѣ. Кромѣ общихъ причинъ въ монашескомъ міровоззрѣніи этотъ пессимизмъ на западѣ имѣлъ можетъ быть и свои спеціальныя причины: думается, къ такому печальному настроенію вело время, время разложенія и умиранія древней римской имперіи. У бл. Іеронима есть строки, которыя живо выражаютъ это настроеніе. Въ письмѣ къ Гавденцію о воспитаніи Паткулы онъ говоритъ: „О позоръ! Рушится міръ, а грѣхи наши не рушатся, городъ прославленный и глава римской имперіи истребленъ однимъ пожаромъ“... Паткула „среди такихъ за-бавъ проводить дѣтство, имѣя узнать слезы прежде, чѣмъ смѣхъ, имѣя услышать вопль прежде, чѣмъ радость. Пусть думаетъ она, что міръ всегда былъ таковъ. Пусть не знаетъ прошедшаго, избѣгаетъ настоящаго, ждетъ будущаго“ ²⁾. По этимъ причинамъ человекъ не обязанъ просвѣщать и улучшать міръ, а обязанъ бѣжать изъ него. „Обязанность монаха не учить, а плакать,—оплакивать міръ и себя“ ³⁾.

Спрашивается, за что же себя то оплакивать?—за то, что въ природѣ человека очень много зла. Онъ прежде всего грубое животное съ непобѣдимыми и мерзкими страстями. Отдаться половой страсти, удовлетворяемой даже законнымъ образомъ, есть уже невозвратное паденіе. „Богъ можетъ все, говоритъ бл. Іеронимъ, но не можетъ воздвигнуть дѣвственницу послѣ ея паденія“ ⁴⁾. Такова антропологическая основа морали.

Всего слабже развита у бл. Іеронима теологическая сторона ея. Въ ученіи о благодати крещенія въ отношеніи къ процессу увеоенія спасенія онъ отдѣляется тою мыслью, что крещеніе отпускаетъ только прошедшіе грѣхи, но не предохраняетъ отъ будущихъ ⁵⁾.

¹⁾ Пр. Іов. 229, 268, 288.

²⁾ II. 104, т. 3, 308—309.

³⁾ Пр. Вигил. 309.

⁴⁾ II. 21. къ Евстохіи т. I, 104 стр.

⁵⁾ Пр. Іов. 232. ст. V, 178.