



Противники христианскаго аскетизма въ западной церкви конца IV—начала V вѣка.

(Церковно-историческій очеркъ).

(Окончаніе).

IV.

Таковы западные идеалы, западныя понятія и воззрѣнія въ концѣ IV вѣка. И эти понятія не ограничивались кружкомъ аскетовъ, они проникали и внизъ и вверхъ. Бл. Иеронимъ имѣлъ полное право сказать, что „церковь (конечно-западная) только не осуждаетъ супруговъ, пребывающихъ въ своихъ обязанностяхъ, но ставитъ ихъ *низко* и не презираетъ, но даетъ извѣстное назначеніе“ ¹⁾. Въ обществѣ распространился тотъ взглядъ, что цѣломудріе „не заключается единственно въ силѣ воли, подкрѣпляемой Божественной помощью такъ, чтобы святыми были вмѣстѣ тѣло и духъ“ и полагали „въ числѣ благъ тѣлесныхъ и что оно остается въ томъ только случаѣ, если тѣло не испытываетъ прикосновеніе ничьей похоти“ ²⁾. Съ другой стороны, этотъ взглядъ на дѣвство и бракъ раздѣляли и представители церковной іерархіи. Тогда какъ восточная церковь на Никейскомъ и Гангрскомъ соборахъ дозволила бракъ духовенству и осудила еретиковъ, западная церковь на Эльвирскомъ соборѣ предписала безбрачіе духовенству и не отступила отъ этого рѣшенія. Замѣчательно, что въ то время и въ тѣхъ мѣстахъ, когда и гдѣ разразились разбираемыя нами дви-

¹⁾ Пр. Юв. 204. Апол. кн. пр. Юв. т. 2. 30 стр.

²⁾ Такъ характеризуетъ этотъ взглядъ бл. Августинъ. De civ. D. I, 28.

женія, на высотѣ іерархической лѣстницы стояли люди, неодобрительно относившіеся къ браку. Въ Римѣ папами были преимущественно Дамась и Сирицій. О первомъ Іеронимъ свидѣтельствуешь, какъ о защитникѣ дѣвства ¹⁾. О Сириціи извѣстно, что онъ былъ самымъ рѣшительнымъ защитникомъ безбрачія духовенства. Въ 385 г. онъ издалъ декретальное посланіе, въ которомъ повелѣвалось священникамъ и діаконамъ воздерживаться отъ своихъ женъ; въ противномъ случаѣ папа грозилъ имъ изверженіемъ. Въ Медиоланѣ въ это время епископомъ былъ св. Амвросій, извѣстный ревнитель монашескаго житія. Эти лица и были распространителями монашеской морали и монашескихъ идеаловъ.

А монашеская жизнь сама по себѣ распространяла эти воззрѣнія и влекла къ этимъ идеаламъ. Первые римскія подвижницы заявили себя самымъ крайнимъ аскетизмомъ. Онъ раздавали свои громадныя богатства на дѣла благотворительности ²⁾, одѣвались въ грубыя одежды и исполняли самыя низкія работы ³⁾, напр. ухаживали за больными ⁴⁾. Все это были хорошія, свѣтлыя стороны движенія. Но въ самомъ существѣ его были и крайности. Этотъ аскетизмъ, мотивированный ожиданіемъ награды, заботой превзойти другихъ въ трудностяхъ подвиговъ ⁵⁾, естественно, превращался въ подвиги непосильные и въ безцѣльные, въ подвиги ради подвиговъ. Извѣстно, что Блезилла умерла отъ изнуренія непосильными подвигами. Но это не все. Монашество съ такой подкладкой собственно есть нѣчто изолированное, сепаративное. Въ немъ много самолюбія и гордости по отношенію къ себѣ, пренебреженія и презрѣнія къ окружающему міру. Бл. Іеронимъ называетъ монаховъ „небесное на землѣ семейство“ ⁶⁾, а обыкновенныхъ смертныхъ, христіанскій народъ „развращеннымъ народомъ“ ⁷⁾ и рассказываетъ, что монахи имѣли притязанія стать въ церкви выше іерархіи. „Стыдно сказать: изъ глубины своихъ келлій мы

¹⁾ П. 21 въ Евст. т. стр. 121.

²⁾ П. 88, т. 3, стр. 20—21; П. 62 т. 2, 226.

³⁾ —228—229.

⁴⁾ П. 71. т. 2, 290.

⁵⁾ Пр. Іов. 229, 268.

⁶⁾ П. 3 т. 1 стр. 11.

⁷⁾ Пр. Іов. 203.

судимъ міръ. Поверженныя во вретнищѣ и пеплѣ, мы про-
износимъ приговоръ о епископахъ. Къ чему подъ одеждою
кающагося властолюбивый духъ“ ¹⁾. Кроме того, въ жизни
римскаго монашества были и другія отступленія. Монаше-
ская мораль была очень крайня и сурова, а извѣстно, что
чѣмъ выше нравственное требованіе, тѣмъ труднѣе соотвѣт-
ствіе ему и вообще человѣкъ чаще падаетъ на самый низъ
нравственной лѣстницы съ верхнихъ ея ступеней. Повсе-
мѣстное явленіе, что въ ересяхъ съ ригористическими нрав-
ственными требованіями гнѣзятся самыя отвратительныя
пороки. То же замѣчается въ монашествѣ въ значительной
части его исторіи, то же было и въ римскомъ монашествѣ
разбираемаго времени. Въ книгѣ „о храненіи дѣвства“ (напис.
въ 384 г.) бл. Іеронимъ рисуетъ непривлекательную картину
нравственнаго состоянія тогдашняго римскаго монашества ²⁾.
Здѣсь онъ указываетъ вѣковѣчныя недостатки непривзан-
ныхъ подвижницъ и подвижниковъ. Поведеніе римскихъ
подвижницъ было такое: мрачный видъ, слабая походка, ти-
хий голосъ—вообще тщеславное и фарисейски-лицемѣрное
желаніе казаться подвижницами. Но праведность этихъ под-
вижницъ превзошла и праведность фарисеевъ: римскія под-
вижницы предавались разврату, тунеядству, приживатель-
ству по домамъ богатыхъ матронъ. Но этого мало: онѣ прямо
проповѣдывали развратъ. „Онѣ совѣтуютъ и говорятъ въ
такомъ родѣ: крошка моя, пользуйся своимъ состояніемъ и
живи пока живетъ. Ужели ты бережешь все своимъ наслѣд-
никамъ? Преданные сладострастію и пьянству онѣ готовы
внушить какое угодно зло“. Далѣе, Іеронимъ отмѣчаетъ лю-
бовь къ литературѣ язычниковъ, воспѣвающей разнуздан-
ность плоти. Наконецъ, онъ описываетъ среди римскихъ
подвижницъ любопытныя явленія, напоминающія наши пре-
жнія эмансипаціонныя увлеченія среди женщинъ. „Другія,
говоритъ бл. Іеронимъ, съ мужскимъ видомъ, перемѣнивъ
одежду стыдятся того, что онѣ родились женщинами, обрѣ-
зываютъ волосы и безстыдно поднимаютъ вверхъ свои лица,
подобныя лицамъ евнуховъ“.—И среди подвижниковъ муж-
ского пола замѣчались подобные недостатки: ношеніе веригъ

¹⁾ П. 17 къ Марку т. I, 50.

²⁾ Т. I 128—131.

на показъ публикѣ, лицемѣрный постъ и тайныя ночныя пиршества. А если мы примемъ во вниманіе, что это обличеніе современныхъ нравовъ оскорбило очень многихъ, такъ какъ всякій принималъ слова Іеронима на свой счетъ ¹⁾, то отсюда можно заключить, что злоупотребленія монашествомъ были сильно распространены.

Противъ такого нравственнаго міровоззрѣнія съ его общими взглядами и частными требованіями, противъ той формы жизни, которая была основана на такихъ воззрѣніяхъ, наконецъ, противъ отступленія отъ своего идеала при сохраненіи внѣшней формы—противъ всего этого въ концѣ IV в. въ западномъ обществѣ и явился протестъ, самыми видными представителями котораго и были Гельвидій, Іовиніанъ и Вигилианцій. Но они не были первыми и единственными представителями этого движенія. Можно наблюдать, что протестъ противъ монашества на западѣ шелъ по слѣдамъ его распространенія. Начало антимонашескаго движенія съ вѣроятностью можно относить къ Медиолану и семидесятымъ годамъ IV вѣка. Епископъ Медиоланскій св. Амвросій (съ 374 г.) уже долженъ былъ защищать монашество и проповѣдями и сочиненіями ²⁾. Отсюда въ 80-хъ годахъ это неудовольствіе перешло въ Римъ, гдѣ распространеніе монашества подготовило почву для протеста. Что это движеніе шло изъ Медиолана, на это намекаетъ нѣкоторая связь Гельвидія и Іовиніана съ этимъ городомъ. Гельвидій былъ ученикъ еп. Медиоланскаго Авксентія (предшественника св. Амвросія), Іовиніанъ (можно думать) явился въ Римъ изъ Медиоланскаго монастыря. Здѣсь въ Римѣ протестъ принялъ опредѣленныя формы, достигъ большей интенсивности и предъявилъ свое болѣе или менѣе развитое и цѣльное міровоззрѣніе. Осужденный римскимъ соборомъ 390 г., Іовиніанъ съ своими послѣдователями бѣжалъ въ Медиоланъ. Послѣ этого времени въ Медиоланѣ происходитъ движеніе подобное римскому, представителями котораго были Сармацій и Барбаціанъ (въ 396 г.). Въ Галлію протестъ противъ монашества проникъ въ 90-хъ годахъ, когда послѣдователи Іовиніана были осуждены въ Римѣ и Медиоланѣ и изгнаны изъ этихъ городовъ. Здѣсь это движеніе было продолжено пре-

¹⁾ П. 106 къ Димитріадѣ 3 т. 345. Cf. Biogr. бл. Іерон. стр. LXXVII—LXXX.

²⁾ De virginibus. I c. 10.

свитеромъ Вигиланціемъ. Такъ можно представлять себѣ ходъ противомонашескаго движенія. Но было бы ошибочно видѣть въ немъ что-нибудь однообразное, строго и согласно направленное. Общимъ здѣсь было только отрицаніе монашества и его воззрѣній, но каждый это дѣлалъ во имя отдѣльныхъ интересовъ. Одни протестовали противъ монашества потому, что оно стояло укоромъ ихъ нравственной распущенности, другіе осуждали эту распущенность въ монашествѣ во имя нравственной порядочности, третьи вооружались противъ аскетизма монашества во имя обычныхъ нравственныхъ воззрѣній, четвертые смотрѣли на монашество неодобрительно съ практической точки зрѣнія. Всѣ эти взгляды были въ то время. Въ Римѣ противодѣйствіе достигло своей напряженности при появленіи Гельвидія (383—84 г.г.) и потомъ Ювینیана и въ обоихъ случаяхъ проявились два рода протестантовъ, во имя нравственной распущенности и во имя нравственной порядочности. Въ 384 г. въ Римѣ совершились два событія, имѣвшія связь съ монашествомъ и возмутившія общество: во-первыхъ, бл. Іеронимъ написалъ „книгу о дѣвствѣ“ къ Евстохіи, во-вторыхъ, Блезилла умерла отъ непосильныхъ подвиговъ. Книга о дѣвствѣ представляла изъ себя катихизисъ монашеской морали, а поступокъ Блезиллы—примѣненіе его къ жизни. И то и другое не понравилось обществу. Книга къ Евстохіи, по выраженію самого Іеронима, была побита камнями¹⁾. На нее вооружились тѣ недостойные монахи и нонны, которыхъ бл. Іеронимъ обличалъ, и тѣ изъ женщинъ, которыя были проникнуты антиномистическими взглядами и говорили: „все чистымъ чисто“²⁾. Но смерть несчастной Блезиллы обратила общественное вниманіе на другую сторону монашеской морали, на крайность аскетизма. Во время погребенія Блезиллы въ толпѣ говорили: „не правду ли мы говорили? Мать жалѣетъ о дочери, доведенной до смерти постами, жалѣетъ о томъ, что не имѣла внуковъ, по крайней мѣрѣ, отъ второго ея брака. Доколѣ этихъ противныхъ монаховъ не выгонять изъ города, не побьютъ камнями, не потопятъ въ рѣкахъ?“³⁾ Въ

1) П. 49 къ Непоціану т. 2, 73 стр.

2) П. 21 т. I, 111—112 cf. 106 п. 3 т. 345 стр.

3) П. 37 т. I стр. 208—209.

этомъ движеніи ясно означались два разряда противниковъ монашества: христіанъ полуязычниковъ и благоразумныхъ христіанъ, чуждыхъ только крайностей монашеской морали, но, кажется, первыхъ больше, чѣмъ вторыхъ. Во время полемикъ бл. Иеронима съ Ювиніаномъ были тѣ же противники монашества: съ одной стороны, противъ Иеронима возбуждены были благородные эпикурейцы обонхъ половъ, уже не уличная толпа, а люди образованные свѣтски ¹⁾. Но съ другой стороны противъ него были „духовные, монахи и воздержники“ ²⁾. Нельзя не замѣтить, что къ этому движению присоединились и священники ²⁾, недовольные папскимъ декретомъ о безбрачїи, а въ Галліи на сторону этихъ священниковъ стали даже епископы ³⁾.

Гельвидій, Ювиніанъ и Вигиліанцій принадлежали къ тѣмъ людямъ христіанскаго общества, которые отрицали тогдашнее западное монашество съ его крайностями—неумѣреннымъ аскетизмомъ и распущенностью. Конечно, въ то время это не такъ было ясно: и, какъ мы видѣли, многіе аристократы Рима считали Ювиніана солидарнымъ съ ними, а полемисты прямо обвиняли его въ эмансипаціи плоти. Но это была неправда. Гельвидій, Ювиніанъ и Вигиліанцій протестовали во имя, во всякомъ случаѣ, лучшихъ нравственныхъ воззрѣній. Они довольно полно разобрали всѣ тѣ аскетическія представленія, на которыхъ держалась монашеская мораль Запада, и какъ разъ въ противовѣсъ ей выставляли свои убѣжденія, несомнѣнно также крайнія, но чуждыя антиномизма. Противъ монашескаго института они говорили почти то же, что говорится и теперь противъ него. Вигиліанцій требовалъ отъ монашества, или вѣрнѣе, отъ людей, идущихъ въ монахи, дѣятельности на пользу обществу. Западный монахъ того времени бѣжалъ отъ грѣшнаго, развратнаго, но соблазнительнаго міра; Вигиліанцій говорилъ, что обязанность лучшихъ людей въ томъ и состоитъ, чтобы внести въ этотъ грѣшный, развратный міръ лучъ добра и свѣта. Но противники монашества видѣли, что и здѣсь кипятъ страсти и совершаются тѣ два рода паденій, къ кото-

¹⁾ Апол. кв. пр. Ювин. т. 2, стр. 37.

²⁾ Aug. de haeres. с. 82.

³⁾ Прот. Вигил. 300.

рымъ сводятся всё грѣхи міра—гордость и похоть. Ювиніанъ совѣтывалъ христіанской дѣвственницѣ не гордиться и помнить, что она такой же членъ церкви. Гельвидій и особенно Вигиліанцій сильно вооружался противъ разврата монаховъ. Вигиліанцій обѣтъ безбрачія называлъ даже „разсадникомъ разврата“. Но что отличаетъ ихъ протесты отъ простыхъ неудовольствій противъ монашества и дѣлаетъ ихъ заблужденіями противъ церковной истины—это общія нравственныя и догматическія представленія, выработанныя въ противовѣсъ такимъ представленіямъ монашества. Признавая необходимость суроваго аскетизма для спасенія каждаго человѣка, монашеская мораль развила особенно выпукло мысль о соотвѣтствіи наградъ съ заслугами, о различіи поэтому степеней въ небесномъ царствѣ и въ аду, наконецъ, мысль о возможности нравственно безразличныхъ поступковъ и состояній. Мораль Ювиніана представляется совершенно обратной. Аскетизмъ излишенъ и безцѣленъ, такъ какъ спасеніе для человѣка совершается окончательно въ крещеніи. Далѣе, такъ какъ Податель благодати въ таинствѣ крещенія одинаково благъ, то различія въ степеняхъ нравственнаго состоянія нѣтъ: всё, кто желаетъ спасенія, одинаково святы, всё, нежелающее его, одинаково грѣшны; средняго, безразличнаго состоянія быть не можетъ, какъ не можетъ быть и безразлично-нравственнаго поступка. Съ этой точки зрѣнія дѣвство и постъ, такъ непомѣрно возвышенныя въ аскетической морали, Ювиніанъ считалъ одинаково добрыми, какъ бракъ и яденіе мяса. То основаніе, которое приводилось въ пользу дѣвства—примѣръ Божіей Матери и Спасителя опровергалось противниками монашества: они отрицали приснодѣвство Богоматери (Гельвидій и Ювиніанъ) и въ примѣрѣ рожденія Спасителя видѣли освященіе дѣторожденія (Ювиніанъ).—Вообще въ противоположенность тому пессимизму, съ которымъ западный аскетъ смотрѣлъ на міръ Божій, противники монашества внесли оптимистическій и примирительный взглядъ на него, взглядъ, что все въ мірѣ сотворено Создателемъ не во вредъ, а на пользу и что обязанность человѣка не бѣжать изъ міра съ плачемъ, а жить и радоваться.—Такимъ путемъ подъ отрицательными условіями современной мысли и создались заблужденія Гельвидія, Ювиніана и Вигиліанція.

Рѣшая вопросъ, какія движенія современной религіозной и философской мысли положительнымъ образомъ вліяли на ихъ появленіе и составили ихъ содержаніе, мы не имѣемъ возможности представить раздѣльно тѣ элементы, изъ которыхъ они составились—уже потому, что не знаемъ подробно доброй половины ученій разбираемыхъ нами лицъ. Поэтому въ объясненіи положительныхъ вліяній на составъ системъ Гельвидія, Ювиніана и Вигилиянція мы ограничимся перечисленіемъ тѣхъ мыслей, которыя были налету подхвачены и эксплуатированы авторами разбираемыхъ системъ въ свою пользу.

Взглядъ Гельвидія на Пресвятую Дѣву Марію не былъ оригинальнымъ. Вопросъ о приснодѣвствѣ Маріи въ церкви былъ поднятъ въ связи съ христологическими спорами IV в. на востокѣ. Защитники Божественнаго достоинства Второго Лица Св. Троицы по понятной психологической ассоціаціи возвышали и его земную жизнь, начиная отъ рожденія. Наоборотъ, нѣкоторые аріане и аполлинаристы, отвергая Божественное достоинство Второго Лица, по тому же самому некали и въ земной жизни Спасителя естественнаго, отвергли и Приснодѣвство Богоматери. Такимъ образомъ, въ христіанскомъ обществѣ востока явились два крайнихъ взгляда на Пресв. Богородицу: одни обожествляли Ее (келлиридіане), другіе низводили Ее до степени обыкновенной женщины (антидикомаріониты). Антидикомаріонитство распространяется и на востокѣ и на западѣ вмѣстѣ съ распространеніемъ аріанства и аполлинаріанства. На востокѣ оно нашло себѣ мѣсто въ Аравіи между аполлинаристами ¹⁾. На западѣ антидикомаріонитство распространяется во второй половинѣ IV в. Еп. сардикійскій Бонозъ, фотиніанинъ или аріанинъ по убѣжденіямъ ²⁾, о Пр. Дѣвѣ училъ такъ же, какъ и Гельвидій. Необходимо думать, что Гельвидій свое ученіе заимствовалъ отъ аріанъ. Геннадій месс. свидѣтельствуетъ, что Гельвидій былъ ученикомъ Авксентія ³⁾. Здѣсь по общему мнѣнію разумѣется Авксентій еп. Медиол., предшественникъ Амвросія, аріанинъ по убѣжденіямъ. Мо-

¹⁾ Епифаній, *Adv. haereses*, Мнѣя т. 42 греч. стр. 699.

²⁾ Самуиловъ, *Исторія аріанства на лат. Западѣ* 136 стр. пр. 19.

³⁾ *De script. eccl.* 22 гл.

жеть быть, чрезъ своего учителя ¹⁾ Гельвидій и познакомился съ антидикомаріонитствомъ. Впрочемъ, бл. Августинъ въ гелъвидіанахъ видитъ тѣхъ же антидикомаріонитовъ, къ которымъ писалъ посланія св. Епифаній кипр., т. е. антидикомаріонитовъ аравійскихъ. Но нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ за это мнѣніе ²⁾.

Обращаясь къ указанію тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ составилось нравственное ученіе самаго выразительнаго изъ нашихъ еретиковъ — Ювиніана, мы должны сказать, что нельзя анатомически раздѣлить его ученія и найти для каждой его части первоначальный источникъ. Это потому, что въ вопросахъ нравственнаго характера болѣе, чѣмъ въ другихъ, возможно творчество собственнаго нравственнаго сознанія. Объ Ювиніанѣ это можно предположить тѣмъ болѣе, что онъ, насколько мы о немъ знаемъ, кажется, самъ выстрадалъ свои убѣжденія. Съ босыми ногами и мозолистыми руками, въ косматой туникѣ и грязномъ исподнемъ платьѣ, онъ понялъ, что все это не ведетъ человѣка къ избавленію отъ страстей, что такое избавленіе даруетъ каждому искреннему христіанину благодать Крещенія, понялъ, успокоился и измѣнилъ свой образъ жизни. Такимъ образомъ надо предполагать, что Ювиніанъ былъ во многомъ самостоятеленъ. Паша Сириціи въ своемъ посланіи св. Амвросію такими неласковыми словами характеризуетъ эту черту ювиніанистовъ: „теперь мы изучили вредъ многихъ ересей отъ апостоловъ и доселѣ и изслѣдуя подтвердили: никогда такіе собаки не нарушали лаемъ тайны церкви, каковы они“ ³⁾. Но признавая такую самостоятельность, можно согласиться съ полемистами противъ Ювиніана, что на выработку его моральныхъ воззрѣній замѣтное вліяніе оказала стоическая философія. Іеронимъ обличаетъ Ювиніана

¹⁾ Взгляды Авксентія по вопросу о Приснодѣвствѣ Богоматери неизвѣстны.

²⁾ Прот. Ивановъ-Платоновъ (Ереси и расколы, 338—342) говоритъ, что сочиненіе Августина „de haeresibus“, откуда мы взяли это указаніе, не имѣетъ самостоятельнаго и научнаго значенія. Своєю цѣлію оно имѣло не исторію сектъ, а только ихъ перечень. Поэтому въ отождествленіи Гелъвидіанъ и антидикомаріонитовъ арав. можно видѣть только указаніе на логическое сходство, а не на историческую связь.

³⁾ Въ твор. св. Амвросія t. VI, 146 p.

въ томъ, что онъ перемѣнялъ Иерусалимъ на Цитіумъ, Іудею—на Кипръ, Христа—на Зенона ¹⁾. Бл. Августинъ говорить, что ученіе о томъ, будто всѣ грѣхи равны, онъ заимствовалъ отъ стоиковъ ²⁾.—Іовиніанъ, дѣйствительно, былъ послѣдователемъ самой строгой стоической морали, чуждый позднѣйшихъ компромиссовъ ея съ живымъ нравственнымъ чувствомъ. Такая мораль представляется въ слѣдующемъ видѣ ³⁾. Нравственная жизнь человѣка состоитъ въ соответствіи съ природой. Для человѣка существа разумнаго, соответствіе съ природой должно быть свободнымъ и разумнымъ—это есть добродѣтель, стремленіе къ которой и составляетъ общій законъ человѣческой природы. Такимъ образомъ, человѣкъ добръ по самому существу своему, зло есть только случайные аффекты, съ которыми человѣкъ можетъ и долженъ бороться. Отсюда понятно, что люди дѣлятся только на двѣ категоріи: добрыхъ и злыхъ, мудрыхъ и глупыхъ. Такъ какъ добродѣтель есть соответствіе вѣковѣчной и твердо установленной нормы природы, то никакого степеннаго (количественнаго и качественнаго) различія между добродѣтельными людьми быть не можетъ. Такъ какъ зло есть несоответствіе съ природой, то понятно, что малѣйшее отступленіе есть уже несоответствіе, зло, а потому и всѣ грѣшныя люди равны. Средины нѣтъ и быть не можетъ: даже готовящіяся вступить въ среду мудрецовъ, такіе же глупцы, какъ и всѣ ⁴⁾.—Въ прикладной морали стоики проводили двѣ главныя мысли: человѣкъ долженъ быть независимъ отъ всего внѣшняго и онъ долженъ стоять въ неразрывной связи съ другими людьми. Поэтому, съ одной стороны, они проповѣдывали строгую воздержность, съ другой,—все то, что служило къ связи людей между собою. Между прочимъ они рекомендовали и бракъ, какъ нѣчто

¹⁾ Пр. Іовин. 263, 285, 289 cf. Апол. кн. пр. Руф. т. VI 147.

²⁾ Авг. de haeres. LXXXII с.

³⁾ Целлера, Очеркъ исторіи греч. философіи. Пер. М. Некрасова. Спб. 1886, §§ 71—72.

⁴⁾ Повторяемъ, что это самая строгая схема стоической морали. От нея скоро явились отступленія: признавали и нравственно безразличныя поступки (*ἀδιαφορία*) и средній классъ людей. Іовиніанъ, очевидно, не слѣдовалъ этимъ взглядамъ.

связывающее людей, были врагами всякаго сепаратизма и защитниками равенства всѣхъ людей.

Теперь ясно, что въ воззрѣніяхъ Ювиніана какъ бы химически соединились два взгляда—его собственный догматическій взглядъ на крещеніе и стоическій, но соединились не безъ остатка. Этотъ остатокъ главнымъ образомъ и выдаетъ зависимость Ювиніана отъ стоической морали. Ювиніанъ взялъ у стоиковъ отрицаніе различія между добрыми и между злыми дѣлами и людьми. А въ основу нравственной дѣятельности онъ подставилъ своеобразное ученіе о крещеніи. Но изъ этого взгляда слѣдуетъ только равенство между добрыми людьми и дѣлами, а не между злыми. Дѣло въ томъ, что человекъ до крещенія самъ располагаетъ своею свободой, можетъ быть ближе или далѣе ко спасенію, онъ можетъ и даже долженъ постепенно, а не сразу подходить къ спасенію, потому что ко времени до крещенія, собственно, Ювиніанъ относитъ процессъ усвоенія личнаго спасенія. А все это необходимо вызываетъ ученіе о различіи степеней между людьми, не достигшими спасенія. Догматическіе взгляды на крещеніе и на Приснодѣвство Богоматери, намъ кажется, надо считать его собственными. Сходство же съ стоицизмомъ въ вопросахъ прикладной морали о бракѣ можно считать просто совпаденіемъ одного нравственнаго требованія изъ различныхъ основаній.

Современники Ювиніана обличали его въ зависимости и отъ другихъ ученій: эпикурейства ¹⁾, манихейства ²⁾, ереси Василида, еще державшейся тогда въ Испаніи ³⁾. Но здѣсь нѣтъ зависимости: даже больше, нѣтъ и сходства. Съ эпикурейцами и василідианами Ювиніанъ сходилъ не въ подлинныхъ своихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, а какъ они представлялись его полемистамъ. Встревоженные или горячіе они видѣли въ его ученіи проповѣдь разврата. Но мы видѣли, что это неправда. Сходство съ манихействомъ есть простая натяжка. Св. Амвросій признаетъ, что мысль Ювиніана, будто Христосъ родился не отъ Дѣвы, манихейская. Но манихеи по этому вопросу держались того взгляда, что

¹⁾ Пр. Іов. 263, 236.

²⁾ Ambr. ep. LXII §§ 12 и 13.

³⁾ Пр. Іов. 291. О распространенности въ Испаніи т. 2, 280—281.

Спаситель не можетъ родиться дѣйствительно, а только докетически, потому что плоть абсолютно зла. Значить, сходства и здѣсь нѣтъ. По своей сущности манихейство, какъ нравственная доктрина есть радикальная противоположность ювиніанству и, какъ мы видѣли, могла служить отрицательнымъ, а никакъ не положительнымъ факторомъ его.

Вигилияній въ ученіи о брактѣ, по словамъ бл. Иеронима ¹⁾, былъ преемникомъ Ювиніана. Мы не такъ подробно знаемъ его ученіе по этому вопросу, чтобы сказать что-либо рѣшительное. То, что мы знаемъ о протестѣ Вигилиянція противъ монашества, представляется не научной оппозиціонной системой, а простыми доводами, такъ называемаго, здравого смысла, который, конечно, не берется со стороны, не слагается изъ постороннихъ элементовъ. Но вѣдь главная сторона ученія Вигилиянція и не въ этомъ, а въ протестѣ противъ нравственного индифферентизма современныхъ христіанъ, прикрываемаго внѣшнимъ благочестіемъ.

VI.

Строгія требованія, распространенныя на всѣхъ людей монашескаго моральнаго запада, были не исполнимы для рядовыхъ христіанъ-мірянъ. Для нихъ возможно только приблизительное внѣшнее исполненіе болѣе легкихъ подвиговъ благочестія: почитаніе святыхъ и мучениковъ, торжественное служеніе имъ, милостыня, путешествіе ко святымъ мѣстамъ и все это по возможности безъ внутреннихъ нравственныхъ усилій. Вопреки крайнему аскетизму шокровъ среди мірянъ развивается индифферентизмъ, прикрываемый указанными формами благочестія.

Въ основѣ почитанія мучениковъ и святыхъ лежалъ тотъ же принципъ, что и въ основѣ монашества: признаніе со стороны Бога человѣческаго подвига. Кромѣ того, въ умахъ, по крайней мѣрѣ, лучшихъ писателей Запада эта связь состояла въ сходствѣ самыхъ подвиговъ. Св. Кипріанъ устанавливаетъ такое сходство между мученичествомъ и дѣвствомъ: „какъ у мучениковъ нѣтъ помысленія о плоти и мірѣ, когда они вступаютъ въ тяжкую борьбу со врагомъ.

¹⁾ Пр. Виг. 249.

такъ и у васъ (дѣвственницъ), конемъ предназначается вторая послѣ нихъ благодатная награда, да будетъ близокъ къ нимъ и подвигъ терпѣнія“¹⁾. Этотъ взглядъ святого отца о сходствѣ подвиговъ попадаетъ и у Иеронима. Онъ пишетъ: „и храненіе цѣломудрія пмѣетъ свое мученичество“²⁾. Но выходитъ нѣкоторая странность: монашеская мораль и почитаніе мучениковъ, имѣя въ своихъ основахъ общій принципъ—признаніе со стороны Бога человѣческаго подвига, вело совершенно къ различнымъ теоретическимъ и практическимъ результатамъ—къ аскетизму и индифферентизму и это понятно: монашеская мораль требовала отъ человѣка собственныхъ личныхъ усилій, которыя и доставляли человѣку награду въ царствѣ небесномъ; признаніе мученика говорило объ усиліяхъ уже увѣнчанныхъ и о возможности для каждаго воспользоваться ими въ свою пользу безъ напряженія личныхъ усилій. Вотъ почему въ дѣятельности Вигилянція, протестующаго сразу противъ обоихъ явленій, можетъ казаться противорѣчіемъ: протестомъ противъ монашества Вигилянцій вооружался противъ аскетизма вообще и проповѣдывалъ нравственную апатію, а протестомъ противъ нравственной апатіи проповѣдывалъ необходимость собственныхъ усилій въ дѣлѣ спасенія. Но мы уже нѣсколько разъ говорили, что Вигилянцій протестовалъ не во имя догматическихъ или общихъ нравственныхъ основаній, а во имя здоровой христіанской морали, въ которой, какъ золотой срединѣ, примиряются все крайности. Такова связь между „монашескимъ и мученическимъ“ вопросами. Но эти вопросы каждый имѣли свою исторію.

Въ концѣ IV в. мученичество было историческимъ прошлымъ. Бл. Августинъ рассказываетъ, что нѣкоторые христіане его времени считали всехъ гоненій на христіанъ 10, по числу казней египетскихъ и думали, что ихъ больше ужъ не будетъ до принествія антихриста³⁾. А такъ какъ въ человѣческой душѣ всегда живетъ любовь къ своему прошлому, особенно къ хорошему, къ такъ называемымъ свѣтлымъ страницамъ своей исторіи, то понятно, что душа

¹⁾ Трактатъ объ одеждѣ дѣвственницъ, т. 2, 140.

²⁾ II, 106 къ Димитріадѣ т. 3, 325 стр.

³⁾ De civ. Dei, XIV, 52.

христіанина конца IV в. съ особенною любовью жила воспоминаніями о недалекомъ, но уже невозвратномъ времени мученичества. Къ христіанскимъ героямъ прошедшаго благочестивое христіанское чувство обращалось еще и потому, что хотѣлось отдохнуть отъ тѣхъ нравственныхъ недостатковъ, которые царили въ христіанскомъ обществѣ конца IV в. Такимъ чувствомъ звучатъ слѣдующія строки Іеронима: „я рѣшился... описать... отъ апостоловъ до послѣднихъ дней нашего времени, какимъ образомъ и чрезъ кого получила бытіе церковь Христова и какъ укрѣпившись возросла она во время гоненій и увѣнчалась мученичествомъ; а послѣ того, какъ стала подъ покровительство христіанскихъ государей, усилившись могуществомъ и богатствомъ, ослабѣла добродѣтелями“¹⁾.

Это благочестивое чувство поддерживалось и переходило въ религиозное сознаніе въ формѣ обоснованной мысли о высотѣ мученическаго подвига, благодаря тѣмъ писаніямъ о мученичествѣ, которыя всегда были предъ глазами западнаго христіанина. Мы разумѣемъ писанія Тертулліана и св. Кипріана. Извѣстно, что Тертулліанъ былъ строгій защитникъ подвига мученичества²⁾. Онъ прямо и рѣшительно отвергалъ бѣгство во время гоненій, потому что на мученичество смотрѣлъ, какъ на самый удобный способъ переселенія изъ этого грѣшнаго міра, какъ на высшій подвигъ христіанина, война Христова, достойный самой высшей награды на небѣ. Св. Кипріанъ въ вопросѣ о мученичествѣ слѣдовалъ за своимъ учителемъ³⁾. Конечно, мученичество по нему не единственный путь спасенія, но онъ несомнѣнно путь удобнѣйшій и ведущій къ высшей славѣ. Господь посылаетъ мученическій вѣнецъ людямъ въ двухъ значеніяхъ—однимъ „какъ бы нѣкоторое врачество жизни, а другимъ даруетъ по милосердію Своему“. Понятно, что высшей награды удостоятся тѣ, которыхъ Господь сподобляетъ мученическаго вѣнца ради ихъ заслугъ, но совершенно очистятся отъ грѣховъ даже и грѣшные христіане, которымъ Господь даруетъ мученическій вѣнецъ по милосердію, и они полу-

¹⁾ „Жизнь плѣн. мон. Малха“ т. 4, 44—45.

²⁾ Штерновъ, 356—375.

³⁾ Книга о похвалѣ мученичеству т. 2. 348—368.

чать самую великую награду въ царствѣ небесномъ. Отсюда св. Кипріанъ убѣждаетъ христіанъ не избѣгать мученій. Это величіе подвига мученичества и продолжительность его явленія въ церкви сдѣлали его въ глазахъ нѣкоторыхъ христіанъ даже необходимой, постоянной и высшей формой проявленія нравственной жизни. По свидѣтельству Геронима, въ Египтѣ былъ народный обычай отправляться на служеніе Египетскимъ исповѣдникамъ и добровольнымъ мученикамъ (*voluntate jam martyres*) ¹⁾. А желаніе пострадать за Христа присуще было западнымъ христіанамъ даже въ нач. V в. Бл. Августинъ рассказываетъ, что при завоеваніи Италіи готами непріатели подвергли многихъ христіанскихъ дѣвственницъ насилію. Нѣкоторые изъ нихъ поэтому кончили съ собою самоубійствомъ, думая добровольною смертію заслужить прощеніе за невольное паденіе и заслужить награду, обѣщанную мученикамъ ²⁾.

Это высокое представленіе о мученическомъ подвигѣ легло въ основаніе особеннаго почитанія мучениковъ. Въ первыя времена христіанской церкви не было убѣжденія, что мученическій подвигъ непременно заглаживаетъ все грѣхи принявшаго его и дѣлаетъ его святымъ. Но крайней мѣрѣ, въ чинахъ литургіи и IV в. есть указанія на *oblaciones pro martyres*, свидѣтельствующія, что церковь молилась за мучениковъ, какъ и за другихъ грѣшныхъ, но спасаемыхъ людей ³⁾. На западѣ со времени св. Кипріана этотъ взглядъ былъ немислимъ. Въ чинахъ литургіи это былъ остатокъ прежнихъ взглядовъ, а теперь всякаго христіанскаго мученика стали считать святымъ, небожителемъ. Но взглядъ на мучениковъ шелъ еще дальше подъ однимъ совершенно нецерковнымъ вліяніемъ. IV в. есть по преимуществу вѣкъ компромисса между христіанствомъ и язычествомъ, компромисса во всѣхъ областяхъ: и въ области мысли, и въ области жизни, и, наконецъ, въ области религіознаго культа. Вотъ къ высокому то чисто-христіанскому представленію о мученикахъ и присоединились нѣкоторыя черты изъ языческаго міровоззрѣнія. Извѣстно, что въ греко-римской религіи былъ распро-

¹⁾ II, 3, т. 1, стр. 12.

²⁾ De civ. D. I, 18—28.

³⁾ Neander, Allg. Gesch. B. II, s. 596.

странецъ „культъ мертвыхъ“, въ основѣ своей имѣющей апофеозъ человѣческой личности. Для человѣка, только что перешедшаго изъ язычества въ христіанство и не совсѣмъ освободившагося отъ своихъ прежнихъ воззрѣній, легко было смѣшать своихъ полубоговъ—полулюдей съ христіанскими мучениками.—Кромѣ того, поклоненіе святымъ, даже обоже- ствленіе ихъ, питалось модной тогда на западѣ неоплатонической философіей. Этотъ теософическій синкретизмъ сумѣлъ соединить въ себѣ монотеизмъ съ политеизмомъ и, войдя въ христіанское сознаніе, онъ, такъ сказать, разлагалъ и христіанское богопочитаніе на двѣ формы: поклоненіе Богу и поклоненіе мученикамъ. Неоплатонизмъ самъ по себѣ выдвигаетъ только поклоненіе своимъ посредникамъ между Богомъ и міромъ, значить онъ усиливаетъ собственно вторую форму почитанія. По неоплатоническому ученію не- Верховное существо непосредственно создало міръ. Его создала истекшая изъ Бога (*το ἀπλόυν*) Душа (*Ψυχή*), становясь источникомъ душъ боговъ, демоновъ и людей. Души боговъ и демоновъ и есть неоплатоническіе посредники между Богомъ и людьми. О Богѣ, по ученію Плотина, мы и знатъ ничего не можемъ, а обращаться прямо къ нему съ жертвами это значить оскорблять его. Человѣческая молитва и человѣческая жертва должны пройти много инстанцій до престола неоплатоническаго Бога. Съ другой стороны, и помощь со стороны Бога проходитъ черезъ этихъ посредниковъ и проявляется въ ихъ чудесахъ ¹⁾. Подъ такими влияніями сложился „культъ мучениковъ“. И не даромъ язычники того времени въ почитаніи мучениковъ видѣли обоготвореніе ихъ ²⁾, и „мученическимъ культомъ“ ³⁾ защищали свое многобожіе.

Со стороны христіанской догматики въ основаніи почитанія мучениковъ лежала мысль о ходатайствѣ святыхъ, о связи мученика со Христомъ и живыми членами воинствующей церкви. Какъ Ходатай мученикъ, во-первыхъ, представляетъ за людей предъ Престоломъ Божиимъ, проситъ имъ прощенія, во-вторыхъ, онъ проситъ у Господа помощи

¹⁾ Красивъ, стр. 247—248, 255—256.

²⁾ De civ. D. VIII, 27.

³⁾ —XXII, 10.

людямъ и въ дѣлахъ ихъ земной жизни. На западѣ IV и V вв. первая мысль о ходатайствѣ святыхъ была доведена до крайности. Бл. Августинъ передаетъ, что онъ имѣлъ дѣло въ бесѣдахъ съ такими людьми, которые отвергали вѣчность мученій на томъ основаніи, что святые своими молитвами смягчаютъ Божественное правосудіе. Въ пользу этой мысли они строили такой софизмъ: чѣмъ человекъ святѣе, тѣмъ болѣе онъ долженъ молиться за своихъ враговъ, поэтому святые, непрерывно совершенствуясь нравственно, будутъ все настойчивѣе и настойчивѣе просить прощенія самымъ грѣшнымъ людямъ—врагамъ своимъ и молитвы ихъ будутъ услышаны¹⁾. Пруденцій говоритъ въ одномъ своемъ гимнѣ: „славный городъ! повернись со мною предъ святыми гробницами, *за это ты весь* скоро будешь спутникомъ воскресшихъ, вмѣстѣ съ душами, членовъ тѣлесныхъ“²⁾ (т. е. переселиться въ блаженную жизнь). Такая твердая увѣренность въ прощеніи грѣховъ по чужой молитвѣ располагала къ нравственной вялости, заставляла только удивляться подвигамъ христіанскихъ героевъ, считать ихъ существами высшаго порядка и не располагала христіанъ къ подражанію имъ. Противъ этихъ недостатковъ почитанія мучениковъ вооружались западные проповѣдники того времени, напр. бл. Августинъ³⁾.

Но христіанинъ Запаदा IV в. видѣлъ въ мученикахъ не только молитвенниковъ предъ престоломъ Божиимъ, но и помощниковъ въ этой жизни. Предъ его глазами лежали останки тѣла мученика, служившіе самымъ лучшимъ напоминаніемъ о носителѣ этого тѣла, о святой душѣ, которая, какъ въ храмѣ, обитала въ немъ⁴⁾. Эти останки святыхъ тѣлъ и считались проводниками чудодѣйственной Божественной благодати, подающими помощь приходящимъ къ нимъ, особенно больнымъ духовно, одержимымъ демонами⁵⁾. Чудеса

¹⁾ De civ. D. XXI, 18 и 24.

²⁾ 4 муч. гимна 197 ст. sqq. Въ прилож. кн. П. И. Цвѣткова, А. Пруденцій Клементъ, 108 стр. 2-го счета.

³⁾ Neander. S. 596.

⁴⁾ De civ. D. I, 13. Несомнѣнно, что на западѣ того времени было ученіе о нетлѣвнй мощей (De civ. D. XIII, 17), но подъ останками святыхъ достойными почитанія считали одинаково и нетлѣвныя мощи и простые останки тѣла, кости и пр.

⁵⁾ De civ. D. X, 21—22.

подобнаго рода въ то время были нерѣдки, по крайней мѣрѣ, много о нихъ говорилось. Такъ, бл. Августинъ рассказываетъ о многочисленныхъ исцѣленіяхъ при мощахъ св. Стефана и о существованіи публичной записи получающихъ чудотворную помощь ¹⁾. Но вмѣшательство мучениковъ въ человѣческую жизнь не ограничивалось помощью въ этихъ несчастіяхъ, оно простиралось и на мирныя занятія человека, путешествія, торговля предпріятія и т. д. ²⁾. Выходило нѣчто подобное тому, какъ у насъ на Руси въ періодъ двоевѣрія между христіанскими святыми подѣлили кругъ дѣятельности и занятія славянскихъ боговъ. Все это внесло въ христіанское міровоззрѣніе какъ бы супранатуралистическое представленіе о жизни міра и человѣка, какъ о непрерывномъ проявленіи Божественнаго вмѣшательства въ эту жизнь—представленіе, общее всѣмъ религіознымъ, но непросвѣщеннымъ людямъ и обществамъ.

Особенно рельефно выразилось вмѣшательство языческихъ идей въ культъ мучениковъ въ томъ, что ихъ считали покровителями цѣлыхъ городовъ и мѣстечекъ, которые имѣли счастье обладать ихъ останками. Такой взглядъ выражается въ IV мученическомъ гимнѣ Пруденція: „Мученики, говорится здѣсь, суть какъ бы ангелы—хранители тѣхъ городовъ, въ которыхъ находятся ихъ останки. Они представляютъ нѣчто лучшее и высшее обыкновенныхъ людей, суть вельможи и сенаторы христіанскаго государства, они—украшеніе городовъ. Святая кровь ихъ изъ всѣхъ городскихъ вратъ гонитъ черную тьму идолопоклонства. А когда наступитъ время разрушенія міра и Всемогущій Владыка его явится, сидя на облакахъ и потрясая блистающею десницею, чтобы судить народы, тогда останки мучениковъ, какъ драгоценныя дары отъ городовъ, ими обладающихъ, исходатайствуютъ симъ городамъ милость и прощеніе“ ³⁾. Покровителями напр. Рима считались ап. Петръ и Павелъ. Когда Римъ былъ завоеванъ Аларихомъ (410 г.), многіе христіане вмѣстѣ съ язычниками роптали: „въ Римѣ похоронены Петръ и Павелъ и однакожъ Римъ

¹⁾ De civ. D. XXII, 8 cfr. Исп. IX, 7.

²⁾ Neander, S. 595.

³⁾ П. И. Цвѣтковъ, стр. 191—192.

опустошенъ. Гдѣ же обѣтованіе христіанства? Гдѣ счастье, которое оно сулить?“ 1) Изъ этого видно, что мучениковъ на западѣ считали помощниками и въ тяжелыя години народныхъ бѣдствій.

Въ соотвѣтствіи съ такими взглядами на мучениковъ стояли тѣ внѣшнія формы, въ которыхъ выражалось почитаніе ихъ. На гробахъ мучениковъ строились храмы, а благочестивые люди считали своимъ долгомъ украшать ихъ 2). Въ дни воспоминанія смерти мучениковъ совершались торжественныя богослуженія. Въ этихъ богослуженіяхъ выразилась ложность того направленія благочестія, которое господствовало на Западѣ, и смѣшеніе его формъ съ формами языческаго культа. Богослуженія того времени, особенно праздничныя и торжественныя (каковы и были богослуженія въ память мучениковъ), имѣли много недостатковъ и беспорядковъ. Бл. Іеронимъ говоритъ, „что дѣвицамъ легкаго поведенія опаснѣе ходить въ мѣста богослуженія, чѣмъ въ мѣста публичныя“. Поэтому болѣе благочестивые люди — нѣкоторыя дѣвственницы „въ праздничные дни не переступаютъ порога дома своего по причинѣ множества народа, когда нужно соблюдать большую осторожность“ 3). Изъ язычества перешли въ богослуженія пиршества—агалы на гробахъ мучениковъ; на такія пиршества вѣрующіе приносили свои продукты. Неандеръ видитъ въ этомъ обычаѣ остатокъ языческихъ *parentalia* (*Todtenfeier*—огней смерти) жертвъ и жертвенныхъ пировъ въ честь лучшихъ людей 4). Остаткомъ язычества надо считать также дары въ храмы мучениковъ, въ такомъ родѣ, какъ изображеніе тѣхъ членовъ, которые этотъ мученикъ исцѣлилъ. Конечно, самымъ большимъ почетомъ окружались самыя тѣла мучениковъ. Многіе христіане въ простотѣ души прямо оботворяли эти тѣла. На востокѣ такой былъ случай: по смерти св. Антонія вел. монахи вынесли тѣло вонъ и схоронили его въ тайномъ мѣстѣ, чтобы не открыли его гроба и не оботворили его тѣла 5).

Ужъ въ почитаніи гробницъ мучениковъ, храмовъ, гдѣ

1) М. Красинъ, 138—139.

2) Напр. пресв. Негоціанъ у бл. Іерон. П. 56 т. 2, стр. 156.

3) П. 106 къ Димитріадѣ, 3 т. 345.

4) Allg. Gesch. V. II, 595.

5) Ibidem.

были эти гробницы, и городовъ, гдѣ были эти храмы—во всемъ этомъ выразилось пріуроченіе благодати къ извѣстнымъ мѣстамъ, отмѣченнымъ важными событіями изъ жизни святыхъ, особенно ихъ мученической смертью. Явленіемъ того же совершенно порядка было уваженіе къ святымъ мѣстамъ востока, освященнымъ памятью о жизни и дѣятельности Спасителя. Бл. Иеронимъ такими словами соединяетъ уваженіе къ святымъ мѣстамъ съ почитаніемъ мучениковъ: „если поклоняемся гробамъ мучениковъ и святыхъ останки ставимъ на виду, даже если можемъ, прикладываемся къ нимъ устами: то почему же оставлять безъ вниманія гробъ, въ которомъ похороненъ Христосъ“ и т. д. ¹⁾. Поэтому развиваются путешествія на востокъ. По свидѣтельству Иеронима, „сюда собираются лучшіе люди всего міра“ ²⁾. Самъ Иеронимъ съ своими подвижниками путешествуетъ и даже живетъ на востокѣ ³⁾. Должно быть обычай путешествовать въ Галліи особенно сильно былъ развитъ. „Каждый изъ лучшихъ людей Галліи спѣшитъ сюда“ (т. е. въ Иерусалимъ); говоритъ Иеронимъ ⁴⁾. Съ начала появленія монашества въ Египтѣ и Палестинѣ для ревнителей запада обаяніе восточныхъ святыхъ мѣстъ стало еще смѣльче, на востокъ потянуло еще настойчивѣе. Изъ письма Иеронима къ Павлину ⁵⁾ можно видѣть, какъ рвалось сердце этого западнаго подвижника въ святую землю. Для такихъ людей, не имѣвшихъ возможности лично побывать въ святыхъ мѣстахъ, путешествіе отчасти замѣнялось древнимъ обычаемъ посылать милостыню въ пользу бѣдныхъ Иерусалимской церкви. „Къ чему говорить, восклицаетъ Иеронимъ, о древнихъ святыхъ и славныхъ мужахъ, которые уже послѣ прославленія Господня приносили свои обѣты и пожертвованія къ братьямъ, находившимся въ Иерусалимѣ?“ ⁶⁾. Мы знаемъ, что Вигилианцій въ 396 году привезъ изъ Галліи пожертвованія въ пользу братьевъ Иерусалимскихъ. Въ 406 году, когда Вигилианцій былъ уже противникомъ этого обычая,

1) П. 44 т. 2, стр. 10.

2) —11 и 12 сѣг. П. 88, т. 3, стр. 19.

3) 88 п. Иеронима представляетъ описаніе путешествія Павлы.

4) П. 44, 2 т. 10.

5) П. 54.

6) П. 44 т. 2, стр. 11.

Сисинній „отправился въ Египетъ для вспомошествованія святымъ“ ¹⁾. Такъ на западѣ распространена была милостыня въ пользу матери церкви и колыбели монашества. Крайность была въ томъ, что милостыню слишкомъ высоко цѣнили и неправильно понимали. Бл. Августинъ сообщаетъ, что нѣкоторые христіане полагали, будто за добродѣтели милосердія Господь проститъ на страшномъ судѣ Своимъ все грѣхи; при этомъ подъ милостыней разумѣлось внѣшнее пожертвованіе независимо отъ внутренняго расположе- нія ²⁾.

Понятно, противъ такого направленія христіанскаго благочестія протесты явились въ средѣ самой православной церкви, среди ея высшихъ іерарховъ. Извѣстно, что бл. Августинъ вооружался противъ крайняго взгляда на ходатайство святыхъ безъ усилій съ ихъ стороны загладить свои грѣхи и уподобиться совершенствамъ ихъ ³⁾. Другая сторона „мученическаго вопроса“—чудодѣйственная помощь ихъ живымъ людямъ находила себѣ многихъ противниковъ. Кромѣ язычниковъ, отвергавшихъ нетлѣніе мощей ⁴⁾, и изъ христіанъ были скептики, которые спрашивали: „почему теперь нѣтъ чудесъ, которые были прежде?“ и отвѣчали, что чудеса были прежде нужны для того, чтобы обратить міръ къ вѣрѣ Христовой ⁵⁾. Противъ безобразій во время пиршествъ и противъ этихъ пиршествъ возставали св. Амвросій и Августинъ ⁶⁾. Противъ путешествія по святымъ мѣстамъ также были протесты и до Вигиланція. У бл. Иеронима есть одно письмо (44 къ Марцеллѣ писано въ 387 г.), гдѣ онъ защищаетъ противъ чьихъ-то нападокъ этотъ обычай. Онъ пишетъ: „ставятъ въ укоръ землѣ обѣтованной то, что она напаялась кровію Господней. А почему же почитаютъ благословенными тѣ мѣста, въ которыхъ пролили за Христа кровь Петръ и Павелъ, вожди христіанскаго воинства?“ Очевидно, эти противники жили на Западѣ. Далѣе по письму можно

¹⁾ Пр. Виг. 310.

²⁾ De civ. D. XXI, 22 и 27.

³⁾ Neander, S. 596.

⁴⁾ De civ. D. XIII, 17.

⁵⁾ Впрочемъ, очень можетъ быть, что здѣсь бл. Августинъ разумѣетъ вигиланціанъ, не называя ихъ по имени.

⁶⁾ Исп. VI, 2; De civ. D. VIII, 27.

замѣтить, во имя чего ратовали эти неизвѣстные протестанты: „мы говоримъ это, защищается Иеронимъ, не потому, чтобы отвергали, что царствіе Божіе внутрь насъ есть и что есть святые мужи и въ другихъ странахъ, но въ особенности это утверждаемъ“¹⁾. Значить, протестъ выходилъ изъ желанія уяснить христіанскому обществу настоящій смыслъ христіанскаго богопоклоненія въ духѣ и истинѣ и возможность спастись на всякомъ мѣстѣ. Далѣе видно, что неизвѣстные противники паломничества приравнивали Римъ къ Іерусалиму по ихъ церковному значенію. Изъ послѣдняго обстоятельства даже можетъ казаться, что противники паломничества были изъ тѣхъ христіанъ, которые не довѣряли востоку въ его церковномъ отношеніи, не хотѣли признать его просвѣтительнаго значенія даже въ прошедшемъ, и изъ своего вѣчнаго города хотѣли сдѣлать святой городъ.

Но всѣ эти отрывочныя черты неудовольствій противъ современнаго направленія христіанскаго благочестія болѣе или менѣе и притомъ очень рѣзко отразились въ протестъ барселонскаго пресвитера Вигилянція. Если мы намѣтимъ главныя черты его протеста, которыя дошли до насъ по скуднымъ источникамъ, и главныя направленія нравственнаго индифферентизма, то должны замѣтить, что Вигилянціей не проглядѣлъ почти ни одного изъ проявленій этого направленія: Но онъ здѣсь не удержался на той точкѣ зрѣнія, на которой стояли современные ему руководители церковной мысли, и впалъ въ другую крайность. Противъ мысли о постоянномъ ходатайствѣ святыхъ, избавлявшемъ христіанъ отъ собственныхъ нравственныхъ усилій и обязанностей, онъ рѣзко заявилъ, что мертвый даже и святой успѣшно за другихъ молиться не можетъ. Противъ помощи людямъ въ ихъ временныхъ нуждахъ со стороны мучениковъ, умноженныхъ молитвами при ихъ останкахъ, Вигилянціей, во-первыхъ, считалъ нечистыми эти останки, смѣялся надъ увѣренностью христіанъ въ томъ, что души мучениковъ присутствуютъ при своихъ тѣлахъ, во-вторыхъ, самую эту помощь—чудеса считалъ излишними въ свое время. Формы почитанія мучениковъ, особенно тѣ, которыя прикрывали собою только нравственныя безобразія ревностныхъ до церков-

¹⁾ Т. II, стр. 10, 11, 13—14.

ныхъ торжествъ индифферентистовъ, и тѣ, въ которыхъ выражается мысль о поклоненіи, а не о почитаніи мучениковъ— осуждаетъ самымъ рѣзкимъ образомъ. Разумной милостивей считаетъ ту, при которой человѣкъ входитъ въ положеніе бѣднаго, сострадаетъ ему. Поэтому онъ осуждаетъ тѣхъ, которые сразу и кому попало отдають свои имѣнья. Ему не нравился и способъ выраженія почитанія святыхъ мѣсть посыланіемъ туда милостыни. Подъ такими отрицательными вліяніями создалось ученіе Вигилянціи.

Его, какъ обычно полемистамъ того времени, обвиняли въ заимствованіяхъ у другихъ еретиковъ, но это, кажется, было больше случайное сходство, чѣмъ прямое заимствованіе. Иеронимъ говоритъ, что Вигилянціи свои нападенія на мощи мучениковъ и чудеса при нихъ дѣлаетъ подъ вліяніемъ язычниковъ и нечестивцевъ: Порфирія и Евномія ¹⁾. Геннадій месс. говоритъ, что кто не почитаетъ мощей и базиликъ, тотъ вѣруеть, какъ Евноміанинъ и Вигилянціанинъ ²⁾. Подъ Порфиріемъ здѣсь разумѣется извѣстный неоплатоникъ, а подъ Евноміемъ также извѣстный аріанинъ ³⁾. Но трудно разобрать, зависѣлъ ли Вигилянціи отъ этихъ двухъ лицъ въ своемъ ученіи или нѣтъ. На это недостаетъ во всякомъ случаѣ ясныхъ историческихъ свидѣтельствъ.

Такъ можно объяснить происхожденіе изучаемыхъ заблужденій. Последній вопросъ, вызываемый ими, состоитъ въ томъ, какое значеніе имѣли ученія Гельвидія, Ювиніана и Вигилянціи для жизни и мысли западнаго общества. По сочиненіямъ бл. Иеронима можно составить себѣ приблизительное представленіе о состояніи монашества вскорѣ послѣ протестовъ противъ него. Въ 403 году бл. Иеронимъ отмѣчаетъ такое явленіе: „каждый день приходятъ къ намъ (въ Римъ) толпы монаховъ изъ Индіи, Персіи и Египта ⁴⁾. Съ другой стороны (въ 405 г.), „въ киновіяхъ египтадскихъ и въ монастыряхъ Метанія живетъ очень много латинянъ“ ⁵⁾. Результатомъ этого къ 408 году въ Римѣ было множество мона-

1) Прот. Виг. 305, 303.

2) De eccles. dogm. Миня 58 т. стран. 997.

3) Лат. изданіе Иеронима 22 прим. 413 стр.

4) П. 87, т. 3 стр. 3.

5) Разг. пр. Пел. кв. 2-я стр. 226 т. V; кв. 3-я 253.

стырей ¹⁾. Изъ этихъ свидѣтельствъ ясно, что протестъ противъ монашества не имѣлъ успѣха,—жизнь его не замѣтила и не послушалась.—Протестъ Вигилиянція противъ другой стороны христіанскаго благочестія и нравственной жизни не достигъ также цѣли. Всѣ эти порядки на Западѣ съ большими или меньшими измѣненіями существовали до Лютера.

Вліяніе на западную мысль можно предположить только со стороны Іовиніана. Бл. Іеронимъ настойчиво говоритъ, что ученіе Іовиніана о крещеніи перешло въ ученіе Пелагія ²⁾. Самъ Пелагій къ Іовиніану относился двоякимъ образомъ. Съ одной стороны, онъ защищалъ его взгляды на бракъ и былъ недоволенъ „книгами противъ Іовиніана“ ³⁾, съ другой—онъ не соглашался съ Іовиніаномъ „будто невозможно, что человекъ согрѣшилъ“ ⁴⁾.—Какъ Іовиніанъ, такъ и Пелагій имѣли общихъ противниковъ—аскетовъ запада. Но Іовиніанъ видѣлъ этихъ аскетовъ въ ту пору монашества на Западѣ, когда оно до крайности сурово было въ своихъ требованіяхъ, Пелагій видѣлъ это монашество немного послѣ, когда монашескій образъ жизни отличался нравственной распущенностью. А. можетъ быть, и въ одно время они видѣли разныя стороны медали. Неудивительно, что въ своихъ нравственныхъ возрѣніяхъ они стремились къ разнымъ цѣлямъ: Іовиніанъ, повидимому, вооружался противъ аскетизма во имя апатіи, Пелагій вооружался противъ апатіи и нравственнаго индифферентизма во имя христіанскаго аскетизма. Значитъ, въ общемъ нравственномъ ученіи между Іовиніаномъ и Пелагіемъ сходства нѣтъ. Но сходство есть въ томъ, что ихъ ученія одного оптимистическаго тона: они оба обѣщали легкую возможность спасенія. Вотъ почему Іеронимъ и говоритъ о сходствѣ въ ихъ ученіи о крещеніи. Однако полного тождества здѣсь нѣтъ и, какъ мы видѣли, самъ Пелагій отказывался отъ взглядовъ Іовиніана по вопросу о безгрѣшности человека послѣ крещенія. Съ своей стороны Іовиніанъ не имѣлъ того ученія, которое составляетъ весь смыслъ, все существо пелагіанства: онъ не взялъ у стоиковъ

¹⁾ Толк. на прр. Іерем. т. VI, стр. 176—177.

²⁾ Разг. пр. Пелаг. кв. 2-я стр. 226 т. V; кв. 3-я 253.

³⁾ Толк. на прр. Іерем. т. VI, стр. 176—177.

⁴⁾ Пелагіанство, Пр. Об. 1866 г. 20 т. 24—25.

или не составилъ самъ ученія о человѣческой природѣ въ своемъ спасеніи, оставилъ эту сторону въ тѣни, обратилъ свое исключительное вниманіе на другую Божественную сторону въ этомъ вопросѣ. Вотъ почему изъ сравненія его ученія съ монашескимъ и церковнымъ западнымъ, которое мы сдѣлали, можно было видѣть, что между ними нѣтъ полнаго соответствія. Антропологическія воззрѣнія Запада сводились къ мысли, что человѣкъ есть животное, которое само должно укрощать свои дикіе порывы. Ювиніанъ своимъ ученіемъ о крещеніи призналъ полную безгрѣшность человѣка и ненужность всякаго аскетизма. Но этотъ взглядъ его могъ находить приверженцевъ только среди такихъ же, какъ онъ самъ, разочарованныхъ подвижниковъ. Для всего западнаго міра надо было поддержать аскетизмъ безъ его крайностей и рѣшить вопросъ объ участіи самой человѣческой природы въ своемъ спасеніи. Это сдѣлалъ сначала Пелагій, потомъ Августинъ. Но первый сочувственно отнесся и къ Ювиніану, потому что въ его взглядѣ на бракъ видѣлъ подтвержденіе своихъ мыслей о человѣческой природѣ. Такимъ образомъ, историческое значеніе Ювиніана для западной мысли сводится къ тому, что онъ поставилъ на очередь одинъ важный и близкій къ слѣдующимъ за нимъ ученіямъ вопросъ о крещеніи, вопросъ о Божественной благодати, и разрѣшилъ его въ свѣтломъ, оптимистическомъ тонѣ.

С.
