



К Н Я З Ъ

С. С. ОБОЛЕНСКИЙ

# ЖАННА – БОЖЬЯ ДЕВА

# Сергей Сергеевич Оболенский

## Жанна – Божья Дева

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=67237784](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=67237784)*

*Жанна – Божья Дева / С. С. Оболенский. – СПб.: Алетейя; Санкт-Петербург; 2022  
ISBN 978-5-00165-452-0*

### Аннотация

Князь Сергей Сергеевич Оболенский, последний главный редактор журнала «Возрождение», оставил заметный след в русской эмигрантской периодике. В журнале он вел рубрику «Дела и люди»; кроме того, обладая несомненным литературным талантом, с 1955 г. под своим именем он опубликовал более 45 статей и 4 рецензии. Наша публикация знакомит читателей с полной версией книги «Жанна – Божья Дева», которая, несомненно, является главным итогом его исследовательской и публицистической деятельности. Многие годы С. С. Оболенский потратил на изучение духовного феномена Жанны д'Арк, простой французской крестьянки, ставшей спасительницей своей Родины, сожженной на костре и позже причисленной к лику святых Римско-католической церковью. В образе «Орлеанской девы» князя Оболенского привлекали ее духовность, стремление к истине и самопожертвованию. Большое внимание он как автор уделил анализу богословских причин ее непонимания

и неприятия на Западе и тому месту, которое она занимает в истории западного христианства и Франции. Это духовно-философско-историческая работа о Жанне д'Арк не имеет аналогов во всей сокровищнице русской гуманитарной мысли.

Первое издание книги на русском языке было осуществлено в 1988 г., однако рукопись была подвергнута цензуре со стороны католической церкви.

В книге использованы фотографии из личного архива княжны Веры Сергеевны Оболенской. Их воспроизведение воспрещается без ее письменного разрешения.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

# Содержание

От автора	9
Вступительные замечания	13
I	39
Конец ознакомительного фрагмента.	111

# Князь Сергей Оболенский

## Жанна – Божья Дева

*Вера Сергеевна Оболенская выражает искреннюю благодарность мужу – художнику и музыканту Валентину Афанасьеву, Протопресвитеру графу Борису Бобринскому, историкам Петру Базанову и Сергею Мангкову, профессору Дмитрию Ивашиинову, Константину Троицкому (потомку рода фон Бухмейеров), князю Дмитрию Шаховскому за деятельное и плодотворное участие в подготовке этого уникального издания.*



@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ



© В. С. Оболенская, текст, иллюстрации, 2013

© П.Н. Базанов, С. А. Маньков, биографическая статья,  
2013

JEANNE D'ARC  
NATIVE DE VAVCOLEVR  
EN LORRAINE, DITE LA  
PUCELLE D'ORLEANS.



L. Gaultier, sculp.

A ORLEANS,  
Chez Oliuier Boynard  
et Iean Nyon, au Cloistre  
Sainte Croix.



# От автора

Её ответы трибуналу, учреждённому заведомо, для того чтобы её осудить, составляют документ, единственный в мировой истории: такой человек, как она, никогда не подумал бы рассказывать о себе и в особенности о своей внутренней жизни.

Множество других сведений дополняют протоколы её допросов. Внимание всей Европы было привлечено к этой девятнадцатилетней жизни, и при новом судебном разбирательстве после её смерти более сотни свидетелей были опрошены о ней.

Во всех этих документах всё исключительно: сама эта девушка, неувядаемо свежая в своей чистейшей, мягкой и строгой красоте; то, что она делала, и ещё более – как она это делала и почему. И не менее исключительно то, что с ней сделали: девушка, святость которой бросается в глаза, была осуждена и сожжена на костре как отступница; затем была осторожно «оправдана» через 25 лет новыми судьями, не без опаски обращавшимися с тем ослепительным материалом, который был у них в руках, – и после этого очень скоро она же была предана забвению. Уже у ближайших поколений сохранилось лишь смутное воспоминание об одних только внешних перипетиях её судьбы, и весь основной относящийся к ней материал лежал полузабытым несколько веков, пока

его не открыли как бы заново немногим более ста лет назад. С тех пор о ней составила обширная литература. Но качество этой литературы чаще всего сомнительно. Гюстав Коэн был совершенно прав, говоря в своём курсе в Сорбонне в 1948 г., что в рассуждениях о ней «те заблуждаются неизбежно, кто не идёт дальше непосредственно окружающей реальности и думает, что вся реальность кончается там, где кончается ощупь их рук». И с другой стороны, Леон Блуа отметил столь же справедливо, что «её мученичество продолжается глупостью и отвратительной чувствительностью самих её поклонников, совершенно не способных понять действительное призвание этой дочери Божией»<sup>1</sup>.

Её невозможно уложить ни в какие предвзятые схемы, порождаемые интеллектуальной гордыней, и поэтому отвлечённое интеллектуальное мышление не может с нею примириться. Ради отвлечённых интеллектуальных схем её обрекли на несказанное мученичество; и ради них же до сих пор даже серьёзные и честные исследователи останавливаются перед всесторонним освещением этого слишком уж необычайного явления, часто не решаясь использовать целиком даже ту документацию, которая относится к ней непосредственно.

Сравнительно мало ею занимались в русской среде. По-

---

<sup>1</sup> Оценка Леона Блуа кажется всё же предвзятой и слишком обобщающей. Достаточно упомянуть труды современных историков, поклонников св. Жанны, как, например, Маипу, почётного профессора Парижского университета. – *Примеч. ред. французского изд.*

русски о ней до сих пор нет ничего, кроме книги Мережковского, который многое увидел в ней правильно, – в частности, лучше многих других понял её внутренние мучения, её «муку о Церкви» в последние дни её жизни. Но её истории Мережковский в должной мере всё же не знал, он явно руководствовался лишь материалами из вторых рук, притом не всегда доброкачественными; чувствуя, что она стоит «на последней черте», «в соединительной точке» истории и Царствия Божия, он, однако, не заметил у неё некоторых существеннейших черт, не говоря о всевозможных оплошностях во второстепенном.

Между тем увидеть её истинный исторический образ в подлинной исторической перспективе сегодня, пожалуй, ещё сравнительно легче русскими глазами. Те надежды и те возможности, которые единственный раз в истории Европы в полной мере осуществились в ней, связаны неразрывно со старым фоном общехристианских переживаний и представлений. Но этот старый досхоластический фон, затушёванный на Западе почти совершенно схоластической диалектикой и её позднейшими видоизменениями, всё же в большей степени сохранился у нас: схоластическая диалектика у нас появилась сравнительно поздно; правда, в своём последнем – марксистском – варианте она была у нас привита в колоссальных дозах, которые и вызывали спасительную реакцию.

Данная книга родилась, конечно, не из одного только интеллектуального интереса к этому изумительному явлению.

Так о Жанне писать вообще нельзя – потому именно, что она обращается не только к интеллекту, но к человеку в целом. Я хотел увидеть её как можно яснее просто потому, что полюбил её при первой же «встрече».

Когда я в годы загнивания после Второй мировой войны предпринял попытку с карандашом в руках прочесть или перечесть, сколь возможно, всё, что может так или иначе пролить свет на эту личность и на эту судьбу, я искал только правды о ней, потому что никакой «своей» правды у меня больше не было. И, как это обычно происходит с теми, кто ею серьёзно занимается, чем лучше и ближе я её узнавал, тем больше я её любил и тем больше убеждался в той правде, которую она открывает. Как-то раз она сказала, что «умерла бы, если бы не откровение, которое поддерживает её каждый день». Такой же жизненной необходимостью стало для меня каждый день вспоминать о том, что эта девочка жила на земле. «О том, что эта девочка жила на земле, нельзя достаточно часто напоминать людям» (Гарнак). Мы все задыхаемся в схемах, и освободить нас может только непосредственная «встреча» с тем, что есть (говоря её языком) «в книге Божией».

Этот отрывок из книги Божией, я думаю, один из самых значительных, какие нам доступны на земле, – я старался увидеть «лицом к лицу» и «лицом к лицу» поставить перед другими историю Жанны д'Арк.

# Вступительные замечания

Чтобы не душить её лишний раз латынью, я воздерживаюсь от подстрочного указания источников в каждом отдельном случае. Основную библиографию о самой Жанне я поэтому привожу здесь и здесь же делаю раз и навсегда некоторые предварительные замечания, а более подробные критико-библиографические примечания помещаю в конце каждой главы.

Каждый раз, когда я без иных указаний привожу её слова в кавычках и от первого лица, речь идёт о её заявлениях, записанных прямо с её слов в актах процесса 1431 г. Протоколы допросов 1431 г., составленные для того, чтобы её обесчестить и сжечь, – это, конечно, и есть основной материал: самый бесспорный – и в то же время тот, в котором её личность видна ярче и лучше всего. Никто из её современников, даже самые пламенные её поклонники, не был в состоянии показать Жанну столь прекрасной, как она открывается в этой непосредственной записи её слов.

Запись во время допросов велась тремя нотариальными писцами, которые затем сличали свои заметки и составляли сводный текст. Через несколько лет после смерти Жанны руанские судьи с этого французского текста сделали официальный латинский перевод, отредактированный одним из них, Тома Курсельским. В дальнейшем, при пересмотре процесса

судьи 1455–1456 гг. пользовались в основном этим официальным латинским переводом. Оригинальная французская запись была им также вручена одновременно с латинским переводом: мимоходом они отметили, что кое в чём перевод не сходится с оригиналом, но полного сличения делать не стали.

До нас латинский перевод дошёл в трёх нотариальных копиях. Французский же оригинал пропал неизвестно когда, и в конце XVIII века от него была найдена только одна неполная копия – так называемый манускрипт Юрфе, включающий около двух третей всех допросов (без первой трети, которая утеряна).

Французская запись сама по себе тоже не была совершенно полной: записывалось не всё, что говорила Жанна, частью по техническим причинам вследствие продолжительности и нарочитой путанности допросов, частью умышленно (согласно свидетельским показаниям 1455–1456 гг.). Но то, что было записано, по крайней мере, для первой половины протоколов, сама Жанна признала правильным, когда ей эти протоколы прочли (24 марта 1431 г.). Сличение же манускрипта Юрфе с латинским переводом показало, что в некоторых местах судьи, составлявшие перевод, действительно уклонились от оригинала. Таких мест немного, но нетрудно понять, что именно эти сознательно введённые разночтения могут быть чрезвычайно важны.

Полный текст официального латинского перевода и па-

раллельно сохранившуюся часть французской записи по манускрипту Юрфе впервые опубликовал Жюль Кишра в первом томе своего изумительного труда: «*Proces de condamnation et de rehabilitation de Jeanne d'Arc*», 1841 sq.<sup>2</sup> Новое, критически исправленное издание латинского текста и манускрипта Юрфе (с ценными примечаниями и переводом на современный французский язык) дал П.Шампльон: «*Proces de condamnation de Jeanne d'Arc*», *Libr. Champion* 1920-21.

Недавно о. Донкёр заметил, что и внутри самого латинского перевода существуют разночтения: между текстом самих допросов, с одной стороны, и, с другой стороны, очень пространными выдержками из допросов, приведёнными в примечаниях к каждой из 70 статей обвинительного акта, причём эти примечания, составленные прокурором трибунала Эстиве, везде совпадают с текстом Юрфе (там, где он сохранился). Получается, что судьи, «почистив» перевод допросов, забыли соответственно «почистить» примечания к

---

<sup>2</sup> Имена нерусских авторов текстов, на которые он опирается в своём исследовании, С. Оболенский приводит зачастую на языке оригинала, – как и названия их трудов с указанием времени, места, типа издания и пр. Ради естественной возможности для читателя связно воспринимать текст этой книги, я счёл нужным все имена воспроизвести кириллицей согласно современным рекомендациям их произношения на русском языке; наименования же печатных изданий сохранил в исходном виде – и потому, что фигурируют они по преимуществу в примечаниях, и потому, что обратиться к ним, в большинстве своём не переведённым на русский язык для широкой публики, читатель легче всего сможет, дав по оригинальному названию верный запрос в Интернете. – *Примеч. ред. русского изд.*

обвинительному акту, которые тем самым являются хотя и переводом, но более точным, чем перевод самих допросов. Одновременно о. Донкёр вновь обратил внимание на манускрипт № 411 Орлеанской библиотеки, который уже в конце XVIII века некоторым исследователям представлялся копией первоначальной французской записи, но в дальнейшем был сочтён и Кишра, и Шампьоном за простой перевод с латинского обратно на французский язык.

Текст Орлеанского манускрипта о. Донкёр издал параллельно с текстом Эстиве и Юрфе (R. P. Doncoeur: «La Minute française des interrogatoires de Jeanne la Pucelle», Melun, Librairie d'Argences, 1952) и показал, что всюду, где к Орлеанскому манускрипту имеются параллельные тексты Эстиве и Юрфе, он с ними, в общем, совпадает, причём в ряде случаев приводит слова или даже целые фразы, которые приведены также у Юрфе или у Эстиве, но пропущены в латинском переводе. Тем самым доказано, что Орлеанский манускрипт – не обратный перевод с латыни на французский, а представляет собою действительно копию первоначальной французской записи (вернее, как это видно из одного места протокола 22 февраля, орлеанский переписчик пользовался и французским оригиналом, и латинским переводом, в основном следуя, однако, первому). Нужно, однако, оговориться, что, к сожалению, это плохая копия первоначального французского текста: сравнение с Юрфе и Эстиве показывает немедленно, что орлеанский переписчик часто ошибался,

иногда с ущербом для смысла, отдельные места сокращал, как видно, сознательно или пропускал по недосмотру, один раз пропустил даже много страниц и так и не заметил, что с середины одного допроса попал в середину другого.

В силу всего этого в дальнейшем я следую:

- 1) тексту Юрфе или Эстиве везде, где они имеются;
- 2) за неимением Юрфе и Эстиве – Орлеанскому тексту там, где он вносит дополнения, явно пропущенные сознательно в латинском переводе;
- 3) латинскому тексту там, где он более подробен, чем Орлеанский манускрипт, который тут, надо думать, опять испорчен пропусками и сокращениями переписчика.

\* \* \*

Среди остальных документальных материалов о Жанне на первом месте стоят, конечно, свидетельские показания процесса Реабилитации, запись которого воспроизведена у Кишра в его 11 и 111 томах. Иного издания материалов процесса Реабилитации, равнозначного Кишра, до сих пор не существует; только проведённое по распоряжению Карла VII первое дознание («анкета Буйе») и предварительное дознание кардинала д'Эстувилля имеются теперь в улучшенных изданиях о Донкёра по найденным им, несомненно, более точным латинским текстам (P. Doncoeur et Y. Lanhers: «L'Enquete ordonnee par Charles VII en 1450», Paris, Libr.

d'Argences, 1956; «L'Enquete du Cardinal d'Estouteville en 1452», *ibid.*, 1958).

В двух последних томах (IV и V) своего труда (который принято сокращённо обозначать «Рг.») Кишра собрал всю остальную документацию о Жанне, какую мог найти: её письма, письма современников о ней (Персеваль де Буленвилле, братья Лаваль, Ален Шартье), все доступные тогда известия хроник, поэму Кристины Пизанской и целый ряд других документов, вплоть до счетов.

Кишра же издал в дальнейшем записи Грэфье де Ла Рошеля («Revue Historique» t. IV), а также отрывки из парижской «Chronique sans titre» и некоторые другие документы («Supplement aux temoignages contemporains sur Jeanne d'Arc», «Revue Historique», t. XIX, 1882).

Из французских хроник Кишра привёл только то, что относится к Жанне непосредственно. Все они (или почти все) существуют кроме того в полных изданиях, которые я указываю в соответствующих примечаниях к главам.

Существенно новыми после Кишра явились итальянские известия: «Chronique d'Antonio Morosini» publiee par Dorez et G. Lefevre-Pontalis (1896–1902) – и записи проживавшего в Риме французского клирика: L. Delisle «Nouveau temoignage sur la mission de Jeanne d'Arc» (Bibl. Ec. Chartes, 1885), – а также из французских известий памфлет парижского англо-бургиньонского клирика (Annuaire-Bulletin de la S-te de l'Histoire de France, 1906), «Chronique de Tournai»,

publ.p. Smet (1956, «Chroniques de Flandre», t. III), «Mystere du Siege d'Orleans», publ.p. Guessard et Certain (1862).

С другой стороны, Кишра знал лишь частично бургиньонского хроникёра Шастлена (publ.p. Kervyn van Lettenhove, Bruxelles, 1863-66), Тома Базена «Histoire de Charles VII» (publ.p. Samaran, 1933) и немецкую хронику Эбергарда Виндеке: G. Lefevre-Pontalis «Les Sources allemandes de l'histoire de Jeanne d'Arc» (Fontemoing, 1903).

Все эти сообщения современников можно разделить на две основные группы.

С одной стороны – всё то, что писалось при её жизни. Ценность этих известий именно в том, что они писались во время событий и не подвергались никакой последующей обработке. Сюда относятся письма французских очевидцев, Гретье де Ла Рошеля, «Gestes des nobles de France», «Chronique sans titre», Journal d'un Bourgeois de Paris», частично «Journal du Siege d'Orleans», хроника Морозини и ряд немецких известий; сюда же относятся меморандумы Жерсона и Желю (Pr. III), составленные по официальной документации, которая сама до нас не дошла; именно в этом, в констатировании фактов по официальной документации, – интереснейшая сторона обоих меморандумов, и как раз её почти никогда не замечают, ограничиваясь чаще всего разбором оценок Жерсона и Желю; у меня сложилось даже отчётливое впечатление, что большинство авторов, писавших о Жанне, толком не прочли ни того ни другого (кстати, Люсьен Фабр относи-

тельно Желю в конце концов в этом даже признался в печати на страницах «Etudes»).

Вторая категория – это воспоминания современников, составленные после событий: в первую очередь показания свидетелей на процессе 1455–1456 гг. и затем сообщения хроник, написанных после смерти Жанны. Здесь собран огромный фактический материал, но не без существенных пропусков: процесс Реабилитации вёлся таким образом, чтобы обходить молчанием некоторые обстоятельства, – те, что могли явиться слишком большим соблазном для благоразумных людей. Только сопоставляя известия первой и второй категорий, проверяя одни другими и взаимно дополняя, можно отдать себе отчёт в действительном характере того, что было.

Насколько верны показания 1455–1456 гг., сделанные через 25 лет после события?

В них, бесспорно, вкрались технические погрешности (которые во многих случаях поддаются контролю): свидетели нередко путают хронологию, противоречат друг другу в изложении сопровождающих обстоятельств. Но показания, в общем, очень точны в том, что казалось свидетелям (и было) самым важным.

Приведу только несколько примеров (их очень много).

Рассказывая о первом разговоре с Жанной, Жан де Нуйонпон приводит её слова: «Я должна быть у дофина, хоть бы мне пришлось для этого истереть ноги до колен». Со своей стороны, Анри Леруайе говорит, что слышал из её уст такую

фразу: «Даже если мне придётся всю дорогу к дофину ползти на коленях, я к нему приду». Совершенно ясно, что это образ, который был действительно у неё в голове. Она высказала его в двух разных разговорах двум разным лицам: оба запомнили её слова достаточно точно.

То же самое нужно сказать о фразе, которую я ставлю эпиграфом к этой книге. Она дошла до нас в двух вариантах. Маргерит Ла Турульд передаёт слова Жанны, которые она сказала комиссии в Пуатье: «В книге Господа моего есть больше вещей, чем в ваших». Пакерель говорит, со своей стороны, что она сказала ему в какой-то совсем другой момент: «Есть у Господа книга, которой ни один книжник не читал никогда, как бы ни был он силён в книжном учении».

Тот же Пакерель передаёт её слова, что её Голоса ей сказали: «Прими знамя от Господа Твоего». Она действительно это говорила не ему одному: эти слова, повторённые ею почти буквально, значатся в протоколе её допроса 17 марта 1431 г.

Орлеанский священник Пьер Комплен говорит, что во время обедни она обыкновенно «сильно плакала при вознесении Даров». Герцог д'Алансон рассказывает, со своей стороны, что она обыкновенно «сильно плакала, когда видела Тело Господне»: трудно сомневаться в том, что это действительная черта её мистической жизни.

Эпизод её пробуждения во время боя под фортом Сен-Лу рассказывают с большими или меньшими подробностями

ми, но совершенно одинаково д'Олон, Пакерель, Луи де Кут (все люди, которые в этот момент находились при ней), а также Симон Бокруа и три орлеанских жителя (Колетт Миле, её муж Пьер и Андре Виоль). Луи де Кут вообще сильно не в ладу с хронологией, и если бы у нас были только его показания, мы никогда не узнали бы, в какой именно момент это произошло. Но его показаний было бы достаточно, чтобы восстановить самоё сцену довольно точно.

Я не поручусь, что именно в Шато-Тьерри разыгрался маленький эпизод, о котором рассказывает Луи де Кут: как Жанна по обыкновению изгоняла из лагеря девушку лёгкого поведения и, поймав её, стала ласково наставлять на путь истинный. Допускаю вполне, что де Кут перепутал и время и место; но ничуть не сомневаюсь в том, что этот случай он видел – не в Шато-Тьерри, так в другом месте.

То, что было так ярко, то, что стоило запомнить, запомнилось. Тем более что в эпоху, когда не было газет, когда люди читали мало, а чаще всего не читали вообще, всё держалось на устной передаче информации, и это укрепляло память. Свой решающий разговор в Вокулёре Жан де Нуйонпон в тот же день (самое позднее – на следующий день) пересказал Бодрикуру и Пуланжи. Спустя несколько недель он повторил его представителям короля в Шиноне. Там же, в Шиноне, он рассказал его Симону Шарлю и, без сомнения, десяткам других людей, начинавших интересоваться этим «случаем». Потом, по мере того как о «случае» разносилась

молва, он повторял свой рассказ в Пуатье, в Туре, в Блуа, в Орлеане десятки и, вероятно, сотни раз. Он давно окончательно зафиксировал этот рассказ в памяти, знал его наизусть и ещё в течение 25 лет вновь и вновь повторял его каждому встречному, который вдруг узнавал, что это он – тот самый офицер из Вокулёра. И наконец Нуйонпон повторил этот рассказ под присягой перед следователем в 1456 г. В большей или меньшей степени то же самое было и со всеми другими свидетелями.

Там, где мы имеем дело не с прямыми рассказами очевидцев, нужно прежде всего отдавать себе отчёт в том, что может быть действительно известно данному автору, хотя бы он и был плохо осведомлён о другом (это делается далеко не всегда).

Грефье де Ла Рошель, например, свою информацию получает из Пуатье. Следовательно, от него нельзя ждать точных сведений о том, что происходит на другом конце Франции. Но то, что происходит в арманьякском центре, он знает.

В хронике Эбергарда Виндеке ясно различимы известия трёх категорий, которые у него даже сгруппированы в разных местах. Во-первых, это рассказ, составленный по официальным реляциям и представляющий исключительный интерес; во-вторых, это информация, полученная им от какого-то французского священника и, на мой взгляд, заслуживающая некоторого внимания; в-третьих, это рассказы немецких купцов, представляющие собой сплетение легенд,

интересное лишь как отдалённый отзвук впечатления, произведённого Жанной.

Морозини в своей хронике приводит письма, полученные из разных мест. Некоторые из них идут из Авиньона; в это время Авиньон – город заброшенный, потерявший своё прежнее значение папской резиденции, и тамошние корреспонденты Морозини передают только слухи, которые сплошь и рядом неверны. С другой стороны, Морозини приводит письмо, полученное от кого-то маркизом Монферратским, – сплошную фантастику, в которой, сколь можно судить, нет ни одного слова правды. Но основная масса приведённых писем исходит из Брюгге от венецианского патриция Панкратио Джустиниани; Брюгге в это время – центр северной половины бургундских владений, один из узлов европейской политики; Джустиниани связан оттуда с самыми различными пунктами во Франции, он всегда тщательно указывает источник своих сведений, и хотя в них вкрадываются иногда некоторые неточности, его информация, в общем, очень интересна.

Тома Базен многие факты сообщает сбивчиво и в особенности путает хронологию. Но в местах, которые ему представляются исключительно важными, он старается быть точным – и тут имеет хорошую привычку указывать свой источник. И относительно тайного разговора Жанны с королём он подчёркивает, что именно эту информацию он имеет от графа Дюнуа, друга детства и ближайшего доверенного Карла

VII, – а сам он, Базен, действительно был близок с Дюнуа.

И так далее.

Приводя свидетельства современников о Жанне, я, как правило, указываю в самом тексте, кто именно это говорит. Для непосредственной оценки серьёзности известия важно это, а не указание, например, той или другой страницы Кишра, которое само по себе не говорит ничего, – у Кишра собрано всё что угодно. Специалист же без труда проверит тот или другой текст, коль скоро он знает, из какого первоисточника этот текст взят.

«Pucelle» – слово, лишённое всякой торжественности, в XV веке применявшееся на каждом шагу. Это, во-первых, просто «девушка»: выражения «jeune fille» ещё не существовало; во всех случаях, когда теперь по-французски сказали бы «jeune fille», вначале XV века говорили «pucelle». Более узко этим же словом регулярно обозначали незамужнюю женскую прислугу (как и в России ещё теперь женскую прислугу называют «девушками»). По-немецки «Magd» совершенно точно: «девушка» с оттенком «служанка», может быть, только с чуть более подчёркнутым утверждением фактической невинности. Под этим прозвищем Жанну знали современники, и оно осталось за ней навсегда: Девушка с большой буквы.

Среди её жизнеописаний мне хочется назвать прежде всего на редкость точную книгу английского историка Эндрю Лэнга «The Maid of France» (London, 1909); лично я обязан Лэнгу тем, что он впервые дал мне по-настоящему почувствовать Жанну.

От почти всех французских работ книга Лэнга отличается тем, что её автор – не рационалист, он понимает и мистическую жизнь Церкви, понимает также, что Жанна была воцерковлена, и в то же время он не старается вписать её в католическую схему. Утверждая «сверхнормальный» источник её вдохновения, Лэнг, однако, мало углубился в её мистицизм и совершенно не определил её место в общей духовной истории Средних веков.

Последнее попытался сделать Габриэль Аното: «Jeanne d'Arc» (Hachette, 1911). Но, стараясь ввести её в «ряд» великих мистиков Западного Средневековья, Аното недоглядел, сколько в ней «особенного». При этом в своей трактовке средневековой мистики вообще он не хотел выходить за рамки официального католичества. Но в духовной жизни и в самой церковности средневековой Франции было вообще немало «особенного», что в эти рамки по-настоящему не укладывалось никогда. Предпосылки духовного мира Жанны и нужно искать прежде всего здесь, а потом уже в Италии

или в Испании. Христианство не римское, а галликанское (не в узко административном, а в самом широком и глубоком смысле слова) выпало из книги Аното, и у него всё кончается выводом, исторически по меньшей мере странным: Жанна спасала единство Римской Церкви.

Известная книга Анатоля Франса («*Vie de Jeanne d'Arc*», 1907) исторически совершенно ненадёжна, при всём обилии сносок на каждой странице; проверка этих сносок показывает, что названные в них документы часто вообще не имеют никакого отношения к утверждениям Франса; но ещё чаще Франс прибегает к другому методу: пересказывая данный документ, он вставляет несколько слов от себя; неискушённый читатель уверен, что дура, над которой издевается Франс, описана в документе, но в дураках – сам читатель. Свои рационалистические толкования Франс построил главным образом на отдельных соображениях серьёзного, но порою увлекающегося своими теориями историка, каким был Симеон Люс («*Jeanne d'Arc a Domremy*», 1886), и отчасти Мишле (в V томе его «*Histoire de France*», 1841); последний дал блестяще написанный опыт биографии, но, к сожалению, знает лишь из вторых рук даже те источники, которые уже были доступны в его время.

Маленькая книжка П. Шампюна («*Jeanne d'Arc*», Flammarion, 1933) не даёт решительно ничего нового. И тут-то выясняется, что Шампюн так углубился в изучение технических деталей процесса, что в конце концов забыл и спу-

тал, кого Жанна увидела в первый раз – архангела или святых.

Прямое недоумение вызывает Ф. Фанк-Брентано: «Jeanne d'Arc, chef de guerre» (Flammarion, 1943). У этого крупного «правого» историка мистическую сущность Жанны разглядеть вообще невозможно, осталась только Жанна – «военачальник». И если внимательно просмотреть библиографию и сноски, то сомнений не остаётся: книга написана небрежно, всё больше по Франсу да старику Валлону.

Ж. Кальметт дал её краткую биографию, которую, однако, нужно причислить к лучшим вещам, о ней написанным («Jeanne d'Arc», Presses Universitaires, 1946). Как всегда у Кальметта, прекрасно разработаны политическая и социальная обстановка и линии их исторического развития. Но религиозно-исторический фон почти отсутствует. А в самом жизнеописании – странные оплошности (почему, например, Гийом Фронте был «священником явно францисканских тенденций», когда о нём неизвестно, в сущности, почти ничего? Или – уж совсем странная вещь – где Кальметт нашёл в показаниях Сегена якобы произнесённую в Пуатье знаменитейшую фразу о благодати – «Si je n'y suis pas...», – которая на самом деле была произнесена в Руане и стоит в протоколе допроса 24 февраля 1431 г.?).

Люсьен Фабр: «Jeanne d'Arc» (Tallandier, 1948) – несмотря на большую любовь к ней и на большое старание, всё же не проработал всего материала и, в частности, переоценива-

ет процесс Реабилитации, – всё-таки Жанна была прекраснее и больше, и судьба её была трагичнее того, что хотели показать судьи, её «оправдавшие». Поэтому и анализ юридической стороны процесса 1431 г. у Фабра является даже некоторым регрессом по сравнению с более ранними работами (об этом – в своё время; вообще же я твёрдо уверен в том, что в книгах о Святой Жанне лучше не иметь тех пометок, которые стоят у Фабра на обороте заглавного листа: «Nihil obstat. Imprimatur»<sup>3</sup>).

Вышедшая почти одновременно книга Ж. Кордые «Jeanne d'Arc» (ed. de la Table Ronde, 1948) снабжена подзаголовком «Личность и роль». Узнать личность можно по её словам и действиям, не только крупным, но и мелким. Все эти «мелочи» – всё прелестное, трогательное, патетическое, глубокое – Кордые пропускает как неинтересный «анекдотический элемент» (из показаний Дюнуа о разговоре в Лошском замке он приводит единственно просьбу Жанны идти на Реймс, «после чего она дала некоторые разъяснения о своих „Голосах“»). Кордые сажает её в банку и клеит этикетку: «Боевые устремления, более ранние, чем мистическая конструкция, представляющая собой лишь их продолжение... Тонкая связь врождённого характера с привнесённым коллективной психологией фидеистским элементом». Результат: дойдя на-

---

<sup>3</sup> «Ничто не препятствует. Печатать» (*лат.*) – обычные резолюции (первая – от духовного цензора, вторая – от высокопоставленного церковного иерарха) на богословских печатных трудах в католической традиции. – *Примеч. ред. русского изд.*

конец до процесса, Кордые с удивлением находит перед собой девушку не только абсолютно чистую и самоотверженную, но умную и тонкую – «черты, которых мы до сих пор не видели». Надо же было написать 331 страницу «о личности», прежде чем разглядеть черты, которые, очевидно, были этой личности присущи от рождения, а не возникли внезапно в Руане... А так как у Кордые нет личности, то нет и роли. Хотя он от этого как будто зарекается, и у него действует, в общем, всё та же дурочка, которую придумал Анатолий Франс (пока он не спохватывается на процессе). Но тогда поневоле то, что исторически было действием веры в святую пророчицу, у Кордые превращается в кабинетный расчёт Королевского совета (и какого Совета! «Одного из самых бездарных правительств, какие были в истории Франции», по собственному определению Кордые). Наивная вера во всемогущество администрации, «l'authorite publique»<sup>4</sup>, окончательно нелепая, когда речь идёт о Франции XV века, у Кордые становится порою даже забавной, например, когда он полагает, что Катрин Леруайе в Вокулёре не могла приютить Девушку у себя дома иначе, как «по реквизиции» от властей предержавших, или когда он думает, что мать Девушки (или её братья – в данном случае это безразлично) могли озаботиться приисканием ей постоянного духовника только тогда, когда официально решено было формировать её конвой...

Показать широкой публике Жанну без глупостей, т. е. по

---

<sup>4</sup> Публичной власти (франц.).

текстам, – это предприняла в 500-летнюю годовщину Реабилитации Режин Перну, хранитель Музея истории Франции, выпустив краткую биографию, составленную из одних хорошо подобранных текстов показаний 1455–1456 гг. («Vie et Mort de Jeanne d'Arc», Hachette, 1953). Конечно, это только «остов», поскольку свидетельские показания Реабилитации – всё же не вся Жанна и даже не самое важное в ней; тем не менее это Жанна подлинная, хотя и не вся. К тому же в своих кратких пояснениях к текстам Режин Перну показала хорошо и по-новому, как у судей Реабилитации невольно открывались постепенно глаза на красоту и безмерную значительность Жанны. Для самой Режин Перну Жанна, как видно, стала той темой, от которой она, как Пеги, как Лэнг, как Людмила Питоева, больше не может оторваться: вслед за этой книгой она издала прекрасный альбом фотографий мест, по которым пролёг путь Девушки («Dans les pas de Jeanne d'Arc», Hachette, 1956), выпустила её краткую биографию для детей («Sainte Jeanne d'Arc», Caritas, 1956), организовала юбилейную выставку, создала в Орлеане музей, написала в сотрудничестве с М.Рамбо более общий биографический труд: «Telle fut Jeanne d'Arc» (Fasquelle, 1957), за которым последовали, не говоря о множестве статей, краткий биографический очерк («Jeanne d'Arc», Ed. du Seuil, 1959) и ряд других книг, среди которых отличная монография «La Liberation d'Orleans» (Gallimard, 1969).

В промежутке между сборником показаний Реабилита-

ции и, так сказать, «развёрнутой» биографией Девушки Режин Перну выпустила маленькую, но замечательную книжку: «Les Gaulois» (Ed. du Seuil, 1957). Здесь Жанна названа только один раз – в связи с пережитками кельтских культов в её родном Домреми. Но основная мысль этой книги заключается в том, что подлинная душа Франции – мистическая кельтская душа, полярно противоположная римскому рационализму и юрицизму. «Религия галлов, как и их искусство, должны были внушать отвращение [римским] умам, воспитанным на рациональной логике. Больше общего с кельтскими народами могли обнаружить древние греки; по отношению к римлянам противоречие неистребимо». Кельтская религиозность «безмерно превосходит греко-римскую мифологию, лишённую всякого трансцендентного чувства, и даже всю совокупность средиземноморских философских и моральных учений, чисто и только гуманитарных... Она гораздо легче сочетается с библейской религией»... «В противоположность преследованиям со стороны [римского] государства кельтские страны воспринимают христианство с поразительной лёгкостью... У священных деревьев воздвигаются алтари, у священных ключей строятся часовни; но алтари Рима или Августа так не преобразались, их нельзя было так преобразить. Можно было крестить культ девы, которая родит, но нельзя было крестить культ императора или Юпитера. Иными словами, мистическое чувство галлов и сущность их религии служили подготовкой к Евангелию, несовмести-

тому с греко-римским классическим миром, который имел своим центром человека и основой – рабство». Режин Перну подтверждает даже то, что хотел доказать Шарль Пеги: христианство во Франции – эллинского происхождения, а не римского, оно «пришло из Греции и Малой Азии».

Казалось бы, оставалось показать в «развёрнутой» биографии Жанны, как этот непримиримый конфликт двух противоположных мироощущений и ими определяемых типов культур снова разыгрался в XV веке. Но тут – разочарование: в последующих трудах Режин Перну это почему-то не сделано, и даже основная – религиозная – сторона исключительности Жанны как-то слегка затушёвывается. Получились книги хорошие, достаточно точные, конечно, на фоне совершенно несомненной любви, но далеко не исчерпывающие, кое в чём слегка трафаретные и, в общем, даже менее яркие, чем первое простое сопоставление текстов. Это тем более огорчительно, что некоторые трафареты, повторённые в «Жанне, какой она была», превосходно устранены простым внимательным чтением текстов в чуть раньше вышедшей монографии О.Леруа «*Sainte Jeanne d'Arc – Les Voix*» (ed. Alsatia, 1956), прошедшей почти незамеченной и, однако, представляющей собою первое серьёзное исследование о мистической жизни Жанны.

Из огромного списка её существующих биографий я привёл, конечно, лишь наиболее известные или заслуживающие внимания. Как и в только что упомянутом примере, очень

часто ценнее и интереснее общих биографий оказываются монографии по отдельным вопросам, на которые ссылаюсь далее в примечаниях к главам.

\* \* \*

Самое важное – личность. Но у этой личности были, конечно, исторические предпосылки. Были определённые представления, которые она разделяла. Была определённая постановка вопросов, которые она перед ней возникли. Думаю даже, что был своего рода призыв, чтобы эта личность явилась. Две первые главы этой книги потребовались, чтобы отдать себе в этом отчёт. Основную библиографию по затронутым в них вопросам я привожу в примечаниях к этим двум главам, сейчас же ограничусь только одним замечанием общего порядка. В нынешней западной исторической литературе существует только два подхода к этим материалам: 1) Роджер Бэкон рассматривается в зависимости от того, «в какой мере он содействовал эмансипации разума»; 2) Жерсон признаётся на том основании, что «в XIX веке он всё же принял бы Ватиканский догмат». Обе фразы, взятые мною в кавычки, присутствуют дословно у крупнейших современных специалистов. Между тем полагаю, что мысль Бэкона или Жерсона нужно рассматривать «в себе». Чтобы понять духовные течения и конфликты раннего и позднего Средневековья, когда рационализм развивался главным образом в

самой Римской Церкви и оппозиция Римской Церкви ещё не была загнана в протестантизм, нужно, мне кажется, прежде всего отдать себе отчёт в том, что в западном мире в то время ещё действовали мощные силы, которым в дальнейшем не оказалось места ни в официальном католичестве, ни в рационалистической светской культуре. Это и были предпосылки – пути, подводящие к образу, единственному в истории.

Жанна была существом, настолько возвышавшимся над обычным уровнем смертных, что равного ей невозможно найти за тысячу лет. Этапы её процесса передают факты, остающиеся живыми до наших дней, не ступёвываясь и не теряясь в тумане прошлого. Сами слова, исходившие из её уст, позволяют каждому поколению судить о ней. Она представляет собой, с беспримерным совершенством, чистое воплощение природной доброты и всякой человеческой доблести. Непобедимая смелость и бесконечное сострадание, добродетельность простых людей и мудрость праведных исходят сиянием из её сердца. Освобождая свою родную землю, она прославляет Бога.

*Уинстон Черчилль.*

*«История народов, говорящих по-английски»*

Дикое поклонение отсутствию всякого закона и материалистическое поклонение закону приводят к одной и той же пустоте. Ницше взбирался на колеблющиеся горы, но в конце концов он вернулся в Тибет. Он сел рядом с Толстым в

стране небытия и нирваны. Они оба несчастны, один оттого, что не способен ухватить что бы то ни было, другой – оттого, что не способен что бы то ни было выпустить. Толстовская воля заморожена буддийским инстинктом, внушающим, что любое определённое действие есть зло; ницшеанская воля также заморожена тем мнением, что хотя всякое определённое действие было бы благом, ни одного такого действия не существует. Они стоят на перепутье, один ненавидит все пути, другой любит их все. Результат нетрудно угадать: они остаются на перепутье...

Отчаянная попытка вырваться из интеллектуализма приводит к интеллектуализму же и, следовательно, к смерти...

Жанна д'Арк не оставалась недвижимой на перекрёстке путей, отвергая их все, как Толстой, или признавая их все, как Ницше. Она избрала один путь и молнией ринулась по нему. И однако, я увидел, задумавшись о Жанне, что в ней было всё, что могло быть верным в Толстом: вкус к обычным вещам, смиренная жалость, земные реальности, достоинство согбенной спины. У Жанны д'Арк было всё это, притом на гораздо более высоком уровне, потому что она не только восхищалась бедностью, но и терпела её, тогда как Толстой был всего лишь барином-оригиналом, пытавшимся открыть секрет бедности.

Потом я подумал обо всём, что было смелого, гордого и патетического в бедном Ницше, о его бунте против пустоты, против робости нашего времени. Подумал о его зове к экс-

татическим гармониям опасности, о его жажде великих походов, о его призыве к оружию. Так вот: у Жанны д'Арк было всё это, с той разницей, что она не восхваляла сражение, но сражалась. Мы знаем, что её не пугало и целое войско, тогда как Ницше, судя по тому, что нам известно о нём, пугался каждой коровы.

Толстой занимался всего только похвалой крестьян – она была крестьянкой. Ницше занимался всего только восхвалением воинов – она была воином. Она побила их обоих на плоскости их собственных противоположных идеалов – она была кротче одного и безудержнее другого. Она была человеком совершенно практичным и сделала нечто, тогда как они терялись в странных отвлеченностях и не сделали ничего.

И не мог я также не подумать, что у Жанны и у её веры имелась какая-то, ныне утерянная, тайна моральной цельности и целесообразности. А при этой мысли мне пришла другая, ещё более высокая, и грандиозный образ её Господа в свою очередь прошёл перед моим умственным взором. Та же современная несостоятельность, которая затуманила образ Жанны у Анатоля Франса, навела тот же туман на образ Христа у Ренана. Ренан тоже разъединил у Него жалость и волю к борьбе... Современные люди разрывают душу Христа на нелепые лохмотья и прицепляют к ним свои ярлыки, одинаково пугаясь и Его безмерного великолепия, и Его безмерной кротости.

*Г. К. Честертон. «Православие»*

# I

*«В книге Господа моего есть больше вещей, чем в ваших».*

Чтобы понять историю Жанны, «Божией служанки» и «дочери Божией», нужно сначала понять, как и какие религиозные вопросы стояли к тому времени в Западной Европе. Поэтому лучшим введением к истории Жанны кажутся мне учение и борьба того замечательного человека, который в последние дни своей жизни и в самый момент появления Жанны понял её лучше всех прочих её современников.

\* \* \*

Весной 1399 г. канцлер Парижского университета Жан Жерсон бросил столицу и уехал в Брюгге, обеспечив там себе место приходского священника. Фландрский лен французской короны незадолго перед этим перешёл к дяде короля Карла VI, герцогу Филиппу Бургундскому, и герцог, уже несколько лет поддерживавший с Жерсоном близкие отношения, с удовольствием устроил его в своих новых владениях.

В 36 лет Жерсон – собственно Жан Шарлье из Жерсона (деревни в Шампани, где он родился) – действительно был

уже одним из самых видных деятелей французской Церкви. Его первые богословские труды уже создали ему значительное имя, его участие в попытках изжить церковную смуту, раздиравшую католический мир, уже превращало его в европейскую знаменитость, на его проповедях теснился весь двор, и в то же время всё население столицы знало его кипучую деятельность в качестве настоятеля одного из самых бедных парижских приходов. Но Жерсон отказался от должности духовника короля и уехал во Фландрию.

Церковная смута продолжалась во всей своей неприглядности, «простые люди», о которых Жерсон никогда не забывал, доходили до отчаяния от вымогательств и произвола, двор Валуа, несмотря на его проповеди, продолжал эксплуатировать болезнь короля, опустошая казну ради безумной роскоши, и цвет французского рыцарства бессмысленно дал перебить себя на берегах Дуная, под Никополем, с полным легкомыслием пойдя на «дело Божие», в крестовый поход, как на весёлый турнир. «Яд греха так распространился по телу христианского мира, неправда пустила такие корни в сердцах людей, что, кажется, нельзя больше полагаться на помощь и советы человеческого разума», – писал Жерсон своему другу и предшественнику по канцлерству Университета Пьеру д'Айи. Жерсон и уехал в Брюгге искать в уединении и в чистом созерцании иной помощи и иного совета.

«Ибо верно, – писал он в Брюгге в своей „Горе созерца-

ния“, – что мы не можем ничего без особой благодати Божией. И эта благодать даётся скорее настоящим созерцателям, чем людям активным». Но идеал Жерсона дальше:

«Бывает, что человек наделён таким удачным природным характером или такой особой благодатью, что, отдавшись как следует и всецело созерцанию, он за один день получит больше пользы, чем другой человек за целый год... И бывает, что человек поднимется от активной жизни до вершины жизни созерцательной, а потом вернётся и спустится назад к активной жизни. И может это произойти по двум разным причинам: или по нерадению и лицемерию, или от избытка даров, такого, что человек будет вести обе жизни одновременно без помехи для той и другой, по своей собственной воле или по долгу... как ангелы, которые охраняют нас здесь, на земле, продолжая в то же время созерцать Бога на небе».

Самое понятие «отречения от мира и от мирских страстей» означает не отчуждение от людей и равнодушие к тому, что с ними происходит: на языке христианской духовности слово «мир» означает совокупность зла в человеке и больше ничего, – Жерсон с полной ясностью утверждает это в «Горе созерцания», приблизительно в тех же выражениях, какие можно найти и у восточных Отцов, например у Исаака Сириянина.

Ибо что такое само созерцание? У Фомы Аквинского оно соответствует тому, что Фома рассматривает как самое высшее в человеке, – интеллекту. А вот что получается у Жер-

сона:

«Корнем и началом созерцательной жизни должна быть любовь к Богу... И целью созерцательной жизни должна быть любовь к Богу... Итак, тот сильнее в законе Божиим, именуемом премудростью, кто больше любит. И потому что созерцательная жизнь больше располагает к любви, как школа этого искусства любить, – по этой причине она больше восхваляется... в особенности самим истинным Богом святой любви, Иисусом Христом, изрёкшим, что Мария избрала благую часть. Почему? Потому что она сидела у Его ног, слушала и, слушая, загоралась Его любовью».

«Верно то, что иной раз человек может в своей активной жизни любить Бога больше, чем другой человек любит Его в созерцательной жизни; и он тогда совершеннее, хотя и живёт в состоянии менее совершенном... А кто мог бы вести обе жизни в совершенстве, это было бы лучше всего».

«Весьма заблуждаются те, кто думает, что цель созерцательной жизни – только знание или изыскание новых истин. Цель её – любить Бога и вкушать Его благодать, хотя этот вкус, осязание или ощущение духовное можно назвать своего рода знанием, как и Блаженный Августин говорит, что любовь есть знание. И знание это таково и столь тайно, что знать его нельзя тому, у кого его нет. Учением или словом его нельзя показать».

«Приведу грубый пример. О природе мёда можно знать понаслышке или из книг, не имея при этом никакого пред-

ставления о сладости мёда».

Это «ощущение объединяющей любви», «расширяя сердце до такой степени, что человек в себе самом найдёт больше, чем может вместить весь мир», преобразует прежде всего волю человека, и каждый момент определяет всё человеческое существование. Точнее – оно и есть условие и источник всякого существования:

«Ни в чём не может быть гармонического порядка без любви... Ничто не может сохраняться без единства... Также и гражданской жизни не может быть без сочетания добродетелей..., которые все должны восходить к любви Божией и сливаться в ней».

Решительно всё подчинено этому верховному началу, которое само свободно от всякого юрицизма:

«Всякий закон, не только человеческий, но и божественный, имеет только одну цель: объединяющую любовь. Как только какое-либо предписание начинает препятствовать общему спасению, каждый здравый ум должен указать на необходимость от этого предписания отказаться».

Так начало созерцательное и начало активное совпадают и сливаются в единстве жизненного поведения, обусловленного этой реальностью, которая открывается только в опыте. И никакой интеллектуализм не может заменить хотя бы приблизительно это опытное знание:

«Среди всех дел Божиих нет другого, которое так открывало бы Бога и Его благодать, как это действие, принимаемое

в наслаждении духовном, которое ощущает душа, когда Он втайне её посещает... Но если это так – а это действительно так, – то простой человек, принимающий такие дела Божии в свою душу, знает Бога лучше, чем иные учёные клирики или философы, основывающиеся только на внешних делах или на доводах, взятых извне. К этому нужно добавить слово Иисуса Христа, возблагодарившего Отца за то, что Он младенцам открыл высокие тайны и скрыл их от мудрых мира».

Жерсон знает, конечно, что «существует способ созерцания, изыскивающий существо Божие и Его дела посредством доводов, основанных на истинной вере». Он допускает, что «этот способ годится для нахождения новых истин или для их защиты от еретиков и неверующих».

Но «есть другой способ, направленный главным образом на то, чтобы любить Бога и вкушать Его благодать, не очень добиваясь знания более ясного, чем то, которое даётся верой (или особым вдохновением, каку апостолов, являвшихся людьми простыми и неучёными, и у некоторых других). И этого могут достичь простые люди, оставив мирские заботы и сохраняя чистоту сердца. Об этом созерцании я и буду говорить и думаю, что это именно та премудрость, которой учил св. Дионисий Французский в своих книгах Мистического Богословия. И это – наивысшая премудрость, какой мы можем достичь на земле».

Жерсон назвал здесь один из своих главных источников – мистическое христианство первых веков, учение Псев-

до-Ареопагита о неприменимости к божественным тайнам каких бы то ни было категорий человеческого разума, на Востоке оставшееся навсегда основой православной мистики. Стоит отметить, что в представлении Жерсона это учение было своего рода национальной традицией: в течение всего Средневековья так называемого Дионисия Ареопагита во Франции почитали как просветителя Галлии, что видно и из жерсоновского текста.

Сущность учения Псевдо-Ареопагита о «божественном мраке» – об абсолютной непроницаемости Божества для человеческого разума – Жерсон пересказывает в другом месте «Горы Созерцания»:

«Передаю вам учение св. Дионисия. Каждый раз, когда в вашем созерцании или помышлении о Боге вы знаете, что именно вы видите, и вам кажется, что это в какой бы то ни было мере похоже на земные вещи, будьте уверены, что вы не имеете ясного видения Бога; то же скажу и об ангелах. Говорю не о Боге воплощённом, Который подобен нам всем, но о божественной сущности».

Все, так сказать, «литературные» корни Жерсона – здесь. Авторы, которых он называет: Григорий Великий, Иоанн Златоуст, Кассиан, а из хронологически более ему близких – Гуго и Ричард Сен-Викторские, воскресившие для западного мира в их знаменитом монастыре учение Псевдо-Ареопагита. Фому Аквинского Жерсон не упоминает ни разу. Зато он не раз ссылается и на Блаженного Августина (разумеет-

ся), и на представителей августинско-францисканской школы XIII–XIV веков, на св. Бонавентуру и других, упорно борющихся с рационалистическим богословием св. Фомы.

Вся первая часть «Горы созерцания» – один обвинительный акт против интеллектуальной гордыни учёного клира:

«Хотя большая учёность и большое знание Закона Божия и Священного Писания весьма полезны тому, кто хочет подняться на высоты созерцания, случается, однако, что такое знание становится препятствием, не само по себе, а от гордыни и надменности, которые оно порождает у учёного человека».

«Дело в том, что человек, идущий с высоко поднятой головой, то есть весьма почитаемый за свою учёность и не желающий склониться подобно малому ребёнку или простой маленькой женщине, никогда не может пройти чрез столь смиренный вход».

«Простые христиане, имеющие твёрдую веру в благость Божию и потому нежно Его любящие, больше причастны к истинной мудрости и больше заслуживают названия мудрых, чем иные клирики, у которых нет любви к Богу и к Его святым. И хуже того: такие клирики противны Богу, подобны испорченной соли или обезумевшим мудрецам».

«Итак, вы видите, что нельзя отстранять простых людей, – будто им нельзя говорить о созерцательной жизни. И мы это видели столько раз и видим на опыте у святых отшельников и у некоторых женщин, которые в любви Божией получили от

созерцательной жизни больше пользы, чем иные очень учёные клирики. Ибо эта жизнь лучше достигается смиренной простотой, чем учёностью; как и Соломон говорит, что Премудрость Божия ходит с простыми и с ними беседует. Он же велит в другом месте просить Бога в простоте сердечной, ибо Он очень прост и простотой Его находят».

«Верно то, что все писания всего мира не приводят так созерцательного человека к его цели, как упорство с помощью Божией, по примеру той женщины, о которой я уже говорил, не называя её».

Это второй основной источник Жерсона: все те «простые христиане», в особенности – это нужно отметить – простые женщины, которые опытно, экспериментально прикасаются к непостижимой для разума божественной реальности. Это «женщина, о которой я говорю, не называя её», – впоследствии он её всё же назвал в «Духовном Диалоге»: Агнесса из Осерра, которая навела его на мысль написать его «Духовное Нищенствование», потому что сама она в молитве «ходила от святого к святому или становилась перед Богом, как нищенка перед богатым вельможей»; это другая «маленькая женщина», которую он знал больной и тоже упоминает в «Горе Созерцания»; это Эрмина из Реймса, о которой он велел написать целый трактат, и многие другие, в ком он чувствовал «дуновение объединяющей любви».

И какая сила в этом дуновении абсолютно иррациональной реальности! «Нет для тебя ничего более доступного, как

захотеть, – пишет Жерсон в самом начале „Духовного Нищенствования“, – а захотев, ты всегда можешь пойти к Богу, говорить с Ним и с Его святыми и просить их помощи».

«Отче Наш... – обращается душа к Богу. – Если Ты мой Отец, значит, я Твоя дочь. А раз так, раз я Твоя дочь, сохрани мою чистоту и мою честь... Враги из ада! знаете вы, кто я такая и с кем вы имеете дело? Я дочь Всевышнего Царя, вашего прямого Судии, Который вас осудит. Если вы не желаете оставить меня в покое, если хотите насильничать надо мной, знаете вы, что я сделаю? Я пойду к моему Отцу и Ему скажу!»

Или этот призыв бесплотных сил небесных:

«Вы, серафимы, пылающие блаженным огнём любви Божией, пошлите малую искру этого огня в моё замёрзшее сердце и согрейте его для любви к Богу... Или приблизьтесь ко мне настолько, чтобы я отогрелась... Дайте мне немного вашего огня, чтоб зажечь мой огонь и очистить меня, как некогда Исайю... Вы, херувимы, дайте мне ясное знание, чтоб идти мне прямо и не спотыкаться, чтоб мне знать Бога без заблуждения и себя саму без снисхождения... Вы, ангелы, извещайте меня каждый день, что мне делать и что мне знать для себя и для других... Когда я буду в злой скорби, утешьте меня. В унынии поддержите меня. Во мраке зажгите меня. В хвалении Бога сопровождайте меня. В моих хулах обличайте меня. В моих добрых делах поддерживайте меня».

И моление святым:

«Нет ли кого среди вас, кто взял бы под свою защиту бедную странницу, которой гибель угрожает каждый день? Что станет с вашей бедной сестрой, так бедствующей здесь на земле? А если не ради меня – ибо я недостойна этой милости, – так для выполнения того, что вы должны сделать по закону, по повелению Царя. Бог, конечно, послал меня к вам, раздающим Его милостыни. Меня легко победить, я легко заблуждаюсь. Вот поэтому я вам молюсь, поэтому прошу вашей милости и поддержки, чтоб отныне быть мне сильнее и лучше стараться... Вот всё, для чего я надеюсь на Бога: чтоб Он дал мне постоянство в исполнении Его заповедей. И если не потому, что я об этом прошу, – пусть эта милость будет мне дана потому, что Он повелел об этом просить».

Через несколько строк Жерсон опять упоминает «духовную любовь» «некоторых известных мне людей, необразованных и молодых, воспитанных среди полей». Источник, очевидно, тот же: в этих призывах сил небесных уже звучит нечто от тех призывов, которые спустя несколько лет шептала необразованная девочка, «созерцательная и активная одновременно», по собственному её выражению, «выросшая среди полей».

\* \* \*

\* \* \*

Сам вышедший из крестьянской среды и никогда не отказывавшийся от внутренней связи с «простыми христианами», черпавший из их «подлинной мудрости» и писавший для них же, Жерсон был выразителем тех представлений, которые были разлиты среди французского народа. Вся история формирования Франции стояла за этими представлениями, потому что трудно представить себе страну менее рационалистическую и строившуюся менее механическим путём, чем средневековая Франция. Постоянное ощущение божественной реальности, стоящей над реальностью земною, – и никакой рассудочной схемы; глубокое стремление к жизненному идеалу, сообразному с этим ощущением, – и на практике всё делается чисто опытным, чисто эмпирическим путём.

Римский строй с его культом могущества и законности рухнул в хаосе V века, и все попытки восстановить его с помощью военной силы сначала Меровингов, затем Каролингов кончились неудачей. К концу IX века упадок античной цивилизации достиг предела. Не было больше ни государ-

ства, ни законов, ни промышленности, ни торговли. На территории прежней Римской Галлии не оставалось больше ни одного города, который не был бы разрушен. Как на полтора тысячелетия раньше, люди опять жили в деревянных домах, защищённых частоколами и рвами, производя сами у себя всё самое необходимое для скудного существования.

За этими рвами и частоколами жили и работали семьи, замыкаясь от внешнего мира, ставшего враждебной стихией, не имея над собой больше никакой власти, кроме власти отца. Всё, что осталось среди всеобщей разрухи, – семья. Семья разрасталась, она плодилась, она «усыновляла» чужих, приходивших искать у неё защиты. Она становилась маленьким государством со своей территорией, превращалась в «*mesnie*»<sup>5</sup> и в лен, которые по-латыни продолжают носить то же название: «*familia*». Полное исчезновение бюрократически-правового римского строя высвободило органические основы человеческого общежития.

Каролинги ещё пытались выступить как наследники римских цезарей. И они отпали от нового общества малых и больших семей, где не может быть иной власти, кроме миротворческой власти отца. «Объединение королевств, подчинившихся их власти, распалось, – пишет современник событий (Регинон), – и каждое из них пожелало дать себе короля, извлечённого из собственных недр». Галликанское духовен-

---

<sup>5</sup> Родня, домочадцы (старофранц.); здесь в значении «компактно проживающее родовое сообщество». – *Примеч. ред. рус. изд.*

ство выдвинуло на вершину новой общественной пирамиды главу самой типичной и сильной из государств-семей – Гуго Капета, герцога Франции. «Он будет вам отцом, никто до сих пор не просил напрасно его отеческой защиты», – говорил во время избрания архиепископ Реймский Адальберон. И через четыреста лет Жерсон говорит, что обещание было дано не напрасно: «Власть короля – как власть отца над его детьми».

Этот «семейный» характер всегда был присущ французской монархии, она его не утратила до самого конца, как это прекрасно показал Ф. Фанк-Брентано. Но нужно ясно понять, что это только один элемент: естественное, природное начало. В это природное начало, которое само имеет божественное основание и может быть преображено, как вся природа, входит другой, преображающий элемент. И всё дело в сочетании этих двух начал, именно так, как это с наибольшей ясностью выразит Жанна, обращаясь к Карлу VII при своей первой встрече с ним: «Ты – истинный наследник короны Франции, сын короля... Ты будешь наместником Царя Небесного, Который есть Король Франции».

В том новом сознании, которое родилось из евангелической проповеди, верховным Царём и Первосвященником нового человечества мог быть только Христос, воскресший и воссевший одесную Отца. Эта тайна мессианского Царя в новозаветной истории присутствует всё время, от слов архангела в Благовещении и до слов возносящегося Христа, как они

приведены в «Деяниях»; и в первоначальном евангельском тексте стоит, бесспорно, одно слово, часто пропускавшееся в более поздних версиях: «Ныне царство Моё не здешней земли», – «ныне» (тем более во время Страстей), а в дальнейшем, очевидно, должно быть «как на небе, и на земле». Царство Христа, которое уже есть, уже существует действительно, реально, и в то же время ещё только грядёт, – это и есть пророческий элемент в истории христианства, не интеллектуализированный, а настоящий.

По самому своему смыслу христианство должно было не упразднить, а усилить и поднять на новую высоту пророческую сторону древнееврейской религии, т. е. признание всеобъемлющей власти Самого Бога, водительствоующего на всех путях человеческой жизни. Это водительство и проходит красной нитью через первые века христианства. О христианских «пророках» и «пророчицах», непосредственно вдохновляемых Духом Святым, «Деяния Апостолов» говорят как о чём-то обычном и общеизвестном, св. Игнатий Антиохийский и Ерма причисляют к ним себя самих, и «Дидахе»<sup>1</sup> где-то на рубеже I и II веков видит в них выразителей «космической тайны Церкви».

По мере внешнего роста христианства интенсивность этого переживания постепенно слабела, и нарисованная когда-то Оригеном картина мира, каким он может быть, если станет христианским, не получила полного осуществления. Но основное ощущение Божией силы, господствующей над

всею реальностью, оставалось везде, где было христианство. После крушения античного мира, когда человек вновь измерил и ощутил свою немощь, вообще нельзя было жить без помощи Божией. Божественное было везде; благодать через таинство, через обряд, через молитву действовала постоянно и совершенно ощутимо; своими изображениями, своими мощами, своими явлениями святые и ангелы небесной Церкви проникали во всю земную жизнь людей. И когда исчезли всякие законы, осталась одна норма поведения: закон Божий, основанный единственно на том, что он дан именно Богом, написан в богооткровенном писании и пишется Богом в сердцах людей; а сводится этот закон, как известно, к одному: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем своим и люби ближнего твоего как самого себя, т. е., по крайней мере, живи с ним в мире. «Блаженны миротворцы».

Миротворить – единственное оправдание всех усилий. Отец в своей семье, барон в своей «mesnie», граф в своём графстве существуют для того, чтобы мирить членов семьи, мирить вассалов. Но и мирить невозможно без помощи Отца Небесного, без реального действия благодати. Новая общественная пирамида должна иметь вершину, через которую помощь Небесного Царя проникала бы во всё здание. Это и есть миропомазанный король Франции.

Древнееврейский обряд помазания на царство возродился в VI веке в разных местах христианского мира, одновременно на Западе и на Востоке. При этом невозможно даже точно

определить, где именно он стал применяться впервые; вероятно, де Панж прав, говоря, что это явилось результатом общей потребности христианского сознания – облечь земных

<sup>1</sup> Полное название в переводе – «Учение Господа народам чрез 12 апостолов». Наиболее ранний из известных памятников христианской письменности катехизического характера. правителей особой благодатью, превращающей их реально в образ и в служителей единого всевышнего Царя. Действительно, уже в 451 г. четвёртый Вселенский Собор выразил это стремление уйти от римского цезаризма к богоуправляемому древнееврейскому царству, приветствуя нового императора возгласами: «Новый Давид! Многая лета священнику-царю!» И уже раньше, в начале IV века, Евсевий писал: «Евреи чтити под именем „Христос“ не только первосвященников, на которых ради символа изливался священный елей, но и царей, которых вдохновенные Богом пророки помазывали и поставляли, как образ Христа; эти действительно носили в себе образ царской и верховной власти единого и истинного Христа, божественного Логоса, царствующего над всеми существами».

Вполне согласное с ветхозаветными текстами, это представление о том, что древнееврейские пророки по особому вдохновению Божию помазывали царей, осуществляя реальность богоправления, сохранилось на всём протяжении Средних веков; через тысячу лет после Евсевия Данте писал: помазание на царство установлено Самуилом не в каче-

стве священника, а в качестве пророка, «ибо Господь через Своих особых посланников делал, делает и ещё будет делать множество вещей, каких преемник св. Петра не будет в состоянии делать никогда».

Церковное сознание так это и понимало: в христианском мире давно забытый древнееврейский обряд был восстановлен клиром также по особому внушению Божию. И нигде этим представлением не дорожили так, как во Франции; символически оно выражалось знаменитой легендой о том, что миро для помазания первого короля франков было доставлено с неба самим Духом Святым. Это пророческое происхождение французской королевской власти Жерсон, в частности, всегда подчёркивал и до появления пророческой девушки, которая в последние дни его жизни поведёт к помазанию наследника французских королей.

На фасаде Реймского собора, построенного специально для помазания королей Франции, нет уже никаких воспоминаний о римском цезаризме. Скульптуры говорят только о еврейских царях в древнем мире и о миропомазанных королях Франции в новом. И самый чин помазания «представляет собою утверждение верховного царства Христа, едва ли не самое торжественное, какое существует в литургии. Это ясно вытекает из всех формул помазания. Царское помазание превращает короля в подручного Христова, оно вводит его в сверхъестественный план»<sup>6</sup>. В этом же смысле архиепи-

---

<sup>6</sup> Дом Пьер де Пюнье. – Никогда не следует забывать, что по – французски

скоп Реймский Гинкмар в X веке говорил, обращаясь к королю Карлу Лысому: «Вашим царским саном вы обязаны царскому помазанию, действию епископскому и духовному гораздо больше, чем вашему земному могуществу». И с таким же полным отрицанием античного цезаризма епископ Ланский Асцелин говорил, обращаясь ко второму королю династии Капетингов, Роберту Благочестивому: «Мы уверены, что господство, основанное на силе, исключено из царской власти».

В годы, когда монархия находится в глубоком упадке и назревает жестокий кризис, Жерсон продолжает утверждать: «Как говорит Блаженный Августин, высшее благо есть мир. Следовательно, назначение короля есть мир между его подданными».

Мы уже достаточно знаем мысль Жерсона: мир, о котором он говорит, не есть категория только юридическая, – напротив, в конечном счёте это всё то же «ощущение объединяющей любви». Помазанный король Франции – нечто большее, чем высший из «отцов» феодальных семей: через него таинство помазания распространяется на весь народ, каждый человек становится причастен царству, как он причастен священству, и в этом – основное содержание старой французской монархии. По рассказам, распространённым среди народа, Филипп-Август говорил перед битвой при Бувине: «Я

---

древнееврейское царство и средневековая королевская власть обозначаются одним и тем же словом, в отличие от римского цезаризма. – *Примеч. авт.*

хочу, чтобы все вы были королями, как я, и воистину я не мог бы без вас управлять королевством». Эту же мысль ярче всего выразил св. Людовик:

«Я – не король Франции, я – не Святая Церковь. Вы все вместе – король, и в той мере, в какой вы – король, вы – Святая Церковь».

«Смысл нашего существования, – писал ещё Гуго Капет, – заключается единственно в том, чтобы воздавать справедливость всем и всеми средствами». «Творить правду честно и непреклонно, не сворачивать ни вправо, ни влево, но всегда идти прямо», – писал в свою очередь Людовик Святой, который, по словам Жуэнвиля, «всю жизнь мучил самого себя, как никто другой на всём свете, ради мира между его подданными». *И это есть* «священнодействие», по собственному выражению св. Людовика, богослужение в настоящем смысле слова. Король – «монарх и священник одновременно», «викарий Христов в светских делах». И опять это понимается не как юридическая формула, а как совершенно реальное действие силы Божией.

Никакого юридизма ни в чём. В тот самый момент, когда из хаоса начинает рождаться Франция, новая династия, вступив на престол, перестаёт законодательствовать. Каролинги ещё писали законы, безуспешно пытаясь этим путём обуздать анархию. Капетинги ничего не нормируют, не издают никаких общеобязательных постановлений. Их отдельные решения иногда принимают силу обычая для всего ко-

ролевства, иногда нет. Они действуют опытным, эмпирическим путём, «ворошат дела королевства, дабы в нём не оставалось никакой неправды», по формулировке XI века. Если два барона подрались и взаимно бьют и грабят своих людей, король их мирит, мирит так, как выходит по данным обстоятельствам, на таких основаниях, какие подходят по местным условиям; а если они не замиряются, он их принуждает теми средствами, какие имеются под рукой: вызывает других вассалов или созывает ополчение коммун. Если город эмансипируется и желает зависеть только от короля, ему дают такой статут, какой ему нравится и соответствует местным обычаям. Франция станет первой страной Западной Европы, её население будет уже близко к современной цифре – и по-прежнему она не будет иметь общих законов, по-прежнему королевство будет представлять собой мозаику территорий, живущих по своим «обычаям». Всё самоуправляется везде и на всех этажах и во всё король может вмешиваться в случае надобности – в самые острые принципиальные конфликты, как и в брачные дела любого подданного, если от них протекает неудобство или соблазн. Каждое дело, как бы ни было оно незначительно, может пойти на личный суд, на личное рассмотрение короля, каждый подданный может его видеть практически каждый день. При всей иерархичности их власти у королей Франции нет ничего похожего на недоступность германо-римских императоров или королей Англии, основавших свой престол завоеванием, или даже итальян-

ских патрициев; они «осуществляют слово Писания – быть среди подданных, как один из них», – пишет автор XI века Гвиберт Ножанский. Каждый день постоянным, постоянно возобновляющимся усилием в каждом отдельном, отдельно рассматриваемом случае король Франции «восстанавливает справедливость для каждого человека без исключения, для бедного как для богатого, для иностранца как для своего», по выражению св. Людовика (в ордонансе 1256 г.).

С самого начала эта «литургия» окружает короля Франции совершенно особым ореолом. Она создаёт между ним и населением «солидарность более крепкую, чем феодальные связи» (Люшер). В XI веке Капетинги сильны разве только своим моральным авторитетом, но они уже очень сильны. Проходит немного времени, и «человеческие толпы, покрывая равнину, взывают к королю: мир! мир! мир!» По первому его слову они поднимаются против всякого, кто этот мир нарушает. И как отмечает далее Люшер, «постоянные обращения к королевской власти почти всегда исходят от низшего класса, от трудящихся». В начале XIII века этот трудящийся народ поднимается по собственному почину, запруживает дороги вокруг Парижа и идёт защищать от посягательств баронов малолетнего короля, который станет Людовиком Святым.

По самому своему характеру идеал, которым живёт французская монархия, как-то распространяется за пределы страны. Уже Роберт Благочестивый носится с мыслью основать

вечный мир, опять не посредством какой-либо схемы, а чисто эмпирическим путём: через сговор «навечно» между Францией и Германией. И уже первый великий «министр» истории Франции, Сугерий, высказывает в XII веке мысль, что вечный мир возможен лишь при равноправии всех наций: «Несправедливо и неестественно французам быть под властью англичан или англичанам под властью французов».

В XIII веке моральный авторитет св. Людовика признаётся во всём западном мире. И он думает опять чисто практически, конкретно, как ограничить войну и устранить её наиболее бесчеловечные проявления:

«Берегись, – пишет он в „Наставлении“ своему сыну, – начинать без великого размышления войну против кого бы то ни было из христиан.

А если придётся воевать, всегда распоряжайся так, чтобы бедные люди, которые ни в чём не повинны, не страдали ни от сожжения их добра, ни как-либо иначе. Лучше старайся справиться со злодеем, осаждая его города и замки, чем губя добро бедных людей».

Чисто опытным, чисто эмпирическим путём складываются во Франции и отношения Церкви и государства. Никакой схематичности, только основной идеал: Церковь должна быть совестью свободного светского общества. «Наша власть такова, о государи, – писал в X веке епископ Орлеанский Иона, – что мы должны будем дать отчёт и за ваши дела; поэтому важно, даже необходимо нам заботиться

о вашем спасении и напоминать вам об исполнении вашего долга». На деле галликанское духовенство вдохновляет всю миротворческую миссию монархии. В острые моменты, когда нужно обузывать хаос, приходские священники организуют даже «ополчение мира» в помощь королю. Но светская власть духовенству ни в какой мере не приписывается, монархия остаётся суверенной в своей области. Со своей стороны, король может даже приостанавливать наложенные духовенством церковные кары, когда они представляются несправедливыми; силой благодати помазания он действует тут как представитель всех мирян, за которыми во Франции продолжает признаваться некоторая доля священства. Правильные взаимоотношения между монархией и клиром как бы восстанавливаются каждый момент опытным путём. И это опять предполагает наличие небесного центра нового человечества, как и говорил синод 786 года: «Между королями и епископами да царит повсюду согласие и единомыслие, основываясь на общей вере, надежде и любви, под единой главою, которая есть Христос».

Таков монархизм Жерсона:

«Как яд или отравка убивает человеческое тело, так тирания есть яд, отравка, зараза, убивающая всякую общественную жизнь. Тиран хочет, чтобы его подданные мало могли, мало знали и мало любили друг друга. И это совершенно противно доброду королевскому правлению, которое стремится к тому, чтобы у подданных была сила, мудрость и

дружба по образу Пресвятой Троицы».

Нельзя произвольно расчленять то, что едино по существу: монархизм Жерсона таков, какова его церковность. Так же, но с предельной чистотой и на предельной высоте это будет у Жанны.

Опытное познание божественной реальности порождает свободу – как рационалистическая абстракция порождает механическое единство.

\* \* \*

Ещё в те годы, когда он писал «Гору созерцания» и «Духовное нищенствование» – за десять лет до явного раскола Университета, за тридцать лет до процесса Жанны д'Арк, – Жерсон уже знал, какая пропасть лежала между ним и рационалистическим университетским большинством. Обращаясь к своим университетским коллегам, он писал из Брюгге:

«Не думайте, что комбинируя абстракции, вы найдёте объяснение тайн и отделаетесь от безумной гордыни, побуждающей вас проникать в то, что непроницаемо даже для ангелов. Лучше научимся жить, чем рассуждать... Не в такое время мы живём, чтобы развлекать ум тысячью праздных вопросов».

Комбинируя абстракции, развивая в силлогизмах «доводы, основанные на истинной вере» – или на любой иной принятой аксиоме, – можно построить логическим путём «си-

стему, дающую ответ на все вопросы о Боге и о мироздании». Как отмечал ещё Эмбар де ла Тур, на это и было направлено главное усилие схоластики раннего Средневековья. А центральной международной лабораторией всех силлогизмов был именно Парижский университет.

Интернациональный по своему составу, наделённый в начале XIII века особыми и совершенно исключительными папскими привилегиями, Парижский университет впитал в себя весь рационализм, постепенно развивавшийся в кругах учёного клира начиная с XI века. С XI века рационалистическое мышление вырабатывалось в школах, географически расположенных главным образом во Франции; но характерно – как бы ни казалось это теперь парадоксальным, – что французские культурные верхи были к этому менее всего причастны, не выдвинули по этой линии ни одного действительно первоклассного имени. Если говорить об именах, то грандиозный рационалистический синтез XIII века был подготовлен в Париже пьемонтцем Ансельмом Кентерберийским и там же, в Париже, осуществлён рейнским немцем Альбертом Великим и неаполитанцем Фомой Аквинским. Напротив, в самом же начале этого развития, в XI веке, влиятельнейшие французские мыслители – Росцелин, Гильберт Порретанский – противились стремлениям «проникать в то, что непроницаемо даже для ангелов»; в стараниях истолковать метафизический догмат Пресвятой Троицы они уже почувствовали подмену реальности христианского Бога

абстрактной философской схемой, непостижимого, но живого присутствия Трёх Лиц Божества – рационалистическим представлением о «божественной субстанции».

В начале XIII века – в те самые годы, когда исключительнейшая «школа» Западной Европы окончательно оформлялась на парижской горе Св. Женеьевы, – для западноевропейского учёного клира, уже привыкшего рассуждать обо всём, своего рода откровением явился арабский философ Ибн-Рошд, в исламском мире прошедший почти незамеченным. В его толковании Аристотеля мироздание, прежде пронизанное непостижимой для человеческого разума божественной силой, вдруг предстало как «огромное развитие теорем», строго логически вытекающих одна из другой. Всё стало постижимым и рационально предвидимым в мире, основанном на вечном движении материи, не имеющей ни начала ни конца; «неумолимый детерминизм охватил, как железная решётка, непрерывное чередование явлений». Аверроэс<sup>7</sup> высчитал даже совершенно точно, что во всей Вселенной все явления повторяются каждые 27000 лет. В этом круговороте человеческая личность – такой же детерминированный эпизод, как и всё остальное, и такой же преходящий; вечен в человечестве лишь общий интеллект, лишённый всякой нравственной окраски и представляющий собою не что иное как совокупность законов логического мышления, гос-

---

<sup>7</sup> Так имя Ибн-Рошда звучит в европейских языках (ср. *Иби-Сина – Авиценна*). – *Примеч. ред. русского изд.*

подствующих решительно над всем. «Вся реальность составляет один огромный силлогизм», и одно и то же рациональное знание «может охватить и Творца, и творение» (Б. Ландри).

С первого взгляда было ясно, что аверроизм в его чистом виде не оставляет от христианства вообще ничего. Но впечатление от законченной, рационально стройной картины мироздания было грандиозно. Оно соответствовало умственным запросам интеллектуальных верхов Европы и их стремлению внести разумный порядок в «хаотический» – чисто опытным, эмпирическим путём возникший – мир западного Средневековья. Отсюда мысль: вывести из рациональной картины мироздания всё, что возможно, и ввести самый её метод в единственную стройную и организующую силу Западной Европы – католическую Церковь.

Великие папы XIII века – Иннокентий III, Григорий IX, Иннокентий IV – поняли, что международная политическая система, которую они создавали, нуждалась в международном же интеллектуальном «мозге», и они сознательно превратили в этот «мозг» Парижский университет. В качестве органа «настоящей интеллектуальной теократии» (как это определяет Жерсон) Парижский университет занял в западном мире совершенно исключительное положение, подчёркивавшееся в целом ряде папских булл и отлично осознававшееся современниками. И в тот самый момент, когда Григорий IX окончательно закрепил привилегированное положение

ние Парижского университета, он насильно открыл его двери для доминиканского ордена, т. е. для людей, специально обученных логически обосновывать церковное учение. Наконец – последний этап – этим парижским доминиканцам Св. Престол официально поручил согласовать христианскую догматику и арабских последователей Аристотеля. Осуществление этого синтеза явилось делом жизни Фомы Аквинского.

Из системы, оперирующей христианскими догматами, нельзя было убрать недостижимого для человеческого разума трансцендентного Бога. Его оставили, но интеллектуализировали до крайней степени возможного: Бог есть «интеллектуальное действие бесконечной действительности». Общение человека с Богом происходит главным образом через разум (а не главным образом через волю, как это предполагалось раньше), и само блаженство в вечной жизни будет «актом интеллектуальным». Если человеческий разум, повреждённый грехопадением, не может уже открыть всю полноту божественной истины, то он и теперь может к ней в значительной степени приближаться; а там, где человеческий разум оказывается недостаточным, на помощь приходит авторитет. «Суждения человека о действительности проистекают из двух источников: от разума – в вопросах философского порядка, касающихся главным образом природы; от авторитета – в вопросах богословских» (Брейе). При этом Бог, будучи трансцендентным, должен быть таковым с логической последовательностью; если раньше счита-

лось, что Бог проявляется и в мироздании, так как к Нему неприменимы никакие категории человеческого мышления, в том числе и «трансцендентность», то отныне такая точка зрения влекла за собой упрёк в пантеизме (как и до сих пор католическая доктрина усматривает пантеизм, или многобожие, в православном учении о том, что Бог, будучи внемирным, пронизывает тем не менее непостижимым для нас образом всё сущее Своими энергиями, в каждой из которых Он присутствует во всей Своей полноте). Между Богом и миром встала глухая стена, которую Бог мог пробивать лишь в порядке исключения в силу Своего всемогущества. Вне этих исключительных случаев всё в мире протекает по законам логики и всё может быть силлогизмами объяснено исходя из некоторых первичных данных естественного разума и авторитета. «Природа физическая, природа моральная и природа социальная составляют своего рода блок, подсудный человеческому разуму». И как над миром стоит абсолютно вне-мирный Бог, так над естественным человеческим обществом, «не содержащим никаких проблесков духовной реальности», стоит держатель божественного авторитета – клир. При этом «каждый низший разряд имеет как бы присущую ему природу, прикрепляющую его к его уровню, почему его и следует удерживать в присущих ему рамках, в случае надобности – силой» (Брейе).

На практике этот принцип немедленно повлёк за собой применение качественно новых мер воздействия по отноше-

нию к инакомыслящим.

До начала XIII века учение Церкви на эту тему оставалось таким, каким его выразил св. Иоанн Златоуст: «Весь мир окажется в смертном грехе, если предать смерти хоть одного еретика». Верно, что в Европе случались взрывы религиозной нетерпимости. Случалось, что светская власть или сам народ умерщвляли еретиков. Но это были именно случайные проявления человеческого зверства.

Теперь же, когда «духовного меча» – проповеди – оказалось недостаточно для возвращения в лоно Церкви лангедокских еретиков-катарров, когда при обстоятельствах, так и оставшихся невыясненными, произошло убийство папского легата, Иннокентий III приказал физически уничтожить очаг заразы.

Впервые в истории Европы большой цветущий край подвергся полному разорению, и население, не только враждебное, но и просто ненадёжное, истреблялось в массовом масштабе во имя системы, ради наилучшего устройства человечества.

В альбигойском крестовом походе был, однако, ещё элемент анархический. В острый момент система могла использовать орды грабителей, приведённых со всех концов Европы. Но дисциплинировать этих «партизан» не было возможности. Для постоянного функционирования системы требовалось иное орудие. Его создал Григорий IX, используя человеческие кадры абсолютно дисциплинированные, при-

ученные к абсолютно логическому мышлению: всё тот же орден Св. Доминика.

Только люди, имевшие в голове стройнейшую систему всяких истин, могли создать безупречно функционирующий идеологический сыск; только они были способны замечать малейшее отклонение от системы; только они могли с абсолютной логической бесстрастностью выводить очевидную ересь из высказываний любого обвиняемого; только они могли быть совершенно уверены в том, что малейшее отклонение от истины грозит человечеству духовной и физической гибелью и, следовательно, должно устраняться всеми средствами. Доминиканцы-инквизиторы применяли на практике доминиканскую богословскую диалектику, а св. Фома Аквинский теоретически обосновал инквизицию.

Так, развивая и комбинируя силлогизмы, стало возможным построить огромный механизм, в котором миряне имеют право лишь подчиняться авторитету клира и вселенское единство гарантируется наличием видимого и мощного организационного центра. Уже раньше усилие Римской Церкви было направлено на то, чтобы как можно больше возвысить клир над мирянами (уже лишёнными чаши) и присоединить к духовной власти власть светскую. Но только томизм (учение Фомы Аквинского) позволил развить до конца римскую теократию<sup>8</sup> XIII века – «рациональную политическую

---

<sup>8</sup> В силу установившейся традиции мне поневоле приходится пользоваться термином «теократия» – что по-гречески значит, как известно, «богоправление» –

систему», как её определяет Пирени.

В самых первых годах XIII века Иннокентий III сменил свой титул «наместника св. Петра» на титул «наместника Божия». Под «наместником св. Петра» подразумевалось, что он имеет определённую власть в общем плане Царства Христа. «Наместник Христов», или «наместник Божий», должен был, очевидно, иметь уже полноту всякой власти, «соединяя в одном лице царство и священство, как тело и душу, для вящего блага обоих», по собственной формулировке Иннокентия III.

Затем в середине XIII века буллой «Eger cui levia» Иннокентий IV дал окончательную формулировку «прав, приобретённых или почти приобретённых» Римским Престолом и при этом распространяющихся, в принципе, на весь мир: «Царь Царей поставил нас на земле Своим единственным уполномоченным. Власть, Им делегированная, не допускает никаких исключений ни для лиц, ни для предметов. Она распространяется абсолютно на всё. Через апостолов, а через Него и нам. Он дал полную власть запрещать и разрешать решительно всё на свете».

Небесный центр нового человечества, преображающий мир, окончательно заменялся организационным центром на земле.

---

для определения той логически выстроенной организационной системы, которой в XIII веке было именно подменено подлинное богоправление, осуществляющееся в опытном познании воли Божией. – *Примеч. авт.*

Такой рациональной организации гораздо труднее – скажем, рискованнее – считать, что вселенское единство Церкви и её внутренняя структура поддерживаются и как бы восстанавливаются каждый момент рационально не постижимым действием её небесного центра и сопряжённым с ним усилием человеческой воли. Но этот риск необходимо принять, если считать вместе с Жерсоном, что путь спасения – не в «комбинировании абстракций», а в «опытном познании Бога, ощущаемом в объятиях объединяющей любви». Тогда Церковь не может быть механизмом, построенным по законам комбинировающей человеческой логики; она действительно «мистическое тело», где каждый член призван «жить» в реальном единении с Богом. И Жерсон этот риск принял.

Безусловное господство клира над мирянами и механическая централизация «могут породить лишь деспотизм, бунт или рабство, дух раскола или дух идолопоклонства».

«Существует Церковь вселенская, в которую входят греки, латиняне, варвары, все, кто верит во Христа, мужчины и женщины, дворяне и холопы, бедные и богатые. Папа может быть назван не главой этой Церкви, но лишь управляющим Христа на земле, при том, однако, условии, что ключи, которые у него в руках, – действительно настоящие. Эта Церковь – вера во Христа и семь таинств, в ней наше спасение. Другую Церковь называют Римской частной. В ней могут быть заблуждения, расколы, измены».

Через пятьсот лет, когда Бернард Шоу написал в своём знаменитом «Предисловии», что Жанна все свои «эмоции» черпала из таинств и в то же время взрывала церковную систему, он просто не понял, что Жанна – святая Жерсоновской Церкви, которая не есть Церковь Фомы Аквинского.

На пике своей церковной карьеры Жерсон добился даже предоставления мирянам права голоса на Констанцском Соборе. При этом утверждая, что божественная реальность обращена ко всем верующим и что духовенство – не единственный носитель благодати, он совершенно точно выражал неизменную традицию старой Франции.

«Разве Христос умер и воскрес для одних только клириков? Мерзость! Разве Господь до такой степени взирает на лица, что одни только клирики имеют благодать в этой жизни и вечную славу в будущей? Мерзость! Церковь охватывает всех праведных, от самого великого до самого малого», – писали во Франции ещё во время конфликта Филиппа IV с Бонифацием VIII. В годы, когда Жерсон только появился на свет, официальный свод французской доктрины по этим вопросам, так называемый «Сон в вертограде», говорил: «Папа и другие священники не имеют в духовных вопросах такой власти, как думают многие». И через полтора года после Жерсона теоретик галликанизма Питу заявлял: «Не следует думать, что французское духовенство одно составляет тело Галликанской Церкви. Вся Франция, т. е. все французские католики, составляют все вместе тело этой Церкви, в кото-

рой епископы лишь главные служители».

Жорж де Лагард в значительной степени прав, когда пишет в своём «Рождении мирского духа», что все трагедии Европы за последние шестьсот или семьсот лет происходят оттого, что миряне требовали для себя участия в жизни Церкви и доступа к источникам благодати. Весь вопрос в том, нужно ли было их от этого отстранять.

Очевидным отрицанием монополии клира было, как мы знаем, царское помазание, непосредственно вводившее мирян в план Царства Христова. В обход этого Римская Церковь уже с IX века вводила обряд миропомазания также и для епископов. «Сблизим епископов с королями», – писал по этому поводу современник (Валафрид Страбон). В XIII веке Иннокентий III сделал следующий шаг: поскольку естественное общество не содержит и не должно содержать «никаких проблесков духовной реальности», он запретил помазывать королей по прежнему чину, миром на голове, и разрешил только помазывать им при коронации руки и плечи елеем. Мистическая связь светского общества с Царством Христа порывалась.

Одновременно Св. Престол сделал все выводы из знаменитого «дара Константина». Как известно, согласно этому подложному документу, изготовленному ещё в IX веке, Константин Великий вручил папе корону в знак передачи ему власти римских цезарей. Теперь Римский Первосвященник заявлял, что, коронуя королей, он им препоручает принадле-

жащую ему цезаристскую власть. О царстве в древнееврейском смысле вообще больше не было речи.

Почти вся Западная Европа покорилась. Священная Римская Империя германской нации в принципе с самого начала признавала императорскую корону делегированной Св. Престолом. Император Фридрих II сделал было попытку реагировать путём реставрации римского цезаризма в чистом виде – и потерпел неудачу. Королям Англии удалось, правда, отстоять для себя древний чин миропомазания; но нормандская династия с самого начала признавала себя обязанной своей короной Св. Престолу и теперь на продолжительный срок попала к нему формально в вассальную зависимость.

Так во всей Западной Европе осталась только одна монархия, имевшая своим назначением непосредственно связывать естественное светское общество с мистическим Царством Христа. Речи не было о том, чтобы король Франции в какой бы то ни было мере признал над собой светскую власть Св. Престола или отказался бы от древнего чина помазания миром на голове (и характерно, что во Франции никогда, за редчайшими исключениями, не говорили «коронация» – «couronnement», – но всегда говорили «помазание», «sacre»).

«Стало быть, король Франции совсем не то же самое, что император», – отмечает «Сон в вертограде».

Заявление, ещё в X веке сделанное Св. Престолу Реймским архиепископом Гинкмаром, осталось во Франции

«программным» на многие века: «Папа не может быть царём и епископом одновременно... Такого ига мы, франки, не можем терпеть. За нашу независимость и за нашу землю мы будем бороться до смерти». Даже в периоды, когда отношения французской монархии со Св. Престолом были отличными, во Франции зорко следили за тем, чтобы Рим, не дай Бог, не получил на будущие времена предлога навязывать свою светскую власть. Когда в 1059 г. при коронации Филиппа I в Реймсе присутствовали папские легаты, в протокол не преминули занести: «Достаточно известно, что наши короли могут быть помазаны и без разрешения папы».

Часто говорят, что легисты, в дальнейшем обосновывавшие независимость светской власти аргументами из римского права, вносили в органическое общество Средних веков языческий элемент законничества. В XIII, в XIV, в XV веке порой действительно раздаются жалобы на попытки легистов навязать чуждые жизни правовые нормы – причём больше всего против этого восстают как раз те, кто, отстаивая всё органическое, сами в первую очередь стоят за «разделение власти» (как Бэкон). Доказывают эти жалобы только то, что отдельные легисты проявляли ревность не по разуму – и никакого успеха в этом иметь не могли. Римское право в качестве закона можно было ещё применить в Сицилии Фридриха II, где византийская традиция почти не прерывалась. В остальной Европе это было просто невозможно. Относительно Франции никакого сомнения нет: принципы

римского права, заявлял в 1312 г. Филипп Красивый, «обязательны не в качестве писаного закона, а лишь постольку, поскольку в обиходе установилось обычное право, соответствующее Римскому». Если так считал Филипп Красивый, «король легистов», то тем более так считал Людовик Святой: в отдельных частях королевства римское право действует «не как таковое, а потому, что нет надобности в настоящее время менять установившийся обычай». И особый ордонанс предписывает легистам «не сметь ссылаться на писанный закон там, где имеют место обычаи». В стране, где решительно всё держалось на вольностях, привилегиях и обычаях, выведенных непосредственно из самой жизни, ничего другого и быть не могло. В городском уставе Тулузы присутствует принцип, который решительно никем не оспаривался во всей стране: «Обычай сильнее писаного закона».

Положение оставалось таким в течение веков – в основных чертах до самого конца старой монархии. Из римского права брали то, что соответствовало органической реальности общества, и в первую очередь теорию разделения двух властей, духовной и светской. Говорить же, что эта теория явилась реакцией римского язычества, есть просто игра словами. В этой своей части так называемое римское право было правом империи уже христианской, и теория, которую оно выражало, была теорией эпохи первых вселенских Соборов и Святых Отцов, основанной на чисто мистическом и абсолютном утверждении всеобъемлющей власти

Христа (нечто обратное нынешним представлениям об отделении Церкви от государства и о христианстве как «частном деле»). Средневековые враги римской теократии неукоснительно ссылались на папу св. Геласия, который в V веке видел важнейший исторический результат торжества христианства именно в том, что на земле никому отныне не дано властвовать одновременно над душами и телами людей: «Со времени пришествия Того, Кто был воистину Царём и Первосвященником, император больше не приписывает себе звание первосвященника, и первосвященник не требует для себя царских прерогатив. Ввиду человеческой слабости Христу было угодно разделить обе власти между особыми санами». И ещё в IX веке не кто другой как знаменитый папа Николай I дословно переписал этот текст от своего собственного имени.

Во Франции государство действительно никогда и не стремилось поглотить Церковь. Вопрос инвеституры, вызвавший в своё время бурю во всей Западной Европе, во Франции был решён безболезненно. И позже в самой острой полемике с римской теократией «Сон в вертограде» – повторяем, официальный свод французской доктрины, заказанный королём Карлом V, – не делает того, что сделал для империи Марсилиус Падуанский, и не противопоставляет тоталитаризму Церкви тоталитарное государство. Автор (или компилятор) «Сна» знает Марсилиуса и использует его широко; он берёт у него аргументацию против богоустановленности папства,

за первенство Соборов и, разумеется, за независимость светской власти. Но он «сознательно пропускает у Марсилия те главы, где выводы из принципа единства делаются с наибольшей силой, – те, в которых Марсилиий провозглашает исключительное существование человеческого закона и невозможность представить себе две верховные власти у одного и того же народа, или те, где он перетолковывает в пользу государства заключения буллы «Unam Sanctam». Автор «Сна» и не думает превратить отлучение от Церкви в гражданский приговор или ересь в гражданское преступление, подсудное человеческому законодателю; его не вдохновляют и выводы Марсилия о праве гражданской власти назначать на церковные должности или контролировать церковное имущество. Он не следует за своим источником и там, где Марсилиий требует для государства права ограничивать численность духовенства, как и всех прочих «сословных групп». Жорж де Лагард, которого мы цитировали, видит во всем этом ограниченность чиновника, не способного следовать за полётом мысли; но, вероятно, было бы правильнее видеть в этом всё то же предпочтение реальности абстрактным схемам, которое создало христианскую человечность и христианское величие старой Франции.

Мне кажется, сущность вопроса прекрасно выразил ещё Эмбар де Ла Тур:

«Каковы бы ни были их разногласия о том, кто должен быть носителем верховной власти и какова сама природа

верховной власти, империя и теократия были согласны в одном: и та и другая стремились к единству, и та и другая создавали диктатуру. Соединяя в одних руках, как говорили тогда, „оба меча“, они вели к мировой монархии. Этим крайним решениям было противопоставлено решение галликанское: разделение обеих властей, духовной и светской».

В свете событий последних десятилетий я добавил бы к этому только одно слово: не просто «диктатура», а «диктатура тоталитарная», поскольку то, что мы называем теперь тоталитарной диктатурой, – это и есть власть одновременно над душами и над телами людей.

Вопреки абстрактному мышлению подтвердить реальность Царства Христа, через царское помазание утвердить вопреки тоталитарным лже-теократиям непосредственную и живую связь светского общества с Царством Христа – это и будет миссия Жанны.

\* \* \*

Воспринимая божественную реальность через непосредственное ощущение, через опыт, и опытным же путём действуя на реальность земную, средневековая Франция не могла не противиться навязываемым ей строго рационалистическим схемам. Но в этот мир, мистический и, следовательно, эмпирический, вполне почвенный и в значительной степени укоренённый ещё в прошлом неразделённой Церкви, с

начала XIII века вливался, кроме того, поток родственных ему мистических течений, действуя и на народные массы, и на самые верхи французского общества.

В то самое время, когда новорождённый доминиканский орден приступил к разработке рационалистической богословской системы и создал орудие для поддержания мира в присущем ему рациональном порядке – Инквизицию, – произошло другое событие, ошеломившее Западную Европу: сын богатого купца из Ассизи, возвращаясь с пирушки, почувствовал себя «пронзённым божественной любовью», раздал своё добро нищим и решил жить буквально так, как написано в Евангелии. «Постепенно, – пишет его ближайший ученик и первый биограф Челано, – бесконечная радость и сладость проникали в его душу. Страх, охватывавший его при мысли о его прежних грехах, сменился полной уверенностью в прощении и сознанием, что он живёт в благодати». Сам он говорил про себя: «Лично я не помню ни одной вины, за которую я, по милосердию Божию, не принёс бы покаяния: Бог всегда показывал мне, когда я молился, что Ему угодно во мне и что нет». Он «знал», что устав его ордена и даже слова, которыми он должен приветствовать свою братию, «открыл ему Всевышний», «знал», что часовня Пресвятой Девы «Порциункула» «часто посещается небесными духами», а когда он был болен, «Бог Сам заверил его в том, что эта болезнь является залогом Царствия Небесного и что за своё терпение он может в полном спокойствии и уверенно-

сти ожидать Царствия Небесного для себя».

При этих условиях нетрудно понять, что св. Франциск думал о рационалистическом богословии:

«Те мои братья, которыми движет лишь желание знания, останутся с пустыми руками в день воздаяния:... книги тогда уже не будут нужны ни к чему, их выкинут на подоконники и в углы».

«Тех убивает буква, кто хочет знать только текст, чтобы казаться более мудрым среди других... Также буква убивает тех монахов, которые не желают следовать духу Писания, предпочитая знать только слова и истолковывать их другим. Напротив, тех животворит дух божественного Писания, кто не толкует текст материально, но своим словом и своим примером возводит его к Господу, источнику всякого блага».

Челано рассказывает, как это получалось у самого Франциска:

«Немногими словами он давал понять то, что кажется невыразимым, и, подчёркивая свои слова действием, полным огня, он восхищал своих слушателей на небо. Оставив в стороне диалектику, он проповедовал лишь то, что извлекал из самого себя».

Это начало, которое Франциск находил «внутри самого себя», действует, конечно, и в Церкви – мистическом Теле Христовом (Франциску был даже свойствен своего рода «культ руки священника», совершающей Евхаристию); и это начало, конечно, свободно.

«Чтоб никого, – гласит первый устав Ордена, – не считали обязанным повиноваться какому бы то ни было приказу, если повиновение может повлечь за собой проступок или грех».

Это начало свободно настолько, что постепенно, может быть, даже для самого себя незаметно, Франциск как-то ушёл дальше простого «подражания» Христу. Его последователи не сомневались, что он начал нечто новое в мессианских судьбах человечества. И это приобрело особое значение для тех из них, кто в дальнейшем испытал влияние византийской мистики. (Как пишет В.Н.Лосский: «Путь подражания Христу никогда не применяется в духовной жизни Восточной Церкви. Действительно, он казался бы здесь в известной мере ущерблённым, свидетельствовал бы о внешнем отношении к Христу. Для восточной духовности единственный путь, ведущий к уподоблению Христу, есть стяжание благодати, дающейся Духом Святым».)

С самого начала францисканцы перенимали от французских августинцев элементы мистического богословия Псевдо-Ареопагита. Но кроме того в тот самый момент, когда ближайшим ученикам Франциска пришлось сопротивляться попыткам ввести его орден в логически стройную, продуманную систему римской теократии, в их руки попали писания аббата Иоахима Флорского о «Вечном Евангелии» Духа.

Возникшие на калабрийской земле, наполовину ещё византийской, в конце XII и в самом начале XIII века, пол-

столетие остававшиеся достоянием совсем узкого круга монахов, писания Иоахима Флорского говорили о том, что эта продуманная, логически стройная система подменяет присутствие Бога Живого рассудочной абстрактной схемой. Толкуя рационалистически и буквально откровение Сына, она изменяет Его делу, поскольку Сын пришёл для того, чтобы на мир, искупленный Его кровью, постоянно изливался Дух Святой (именно так, по существу, и говорил Франциск).

Сам Иоахим находился в постоянном общении с греками, и его учение развилось под несомненным влиянием Восточной Церкви. Точно так же, как во Франции Росцелин, Гильберт Порретанский или анонимный лангедокский последователь Гильберта, тоже путешествовавший по православному Востоку и почерпнувший свои взгляды оттуда, Иоахим видел основное извращение христианства и корень всех зол в покушении на тайну Троицы – в том, что «люди, раздувшиеся от схоластики», в теоретических рассуждениях о «единой субстанции» перестали ощущать существование и действие Трёх Лиц Божества. Для Иоахима свет сошёл клином на этом торжестве возрождённой «сабеллианской ереси»; «если бы он говорил на нашем современном языке, – пишет П. Фурнье, – он, без сомнения, говорил бы о ереси рационалистической, стремящейся затушевать тайны». Споря с Петром Ломбардским и другими родоначальниками рационалистического богословия, Иоахим без устали утверждал учение восточных Отцов, никогда не рассматриваю-

щих непостижимое божественное единство иначе как в конкретных проявлениях Трёх Его Лиц.

После смерти Иоахима обвиняли в том, что он называл Римскую Церковь «вавилонской блудницей» и писал: «Римская Церковь более тяжко больна, чем греческая, от неё нет никакой пользы... Греки хорошо сделали, отделившись от Римской Церкви; они ходят больше в Духе, чем латиняне, и ближе к спасению». Но тогда же, в середине XIII века, было доказано, что таких высказываний, в этой форме, в подлинных писаниях Иоахима нет. Напротив, в них есть места, где он исповедует римский примат. Вопрос для него ставился несколько иначе: не о присоединении к Восточной Церкви, но о сохранении на Западе общих традиций неразделённой Церкви, и в восточной духовности его восхищал тот трепет перед божественной тайной, который на Западе затемнялся схоластикой. Он верил, что разделение Церкви будет преодолено на более высоком уровне людьми, живущими в Духе Святом, «духовными людьми», без которых клир вообще не может обходиться, «как апостол Пётр не мог обходиться без Иоанна» (но Иоанн мог обходиться без Петра). Иоахим не сомневался в том, что римский «Пётр» будет возрождён «людьми от Иоанна», – или почти не сомневался, судя по тому, что в личных беседах он всё же именовал Рим «вавилонской блудницей» (возможно также, что, наученный опытом, он избегал излагать письменно предположения, которые могли стать опасными; своим ученикам он советовал

хранить его писания с осторожностью и не давать их тем, кто написанное слово «вешает на колокол»).

Как бы то ни было, в своей борьбе с рационалистической ересью Иоахим предупреждал латинян об опасности подпасть под власть Антихриста, стремящегося овладеть престолом св. Петра. А через пятьдесят лет многие из «духовных францисканцев», проникшихся его учением и перенявших его преклонение перед православной духовностью, уже не сомневались в том, что опасность осуществилась, и Рим есть она же блудница. В этом смысле Ренан был вправе написать:

«Вся школа Вечного Евангелия провозглашает в один голос, что Восточная Церковь выше латинской, что она намного больше подготовлена к будущему обновлению, что именно с помощью греков реформа восторжествует над плотской Церковью латинян, что сама эта реформа будет не чем иным, как возвратом к духовной греческой Церкви».

И исторически важно то, что это учение, развившееся из посеянных Иоахимом семян и скрестившееся с опытом св. Франциска, начиная с середины XIII века оказывает сильнейшее влияние на всю жизнь Запада.

Отдельные не в меру ретивые францисканцы в корне извратили мысль Иоахима, говоря, что его собственные писания и суть Вечное Евангелие Св. Духа. Не подлежит никакому сомнению, что, по мысли Иоахима, «Вечное Евангелие, которое ангел Апокалипсиса несёт в небесах, чтобы пред-

ставить его всем народам земли, есть... духовное толкование писаного Евангелия, которое само не может быть никакой книгой» (Э. Жордан). И речь тут идёт уже «не столько о *знании*, сколько о *причастии* к тому, что открывает Дух» (Г. Грундманн). Тем самым уже сказано, что и не в букве формулированных Иоахимом пророчеств лежит его основное значение для средневекового Запада. Сам он, говоря о случившихся с ним озарениях, резко отличал немногие основные истины, представлявшиеся ему совершенно несомненными, от всего остального, добытого упорным трудом над священными текстами и являвшегося только «мнением». «Ясно и точно сказать в деталях, что произойдёт, он не мог, – его экзегезе открывались лишь некоторые начатки и общие контуры». Не иначе смотрели на это и его наиболее значительные и подлинные последователи, как Гуго де Динь или Арнольд де Вильнёв: они тоже оговаривали, что к высказываниям такого рода всегда примешивается доля человеческого непонимания. То, что действовало оплодотворяюще на огромный сектор западноевропейской культуры, от Данте до Оккама, было именно основное прозрение Иоахима о типе «духовного человека» как цели и завершении истории. Это учение о высшей святости, уже на земле целиком входящей в божественную реальность, основано на чисто православном духовном опыте Фаворского света, с которым Иоахим познакомился в сирийских монастырях, и для него самого видение Фаворского света явилось решающим событием его жизни.

От западной интеллектуализации христианства такие переживания не оставляют, конечно, ничего. А вместе с этим отпадал и один из самых основных выводов схоластического богословия – рушился томистский барьер между началами естественным и сверхъестественным: явление Фаворского света означает как раз преобразование всего человека, и духовно и телесно, и в конечном счёте оно направлено на преобразование всего тварного мира во всей его совокупности.

Уже осуществлённый тип «духовного человека» Иоахим находил в восточных пустынножителях – далёких предшественниках нашего преп. Серафима Саровского, созерцающих божественный свет и им преображаемых. Но и возможность подлинно плодотворного действия среди других людей даётся человеку той же преображающей силой Духа Святого, и только ею. Иоахим и подчёркивал, что «духовные люди» должны быть и в уединении, «как Илия на горе», но должны быть и среди людей, «как Моисей, когда он вёл народ через пустыню». Те и другие вместе «наследуют землю» – полнота божественного озарения, «Третий Век», «Царство Духа», осуществляясь сначала в отдельных личностях, является конечной перспективой всего мирового процесса.

«Первый век есть век рабского повиновения, второй – век сыновнего послушания, третий – век свободы; первый есть век закона и страха, второй – век благодати и веры, третий – век любви; первый есть век старцев, второй – век юношей, третий – век детей».

Историческое действие потому и возможно для «людей из Царства Духа», что в Царстве Духа нет уже страха, а есть «детское» доверие к Богу и свободная любовь, о которой апостол Иоанн – любимый апостол Иоахима – писал, что она «изгоняет страх»: исторически мучительный страх греха и наказания за грех действительно больше всего парализует христианство, Бога представляют себе «человеком жестоким» и от страха талант закапывают в землю, именно так, как сказано в Евангелии.

Жанна с её вечно детскими чертами и с её мистическими явлениями, самыми неожиданными с точки зрения схоластики, показывает лучше всего, до какой степени всё действительно связано и цельно в учении Иоахима. Со всеми формами рационалистического мышления всё это идёт настолько вразрез, что большинство западных исследователей до сих пор не замечают центрального значения Фаворского света для иоахимитской мистики. А Э. Эжертер увидел даже в Иоахиме не больше и не меньше как одну из вершин «средневекового абстрактного интеллектуализма». Чтобы не оставалось никакого сомнения в том, что это был за «интеллектуализм», выписываю у самого Эжертера его почти дословный пересказ свидетельства секретаря Иоахима, брата Луки, о том, как работал Флорский аббат:

«Верный своему презрению к науке, полный доверия к озарениям свыше, он не располагал для своих трудов никакой собственной библиотекой, не справлялся по богослов-

ским вопросам ни с какими трудами, кроме тех, которые он собирался опровергнуть. Всегда во власти предпринятого им дела, на коленях в часовне, размышляя даже, когда он разговаривал со своей братией, он слышал все время таинственные голоса, видел рядом с собою высшие существа, приносившие ему тайные откровения о неведомом мире».

То, что у Луки относится непосредственно к Фаворскому свету, Эжер-тер, конечно, пропустил. Но и из приведённого ясно: опытное знание «неведомого мира» вместо «комбинирования абстракций» – вот что притягивало к Иоахиму «духовных францисканцев».

Наперекор стараниям рационализировать богословие в арабском мире Газали почти в это же время провозгласил «пророческое начало», т. е. прямое вдохновение Духа во всей его первичной силе. На Западе Роджер Бэкон или Оккам, бесспорно, не знавшие Газали, но следовавшие, как видно, тем же духовным закономерностям, открывали пророческое начало через Иоахима Флорского.

Наперекор рассудочно-абстрактному богословию и механическому единству францисканство отстаивало иррациональную реальность Духа, живого, постоянно действующего и непрерывно творящего новое. И тем самым вопреки рационалистической абстракции и механическому единству францисканство отстаивало всякую реальность вообще. Те же люди, которые опять начали непосредственно видеть Бога и ангелов Его везде и во всём, – они же (и первый сам Фран-

диск) опять начали смотреть на природу открытыми глазами. В области искусства они создали пре-Ренессанс. И они же, францисканцы, притом францисканцы-иоахимиты, как Бэкон, начали наблюдать, как устроен Божий мир, и начали экспериментировать. Конфликт был неизбытен в самом основном. Для св. Фомы общение человека с Богом есть всегда «акт интеллектуальный» (в этой жизни и в будущей), интеллект есть единственное, через что «я» могу познавать то, что «не я»; для францисканства «премудрость есть экспериментальное познание Бога; и это тогда – один из семи даров Святого Духа, заключающийся в ощущении божественной благодати» (я цитировал св. Бонавентуру, чья доктрина в известной мере уже компромиссна, но «экспериментальное познание Бога» стоит во главе угла решительно всех францисканских доктрин). *И далее* следует: для доминиканского богословия – примат разума над волей (здоровое суждение необходимо и достаточно, чтобы была здравая воля); для францисканства – примат воли над разумом (верно, что я теперь люблю Жанну потому, что я её знаю; но узнал я её потому, что у меня была к этому воля, основанная на том, что я её люблю изначально).

Для св. Фомы всякое знание состоит из общих предложений, выведенных логически одно из другого («всё, что мы знаем, мы знаем, сводя всё к первичным принципам, непосредственно предстоящим интеллекту»). Для францисканца Роджера Бэкона всё, что мы знаем, мы знаем через опыт.

Для Фомы Аквинского всё в мироздании постижимо логически, исходя из первичных данных разума и авторитета. Бэкона поражает «бесконечное множество истин, относящихся к Богу и к творению», из которых человек всегда может знать лишь малую часть. Св. Фома полагал, что можно вывести логически, в чём должен и в чём не должен заключаться божественный замысел: например, – что Бог не должен был создать пустоту и что, следовательно, пустота существовать не может. Бэкон считал, что только экспериментально можно узнать, создал Бог пустоту или нет, и если не он сам, то его ближайшие продолжатели стали смотреть, существует ли пустота или нет на самом деле.

Но даже основываясь на опыте, естественный разум один, с точки зрения Бэкона, «не может открыть нам полноту истины хотя бы только о физическом мире, потому что он ничего не может нам открыть о священной истине, которой подчинён физический мир» (Кэртон). У Бэкона мироздание не отделено от Бога глухой стеной, как у св. Фомы. Поэтому без внутреннего озарения, дающегося только Богом, всегда заключающего в себе элемент благодати, не может быть и настоящего знания естественного мира.

Для Фомы Аквинского Бог есть «интеллектуальное действие бесконечной действительности». Для францисканца Дунс Скота Бог есть абсолютная свобода по ту сторону всякой логической необходимости. Бессмысленно спрашивать, что Бог должен был сделать и в чём должна заключаться Его

воля: всё в мироздании, само добро и истина созданы абсолютно свободным актом Его абсолютно свободной, ничем не определённой воли. Высшее в человечестве и есть вовсе не аквинатовский «общий интеллект» с общими для всех людей законами логического мышления, а личность – личность конкретная, неповторимый результат божественного замысла. И задача её не столько в том, чтобы интеллектом приближаться к божественному «интеллектуальному действию», сколько в том, чтобы волей приобщаться к абсолютной воле Божества и «жить» в этой реальности, преображающей личность и её «смирненное житейское поведение». Во всём мироздании ничем не определённая воля Божества всегда познаётся нами также лишь в её конкретных результатах: такая-то материя, в такой-то форме, с таким-то составом. «Знание не есть чистая логика».

Оккам, францисканец, тесно связанный с виднейшими иоахимитами ордена, и, вероятно, ученик Скота, восстал против самого стремления сводить в рационалистическую систему открывающиеся нам элементы реальности, построенной не по законам нашего «рацио». Над томистами и авер-роистами, полагавшими, что реальность должна соответствовать их логическим построениям (безразлично, приспособленным под христианство или нет), Оккам издевался всю жизнь, с безупречной точностью доказывая их силлогизмами абсурдные и противоречивые предложения. Если логика, так логика: умеете ею владеть, не подтасовывайте вы-

воды и не выдавайте за логику Бог знает что. А когда логика оказывается бессильной перед божественной тайной, имейте честность это признать: тогда «всеу будет ждать решения от разума или от других писаний— ждать нужно нового откровения». В этих случаях «будем обращаться к тем христианам, которые имеют пророческий дар, если таковые существуют, или к наиболее святым, чьи молитвы особо угодны Богу. Ибо тут уже священник и даже Верховный Первосвященник имеет не больше веса, чем вдова или самый необразованный мирянин».

Так же и в отношении тварного мира – одно рассуждение не может дать нам его верной картины: мы познаём действительно лишь его отдельные фрагменты непосредственной интуицией, основанной на опыте. Таким образом, задачей науки становится «описывать частное с возможно большей точностью, ради практического использования» (разумеется, в самом широком смысле – от самых скромных применений и до полного сотрудничества человеческой воли с волей Божией в величайших творческих замыслах). И не следует забывать, что всё действительное, т. е. экспериментальное, знание новой Европы вышло из этого положения Оккама.

Только гораздо позже, когда на данных физического эксперимента построили новую систему, «всеобъемлющую и всё объясняющую», – только тогда сциентизм (а не наука) в свою очередь встал против реальности и, в сущности, начал в

свою очередь душировать наблюдение и эксперимент. В условиях позднего Средневековья наблюдение и физический эксперимент явились составным элементом единого порыва – выйти из рационалистической абстракции к реальности, ко всякой реальности: и потусторонней, и земной. (Как это прекрасно выразил Гюстав Коэн, «мистицизм предполагает реализм не в философском, а в бытовом смысле слова, – контакт со смиренной реальностью, в которой Бог открывается во всём, как уже в XIV веке для Рейсбрука... и для Жанны тоже».)

С другой стороны, мы знаем сегодня, насколько искусственно и неосновательно противопоставление мистиков-богословов позднего Средневековья, искавших выхода к религиозной реальности, и гуманистов, вновь «открывавших» культуру античного мира. Исследования последних лет подтвердили то, что думал уже Эмбар де ла Тур: христианский гуманизм явился также одной из форм единого порыва – выйти из рационалистической абстракции к реальности. В античной культуре гуманисты искали всё того же – преодоления абстрактного мышления и механического единства. Жерсон близко общался с основоположниками парижского гуманизма и сам был поклонником Виргиния, Цицерона, Боэция, «платоником в той мере, в какой он мог им быть» (Пине). В конце интересующего нас периода Лефевр д'Этапль или Эразм оставались солидарны с предшествовавшими им мистиками, с Николаем Кузанским или с Жерсоном; Эразм целиком оставался в их линии, когда писал, что «религия не

столько система, сколько жизнь», что «её истины не столько объясняют, сколько преобразуют», и что «не диалектикой Богу было угодно спасти мир».

И те же люди, которые опять начали видеть реальность потустороннюю и реальность материального мира, – они же увидели и реабилитировали и органические силы общества. Уже в середине XIII века, в годы самого сильного брожения, вызванного «Вечным Евангелием», французские иоахимиты (из которых по крайней мере Гуго де Динь особо почитался Людовиком Святым) полагали, что королю надлежит заниматься устройством своей земли и не ходить Бог весть за чем в крестовые походы. Путь определился очень скоро: чтобы осуществить «вселенское единство через любовь», нужно уничтожить прежде всего единство механическое, поддержать всё органическое, вновь заставить духовенство жить со своими народами, «деля с ними радости и горести». Роджер Бэкон писал уже именно так: «Не должно ли духовенство жить по закону своего отечества? Английскому духовенству – английские законы; французскому духовенству – французские законы. Разве не будет это для них лучше, чем подчиняться итальянским законам?»

Во всех столкновениях органических соединений светского общества с теократией францисканские проповедники Царства Духа оказались на стороне светского общества. Когда в 1328 г. произошло общее восстание светского общества против теократии, доктрину восстания создали Оккам,

Бонаграция и признанный вождь иоакимитов, генерал францисканского ордена Микеле да Чезена. И когда Оккам призвал Людвига IV опереться «на обычное право и на исконные вольности германской нации» – на всю совокупность органически выросшего корпоративного строя, – «этот богослов, ещё вчера изощрявшийся в тонкостях абстрактнейшего спора, нашёл самое непосредственно-конкретное решение, какое только можно было придумать. Одним ударом Оккам установил контакт со своей эпохой, он предлагал ей то решение, которое соответствовало её самым глубоким устремлениям» (Ж. де Лагард).

И далее из отрицания нечеловеческой абстракции во имя реальности Духа вытекал ещё один практический вывод, тот самый, который в начале XIV века сделал францисканец-иоакимит Бернар Делисье: Церковь, если она не изменяет самой себе, может наказывать силой Духа Святого, а не рукой палача при посредстве тоталитарной сыскной полиции. И Оккам писал об «инквизиционной подозрительности», о «книжниках и фарисеях, законоучителях, подобных тем, которые распяли Христа».

По странному недомыслию Жерсон этого не сознавал, хотя это должно было бы вытекать из всей его духовной традиции. Что в этом отношении такой человек, как он, всё же не избежал заразы, нужно признать даже одним из самых страшных явлений этого периода. Но сразу после смерти Жерсона произошло событие, вновь отделившее божествен-

ный свет христианства от этой тьмы: наравне с действительными еретиками и с несчастными более или менее истеричными женщинами сожжение на инквизиторском костре приняла самая сияющая святая истории Европы, которую Жерсон перед смертью успел полюбить.

Мы увидим, что этим она и фактически освободила Францию от Инквизиции, дискредитировав её окончательно. И прямые продолжатели Жерсона в галликанской Церкви, как Альмен, окончательно утвердили тот принцип, что «Церкви могут принадлежать лишь духовные наказания; наказания века сего – смерть, изгнание, конфискация, тюрьма – могут исходить лишь от светской власти».

Так это и должно было быть: именно во Франции университетская диалектика и её детище, Инквизиция, должны были встретить Жанну д'Арк, потому что нигде больше на Западе традиции неразделённой Церкви и органические силы земли не были так сильны, как в самой культурной стране Западной Европы, наиболее «сложившейся» и наименее подвергшейся влиянию Римского церковного центра, – во Франции.

\* \* \*

«По качеству своих представителей, по точности своих формулировок, по самой умеренности своих требований дух свободы ни в одной другой Церкви не был так грозен, как

здесь... Для Франции галликанизм был не оппортунистической теорией, а национальной традицией» (Эмбар де ла Тур).

Дух свободы как сущность галликанского понимания Церкви ещё до Жерсона, в начале XIV века, чётко формулировал кардинал Ле Муаж:

«Господство бывает двух родов: деспотическое или политическое. Первое – это господство хозяина над его рабом, оно исключает сопротивление. Второе осуществляется над свободными людьми, имеющими право сопротивляться в некоторых вопросах. Таково господство Церкви, ибо нельзя поверить, что господство Церкви по природе своей деспотично».

Протесты не против Церкви, но против превращения Церкви в тоталитарную деспотию не прекращались во Франции с начала XIII века. Предвосхищая высказывания самых крайних иоакимитов, французский поэт Гюйо Прованский писал ещё по поводу разграбления Константинополя крестоносцами:

«Рим высасывает из нас все соки, Рим умерщвляет всё, Рим – источник всякого лукавства... Вместо того чтобы нападать на греков, почему весь мир не обрушится на Рим?»

Тот самый король Франции, который с наибольшей силой ощущал себя «подручным Христовым» и, по-видимому, состоял в Третьем ордене Св. Франциска – Людовик Святой, – опротестовал доктрину о всемогуществе Римского Первосвященника в тот самый момент, когда эта доктрина была

сформулирована окончательно. Через два года после буллы «Eger cui levia», в 1247 г., он разразился на Лионском Соборе протестом, который ещё в глазах Жерсона и его друзей оставался своего рода хартией галликанизма:

«Уже с давних пор король с трудом выносит ущерб, наносимый французской Церкви, а следовательно, и ему самому и его королевству. Боясь, что его пример побудит и других государей выступить против Римской Церкви, он молчал и надеялся до сего дня, что вы откажетесь от недопустимых приёмов». Но тем временем во Франции древняя любовь к Св. Престолу обращается в ненависть, которую сдерживает только королевская власть. И документ приводит целый список злоупотреблений, которые все сводятся к одному: «Дайте мне денег или я отлучу вас от Церкви» («неслыханная вещь!»).

При этом св. Людовик совершенно ясно выступает против самого принципа светской власти Св. Престола: папа требует от французского духовенства солдат против Фридриха II (хотя неизвестно даже, собирается ли действительно император на него нападать): лучше бы папа поступал по Евангелию, и если его гонят из одного города, бежал бы в другой...

Церковь перестала быть совестью мира, а восполнять исчезнувшую духовную силу насилием французская монархия считала излишним. Когда французское духовенство обратилось к св. Людовику с жалобой, что отлучение от Церкви часто не производит больше никакого впечатления, и проси-

ло его принять против отлучённых меры внешнего воздействия, король ответил, что будет действовать исключительно «по собственному усмотрению». Он уже раньше имел случай довести до сведения Св. Престола, что сам не подчинится этой церковной каре, если сочтёт, что она на него наложена несправедливо.

Органическое сопротивление присвоению духовенством светской власти проявляется во Франции постоянно. В своё время французская монархия воспользовалась результатом альбигойского крестового похода, чтобы прибрать к рукам наследство когда-то могущественных, ныне разгромленных вассалов, графов Тулузских; но тогда же в северной Франции было немало людей, почувствовавших, что происходит неладное:

«Когда французы идут на тулузцев, считая их как бы мытарями, и римские легаты толкают их и ведут, ничего в этом хорошего нет. Засели бы лучше клирики за свои писания — да пели бы псалмы»...

И если Жерсон не понимал принципиальной недопустимости кровавого преследования еретиков, то на практике деятельность Инквизиции во Франции начал уже ограничивать опять не кто иной как Людовик Святой. А спустя четверть века, при Филиппе IV, королевские чиновники на юге Франции, несмотря на анафемы Св. Престола, просто перестали приводить в исполнение инквизиционные смертные приговоры. В конце XIII века сопротивление римской системе во

Франции усиливается по всей линии. В самом Парижском университете значительные группы уже вступают в борьбу с рационалистическим богословием Фомы Аквинского. На поместном Соборе 1283 г. председатель Собора, архиепископ Буржский Симон Бовуар, заявляет, что усиление папской власти «нарушило внутренний строй Церкви».

От убеждения, что внутренний строй Церкви нарушен, был один только шаг до предположения, что на престоле св. Петра воссел Антихрист. Но до этой мысли додумались не в самой Франции: она была подсказана «духовными францисканцами» из Италии.

Решительный конфликт между Францией и Св. Престолом разразился почти сразу после кратковременной «весны», когда реформа Церкви почти восторжествовала при «серафическом пастыре» Целестине V, иоакимите, политически поддержанном Францией. Но через несколько месяцев понтификата Целестин V совершил «великий отказ», который Данте не мог ему простить никогда: он отрёкся, на папский престол вступил Бонифаций VIII, «духовными францисканцами» занялась Инквизиция, и новый папа подтвердил с неслыханной силой: «Цезарь – я! Император – я!»

«Се человек от семени Искарियोтова, восхотевший Вавилонского царства», – писал в Италии «духовный францисканец» Джакопоне ди Тоди. Во Францию начали проникать не только слухи, но и довольно авторитетные сообщения о том, что новый папа не верит во Христа. По воспоминаниям

одного из кардиналов, Бонифаций VIII до своего избрания высказывался в том смысле, что «все религии суть выдумки человеческие», что «Вселенная не имеет начала и не будет иметь конца» и что «никто никогда не вернулся ни из рая, ни из ада». По свидетельству Данте, такого рода мысли были вообще распространены среди высшего итальянского клира. Во Франции к тому же знали по опыту, уже имевшему место в Парижском университете, что от исправленного аристотелизма св. Фомы не так далеко до вполне антихристианского аристотелизма Аверроэса. А во Франции духовенство, дворянство и народ верили, верили христиански и верили церковно. И чтобы воспринять весь этот эпизод в верном контексте, нужно помнить, что правил Францией в это время не Эмиль Комб, а внук св. Людовика Филипп IV Красивый, который во всяком случае тоже верил и в Бога, и во Христа, и в загробную жизнь. В годы, когда его политические отношения со Св. Престолом были ещё отличными и речь шла о канонизации св. Людовика, во Франции уже поговаривали, что лучше было бы подождать для этой канонизации такого папы, который не так бы походил на Антихриста.

Когда же Бонифаций VIII потребовал от Франции признать, что «Римский Первосвященник поставлен Богом выше всех королей и королевств, дабы выкорчёвывать и разрушать, сажать и строить», когда он затем заявил, что «прогонит Филиппа как холопа», он натолкнулся на всю французскую традицию, политическую, конечно, но и религиозную

в самой своей основе.

Бонифаций VIII не создал доктрину римской теократии. Но в разыгравшейся борьбе он дал её наиболее полную формулировку: «Мы заявляем, говорим, определяем и провозглашаем, что для вечного спасения всякому человеческому существу абсолютно необходимо быть в повиновении Римскому Первосвященнику».

В католической Церкви эта декларация буллы «Unam Sanctam» считается поныне основным определением папской власти, хотя она толкуется теперь, вопреки контексту, только духовно, а не политически. Последняя формулировка, уже не оставляющая места для двух толкований, должна была появиться 8 сентября 1303 г. в уже датированной булле «Super Petri Solio»:

«На престоле Петра мы занимаем место Того, Кому Отец сказал: Ты Сын Мой, Я родил Тебя; проси, и Я дам Тебе народы в наследие, и владения Твои распространятся до края вселенной; паси людей посохом железным, ломай их, как горшки глиняные».

Вместо этого 8 сентября 1303 г. на весь мир прогремела знаменитая пощёчина, которой, кстати, на самом деле никогда не было.

Через три года после победы над Бонифацием VIII Филипп IV добился от нового папы, Климентия V, дознания о деятельности Инквизиции на юге Франции. (Он уже раньше писал тулузским сенешалю и епископу, что «тюрьмы созда-

ны для того, чтобы изолировать виновных, а не для того, чтобы их мучить».) Когда посланные Климентом V кардиналы проникли в инквизиционные тюрьмы Альби и Каркассона, они нашли там, среди многого другого, 27 человек, которые сидели забытыми 19 лет без предъявления обвинения и без суда. Инквизиционный террор на юге Франции в прежнем масштабе не возобновился больше никогда. И французская королевская власть в периоды, когда она была сильной, стала вообще смотреть за тем, чтобы Инквизиция не приобретала во Франции той силы, какую она имела в большинстве других европейских стран.

Несмотря на понесённое поражение, идея рационально организовать мир в теократии продолжала существовать. Филипп IV так никогда и не добился официального осуждения доктрины Бонифация VIII. Напротив, уже через 20 лет эта доктрина вновь нашла страстных защитников при папе Иоанне XXII. И одновременно Иоанн XXII вновь осудил «духовное» францисканство, подтвердив кассацию актов Целестина V, совершённую Бонифацием VIII. В борьбе, разгоревшейся вокруг этого, выросла философия Оккама.

В 70-х годах XIV века, когда Жерсон учится в Париже, окканизм господствует в Парижском университете, где его подготовили французские мыслители-антитомисты, которых сам Оккам называл своими прямыми учителями в области экспериментального знания. Под явным и непосредственным влиянием Оккама, при «мудром короле» Карле V,

действует целый ряд людей – Рауль де Прель, Орем, Филипп де Мезьер, – которые сознательно отвращаются от абстрактных схем, чтобы «экспериментально познавать и использовать» открывающиеся «фрагменты непостижимого мира»: французская монархия, отразившая английское нашествие и стабилизированная внутри, более чем когда-либо придерживается чистого эмпиризма. Сам Карл V, глубоко верующий и проникнутый сознанием своей королевской ответственности перед Богом, всю жизнь проявляет чрезвычайный интерес ко всем отраслям экспериментального знания.

Церковная жизнь этой правящей французской среды имеет свой вполне определённый центр: целестинский орден, т. е. тот самый орден, который был основан папой-иоахимитом Целестином V и всей своей традицией связан с неудавшейся «весной» 1294 г. Филипп IV, добившийся канонизации самого Целестина, через особое посольство подобрал в Италии и вывез во Францию целестинских монахов в момент, когда им грозил разгром от Бонифация VIII. Обосновавшись под Орлеаном и в районе Гиза, целестинцы в дальнейшем приняли в свои ряды последних ускользнувших от Инквизиции учеников Пьера д'Олива, знаменитого францисканского проповедника, распространявшего на юге Франции учение Иоахима Флорского, его взгляды на схоластическое извращение догмата Троицы и на подлинную природу Церкви. Наконец, Карл V, ещё будучи регентом, основал целестинский монастырь в самом Париже. Занимаясь

изучением восточных Отцов и самого «восточного» из западных – Кассиана, парижские целестинцы стали духовными руководителями не только короля и его семьи, но и всей среды, их окружающей. В парижских целестинских древностях, описанных в XVII веке аббатом Беррье, перечень друзей, почитателей и благодетелей ордена – это почти полный список за весь интересующий нас период, сначала – правящих французских верхов, а затем – виднейших поборников французской монархии во время смуты, от самого Карла V до духовника Карла VII, Жерара Маше. В этом парижском списке не хватает только Жерсона, что имеет простое объяснение: один из братьев Жерсона был целестинским аббатом не в Париже, а в провинции, и сам он, будучи изгнан из Парижа, окончил свои дни в Лионском целестинском монастыре.

Филипп де Мезьер, считавшийся самым влиятельным советником Карла V в последний период царствования, просто жил в целестинском монастыре строго монашеской жизнью, хотя и без пострига, и по 20-летнем пребывании там же и умер; оттуда же он, между прочим, добился принятия Западной Церковью православного праздника Введения во храм по богослужебному чину, который он сам перевёл с греческого на латынь, познакомившись с этим праздником на Востоке при последних попытках крестового похода (на Западе празднование Введения было вновь отменено в начале XVIII века как не имеющее основания в каноническом Писании).

Исходя из одного и того же источника, влияние Оккама и влияние целестинского ордена дополняли друг друга. Глава парижского оккамизма, учитель Жерсона д'Айи, написавший житие св. Целестина по просьбе своих целестинских друзей, настолько хорошо знал этот общий источник, что не только цитировал Иоахима Флорского в своих проповедях, но и ставил его в один ряд с Иоанном Крестителем и с Иоанном Богословом.

Как некогда Иоахим, все эти люди считали себя верными сынами своей, Западной, Церкви. Но, как в Иоахиме, в них жили те основные традиции, а следовательно, и то понимание Церкви, которые были общими для вселенского христианства до появления западного интеллектуализма. Все они признавали и римский примат, но только как один из составных элементов мистического Тела Христова, и отвергали категорически превращение апостольского Римского престола в тоталитарный центр механически построенной организации.

«Власть епископов и священников происходит от Христа, а не от папы, – писал д'Айи. – Подчинение Церкви папе – только условно... Только Вселенская Церковь непогрешима во всей своей совокупности». Филипп де Мезьер, связанный тесной дружбой с д'Айи, в своих сочинениях ратовал против светской власти клира и внушал своему воспитаннику-дофину, будущему Карлу VI, что его долг – противиться «предприятиям злых клириков, желающих царствовать, но не по

Богу».

Превращению Церкви в деспотию, т. е. извращению её природы, галликанизм в области церковно-организационной противопоставлял сохранение её первоначальной структуры, т. е. незыблемость древнего канонического строя.

На этот счёт Питу ещё в конце XVI века констатировал во Франции то самое положение, которое до него всеми силами отстаивал Жерсон: «Хотя за папой признаётся верховная власть в духовных делах, однако во Франции абсолютная и неограниченная власть не имеет места, она ограничена канонами и правилами прежних Церковных Соборов, принятыми в этом королевстве; в этом и состоят главным образом вольности галликанской Церкви».

Таким образом, эти вольности – не что иное как остаток первоначальной структуры Вселенской Церкви. «Примат не даёт папе права произвольно менять статут поместных Церквей. В каждой стране эти вольности неприкосновенны; они – не уступка со стороны папы, а гарантия права; не пустая формула, а совокупность связанных друг с другом установлений» (Эмбар де ла Тур).

Это были внешние формы той духовной традиции, которая во Франции оставалась живой.

«Франция – более святая земля, чем Рим», – говорит «Сон в вертограде». В провиденциальное назначение Франции, антирационалистической и антитоталитарной, верят и далеко за её пределами. Последний иоакимитский «пророк»,

калабриец Телесфор, чьи писания распространены по Европе во множестве копий, предрекает мессианскую роль короля Франции, который восстановит чистоту Церкви, предварительно сжёгши Рим, освободит Святую Землю и в последний день всемирной истории сложит с себя корону в Гефсиманском саду.

В такой обстановке разразилась «Великая Схизма». Вместо одного папы стало два, причём не было никакой возможности определить, который из них законный: кардиналы, сначала выбравшие одного папу, несомненно в обстановке террора, потом от него отказавшиеся и выбравшие другого, оба раза явно руководствовались соображениями только эгоистическими. Картина морального разложения клира была потрясающая. «Причина всей схизмы – деньги», – писал Жерсон.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.