

Средневековый идеал и новейшая культура (По поводу книги Гейнриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения» *)

<Фрагменты>

В связи с обострением вопросов религиозного и философского сознания, естественно, пробуждается интерес и к Средним векам как эпохе напряженной и страстной религиозной жизни. <...> Нельзя не порадоваться, что русская переводная литература обогатилась столь капитальным и обобщающим исследованием об истории и системе средневекового мировоззрения, как объемистая книга профессора Г. Эйкена **, в добросовестном переводе В. Н. Линда. Не много найдется книг, которые прочтутся с таким захватывающим и почти неослабным интересом, как сочинение проф. Эйкена, ибо в нем идет речь о самых высших ценностях духа и изображается грандиозная и оригинальная попытка исторического человечества утвердить и осуществить в жизни эти ценности. <...>

Каков идеал Средних веков, ибо про эту эпоху, как далеко не про всякую, можно сказать, что она имела свой идеал? Идеал этот универсален и грандиозен, он выношен был в душе величайшего религиозного гения западной Церкви — блаж. Августина, — *civitas Dei*, Царство Божие на земле, от мира сего. Зачатый еще античной древностью, как государство мудрых — праведников, предносившийся вещицу взору Платона и воспринятый западной Церковью в момент крушения старого мира, он сделался душой нового исторического строительства, нового собирания распылившегося человечества. Средством же для осуществления его является *папская теократия*. Покорить мир Христу, склонив его у престола папы, провозглашенного наместником Христовым на земле, — вот программа и цель, воодушевлявшие лучших и сильнейших людей того времени, а в числе их и наиболее замечательных заместителей папского престола, и притом так, как не воодушевляют в наши дни даже и мечты о социалистическом *Zukunftstaat'e* ***. Дело шло совсем не об одном только честолюбии

* Пер. с нем. В. Н. Линда, со вступительной статьей профессора И. М. Гревса. С.-Петербург. 1907. С. LX+729.

** Счастливым совпадением можно считать, что одновременно появилось и новое издание перевода классической книги *Якова Буркхардта* о Возрождении, дальнейшем этапе духовной истории человечества: *Культура Италии в эпоху Возрождения*. Т. I—II. СПб., 1906.

*** Государство будущего (*нем.*). «Представление социал-демократии о *Zukunftstaat'e*» — писал С. Н. Булгаков, — является «типичнейшим примером утопизма» (*Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена. Киев, 1905. С. 10).

и властолюбии отдельных пап, но об универсальной исторической идее, о целом мировоззрении. <...>

Потому идеал эллинской доблести и формулировался в почти непередаваемом для нашего этического языка выражении «καλός καγαθός»¹. От этого безразличия детской непосредственности и религиозного сна человечество должно было пробудиться, и оно навсегда было пробуждено иудеохристианским учением о грехе и искуплении. Неудивительно, что эту сторону, эту свою противоположность язычеству, раньше всего и сильнее всего и почувствовало «историческое», т. е. вовлекшееся в процесс исторического развития и созревания христианство, и первое определение, которое оно приняло в истории, было — аскетическое. Аскетизмом окрашивается все мировоззрение средневековья.

«Поэтому церковное учение нравственности основывалось не на различии общепользных и эгоистических стремлений, а на противопоставлении земных интересов небесным. Противоположность добра и зла была сведена на выставленную христианской метафизикой противоположность между Богом и миром. Умерший в 636 году испанский епископ Исидор говорил: “Добро есть стремление к Богу, а зло — стремление к земной выгоде и преходящей славе”. Бернард Клервоский² однажды внушал страх Божий такими словами: “Забудь свой народ, родительский дом, откажись от плотских наклонностей, забудь светские обычаи, удерживайся от своих прежних пороков” и т. д. Екатерина Сиенская³, тоже ставила богатство и светский почет на одну доску с религиозной чувственностью. “Мир, — говорила она, — противен Богу, а Бог противен миру; тот и другой не имеют между собой ничего общего. Сын Божий избрал себе бедность, низкое положение, осмеяние, голод и жажду, а мир ищет богатства, почестей и наслаждения”. Мир был “долиной слез”, а жизнь человеческая — странствованием в этой темной долине, наполненной тысячами опасностей и ужасов, к полному света и мира духовному миру будущей жизни. Таким образом, жизнь души, в сущности, начиналась в тот момент, когда жизнь тела оканчивалась. Смерть земного тела была освобождением души. Естественное отношение между жизнью и смертью превращалось в обратное. Полнее всего это мироотрицающее направление Средних веков выразилось в сочинении “О презрении к миру”, написанном папой Иннокентием III в 1198 году, когда он был еще кардиналом*. В нем говорится: “Мы умираем, пока живем, и лишь тогда перестаем умирать, когда перестаем жить”. Те, кто

* Ср. очерк проф. В. И. Герье: Торжество теократического начала на Западе (XII век). Папа Иннокентий III (Вестн<ик> Европы, 1892, январь–февраль).

преодолевали страх смерти, со страстным желанием ждали своего земного конца» (Эйкен, 279–280).

«Любовь (*charitas*) есть презрение к миру и любовь к Богу», — говорит цистерцианский аббат Огерий. «Любовь к Богу удаляет человека от мира, а любовь к миру — от Бога».

Парадоксия средневекового аскетического мировоззрения заключается, по мнению Эйкена, в том, что это мироотрицающее, безземное учение приводило к стремлению овладеть этим осужденным миром и этой землей, как бы натурализоваться в этом мире. Трансцендентная метафизика оказывалась связанной с клерикальным позитивизмом римского престола и его властолюбивыми замыслами. Те, которые не знали в этом мире никаких ценностей, отдавали всю свою энергию, чтобы овладеть этим миром.

«Аскетизм и владычество Церкви проникли в самую глубину жизни западных народов. Их политическая и экономическая жизнь, наука и искусство до мельчайших подробностей повседневной жизни были равномерно определены этими идеями церковного учения. Во всем строе средневековой жизни проходили эти две черты: с одной стороны — страдальческая черта отречения от мира, с другой — характерная, насильственная черта всемирного завоевания. Символ христианской религии, крест, был в Средние века таким же “знаком умерщвления плоти”, как и “победы над миром”. Средневековье победило и покорило мир, одновременно отрицая его. Умереть для мира значило то же, что жить для Церкви... Во всех случаях, когда, с одной стороны, отрицался мир, то, с другой стороны, утверждалась Церковь. Усиление аскетизма имело необходимым последствием соответствующее усиление мирской власти Церкви. То и другое — отрицание мира и всемирное владычество Церкви — были в средневековом мировоззрении однозначными понятиями. В полной выработке этих обоих взаимно обуславливаемых стремлений заключалась оригинальность и сущность средневековой культуры. Только с этой точки зрения одинакового значения аскетизма и всемирного владычества священства становится понятным дух средневековой истории. В то время как идея всемирного владычества Церкви вводит все земные дела в круг ее деятельности, сама Церковь стремилась, с одной стороны, в силу своей трансцендентной метафизики прочь от земного мира, с другой — в силу своего иерархического принципа снова возвращалась к миру и его интересам» (Эйкен, 137).

Эйкен в своем сочинении дает совершенно удовлетворительное объяснение кажущемуся противоречию между аскетизмом и стремлением к власти, в котором иные усматривали непоследовательность или плод личного честолюбия и властолюбия пап. «Мироотрицание

и мировладычество имеют свой общий исходный пункт в кресте Христовом». Причина этого заключается в стремлении средневековой Церкви насильственно спасти мир. Не зная никаких самостоятельных ценностей в мире и считая, что единственным способом его спасения может служить его обуздание и полная покорность церковной организации, т. е., собственно говоря, клиру с папой во главе, эта последняя вступила в бой не на жизнь, а на смерть с непокорным «миром»; отрицая всякую возможность, а следовательно, и задачу просветления и освящения мира и плоти, Церковь навалилась на них всей своей — тогда огромной — тяжестью, подавляла их насколько могла. Вполне и окончательно подавить мир и дать торжество Церкви и в Средние века никогда не удавалось, и постоянно шла глухая борьба непокорного мира и мироотрицающей, но в силу того и мирообъемлющей Церкви. Действительность представляла собой фактический компромисс, определяющийся соотношением сил.

«Сопrotивление, которое человеческая природа, связанная с условиями земной жизни, оказывала сверхчувственно-миродержавной идее Церкви, несмотря на ее подавляющую логику, было не чем иным, как проявлением глубокого страдания чувственности при совершаемой над нею насиллии. Эта глубоко отмеченная на физиономии Средних веков черта страдания, обусловленного мироотрицанием, являлась в народной истории отражением образа умирающего на кресте Искушителя, в Котором Средние века видели идеальный образ человеческой жизни. Эта характерная черта страдания — чувства, отрицаемого религиозной идеей Церкви, — превращала миродержавное средневековое царство Божие в картину страстей Господних» (Эйкен, 306–307).

Духовный деспотизм Церкви давил на средневековую жизнь, набрасывал своеобразную церковно-аскетическую пелену на все ее области. Главное, с чем он не мирился и не хотел мириться, с чем ожесточеннее всего боролся, это — столь нам привычное разделение жизни на области церковную и светскую. Средневековая Церковь принципиально не хотела допустить ничего светского, т. е. ей чуждого или ей непокорного. Как замечает Эйкен, «религиозный дух Средних веков безусловно отрицал всю светскую культуру, ставя на ее место божественные установления Церкви. По своей идее Церковь не была — как она утверждала, не сознавая собственных своих целей, — опорой светского образования и государственного правового порядка, но скорее принципиальной противницей их. Существование государства и семьи, светского искусства и науки было обеспечено лишь настолько, насколько им удавалось оградить себя от религиозной идеи Церкви. Разрушение существующих светских учреждений и восстановление общества по прообразу идеального

царства Божия — такова основная черта средневековой культуры, правильно повторяющаяся во всех областях. Средневековая культура создала грандиозную, охватывающую все отношения систему, основная мысль которой, христианская идея об искуплении, была последовательно проведена даже в мельчайших событиях жизни человека. Из этой мысли были выведены все отношения средневековья. Вся область культуры была превращена в царство Божие на земле, в аллегорическое изображение царства небесного... Церковь была положительной ценностью, обеспечивавшей мысленный образ сверхчувственного мира. Идея царствия Божия означала не что иное, как всемирную власть Церкви. Таким образом, средневековье, с одной стороны стремясь отрешиться от мира, с другой — постоянно к нему возвращалось. Отрицание мира было равнозначуще с передачей Церкви всей светской власти, и мировая власть Церкви сделалась центральным пунктом всей религиозной системы. Евангелие любви со времени возникновения Церкви превратилось в учение о господстве и насилии... Идея отрицания мира сама стала источником «обмирщения» Церкви. Чем упорнее религиозный дух старался бежать от мира, тем глубже ему приходилось погружаться в мирскую суету. Отрицание мира — с одной стороны обуславливало равносильное утверждение — с другой. Через посредство Евангелия нищеты Церковь приобрела неисчислимые богатства; своим отрицанием половой чувственности она превратила религиозную метафизику в систему грубейших чувственных представлений; Евангелие смирения помогло Церкви сделаться величайшим и сильнейшим государством своего времени. В этом внутреннем разложении сверхчувственного царства Божия заключалось трагическое противоречие средневековой истории развития» (Эйкен, с. 656–657).

Идеал католической теократии основан на измене завету Христа. Она впала в искушение, которое отвергнуто было Христом в пустыне, взяла меч для созидания царствия Божия — не для каких-нибудь внешних, земных и преходящих целей, но для водворения святости в людях. Насильственная святость, дилемма: послушание Церкви или костер, — таково было мировоззрение сильнейших людей этой эпохи, дух которой так синтетически, с таким поразительным религиозным и историческим ясновидением воспроизведен Достоевским в «Великом инквизиторе». Про Папу Григория VII, одного из величайших представителей средневековой теократии *, его современник (Петр Дамиани)⁴

* Ср. о нем исследование проф. кн. Е. Н. Трубецкого: «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского царства в творениях Григория VII etc.» Киев, 1897.

однажды употребил вещее, заставляющее содрогнуться выражение: «*святой сатана*». Святой сатана! Это одно из тех лапидарных выражений, которые характеризуют целые эпохи: и святость, и сатанизм одинаково свойственны средневековью. Характерно, что самые крупные люди эпохи, ее «герои» (в карлейлевском смысле слова), принципиально стоят на точке зрения этого «святого сатанинства».

О Григории VII читаем: «Он желал господства Церкви, но не из личного властолюбия, а из горячего рвения к божественной идее, выраженной в Церкви и в его служении. Не личный произвол, а логическое требование системы было путеводною нитью его планов мирового господства». «Жизнь и учение его были в разладе одна с другой», — говорит о Григории героическая поэма Роберта Вискарда. «Он отличался во всех добродетелях и горел ревностью к Богу», — замечает Ламберт фон Герсфельд. Эта ревность о Боге заставила его в 1073 году, когда он предвидел несогласие с Генрихом IV, написать в письме к герцогу лотарингскому Годфриду младшему слова пророка Иеремии: «Проклят человек, кто удерживает меч Его от крови» *.

Затем он поверг христианские государства, и в особенности немецкую империю, в бесконечные замешательства и опустошительные войны, чтобы на развалинах мира водрузить крест и установить мир царства Божия. Подобный же тип искренней преданности идее царства Божия путем власти Церкви представляет и Норберт, основатель ордена премонстрантов, и Бернард Клервоский, который учил: «Быть убитым или убивать ради Христа не есть преступление, а напротив — величайшая слава». «Смертью язычников прославляется христианин, потому что ею прославляется Христос». Эта бессознательная хула на Христа в устах святого средневековой Церкви лучше всего характеризует ее мировоззрение. Цистерцианский аббат Арно, руководивший истребительными альбигойскими войнами, доносил папе Иннокентию III о взятии города Безье: «Наши не щадили ни пола, ни звания: около 20 000 человек убили они мечом. Ужасное смятение произошло между врагами; весь город разграблен и сожжен. Чудесным образом истребил его карающий суд Божий». Монах Петр Во-Сернейский в том же духе описывал события альбигойской войны: после взятия города Лавор в 1211 году солдаты крестоносного войска «с чрезвычайной радостью сожгли бесчисленное количество еретиков». При овладении другим укрепленным местом епископы, по крайней мере сначала, сделали попытку обращения, так как крепость не была взята приступом, а сдавалась на условиях. Но так как

* Неточная цитата из книги пророка Иеремии: «Проклят, кто дело Господне делает небрежно, и проклят, кто удерживает меч Его от крови!» (Иер. 47: 10).

эта попытка осталась без результата, то солдаты бросились на еретиков и сожгли их «с необычайной радостью». Позднее, в тридцатых годах XIII века, доминиканские монахи ходили по северогерманским странам и проповедовали истребительную войну против стедингов, причем они истреблялись так же, как и альбигойцы. Ужасным воплощением «святого сатаны» является епископ Конрад Марбургский, настоящий тип «Великого инквизитора», павший от руки убийц, после чего, по словам хроники, «люди вздохнули опять радостно и весело».

Указанная черта мировоззрения Церкви, именно то, что она считала совершенно соответствующим христианству давать ему мнимое торжество огнем и мечом, это присутствие в ней духа «Великого инквизитора», или «святого сатаны», приводили ее к неизбежному столкновению с государством. И действительно, пререкания с ним из-за власти, споры о том, в чьих руках должен находиться меч, наполняют средневековье, пока вопрос этот не получает окончательного и авторитетного разрешения в булле Бонифация III⁵ от 1302 года, которая постановляет: «Оба меча находятся во власти Церкви, духовный и светский; один употребляется для Церкви, а другой — самой Церковью; один священством, другой королями и воинами, но по воле и усмотрению священства». Вооружение Церкви броней, латами и мечом сделалось, таким образом, догматом католической веры.

В своей борьбе с государством Церковь стремится подорвать его принципиальные основания, его унижить и дискредитировать. Любопытна эта аргументация, складывающаяся в своеобразный иерократический анархизм, острие которого обращено в сторону светского, безбожного, неосвященного государства. Каково право государства на существование или, так как государство есть источник положительного права, каково право права (*ius iuris*)? Религиозная метафизика Средних веков видела причину происхождения государства единственно в греховной природе человека, ему не было места в блаженном первобытном состоянии.

«В силу греха один человек властвует над другим, по закону же Божию человек имеет власть над рыбами морскими и птицами небесными», — заметил архиепископ Миланский в приветствии, сказанном императору Фридриху I⁶. Папа Григорий VII происхождение государства выводил прямо от дьявола. «Кто не знает, — писал он епископу Мецкому в 1081 году, — что короли и князья происходят от тех, которые не знают Бога, а в слепой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелевать себе подобными посредством высокомерия, насилия, вероломства, убийства, вообще почти всевозможных преступлений, при содействии дьявола как князя мира сего». Иннокентий IV⁷

в письме к императору высказался так относительно происхождения государства: «Тиранию, незаконную и непрочную власть, которая ранее действовала повсюду в мире, Константин вложил в руки Церкви и то, чем он ранее обладал и пользовался несправедливо, получил теперь из настоящего источника в виде почетного дара». По мнению Алвария Пелагия, «только нечестивые люди устроили при начале мира мирское государство, почему до потопа первым владыкой между людьми был Каин; после же потопа те, кто первыми получили мирское управление, происходили из проклятого племени хамов» (Эйкен, с. 316–317). Таково было отношение Церкви к государству, не лучше оно было и к государям. Иоанн Салисбурский⁸ называет светских князей слугами священства, «которые должны исполнять часть священных обязанностей, недостойную того, чтобы к ней приложены были руки священника». Умерший в 1137 году картузианский пророк Гвицо Гренобльский писал: «Образ действий королей и князей таков, что они хотят возвеличиться не чрез собственное улучшение, а чрез вред, наносимый другим людям, и их унижение». Папа Иннокентий IV называл Фридриха II «драконом», а прочих королей — «змеями».

Любопытно, что в Средние века мы встречаем уже и теорию договорного происхождения государства, имевшую такое революционное применение в XVIII веке. Она применялась, чтобы лишний раз опорочить и дискредитировать государство.

«Знай,— говорил в 1158 году архиепископ миланский императору Фридриху I,— что всякое право народа на законодательство передано тебе. Твоя воля есть право, как сказано: *quod principi placuit, legis habet vigorem* *, ибо народ перенес на него все свое господство и всю свою власть». Из этого положения делались иногда такие же выводы, как и в XVIII веке. «Не ясно ли,— спрашивал Мансгольд фон Лаутербах,— что справедливо отнять возложенное звание и освободить народ от подчинения тому, кто сам раньше нарушил договор, которым он был возведен в это звание». Отсюда же делается и другой, более характеризующий эпоху вывод, именно, что «оба, и королевская власть, и священство, как говорил Иннокентий IV, существуют в народе Божьем, священство — по божескому призванию, а королевская власть — по человеческому принуждению».

Исходя из такого представления о различной природе Церкви и государства, представители Церкви стремились последовательно провести разграничение этих сфер. Вопрос об отделении Церкви от государства ставился и в Средние века, но получал практическое

* Что угодно повелителю, то имеет силу закона (*лат.*).

разрешение во внешнем подчинении государства власти Церкви в лице папы.

Григорий VII неоднократно заявлял, ссылаясь на свидетельство древней Церкви, что «свобода» Церкви является целью его стремлений. Однако «во имя этой свободы оправдывались все вторжения Церкви в сферу светских властей. Ради “свободы Церкви” Иннокентий IV предписал низложение Фридриха II и назначение нового короля и, наконец, проповедал крестовый поход против Штауфенов. Даже жестокие преследования еретиков должны были служить для восстановления “церковной свободы”, как объяснял папа Григорий IX в буллах, изданных в 1233 и 1239 годах» (Эйкен, с. 331).

Церковь стремилась к тому, чтобы изъять из сферы влияния неуважаемого, даже презираемого государства не только церковные дела, но и все вообще задачи, кроме внутренней и внешней защиты. Теория государства-будочника, которую высмеивал и опровергал Ф. Лассаль⁹ в своей полемике с прусскими либералами, также зародилась в Средние века.

«Все идеальные культурные задачи, наука и искусство и способствующие их изучению школы были всецело переданы в руки Церкви. Затем государство было устранено от всей области благотворительности, от попечения о бедных и больных, так как предполагалось, что дела милосердной любви прежде всего касаются Церкви. Точно так же отнесены были к ведению Церкви все те отделы гражданского и уголовного права, которые так или иначе, прямо или косвенно, затрагивали интересы будущей жизни. Во всяком случае, Церковь имела или, по крайней мере, предъявляла право на юрисдикцию в делах об опеке и завещаниях, в спорах о десятине и патронате, ее суду подлежали дела о таких преступлениях, как богохульство, святотатство, нарушение святости брака и т. п. Призыв на военную службу и ведение войны, монетная регалия, взимание податей и пошлин, ограниченное верховное право суда и полицейская власть составляли все содержание средневекового государства» (Эйкен, с. 328).

Принизив государство в его функциях, Церковь хотела удерживать за собой верховный суверенитет над ним и, сообразно своим потребностям, возводить на трон или сводить с него императоров, отнимать первенствующее положение у одной нации и передавать другой. Власть папы, всякая, в том числе и земная, была, как учила «Естественная теология» Раймунда Сабундского¹⁰, «беспредельна, безгранична и безмерна». Естественно, государство не могло без боя подчиниться безмерности этих притязаний. Тяжба между церковной организацией и государственной из-за прерогатив ведется на протяжении всей средневековой, да и новейшей истории, и последние акты ее

разыгрываются на наших глазах в форме окончательного отделения Церкви от государства во Франции. Клерикализация государства в Средние века с необходимостью уступает место лаицизации его в Новое время. Но и до сих пор живы еще в Риме и связанных с ним странах средневековые представления о принадлежности обеих мечей церковной власти и не умерли еще мечты о реставрации порядка, над которым история навсегда сделала уже неизгладимую надпись: мене, текел, фарес*.

Аскетизм накладывает свою печать и на хозяйственную деятельность Средних веков, и на отношение Церкви к материальной культуре. В отношении к материальной культуре была усвоена точка зрения религиозной педагогики, притом что самое здесь характерное, в ее исключительно индивидуалистической постановке, в которую совершенно не вмещалась проблема роли материальной культуры и роста народного богатства как необходимого условия развития всемирной истории (а следовательно, и наступления царства Божия). Экономические вопросы рассматривались только в связи с личной моральной тренировкой. Благодаря своему морализму Церковь вносила большую принципиальную строгость в оценку экономических отношений. Так, например, за много веков до всякой социалистической критики капитала Церковь была непримиримой противницей процента на капитал и боролась с ним законодательным путем**, а также принципиально отрицала частную собственность и накопление богатств в частных руках (даже формула Прудона*** была почти дословно высказана Гейстербахом¹¹ в его гомилиях: «Всякий богатый есть или вор, или наследник вора»). Вообще в темную и чаще всего вненравственную или даже безнравственную область экономических отношений Церковь вносит нравственное начало, проповедуя воздержание, умеренность, человеколюбие. Но в то же время вследствие того же морализма, напоминающего здесь толстовство, Церковь являлась силой не только консервативной, но и реакционной; стремясь удержать на вечные времена примитивный натурально-хозяйственный строй и не открывая возможности экономическому

* Надпись, появившаяся на стене во время пира царя Валтасара и предвещавшая конец его царствования: «МЕНЕ — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; ТЕКЕЛ — ты взвешен и найден очень легким; ПЕРЕС — разделено царство твое и отдано Мидянам и Персам» (Дан. 5, 26–28).

* Историю канонического законодательства о проценте на русском языке см. у Элли: «Экономическая история Англии в связи с теорией».

*** Имеется в виду знаменитый афоризм П. Ж. Прудона: «Собственность есть кража», сформулированный им в книге «Что такое собственность. Изыскания о принципе права и государства» (Париж, 1840; рус. пер.: 2-е изд., М., 1919).

прогрессу, стихийно необходимому, она обрекала себя тем самым на то, что эта стихия прорвется вопреки ее воле и вне ее влияния. Индивидуалистический аскетизм недостаточен для установления <строга>, охватывающего принципиальное отношение к народному хозяйству, которое представляет собой процесс общественный, имеющий свои сверхиндивидуальные законы и тем самым налагающий свою печать и на индивидуальную мораль и деятельность*.

Аскетическое отрицание мира и самостоятельной ценности его интересов выражалось и в отношении Церкви ко всей духовной культуре, т. е. к науке, искусству. Все это признавалось и допускалось лишь постольку, поскольку получало освящение Церкви, находилось в ее ограде, отвечало тем или иным нуждам Церкви. К духовной культуре существовало только утилитарное отношение как к средству для целей Церкви, но не как к самостоятельной ценности. Эта область, которую покорить было в своем роде еще труднее, чем государство, казалась внушающей наиболее подозрений и опасений. Существовала целая культура, сложившаяся вне всякого влияния Церкви и потом ей чуждая, это — античный мир. И античной культуре была объявлена война, она была взята под запрет, приобщение к ней допускалось тоже только по тем же утилитарным соображениям, поскольку оттуда можно было заимствовать апологетическое орудие. Фома Аквинский называл стремление к познанию вещей грехом, поскольку оно не имело в виду конечной цели всякого познания, т. е. познания Бога. Роджер Бэкон¹² утверждал, что наука, которая не имела связи с христианским вероучением, «вела к адском мраку» (Эйкен, с. 524). Политика Церкви, направленная к осуществлению этих требований, приводила к настоящему обскурантизму, например, ряд соборов воспрещает духовенству изучение юриспруденции и медицины. Философии, естественно, отводилась только служебная роль при богословии. Историческая наука тоже служила этой задаче. Любопытно отметить, что величайшая идея XIX века — идея эволюции и даже прогресса — усвоена была средневековой историографией (еще от Августина).

«Средневековая историография смотрела на божие государство римской Церкви как на цель человеческого развития, в которой история всех народов находила свое единство. В последовательности народов во времени оно видело постоянное приближение к этой

* Как показывает Э. Трёльч в новейшем исследовании «Die Soziallehren der christlichen Kirchen» (Arch. f. Sozialw. 1908–1910), характеристика средневековой культуры и хозяйства у Эйкена сделана односторонне и сильно «стилизованна», так что не может быть принята без весьма существенных оговорок.

всеобщей цели. Таким образом, историческая наука, рассматривая судьбы народов с точки зрения христианского государства божия, усвоила себе понятие развития. Изложение прогрессивного развития государства божия представляло собой средневековую философию истории» (Эйкен, с. 569).

Аналогично было влияние Церкви и на лирическую и драматическую поэзию и в области изобразительных искусств. В частности, в архитектуре аскетическое мировоззрение отразилось, наряду с пренебрежением к устройству частных жилищ, в создании храмов, этих вечных памятников средневекового благочестия, остающихся непревзойденными по напряженности вдохновения и в Новое время со всей его строительной техникой.

«Отрицание материальных условий в стиле и технике было руководящей идеей строительного искусства. Своими пространственными пропорциями и своей системой оно достигло того, что казалось, будто оно победоносно преодолело земную тяжеловесность материи. Тот же стремящийся освободиться от всех земных условий дух, который проявляется в стиле, выступает и в технике. Готическое искусство распоряжалось своим материалом таким способом, который совершенно противен природе этого материала: филигранная работа башен, пронизанные отверстиями стены галерей и тонкая работа оконных колонок скорее соответствовали бы природе дерева или металла, чем грубого каменного материала» (Эйкен, с. 647).

Вся средневековая Церковь есть этот порыв лететь вверх, превратив камень и свинец в легкие крылья, но их тяжесть давит к земле и противится гордому замыслу. И в этом трагедия, серьезная, глубокая, непоправимая, кладущая свою печать на эту эпоху. Она была обречена на внутреннюю борьбу с обмирщением, обессиливавшим ее зиждущую энергию, и на внешнюю борьбу с бунтующей плотью и материей, которая, как придавленная спираль или сжатый пар, развивала противодействие тем большее, чем больше было давление. Поэтому «мир, представлявший собой аллегорическое изображение иерархического царства Божия, оставался недоконченным произведением возвышенного стиля». Вместе с тем в истории назрел идейный протест и отрицание самой теократической идеи. Теократическому идеалу, принудительной церковности противопоставлен был идеал свободной личности и свободной религиозной совести. Гуманизм и Реформация открывают новую эпоху, в которой мы живем. Новое время можно понять именно как реакцию против Средних веков, как бунт против их духовного деспотизма и насилия, как антитезис к тезису, которые, по Гегелю, рефлектируют друг на друга. Средние века отрицали самостоятельную ценность и самобытность культуры

и не умели определить своего отношения к античной, языческой древности, ко всей вообще дохристианской и внехристианской культуре иначе как голым отрицанием их, античность оставалась запретным плодом. И вот первое проявление реакции против средневекового мировоззрения есть реставрация античности; открытие классической древности, восстановление универсальной, единой, общечеловеческой традиции есть первое историческое дело эпохи гуманизма. Средние века относились с нескрываемым презрением и принципиальным отрицанием к правам и потребностям человеческой личности как таковой, к натуральному человеку. Они знали только целое — Церковь и членов этой Церкви, сведенных на роль послушных ее орудий. Реакция против средневекового мировоззрения должна была сломать это железное кольцо универсализма, давившее личность, и провозгласить права личности, права натурального человека, который в Церкви вовсе не преображался, а только подавлялся. Это было вторым и главным делом гуманизма. Как замечает признанный историк итальянского Ренессанса Яков Буркхарт¹³, в эпоху гуманизма родился современный человек и, следовательно, зародился современный индивидуализм. Мне кажется вообще, что, по существу дела, гуманизмом должна называться не только одна определенная эпоха — Ренессанс, но вся новая история, ибо это название, в противоположность средневековому теократизму, лучше всего выражает ее историческую сущность, ее задачи и ее односторонность.

