

8/10/80
Ииб. 10295
В. В. УГОЛ. ПРАВ

Франческо Руффини
профессоръ Туринскаго Университета.

2

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА

ИСТОРИЯ ИДЕИ

ВЫПУСКЪ I.

10395 zwe. 12p.

Переводъ съ итальянскаго А. Н. ИЛЬИНСКАГО,
подъ редакціей, съ предисловіемъ и примѣчаніями проф. В. Н. СПЕРАНСКАГО.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
ИЗДАНИЕ Н. П. КАРБАСНИКОВА
1914.

СПБГУ



Типографія Якц. О-ва Тип. Дѣла въ СПб. (Герольдъ),
Изм. п., 7 рота, 26.

Посвящается
Юридическому Факультету
Тенуэзского Университета
1893—1899.

СП6Гу

ПРЕДИСЛОВІЕ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА.

За много вѣковъ до изобрѣтенія книгопечатанія неустрашимый и неисчерпаемый вопросъ о религіозной свободѣ заставлялъ задумываться философовъ, волновалъ народныхъ трибуновъ и сѣялъ партійные раздоры между писателями. Нѣтъ болѣе страшнаго и болѣе священнаго вопроса для всей духовной культуры человѣчества, для всей просвѣщенной гражданственности, какъ полное устраненіе всѣхъ изветшалыхъ путей религіозной и нравственной неволи, какъ жизненная неприкосновенность личной душевной святыни. Нѣтъ блага, болѣе драгоцѣннаго и болѣе насущнаго, чѣмъ благо религіозной свободы. Если бы силы темныя и жестока, торжествовавшія нерѣдко свои пирровы побѣды въ исторіи, были властны надъ совѣстью безстрашной религіозныхъ героевъ, если бы нравственные вандалы и гунны могли разрушать внутренній сокровенный храмъ вѣрующаго сердца и если бы всѣ палачи, невѣдающіе, что творять, могли убить не только тѣло, но и душу своей жертвы, — тогда не стоило бы мыслить и страдать, тогда не стоило бы жить. „Не цѣпи дѣлають раба, но рабское сознаніе“, — тѣмъ не менѣе, безъ дѣйствительной вѣроисповѣдной свободы принудительная государственность становится для многихъ беспросвѣтной духовной тюрьмой. Изъ почвы общественной, отравляемой религіозной нетерпимостью, растутъ ядовитые плевелы племенной вражды и братоубійственной ненависти. Деспотическое правовѣріе, властно утверждая единый догматическій шаблонъ, предрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ самую возможность религіозно-философскихъ исканій и пытается всегда сковать научное

и художественное творчество. Въроисповѣдная ортодоксія вездѣ была врагомъ широкой общественной самодѣятельности и всегда была своекорыстной сторонницей духовно-полицейской опеки. Подъ мрачною сѣнью принудительнаго богословскаго авторитета часто оскудѣвало и чахло нелицемѣрное религиозное чувство. Отъ мертвящаго дыханія инквизиціонной гидры вяла и сохла не разъ культурная нива.

Идейные преемники Торквемады давно облеклись въ менѣе откровенныя ризы и глубоко затаили свои наслѣдственныя вождедѣнія. Переряженное зло обольщаетъ своимъ ханжескимъ благообразіемъ въ наши дни уже немногихъ. Прародительскій недугъ входилъ пудами, а выходитъ золотниками. Достаточно приглядѣться внимательно къ современной Испаніи, чтобы убѣдиться въ упорной живучести средневѣковаго церковнаго ига. „У насъ нѣтъ болѣе святой инквизиціи, но въ насъ таится еще ея тлетворный духъ“, съ горечью сознаются убѣжденные республиканцы пиринейскаго полуострова¹⁾. Далекое искоренены еще явные пережитки средневѣковаго міросозерцанія и въ иныхъ протестантскихъ странахъ. Лютеръ и Кальвинъ послѣднихъ реакціонныхъ годовъ ихъ политической дѣятельности являются тамъ фактическими вдохновителями пасторскаго мракобѣсія и стоятъ благословляющими сторожевыми тѣнями надъ проповѣдническимъ аналогомъ клерикальных ретроградовъ. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ императоръ Вильгельмъ II совершилъ черезъ особо проломленныя ворота церемоніальный выѣздъ на... ослѣ въ Іерусалимъ. Наивная буффонада современнаго Нерона не воскреситъ невозвратнаго прошлаго и не вернетъ многорѣчивому германскому монарху реальныя полномочія „апостолическихъ величествъ“, но она въ высшей степени характерна для мечтательныхъ притязаній умирающаго цезарепапизма.

Если въ отечествѣ Канта, Шопенгауэра и Ницше встрѣчаютъ искреннихъ и неискреннихъ почитателей за-

¹⁾ Ср. Georges Lecomte, Espagne (Paris, 1896) и Angel Mer-
vaud, Espagne au XX siècle (Paris, 1913).

поздалые демонстранты благочестивѣйшей автократіи, то и подѣ небомъ Вольтера и Ренана далеко не перевелись еще близорукіе романтики ватиканскаго полновластія. Въ дни парламентскихъ выборовъ общественная атмосфера и передовыхъ государствъ содержитъ въ себѣ недолговѣчныя, но вирулентныя бациллы крайняго пастырскаго консерватизма. При избирательной кампаніи сторонникамъ послѣдовательной демократіи приходится иногда старательно дезинфицировать умы согражданъ отъ подобной заразы. Такимъ образомъ средневѣковая религіозная нетерпимость, стѣсненная, урѣзанная и почти обезсиленная, не стала еще, однако, всецѣлымъ достояніемъ исторіи. Не миновала поэтому жизненная необходимость въ устномъ и печатномъ противъ нея протестѣ, въ ораторской и писательской защитѣ религіозной свободы.

Отвѣчая этому неотступному требованію жизни, постоянно выходятъ изъ типографскаго станка академическія диссертациі и общедоступныя брошюры, объемистые томы и летучіе листки, посвященные вѣчно-юной темѣ о „свободѣ совѣсти“. Исполинскій трудъ Франческо Руффини: „La libertà religiosa“, впервые переводимый теперь на русскій языкъ, занимаетъ совершенно исключительное мѣсто въ безбрежной и пестрой литературѣ предмета. Книга туринскаго ученаго посвящена юридическому факультету генуэзскаго университета и носить строго-научный характеръ. Жестоко ошибется, однако, тотъ, кто по заглавнымъ листамъ подумаетъ, что это — сухой безжизненный трактатъ, забронированный мудреной терминологіей отъ широкой публики и предназначенный для пониманія немногихъ специалистовъ. Счастливой особенностью профессора Руффини является рѣдкое умѣніе невредимо проходить между Сциллой отпугивающаго педантизма и Харибдой легковѣсной банальности. Нашъ авторъ принадлежитъ несомнѣнно къ тому законченному типу аристократовъ мысли, про которыхъ величайшій поэтъ его родины сказалъ: „i maestri chi sanno“... Полновластный хозяинъ, а не ремесленникъ-работчій въ области излюбленной имъ науки, Руффини свободенъ отъ тѣхъ слѣпыхъ традицій, которымъ обычно под-

чинаются рядовые труженики академического цеха. Его литературная манера плѣняетъ своей благородной простотой, его историческая методологія подчиняетъ мысль читателя своей желѣзной выдержкой.

Книга итальянскаго профессора однотонна и одноцвѣтна по своему повѣствовательному характеру. Внимательный читатель не сочтетъ это ея недостаткомъ и, наоборотъ, поставитъ въ особую заслугу Руффини строгую дисциплину его правдиваго пера. Для многихъ, обсуждавшихъ въ печати скорбную и волнующую тему о религіозной свободѣ, бывали неодолимы иные публицистическіе соблазны. Pamфлетная страстность и фельетонная разбросанность — нерѣдкіе грѣхи и почтенныхъ журналистовъ, громившихъ вѣроисповѣдную нетерпимость. Руффини сумѣлъ уберечь себя отъ этихъ, понятныхъ и простительныхъ, слабостей. Никто не упрекнетъ его въ тенденціозномъ нагроможденіи удручающихъ эффектовъ, въ преднамѣренномъ сгущеніи трагическихъ красокъ, въ притворномъ пафосѣ гражданскаго негодованія. Книга „La libertà religiosa“ чужда излишнихъ злободневныхъ иллюстрацій, обладающихъ эфемернымъ вѣкомъ блестящаго мотылька.

Руффини ни на одной страницѣ своего гигантскаго изслѣдованія не покидаетъ строго-научной почвы и не впадаетъ въ поверхностный дилетантизмъ. Ему въ высокой степени присущи чувства литературной мѣры и исторической перспективы — всегда составляющія въ научномъ творчествѣ то едва-уловимое „чуть-чуть“, которое знаменитый художникъ Брюлловъ считалъ благодатной тайной искусства.

Итальянскій профессоръ не разсматриваетъ въ научный микроскопъ отдѣльныя мертвыя точки прошлаго и не расчленяетъ на одинокія нити причудливо-сплетенную ткань общечеловѣческихъ судебъ. Его всемірно-историческій кругозоръ никогда не затемняется непроницаемыми облаками національнаго пристрастія и догматическаго предубѣжденія. Философская гуманность Руффини сохраняетъ всегда свою универсальную широту. Для него, какъ для Спинозы, — цѣлая наука — есть любовь, все понимающая и все прощающая, а

наука историческая — незамѣтная школа терпѣнія и терпимости. Религіозная свобода, какъ далекая, но бодрящая и достижимая цѣль всемірнаго духовнаго прогресса, представляется ему знаменательной ступенюю къ той счастливой эрѣ, „когда народы, распри позабывъ, въ великую семью соединятся“. Непринужденное единомысліе освободитъ духовно-униженныхъ и плѣненныхъ, исцѣлитъ вѣковыя раны народныхъ сердець, „цѣпь золотую сомкнетъ и небо съ землею сочтаетъ“.

Руффини далека, однако, отъ того простодушнаго оптимизма, который возлагаетъ всѣ надежды на чудотворное воздѣйствіе стихійныхъ силъ историческаго процесса. Онъ не ждетъ спасительныхъ волшебныхъ превращеній на той міровой сценѣ, гдѣ вѣками разыгрывалась тяжелая драма религіозныхъ раздоровъ. Раскрѣпощеніе человѣческой совѣсти можетъ въ его глазахъ быть осуществлено лишь сознательными героическими усиліями человѣческой воли, лишь терпѣливымъ трудомъ общественной громады.

Руффини примыкаетъ по своимъ философскимъ убѣжденіямъ къ передовымъ представителямъ новѣйшаго критическаго идеализма. Временныя разочарованія и преходящія неудачи безсильны поколебать боевую рѣшимость выросшаго нравственнаго сознанія. „Нужно не только сражаться, но и хотѣть побѣды“ училъ — Фихте Старшій. Человѣкъ долженъ идти твердой поступью по путямъ міроваго добра и тогда, когда наличная дѣйствительность не даетъ никакихъ поощряющихъ примѣровъ. По мудрому завѣту Канта, самозаконное этическое сознаніе не должно говорить себѣ: „одинъ въ полѣ не воинъ“, „не нами началось, не нами и кончится“, „дѣло вѣковъ поправлять нелегко“. Лукавыя отговорки лѣнивой воли не обольстятъ философскую мысль. Ее не манятъ плоскіе идеалы мѣщанскаго успокоенія.

„Вѣрь до конца себѣ, сердце мое:
 Все потерявъ, обрѣтаешь,
 Все проигравъ, побѣждаешь,
 Тѣ лишь, что умерло — вѣчно твое.

Таковъ девизъ нравственнаго великана въ ибсеновской трагедіи. Такъ говоритъ тотъ священникъ-энтузіастъ

Брандъ, который хотѣлъ „въ храмъ превратить государство“, положить конецъ половинчатымъ компромиссамъ мнимаго благочестія и объединить въ подвигъ дѣятельной любви новыхъ духовныхъ богатырей. Такъ говорили многіе, поверженные, но не побѣжденные, исповѣдники еретическихъ ученій. Ихъ всѣхъ воспроизвелъ своимъ добросовѣстнымъ перомъ Франческо Руффини.

Предъ читателемъ проходятъ длинными вереницами разноименные представители религіозной оппозиціи. Въ короткой памяти неблагодарнаго потомства тускнѣютъ и стираются эти трагическія имена. Для многихъ грамотныхъ европейскихъ людей слова: социніане, арминіане, индепенденты, пуритане и т. д. — звукъ пустой, не рождающій никакихъ жизненныхъ образовъ¹⁾. Между тѣмъ, это были живые страдающіе люди съ яркой своеобразной индивидуальностью, съ твердымъ самобытнымъ міропониманіемъ, съ несокрушимымъ закаломъ героической воли. Всѣ они внесли свою кровную лепту въ идейное развитіе религіозной свободы, всѣ они способствовали болѣе или менѣе углубленію общественной совѣсти.

Въ безконечномъ мартирологѣ людскихъ страданій за вѣру, Руффини перелисталъ не только съ холоднымъ любопытствомъ всѣ драматическія страницы, но и прочелъ своимъ проникновеннымъ взоромъ пророческіе завѣты религіозныхъ борцовъ. Исторія вѣроисповѣдныхъ гоненій научила итальянскаго профессора не пессимистическому предубѣжденію противъ человѣка и не фаталистической покорности предъ живучими предразсудками. Немало писателей, блестящихъ и остроумныхъ, окинувъ „орлинымъ взоромъ триумфальный путь безсмертной глупости“, прихо-

¹⁾ Можно смѣло сказать, что для громаднаго большинства русской интеллигенціи крайне смутно различимы понятія: духоборы, молокане, субботники, шалопуты и другіе. Мы непростительно мало интересуемся религіозными исканіями нашего народа. Этотъ народъ „молчитъ, ибо благоденствуетъ“, но въ глубинѣ истерзаннаго сердца свято чтить, какъ проговорился однажды К. П. Побѣдоносцевъ, алтарь „невѣдомаго Бога“.

дили къ выводамъ, безотраднѣмъ и оскорбительнѣмъ для чело-
вѣчества. Эрнестъ Ренанъ, посвятивъ много великолѣпныхъ
томовъ своей наукообразной беллетристики религіозному
быту народовъ и мастерски высмѣявъ съ ехидной мѣфисто-
фельской гримасой вѣковые богословскіе споры, лишь утвер-
дился въ своемъ жизнерадостномъ безвѣріи и какомъ-то
всесмакующемъ гостепріимствѣ мысли. Современный мил-
ліардеръ, по убѣжденію французскаго скептика, могъ бы
легко основать новую религію. Для этого тщеславному
богачу было бы достаточно подкупить туземцевъ у горы
Сафедда и заставить ихъ сжечь великолѣпный фейерверкъ
съ ея вершины. Черезъ недѣлю изобрѣтательный милліар-
деръ, обѣдая съ пріятелями въ парижскомъ ресторанѣ,
могъ бы получать телеграммы о фанатическихъ подвигахъ
многочисленныхъ исповѣдниковъ новой религіи. „Я совѣ-
товалъ бы ему“, наставительно добавляетъ Ренанъ, „сдѣ-
лать новую религію пожестче, чтобы она привлекала по-
больше послѣдователей, и понелѣпнѣе, чтобы ее скорѣе
признали божественной“. Съ подобнымъ историческимъ
міросозерцаніемъ нельзя быть искреннимъ и серьезнымъ
защитникомъ религіозной свободы. Ошибаются тѣ поклон-
ники¹⁾ автора „*Vie de Jésus*“, которые видятъ въ знамени-
томъ французскомъ писателѣ ревностнаго поборника либе-
ральныхъ религіозно-политическихъ началъ. Чтобы стать
нелицемернымъ сторонникомъ свободнаго богопознанія,
нужно вѣрить въ грядущую побѣду собирательной истины,
нужно вѣрить въ преобладающую силу собирательнаго
добра, нужно вѣрить въ челоука и дѣлательно сострадать
ему. Такой вѣры у Ренана нѣтъ и слѣда. Такую вѣру
сдѣлалъ своимъ заслуженнымъ удѣломъ Франческо Руффини,
послѣ того, какъ накопилъ богатѣйшую историческую эру-
дицію и много разъ пересмотрѣлъ ее критической мыслью.
Онъ твердо убѣдился въ итогѣ своего научнаго опыта, что
религіозная свобода — важнѣйшая изъ всѣхъ конституціон-
ныхъ вольностей — и неизбѣжна и вполне осуществима.

¹⁾ Напр. С. О. Ольденбургъ въ его статьѣ о Ренанѣ въ
сборникѣ „Проблемы идеализма“ (Москва, 1903 г.).

Увлекательныя страницы прекрасной книги, предлагаемой теперь вниманію русскаго читателя, проникнуты искреннимъ благоговѣніемъ передъ идейнымъ героизмомъ и пламенной любовью къ той вѣчной божественной правдѣ, которая не знаетъ никакихъ искусственныхъ перегородокъ, вѣроисповѣдныхъ, національныхъ и сословныхъ. Въ безотрадные дни русской дѣйствительности особенно утѣшительно живое напоминаніе о тѣхъ великихъ „утопистахъ“, которые всегда съ непоколебимымъ убѣжденіемъ повторяли евангельскія слова: „Не бойся, малое стадо, ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство“ (Лука, XII, 32).

Валентинъ Сперанскій.

S. Moritz-Bad, 8/21 авг. 1913 г.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Въ мартѣ 1888 года, на торжественномъ засѣданіи Академіи Наукъ въ Мюнхенѣ, Игнатій фонъ-Дёллингеръ (Döllinger), будучи уже девяностолѣтнимъ старцемъ, прочиталъ докладъ на тему: „Исторія религіозной свободы“; въ печати онъ появился только спустя годъ послѣ смерти Дёллингера въ третьемъ томѣ его „Академическихъ рѣчей“.

Издатель этой посмертной работы, Лоссень, рассказываетъ въ предисловіи, какъ онъ безуспѣшно побуждалъ Дёллингера тотчасъ же опубликовать свою рѣчь въ „Allgemeine Zeitung“. Дёллингеръ отвѣтилъ ему, что только послѣ произнесенія этой рѣчи онъ понялъ всю трудность и сложность затронутого имъ вопроса и что поэтому онъ намѣревается теперь собрать обильный матеріалъ и превратить свою публичную рѣчь въ цѣлую книгу. Изъ этихъ матеріаловъ въ бумагахъ неутомимаго знаменитаго ученаго были найдены лишь отдѣльныя цитаты изъ первоисточниковъ.

Смерть помѣшала Дёллингеру довести свой трудъ до конца и сдѣлать новый цѣнный вкладъ въ науку. У меня не было тщеславной мысли заполнить этотъ пробѣлъ, когда я принимался за свою работу; и теперь, когда она окончена, я еще болѣе далека отъ самообольщенія считать ее совершенной. Справедливость требуетъ, чтобы я упомянулъ въ своемъ предисловіи о томъ, что моя книга вышла въ свѣтъ случайно и почти противъ моего желанія.

Отправнымъ пунктомъ также и для меня послужила вступительная академическая рѣчь; пока я подготовлялъ ее

къ печати, она настолько разраслась, что я рѣшилъ извлечь изъ нея небольшую брошюру для „Piccola biblioteca di scienze moderne“, издаваемой товариществомъ Бокка въ Туринѣ. Но такъ какъ эта статья, въ свою очередь, приняла слишкомъ большіе размѣры, выходящіе изъ границъ и цѣлей вышеупомянутаго изданія,—мнѣ пришлось закончить и опубликовать ее уже въ видѣ отдѣльной книги и даже разбить ее на два тома.

Читатель видитъ теперь, какъ въ процессѣ предварительной работы моя книга разрасталась подобно снѣжной лавинѣ, и какъ, одинъ за другимъ, рушились мои планы и нарушались обязательства. Болѣе всего виноватымъ я чувствую себя передъ самимъ издателемъ.

Я рассказалъ все это еще и съ другой цѣлью. Мнѣ хотѣлось защитить себя отъ возможности обвиненія въ ненаучности моего труда. Предметъ моей книги таковъ, что для компетентнаго сужденія о немъ необходимо познакомиться со всѣми источниками, какіе только можетъ дать современная необъятная библиографія. Мнѣ же пришлось работать въ городѣ, гдѣ, несмотря на многолюдный университетъ, приходится констатировать полное отсутствіе научныхъ пособій. Само собой разумѣется, что я съ большою охотой воспользовался бы многими работами въ ихъ первоисточникахъ, но, принимая во вниманіе мѣстныя условія, мнѣ пришлось, къ сожалѣнію, довольствоваться передачей другихъ лицъ. И мое положеніе было бы еще печальнѣе, если бы на помощь ко мнѣ не пришли мои друзья и коллеги, имена которыхъ я долженъ упомянуть здѣсь.

Я пользовался указаніями и замѣчаніями профессора Фридберга, моего уважаемаго учителя въ Лейпцигѣ, профессора Риккера, моего бывшаго товарища и теперь преподавателя въ томъ же университетѣ; оксфордскаго профессора Поллока и, наконецъ, проф. Фредерика изъ гентскаго университета, совѣтами котораго я руководствовался при любезномъ содѣйствіи проф. Эмилія Бруза. Очень многимъ я обязанъ моему ученику и другу, иннсбрукскому профессору Андреѣ Галанте, доставившему мнѣ цѣлый рядъ драгоценныхъ данныхъ изъ различныхъ библиотекъ Гер-

мани, гдѣ ему самому пришлось работать во время своихъ научныхъ занятій. Не могу забыть уважаемаго Акселя Конради, генеральнаго консула Швеціи и Норвегіи въ Генуѣ, который помогаль мнѣ при чтеніи книгъ, написанныхъ на различныхъ сѣверныхъ языкахъ.

Я выпускаю въ свѣтъ этотъ первый томъ подъ заглавіемъ: „Историческое развитіе идеи“, но мой историческій очеркъ понятія религіозной свободы оканчивается началомъ девятнадцатаго вѣка.

Продолженіе этого очерка будетъ содержаніемъ другого тома, вмѣстѣ съ изученіемъ сравнительнаго законодательства и современныхъ условій религіозной свободы, главнымъ образомъ въ Италіи.

Подобное раздѣленіе моего труда вовсе не случайно. Современное понятіе религіозной свободы выработалось главнымъ образомъ въ теченіе 17 и 18 вѣка. Идея религіозной свободы въ 19 столѣтіи уже достигаетъ максимальной глубины и широты, и нашъ вѣкъ, не знавшій религіозныхъ войнъ и протекавшій при высокомъ уровнѣ гражданской свободы у всѣхъ наиболѣе цивилизованныхъ націй, тѣмъ самымъ какъ бы имѣлъ свою особую задачу: менѣе культурныя націи должны были бы, образно выражаясь, идти на буксирѣ у болѣе передовыхъ народовъ, и въ недалекомъ времени мы должны были бы увидать всеобщее примѣненіе на практикѣ великихъ принциповъ, завѣщанныхъ намъ прошлымъ. Но девятнадцатому вѣку не удалось даже поставить указанную нами задачу...

Съ другой стороны, превратности исторіи, благодаря которымъ религіозная свобода завоевала себѣ мѣсто въ наше время, при ихъ изученіи абсолютно не могутъ быть отдѣляемы отъ своей реальной обстановки. Ради краткости я приведу только одинъ примѣръ. Кто бы могъ понять сущность религіозной борьбы во Франціи, если бы не изучилъ при этомъ самымъ добросовѣстнымъ образомъ условій Конкордата 1801 года, сохранившаго силу и по настоящее время.

Еще одно замѣчаніе.

Я только вскользь упоминаю о тѣхъ примѣрахъ религіозной терпимости, которые даетъ намъ античный міръ, и

совсѣмъ пренебрегъ тѣми, которые можно найти у нехристіанскихъ народовъ. Я поступилъ подобнымъ образомъ потому, что и тѣ и другіе дали мнѣ лишь матеріаль для любопытныхъ и поучительныхъ сопоставленій, но не элементы для изученія факторовъ современной религіозной свободы.

Мой немалый трудъ былъ уже достаточно вознагражденъ тѣмъ, что я могъ показать (и, какъ мнѣ кажется, успѣшно), что современная религіозная свобода получила свой первый мощный толчокъ въ связи съ движеніемъ, начавшимся послѣ Реформаціи среди чуждыхъ итальянцамъ различныхъ національностей, гдѣ религіозная мысль интенсивно работала благодаря ученію соцініанъ.

Но я буду удовлетворенъ еще больше, если мнѣ удастся переубѣдить моихъ соотечественниковъ, что заниматься и разсуждать о религіозной свободѣ не есть, — какъ думалъ тотъ человекъ, о которомъ Маріано разсказываетъ въ своемъ философскомъ трактатѣ, и какъ вмѣстѣ съ нимъ думаютъ многіе другіе, — „самое странное занятіе въ этомъ мірѣ, очень похожее на бредъ“.

Фр. Руффини.

Туринъ.
Май 1900.

ВВЕДЕНИЕ.

Основные понятія.

§ 1.

Свобода мысли. Церковная свобода. Религіозная свобода.

I. Нерѣдко случается, что въ устныхъ спорахъ и въ литературѣ выраженіе „религіозная свобода“ употребляется для обозначенія совершенно различныхъ понятій, къ тому же очень далекихъ отъ того точнаго техническаго смысла, который уже давно дала ея наука. Одни склонны понимать ее въ слишкомъ широкомъ смыслѣ и отождествлять со „свободой мысли“. При такомъ пониманіи религіозная свобода трактуется, какъ полное освобожденіе человѣческаго ума отъ всякаго предвзятаго догматизма, отъ всякихъ вѣроисповѣдныхъ оковъ. Еретики, схизматики, вѣроотступники, некроманты и колдуны, скептики, свободные мыслители и „esprits forts“ всѣхъ временъ и народовъ были бы ея предтечами, защитниками и мучениками; иллюминизмъ, деизмъ, раціонализмъ, вольтеріанство, натурализмъ, матеріализмъ и т. д. были бы въ духовной жизни человѣчества совершенно равноцѣнными съ нею явленіями.

Другіе же, напротивъ, впадаютъ въ противоположную крайность и понимаютъ религіозную свободу въ слишкомъ узкомъ значеніи этого слова, ограничивая ее въ рамкахъ церковной свободы.

Понятая въ такомъ смыслѣ, религіозная свобода должна была бы означать возможность, или, лучше сказать, позво-

леніе послѣдователямъ опредѣленной церкви согласовать поступки, не только своей частной, но и общественной жизни, всегда и во всемъ съ ея правилами, и само государство оказалось бы въ полномъ и безотвѣтномъ подчиненіи у требованій данной религіи.

Но слишкомъ легко видѣть, сколько разъ уже эта возможность, это позволеніе, именуемое „неограниченной свободой совѣсти и культа“ (фактически только для одного религіознаго исповѣданія), вступала въ противорѣчіе съ истиннымъ понятіемъ свободы. Иначе не могло и быть, потому что истинная свобода можетъ существовать лишь тамъ, гдѣ всѣ пользуются идентичными правами и гдѣ личное пользованіе свободой регулируется и умѣряется всеобщимъ равноправіемъ.

И если, кромѣ того, принять во вниманіе, что эта „свобода“ провозглашается главнымъ образомъ наиболѣе усердными защитниками католической церкви, которая и понынѣ въ числѣ своихъ основныхъ принциповъ утверждаетъ, что Государство не можетъ признавать по отношенію къ другимъ культамъ не только равной съ нею свободы и идентичныхъ привилегій, но даже и простой терпимости, — то каждому будетъ ясно, что эта такъ называемая „религіозная свобода“ на самомъ дѣлѣ есть заклятый врагъ настоящей свободы совѣсти¹⁾. Не говоря уже о томъ, что всѣ Церкви не хотятъ даже слышать о какой-либо свободѣ для атеистовъ и вообще для свободныхъ мыслителей.

¹⁾ Въ связи съ затронутымъ нами здѣсь вопросомъ мы считаемъ своимъ долгомъ указать заглавія нѣсколькихъ книгъ, какъ, напримѣръ, P a g u e l o „Etudes historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada“, гдѣ говорится все время о привилегіяхъ и прерогативахъ, которыя пріобрѣтаетъ мало-по-малу въ этой странѣ католическая церковь; въ концѣ предисловія авторъ предупреждаетъ, что выраженія „религіозная свобода“, „свобода культа“ понимаются имъ не въ томъ смыслѣ, какъ это осудилъ Папа въ своемъ Sillabo. И то же самое говорится (чтобы привести еще одинъ примѣръ изъ нашей страны) въ статьѣ F r a g o l a „L'Europa e la Libertà religiosa“, Napoli, 1877; послѣдняя представляетъ собою сплошныя нападки на религіозную политику итальянскаго государства.

Эти послѣдніе, со своей стороны, вовсе не имѣютъ высокой цѣли бороться и добиваться равной свободы какъ для того, кто вѣритъ, такъ и для того, кто не вѣруетъ, но стремятся прежде всего дискредитировать основанія предписанныхъ традиціею вѣрованій. Тотъ принципъ, что мысли должна быть предоставлена полная свобода и что мнѣнія не могутъ быть преслѣдуемы, для нихъ является уже не руководящею цѣлью, а только лишь средствомъ, необходимымъ для того, чтобы пропагандировать свои антирелигіозныя воззрѣнія и, тѣмъ самымъ, добиться конечнаго торжества невѣрія.

Впрочемъ, то положеніе, что такъ называемая „религіозная свобода“ въ своемъ техническомъ значеніи не смѣшивается болѣе съ общей „свободой мысли“, а также не является ея разновидностью или же составною частью, лучше всякихъ разсужденій выясняется изъ слѣдующаго многозначительнаго факта. Можно назвать горячо вѣровавшихъ людей, относившихся вполнѣ благосклонно къ идеѣ религіозной свободы, и, наоборотъ, исторія даетъ намъ имена нѣсколькихъ свободныхъ мыслителей, чуждыхъ всякихъ предразсудковъ и бывшихъ въ то же время ея принципиальными противниками. Кто дѣйствительно можетъ сомнѣваться въ религіозности, не говоря уже о древнихъ отцахъ церкви, но тѣхъ соцініанъ, унитаріевъ и баптистовъ, которые первые боролись за принципъ терпимости въ эпоху Реформаціи? И какая душа была когда-либо болѣе набожна, чѣмъ душа Александра Винэ (Vinet)¹⁾, который былъ тѣмъ не менѣе однимъ изъ наиболѣе преданныхъ защитниковъ идеи религіозной свободы въ этомъ вѣкѣ? Съ другой стороны, этотъ принципъ почти однороденъ съ не-

1) Александръ Родольфъ Винэ, реформатскій богословъ и историкъ литературы, родился въ 1797 году въ Уши въ кантонѣ Ваадтъ; былъ профессоромъ въ базельскомъ университетѣ и лозаннской академіи. В. явился горячимъ защитникомъ свободной, независимой отъ свѣтской власти, церкви. Въ 1845 году, когда новое, организованное послѣ возстанія, правительство уволило отъ должности 184 пастора, Винэ явился однимъ изъ главныхъ вождей движенія, поведшаго къ основанію такъ называемой независимой церкви (Eglise libre évangélique).

просвѣщеннымъ и пристрастнымъ невѣріемъ, поскольку послѣднее старается совершить насиліе надъ государствомъ, стѣсня свободное объясненіе тѣхъ мнѣній и тѣхъ религіозныхъ обрядовъ, которые оно презираетъ и считаетъ опасными для человѣческаго прогресса и благополучія. Развѣ великая французская революція не развернула передъ глазами всего міра грандіозную картину торжествующаго невѣрія, въ свою очередь, печально ознаменовавшаго себя нетерпимостью и гоненіями?

Но религіозный скептицизмъ еще и другимъ путемъ можетъ придти къ полному отрицанію всякой свободы совѣсти. Въ началѣ прошлаго вѣка англійскіе свободные мыслители, относясь къ религіи отрицательно, тѣмъ не менѣе поддерживали ее, какъ наилучшее орудіе управленія, и утверждали въ то же время, что монархъ не долженъ допускать никакой религіозной свободы для диссидентовъ. И Жанъ-Жакъ Руссо, изложивъ догмы своей гражданской религіи, не задумался вмѣнить государству въ обязанность предписывать всѣмъ ихъ исполненіе, не останавливаясь даже передъ насиліемъ.

Конечно, мы меньше всего желаемъ отрицать, что прогрессъ религіозной свободы обыкновенно совершался въ исторіи параллельно съ прогрессомъ свободы мысли¹⁾ и что идея религіозной свободы свое главное препятствіе находила всегда въ лицѣ ревностнаго благочестія вѣрую-

¹⁾ Именно съ этою цѣлью мы не преминули воспользоваться тѣми работами, гдѣ, въ отличіе отъ литературы по исторіи религіозной свободы, превосходно очерчена исторія свободы мысли.

Для изученія средневѣковья мы прежде всего должны указать на въ высшей степени цѣнную работу Reuter'a „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten“, Берлинъ, I, 1875, II 1877; для новаго времени—геніальнѣйшую работу англичанина Lecky „History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe“, Лондонъ, 4-ое изд. I, 1877; II, 1875; мы цитируемъ по прекрасному нѣмецкому переводу Jolowicz'a, Лейпцигъ и Гейдельбергъ, 2 изд., 2 тома 1873. На тему по исторіи ереси и свободы мысли въ средніе вѣка написано вообще чрезвычайно много; лучший трудъ на итальянскомъ языкѣ принадлежитъ перу Тоссо „L'eresia nel Medioevo“, Флоренція, 1884.

щихъ. Но все это отнюдь не противорѣчитъ тому, что религіозная свобода, и какъ понятіе и какъ принципъ, совершенно расходилась съ изложенными нами выше положеніями.

II. Религіозная свобода, какъ таковая, не связана ни съ вѣрой ни съ невѣріемъ, и въ ожесточенной, непримиримой борьбѣ между этими двумя міровоззрѣніями, ведущейся съ тѣхъ поръ, какъ человѣкъ появился на землѣ, и, быть можетъ, обреченной прекратиться только съ исчезновеніемъ рода человѣческаго, она занимаетъ совершенно нейтральную позицію. Я не говорю, чтобы она стояла выше этого, потому что самыя цѣли религіозной свободы не настолько возвышенны: она не ставитъ себѣ своей задачей, подобно вѣрѣ, потустороннее спасеніе человѣка и не преслѣдуетъ, по примѣру свободной мысли, научную истину. Наоборотъ, ея цѣль подчинена и той и другой и, какъ чисто практическая, ограничена гораздо болѣе узкими рамками. На ея обязанности лежитъ созданіе и поддержаніе въ обществѣ такого положенія вещей, чтобы каждый индивидуумъ могъ стремиться къ двумъ вышеуказаннымъ конечнымъ идеаламъ, не встрѣчаясь съ тѣмъ, чтобы другіе люди, каждый въ отдѣльности, или объединенные по группамъ, или, наконецъ, обезличенные въ высшемъ коллективѣ, именуемомъ Государствомъ, могли бы ставить ему, индивидууму, малѣйшее препятствіе или причинять хотя бы малѣйшій ущербъ.

Изъ всего вышесказаннаго вытекаетъ, что религіозная свобода не есть, какъ свобода мысли, философская концепція или философскій принципъ, не есть, также какъ церковная свобода, теологическая концепція или теологическій принципъ, но, по существу своему, есть чисто юридическое понятіе или принципъ.

III. Если кому-нибудь приходится впервые слышать выраженіе „религіозная свобода“, то эти слова вызываютъ въ немъ почти всегда отрицательное отношеніе. Гоненія, костры, Святѣйшая Инквизиція и Индексъ запрещенныхъ книгъ, всѣ эксцессы и всѣ устарѣлыя приемы религіозной нетерпимости настолько загромаждаютъ его умъ, что положительная сторона этого вопроса неизбѣжно остается въ тѣни.

Хорошо, если кто легко пойметъ, что не эта отрицательная сторона дѣла интересна для насъ сейчасъ и что не въ этомъ направленіи идутъ наши изысканія, хотя бы потому, что все это уже сдѣлано другими авторами, и вопросъ этотъ въ значительной мѣрѣ исчерпанъ ¹⁾.

Наша цѣль, напротивъ, заключается въ томъ, чтобы прослѣдить путь развитія интересующей насъ идеи, зародившейся еще въ самой глубокой древности, затмившей умы въ новое время и окончательно восторжествовавшей въ нашемъ вѣкѣ. Лучше всего ее будемъ формулировать слѣдующимъ образомъ: никого не должно преслѣдовать и лишать полной юридической правоспособности по мотивамъ религіознаго характера.

Для этого мы изучали исключительно положительную сторону этого огромнаго вопроса, который въ этой плоскости, по нашему мнѣнію, не изслѣдованъ еще въ достаточной степени.

Дѣйствительно, литература по вопросу о религіозной свободѣ почти вся образовалась изъ работъ чисто случайнаго характера, изъ полемическихъ, апологетическихъ, пропагандистскихъ или, наконецъ, протестующихъ выступленій; рѣдко и по большей части только новѣйшія изслѣдованія заслуживаютъ имени научныхъ сочиненій. Но и въ этихъ послѣднихъ, даже самыхъ лучшихъ, два пункта были незаслуженно оставляемы безъ вниманія. Мы говоримъ объ историческомъ развитіи и о литературной разработкѣ самаго понятія религіозной свободы. Въ данный моментъ и то и

¹⁾ Въ области религіозной нетерпимости два факта утвердились, какъ настоящіе юридическіе институты: мы говоримъ объ учрежденіи Святейшей Инквизиціи и объ Индексѣ запрещенныхъ книгъ.

Относительно перваго пункта см. Lea „A History of the Inquisition of the Middle Ages“, Нью-Йоркъ, 3 тома, 1888; есть рус. пер.: Г. Ч. Ли, „Исторія инквизиціи въ средніе вѣка“, въ 2-хъ томахъ; Hinschius „System des katholischen Kirchenrechts“, томъ V, Берлинъ 1893, §§ 289, 297; томъ VI, Берлинъ 1897, §§ 382—393. Относительно Индекса см. Reusch „Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte“, Боннъ, I, 1883; II, 1885. Для изучающаго новое время послѣдняя работа является истиннымъ кладомъ и служить лучшимъ руководствомъ по политико-философско-религіозной литературѣ въ Италиі.

другое кажется намъ дѣломъ первостепенной важности. Первое потому, что въ пылу спора, гдѣ партійныя страсти способны на все, независимо отъ людей вмѣшивается безпристрастный судья въ образѣ исторіи. Второе, — потому что каждый шагъ впередъ въ области религіозной терпимости былъ подготовляемъ широкой литературной агитаціей; къ тому же ни что лучше литературы не можетъ сообщить намъ точное понятіе объ истинныхъ условіяхъ свободы въ данное время и въ данной средѣ; голая буква законовъ всегда является для насъ далеко неисчерпывающимъ и неточнымъ историческимъ свидѣтельствомъ ¹⁾.

§ 2.

Терпимость. Свобода совѣсти. Свобода и равноправіе культовъ.

I. Самое понятіе религіозной свободы еще нуждается въ болѣе точномъ опредѣленіи; эта идея въ своемъ историческомъ развитіи переживала опредѣленные стадіи и въ настоящее время понимается еще самымъ различнымъ образомъ.

Въ прежнія времена, а во многихъ странахъ еще до второй половины девятнадцатаго вѣка, вопросъ ставился скорѣе о простой *терпимости* (курсивъ автора), нежели о настоящей свободѣ.

Терпимость, или, чтобы лучше выразить нашу мысль, нетерпимость можетъ быть просто религіозной; въ такомъ

¹⁾ Относительно общей исторіи религіозной свободы имѣются только три слѣдующія книги: Bluntschli „Geschichte des Rechtes der religiösen Bekenntnissfreiheit“ (Ein Vortrag, 1867) въ собраніи его мелкихъ сочиненій, I, Нордлингенъ, 1879, стр. 101 — 133; Döllinger „Die Geschichte der religiösen Freiheit“ (1888) въ „Akademische Vorträge“ III, изд. Макса Лоссенъ, Мюнхенъ 1891, стр. 274—300; Schaff „The progress of Religions Freedom as shown in the History of Toleration Acts“, Нью-Йоркъ 1889, стр. 1—85 текста, 86—126 приложения. Первые два сочиненія представляютъ собою простыя академическія рѣчи. Изъ самого заглавія послѣдней, богатой по содержанию, книги уже видно, что религіозная свобода разсматривается въ ней исключительно въ своемъ правовомъ развитіи. Кромѣ того, у автора положена въ основу предвзятая мысль, что нигдѣ, за исключеніемъ

случаѣ она заключается въ исключительномъ представленіи, что только одна какая-нибудь религія можетъ быть истинной, установленной самимъ Божествомъ и дарующей намъ вѣчное спасеніе. До тѣхъ поръ, пока эта нетерпимость, пользуясь только чисто духовнымъ оружіемъ, ограничивается борьбою и отдѣленіемъ отъ себя всего того и всѣхъ тѣхъ, кто оспариваютъ ея основныя догмы,—она не можетъ считаться несправедливостью, и въ борьбѣ съ нею дозвоительно прибѣгать тоже только къ чисто духовнымъ средствамъ, такъ какъ всякое насиліе въ данномъ случаѣ было бы тяжкимъ нарушеніемъ принципа свободы совѣсти.

Но если правительственная власть даетъ въ распоряженіе этой религіозной нетерпимости свои средства внѣшняго принужденія, включаетъ это въ число своихъ политическихъ задачъ, и въ результатѣ на сцену выступаетъ орудіе матеріальное, обрушивающееся на все то и на всѣхъ тѣхъ, кто оспариваютъ догмы покровительствуемой религіи,—то мы получаемъ тогда новую форму нетерпимости, которая, по существу своему, должна называться гражданско-религіозной, но ради краткости мы будемъ называть ее просто гражданской нетерпимостью.

Послѣдняя, въ отличіе отъ первой, не имѣетъ никакого отношенія къ принципу свободы совѣсти и является ничѣмъ не оправдываемымъ насиліемъ. Именно по адресу этой политики и раздались первые призывы къ терпимости.

Впрочемъ, самое понятіе терпимости принадлежитъ къ числу наиболѣе эластичныхъ, хотя существованіе чистой

Америки, нѣтъ и не можетъ быть истинной свободы; съ чисто американской манерой онъ судить о великихъ историческихъ проблемахъ стараго континента; легкомысленная, упрощенная и иногда даже наивная точка зрѣнія, точно такъ же, какъ и излишняя поспѣшность въ заключеніяхъ, много вредятъ достоинству этой книги, которая, по нашему мнѣнію, по своей научной цѣнности стоитъ значительно ниже другой извѣстной и солидной работы этого же автора объ исторіи церкви. Въ литературѣ не имѣется точно также специальныхъ работъ по исторіи религіозной свободы въ отдѣльныхъ странахъ; все, что есть наиболѣе лучшаго и выдающагося въ этой области, посвящено или какому-нибудь отдѣльному, опредѣленному моменту въ исторіи страны, или опредѣленнымъ историческимъ дѣятелямъ.

терпимости есть вполне возможное явление; ея ограничительное дѣйствіе распространялось бы въ данномъ случаѣ только на диссидентовъ, поскольку послѣдніе были бы только допущены жить на территоріи государства, но не отправлять фактически богослуженія; возможна при этомъ и такая комбинація, что отправленіе культа будетъ точно также пользоваться полной свободой.

Однако, эта терпимость для того, чтобы быть устойчивой и противостоять фанатизму частныхъ лицъ, нуждается въ санкціи закона. Этимъ легко объясняется слишкомъ ограниченное и всегда отмѣняемое, по малѣйшему капризу власти, государственное покровительство диссидентамъ, которые, подобно евреямъ, оплачиваютъ, по большей части, свое благополучіе тысячею всевозможныхъ униженій и, несмотря на формальную защиту закона, часто принуждены прибѣгать къ подкупу власти.

Но эта первая, зачаточная форма правовой терпимости съ теченіемъ времени добивается своего фактическаго признанія; она начинается съ простой уступки диссидентамъ нѣсколькихъ изъ наиболѣе существенныхъ гражданскихъ правъ и съ дозволенія отправлять частнымъ образомъ богослуженіе; медленно и постепенно она можетъ дойти до полного уравниенія во всѣхъ гражданскихъ и политическихъ правахъ и до разрѣшенія отправлять богослуженіе со всѣми признаками и привилегіями публичности.

Достигнувъ этой ступени, терпимость стремится къ одной общей цѣли съ истинной свободой и неизбежно съ теченіемъ времени должна будетъ раствориться въ послѣдней.

И поэтому противъ нея раздадутся со всѣхъ сторонъ голоса наиболѣе ярыхъ защитниковъ свободы, и Мирабо будетъ протестовать въ Национальномъ Собраніи: „самое слово терпимость кажется мнѣ тираническаго происхожденія, потому что власть, которая терпитъ, могла бы также и не терпѣть“. Въ это же время лордъ Stanhore будетъ предостерегать Верхнюю палату: „было время, когда диссиденты просили терпимости, какъ милости; сегодня они требуютъ ея уже какъ свое право, и недалекъ тотъ день, когда они будутъ ненавидѣть ее какъ оскорбленіе“.

И потому народное сознание инстинктивно выбросить изъ соціального обихода это слово, слишкомъ богатое ненавистными воспоминаніями, и самое выраженіе культуры терпимые (*culti tollerati*), употребленное въ § 1 Итальянской конституціи для обозначенія вѣрваній некаатолическихъ и бывшее послѣднимъ актомъ нетерпимости со стороны режима, потерявшаго вмѣстѣ съ *Statuto italiano* всякую силу, постепенно и молчаливо замѣнится выраженіемъ культуры допущенные (*culti ammessi*), причемъ исчезнетъ всякое правовое различіе между католическимъ и некаатолическимъ вѣроисповѣданіемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, терпимость, будучи незамѣнимой добродѣтелью въ частной жизни, звучитъ удивительно некрасиво въ общественныхъ отношеніяхъ; объясненіе этому кроется, конечно, не въ томъ техническомъ значеніи, которое оно и понынѣ сохраняетъ въ церковномъ католическомъ правѣ, въ качествѣ вынужденнаго и оппортунистическаго признанія, чуждаго всякому поощренію религіозной свободы ¹⁾.

Выраженіе „терпимость“ предполагаетъ существованіе конфессіонистическаго государства, т. е. такого государства, которое думаетъ, что ему въ качествѣ коллективной личности необходимо поддерживать опредѣленный культъ; въ данномъ отношеніи его вполне можно уподобить отдѣльному физическому лицу, стремящемуся спасти свою душу. Поэтому исповѣдуемая такимъ государствомъ религія будетъ называться, какъ говорилось раньше и какъ говорить еще наша конституція, — единственной религіей, или официальной религіей, господствующей или установленной, или, наконецъ, государственной религіей.

И государство, вынужденное неизбежно обстоятельствомъ признавать на своей территоріи другіе культы,

¹⁾ См. Nilles „De iuridico valore decreti tolerantiae, Oeniponte 1893“. *Tollerari potest* — такова формула, принятая для военной службы въ тѣхъ итальянскихъ провинціяхъ, законность присоединенія которыхъ Римская курія не признаетъ; точно также для вѣ-конфессіональныхъ школъ въ Америкѣ, и т. д.

кромѣ официального, будетъ дѣлать это съ чувствомъ внутренняго осужденія, съ извѣстнымъ конфессіонистическимъ отвращеніемъ, иначе говоря, будетъ терпѣть ихъ.

Теперь все это не гармонируетъ съ понятіемъ современнаго государства, которое можетъ относиться съ величайшимъ уваженіемъ къ религіозному чувству своихъ гражданъ, но не можетъ болѣе исповѣдывать никакой опредѣленной религіи. Современное государство можетъ и отчасти должно будетъ уступать нѣкоторымъ требованіямъ той религіи, которая является религіей большинства гражданъ, напр., устанавливая официальное празднованіе опредѣленныхъ дней. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что государство должно относиться съ меньшимъ уваженіемъ и симпатіей ко всѣмъ другимъ вѣрованіямъ меньшинства.

Французское правительство было глубоко право, когда во время переговоровъ о Конкордатѣ въ 1801 году не хотѣло согласиться съ требованіемъ Римской куріи, чтобы въ предисловіи къ Конкордату было написано, что католическая религія является во Франціи господствующей и исключительной; католицизмъ былъ объявленъ тогда религіей большинства французовъ.

Такъ же обстоитъ дѣло съ интерпретаціей перваго параграфа Итальянской конституціи, точный смыслъ которой наши публицисты стараются извратить, хотя, по правдѣ сказать, реальнаго значенія за нимъ осталось очень немного.

Говоря короче, современное государство не должно болѣе практиковать терпимость, но должно знать только свободу, потому что первая звучитъ, какъ милостивая уступка Государства гражданину, а вторая какъ право гражданина къ Государству. Теперь религія воистину является поприщемъ, на которомъ Государство, какъ таковое, ничего не можетъ дать, а гражданинъ, напротивъ, имѣетъ право все требовать.

II. Религіозная свобода, какъ мы уже указывали выше, въ своемъ настоящемъ видѣ можетъ разсматриваться съ различныхъ точекъ зрѣнія:

Во-первыхъ, она можетъ разсматриваться въ связи съ отдѣльнымъ индивидуумомъ, и тогда она будетъ назы-

ваться свобода совѣсти или вѣры, или исповѣданія.

Эта свобода опредѣляется обыкновенно, какъ дозволеніе индивидууму вѣрить тому, что ему нравится, или же не вѣрить ничему, если послѣднее болѣе соотвѣтствуетъ его образу мыслей.

Благодаря своему интимно-внутреннему характеру, этотъ видъ свободы не поддается юридическому опредѣленію и могъ бы быть объектомъ чисто психологическаго или философскаго изслѣдованія; поэтому устанавливать его законодательнымъ путемъ было бы такъ же излишне и смѣшно, какъ провозглашать свободу кровообращенія (мы пользуемся въ данномъ случаѣ удачнымъ выраженіемъ одного французскаго писателя). Лишь постольку можно говорить объ юридической нормировкѣ этой свободы, поскольку она выражается внѣшнимъ образомъ и тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ юридическое значеніе.

Въ этомъ отношеніи во всѣхъ гражданскихъ законодательствахъ въ цѣляхъ устраненія вѣковыхъ пережитковъ, мѣшающихъ свободному проявленію религіознаго чувства, и для укрѣпленія свободы, въ настоящее время необходимъ тройственный порядокъ юридическихъ нормъ: однѣ изъ нихъ носятъ отрицательный характеръ и заключаются въ томъ, что устраняютъ всякое наказаніе, всякую неправоподобность, всякое неравенство по религіознымъ мотивамъ, и самыя названія и понятія ереси, раскола, апостазіи представляются, въ такомъ случаѣ, лишенными всякаго юридическаго содержанія.

Другія, напротивъ, имѣютъ только косвенное значеніе и ставятъ своей задачей формулировать отношенія между государствомъ и индивидуумами такимъ образомъ, чтобы жизнь послѣднихъ могла, по красивому выраженію Фридберга, протекать отъ колыбели до могилы безъ всякаго препятствія, безъ всякаго побужденія религіознаго характера со стороны государства.

Это достигается при помощи цѣлаго ряда средствъ, начиная отъ передачи регистраціи актовъ гражданскаго состоянія въ руки административной власти и переходя по-

степенно къ признанію виѣконфессіональнаго народнаго обученія, къ институту гражданскаго брака, къ уничтоженію или преобразованію политической и судебной присяги, къ секуляризациі общественнаго призрѣнія, къ созданію коммунальныхъ кладбищъ и т. д.

Къ третьему разряду относятся положительныя и прямыя нормы; мы находимъ ихъ либо въ тѣхъ параграфахъ нѣкоторыхъ конституцій, гдѣ, несмотря на указанную нами выше полную эфемерность подобной защиты, установлено въ самой опредѣленной формѣ право на свободу совѣсти, либо въ тѣхъ совершенно спеціальныхъ мѣрахъ ¹⁾, къ которымъ прибѣгаютъ различныя законодательства въ качествѣ добавленія къ общимъ постановленіямъ, охраняющимъ личную свободу, въ надеждѣ дать непосредственную гарантію свободному проявленію, пропагандѣ и исповѣданію религиозныхъ убѣжденій. Впрочемъ, свобода совѣсти не можетъ терпѣть тѣхъ исключеній и ограниченій, которыя не были бы помѣщены въ общемъ правѣ.

Во 2-хъ, несомнѣнно, что религія является такою областью, гдѣ общественный характеръ челоуѣка выступаетъ въ наиболѣе рельефной формѣ, и потому не можетъ быть полной религіозной свободы тамъ, гдѣ на ряду съ индивидуальной свободой не допущены коллективныя проявленія, пропаганда и исповѣданія какого-нибудь религіознаго вѣрованія.

Наше утвержденіе въ равной мѣрѣ относится какъ къ коллективу, заключенному въ самыхъ ограниченныхъ рамкахъ и выражающемуся въ формѣ неопредѣленнаго и непостояннаго собранія, такъ и къ тому, который зафиксировалъ себя въ видѣ постоянной и прочной ассоціациі.

Намъ остается сдѣлать еще одинъ шагъ вверхъ по ступенямъ религіозной свободы и подняться до признанія и гарантированія такъ называемой свободы культа которую Александръ Винэ однажды очень хорошо опредѣлилъ какъ свободу совѣсти ассоціациі.

¹⁾ Напримѣръ, см. ст. 141 Итальянскаго Уголовнаго Кодекса, или art. 2, ultimo alinea закона о *guarentigie*.

Въ этомъ случаѣ точно также не представляется никакой трудности для примѣненія того принципа, согласно съ которымъ роль государства исчерпывается регулированіемъ этой свободы, какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны, сообразуясь, конечно, съ общимъ законодательствомъ о собраніяхъ и ассоціаціяхъ.

Общее мнѣніе, наоборотъ, сходится въ томъ практически, что необходимо установить спеціальныя гарантіи и ограниченія.

Но столкновение съ реальною дѣйствительностью показало, что во всякомъ правѣ прежде всего должно ясно установить, что именно понимается подъ „культомъ“ въ смыслѣ юридическомъ, потому что къ религіознымъ ассоціаціямъ по историческимъ или по какимъ-либо инымъ причинамъ, оставшимся численно и соціально незначительными, неудобно или невозможно примѣнять это исключительное право, сформировавшееся указаннымъ образомъ, взамѣнъ того другого общаго права, о которомъ мы говорили выше.

Такъ, напримѣръ, всѣ карательныя распоряженія противъ злоупотребленія со стороны служителей культовъ или обиды и поврежденія, причиненныя служителямъ культа при отправленіи ими служебныхъ обязанностей, наказуемыя какъ квалифицированное преступленіе, не могутъ, очевидно, относиться и примѣняться какъ норма къ тремъ или четверымъ единомышленникамъ, образовавшимъ ассоціацію въ цѣляхъ установленія какого-нибудь новаго культа и избравшимъ изъ своей миниатюрной среды какого-нибудь священнослужителя.

Впрочемъ, маленькое общество, которое мы назовемъ сектой, отбросивъ отъ этого слова все его прежнее одіозное значеніе, пользовалось бы той же самой и быть можетъ даже большей степенью свободы, подъ покровительствомъ общаго законодательства о союзахъ и собраніяхъ, чѣмъ публично признанный культъ въ рамкахъ исключительнаго закона; не надо забывать, что послѣдній, хотя и носитъ протекціонный характеръ, но неизбѣжно связанъ съ извѣстными ограниченіями.

Можно ли также утверждать, что различное юридическое положеніе гражданъ, принадлежащихъ къ сектѣ, и гражданъ, исповѣдующихъ опредѣленный культъ, и въ области религіозной свободы сопровождается тѣмъ же неравенствомъ? Теперь мы подошли къ еще болѣе важному и сложному вопросу, а именно къ вопросу о равенствѣ или равноправіи культовъ ¹⁾.

Ассоціаціи культа принуждены вступать въ сношенія съ государствомъ не только потому, что оно является опекуномъ ихъ религіозной свободы, но главнымъ образомъ въ силу того, что онѣ, на подобіе всякаго рода другихъ союзовъ, представляютъ изъ себя организованное цѣлое и управляются на основаніи опредѣленнаго устава, которымъ предусматриваются не только вопросы вѣры и внутренней дисциплины, но и цѣлый рядъ вещей чисто свѣтскаго характера: напримѣръ, приобрѣтеніе и управленіе имуществами.

И тогда возникаетъ вопросъ: если бы въ какомъ-нибудь государствѣ существовала дѣйствительно равная и полная религіозная свобода для всѣхъ его гражданъ, то должно ли оно совершенно одинаково относиться ко всѣмъ ассоціаціямъ культа, даже къ тѣмъ, которыя имѣютъ чисто временный характеръ?

Подобное абсолютное равноправіе съ теоретической точки зрѣнія кажется невозможнымъ, поскольку государство желаетъ сохранить за собой свое исконное право вмѣшательства въ дѣла управленія церковными дѣлами; ка-

¹⁾ Это понятіе до сихъ поръ было точно опредѣлено только въ нѣмецкомъ правѣ, гдѣ мы находимъ институтъ такъ наз. „Parität'a“. Впрочемъ, исторически этотъ принципъ въ Германіи не былъ связанъ съ принципомъ религіозной свободы. Одно время, напримѣръ, въ силу Вестфальскаго договора, въ условіяхъ абсолютнаго равенства были помѣщены только нѣкоторые вѣроисповѣданія: католическое, лютеранское, реформатское, а остальные не были даже терпимы. См. D r a c h e „Parität-Imparität“, Лейпцигъ, 1892; B u n g e r o t h „Der Simultanstaat“ Barmen, 1892; K a h l „Ueber Parität“. Akademische Festrede. Фрейбургъ и Лейпцигъ 1895; его же „Lehrsystem des Kirchenrechts und Kirchenpolitik“, Фрейбургъ и Лейпцигъ, 1894, стр. 240 и сл., стр. 394.

ждому ясно, что нельзя управлять при помощи однихъ и тѣхъ же нормъ такой громадной организаціей, какъ, напримеръ, католическая церковь, и однимъ изъ тѣхъ дружескихъ сообществъ, о которыхъ мы говорили выше.

И, наоборотъ, если государство предоставитъ всѣмъ ассоціаціямъ неограниченнѣйшую возможность управляться по своему усмотрѣнію (не обращая вниманія на ихъ численный составъ), и тѣмъ самымъ передъ лицомъ всего свѣта объявитъ себя некомпетентнымъ въ дѣлахъ религіи, иначе говоря, когда произойдетъ полное отдѣленіе государства и отъ церкви и отъ церквей,—то подобное абсолютное равенство будетъ вполне возможною вещью.

Такимъ образомъ, одинъ вопросъ замѣняется другимъ: почему, если въ государствѣ существуетъ полная и истинная религіозная свобода, то тѣмъ самымъ оно должно отказаться отъ системы юрисдикціонализма и перейти къ принципу полной раздѣльности?

Вопросъ, формулированный такимъ образомъ, настолько же старъ, какъ и самая идея религіозной свободы Новаго Времени. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, какъ первые защитники религіозной свободы, сочиніане, были приверженцами широкаго вмѣшательства со стороны государства въ церковныя дѣла и какъ, напротивъ, люди, заимствовавшіе ученіе о религіозной терпимости у первыхъ сочиніанъ, т. е. анабаптисты, со всѣми ихъ различными развѣтвленіями, тотчасъ же начали рѣшительнымъ образомъ противодействовать подобному государственному вмѣшательству.

Благодаря вышеупомянутымъ сектамъ, принципъ религіозной свободы былъ перенесенъ въ Сѣверную Америку и утвердился здѣсь; это произошло главнымъ образомъ потому, что она развивалась и внушалась какъ принципъ, неразрывно связанный съ системой такъ называемаго „сепаратизма“.

Поэтому вполне естественно, если американскіе писатели не могутъ понять истинной религіозной свободы внѣ этой системы. Такимъ образомъ, выраженія „религіозная свобода“ и „сепаратизмъ“ въ представленіи американца тѣсно спаяны другъ съ другомъ какъ по существу, такъ

и исторически и на практикѣ. На этой же точкѣ зрѣнія стоять и тѣ европейскіе писатели, которые въ противовѣсъ европейской системѣ юрисдикціонализма выдвигаютъ превосходство американской системы сепаратизма.

Но у системы юрисдикціонализма не было и нѣтъ недостатка въ защитникахъ. Можно наблюдать, говорятъ они, что не мало государствъ Европы (типичнымъ примѣромъ является Пруссія), поддерживая приверженцевъ теоріи юрисдикціонализма именно потому, что эти послѣдніе умѣли сдерживать наиболѣе вліятельныя и нетерпимыя Церкви, тѣмъ не менѣе уже въ прошлые вѣка успѣли осуществить режимъ религіозной свободы въ гораздо болѣе широкомъ и полномъ объемѣ, чѣмъ это было въ то время въ Соединенныхъ Штатахъ Америки. Не надо забывать также, что, если за послѣдніе годы въ Америкѣ при сепаратистскомъ режимѣ укрѣпились Церкви, имѣющія наиболѣе сильную организацію и ведущія наиболѣе энергичную пропаганду,—то нельзя сказать того же самаго относительно индивидуальной религіозной свободы, особенно если она принимаетъ форму явнаго невѣрія. Раціонализмъ вообще и свободная научная мысль въ частности, именно въ силу этихъ причинъ, страдаютъ отсутствіемъ какой бы то ни было организаціи и не только ничего не выгадываютъ при сепаратистскомъ режимѣ, но передъ лицомъ различныхъ организованныхъ ассоціацій оказываются беззащитными и изолированными, потому что послѣднія подъ охраной сепаратизма пользуются слишкомъ благоприятными условіями, чтобы не соблазниться и не обнаружить всего своего духа нетерпимости.

И тогда принципу справедливости, столь торжественно провозгласившему равенство, какою бы то ни было цѣной, былъ противопоставленъ другой принципъ: регулировать одинаковымъ образомъ юридически неравныя отношенія было бы настолько же несправедливо, какъ если бы къ сторонамъ юридически равноправнымъ примѣнялись разнородныя начала; нужно, говорили далѣе, различать ложное, абсолютное, математическое равенство отъ равенства въ истинномъ и справедливомъ смыслѣ этого слова, т. е. отъ

конкретнаго, относительнаго и юридическаго равноправія, потому что, какъ пишетъ Каль: „истинный принципъ равенства не значить—каждому одинаковое, но—каждому свое“.

Восхищаются также совершеннымъ равенствомъ въ Америкѣ, гдѣ оно дѣйствительно существуетъ между различными вѣроисповѣданіями; но въ Европѣ, гдѣ вѣковые политическіе раздоры и чудовищные социальныя контрасты все еще раздѣляютъ отдѣльныя Церкви, прочно держится система, согласно которой регулирующее дѣйствіе государственной власти примѣняется пропорціонально къ каждой изъ существующихъ Церквей.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Предшественники.

§ 3.

Классическая древность. Первые Отцы Церкви и философско-религіозный синкретизмъ послѣднихъ язычниковъ.

I. Можетъ быть, напрасно было бы искать въ греческой или въ римской литературѣ какой-либо слѣдъ понятія религіозной свободы. И дѣйствительно, оно было слишкомъ чуждо тому пониманію свободы, которое выработало античное міросозерцаніе. Кромѣ того, классическая древность, какъ таковая, совершенно не знала различныхъ формъ религіозной нетерпимости, т. е. того самаго принципа, который въ противовѣсъ себѣ и какъ естественную самозащиту вызывалъ во всѣ времена наиболѣе яркія утвержденія и требованія свободы и культа. Конечно, античныя религіи точно также были односторонни и пристрастны въ томъ смыслѣ, что считали себя подходящими для каждаго народа, наравнѣ со всякимъ другимъ національнымъ учрежденіемъ, со всякимъ другимъ публичнымъ институтомъ. Это объясняется тѣмъ, что религія въ гораздо большей степени считалась общественнымъ, нежели индивидуальнымъ дѣломъ.

Отсюда вытекает не только отсутствіе всякаго духа прозелитизма, но также и принципъ, согласно которому каждая религія одинаково хороша, потому что является естественнымъ продуктомъ создавшаго ее народа, иначе говоря, здѣсь мы имѣемъ дѣло со всеобщей терпимостью ¹⁾).

Впрочемъ, какъ вѣрно говорить Поллокъ ²⁾), религіи Греціи и Рима состояли изъ безконечнаго числа легендарныхъ мифовъ и обрядовъ, но не имѣли ничего похожего на то, что называется догмой. А религіозная нетерпимость находила и находитъ свою главную опору именно въ догмѣ, въ такъ называемой догмѣ исключительнаго спасенія: — „extra ecclesiam nulla salus“.

И дѣйствительно, когда впервые евреями, а затѣмъ христіанами древнему политеизму была противопоставлена идея единаго и вездѣсущаго Бога, — то на сцену выступила новая форма религіознаго „экслюзивизма“, и по своимъ основаніямъ и по методу своихъ дѣйствій существенно отличавшаяся отъ античной односторонности. Боги другихъ народовъ были объявлены ложными и нечестивыми, и религія потеряла свой національный и публичный характеръ, для того чтобы сдѣлаться, съ одной стороны, космополитической, а съ другой, претвориться въ достояніе каждой отдѣльной личности.

Прямымъ слѣдствіемъ этого явились не только неугаемый духъ прозелитизма, но и принципиальное убѣжденіе, что только тотъ можетъ спасти себя, кто поклоняется истинному Богу, иначе говоря, отнынѣ торжествуетъ принципъ абсолютной нетерпимости. Намъ могутъ на это возразить, что преслѣдованія по религіознымъ мотивамъ су-

¹⁾ См. *Nikel* „Die religiöse Duldung bei den heidnischen Kulturvölkern des Alterthums“, *Leobsch.*, 1891.

²⁾ *Pollock* „The theory of persecution“, въ *Essays in jurisprudence and ethics*, London 1882, стр. 151. Кроме того, уже Бэконъ писалъ *Sermon. fid. III* „De unitate ecclesiae“, ed. *Rawley*, London 1638, стр. 156): „Dissidia circa religionem mala erant Ethnicis incognita. Nec mirum cum religio Ethnicorum esset potius in ritibus, et cultu externo, quam in constanti aliqua confessione et fide“.

ществовали раньше и помимо христианства. Но стоит только глубже взглянуть въ ту чрезвычайную суровость, съ которой обрушиваются первобытные народы, подобно нынѣшнимъ дикарямъ и фанатически суевѣрнымъ общинамъ у современныхъ цивилизованныхъ и христианскихъ народовъ, на лицо, оскорбившее божество и навлекшее тѣмъ самымъ его гнѣвъ на головы вѣрующихъ, — и тотчасъ же станетъ ясно, что даннымъ побужденіемъ руководить чувство общественной самозащиты; послѣднее, сколь бы грубымъ и импульсивнымъ оно намъ не казалось, по существу своему совершенно однородно съ тѣми мотивами, которые выдвигаютъ современные государства для объясненія преслѣдованій и наказаній по отношенію къ вѣрованіямъ и культамъ, подрывающимъ „общественный порядокъ“. И положеніе вещей нисколько не мѣняется, если, несмотря на развитіе культуры, въ этомъ отношеніи торжествуетъ тацитовское: „Deorum iniuriae Diis curae“. Преслѣдованія философовъ въ Греціи и гоненія на христианъ въ Римѣ подпочвой своей имѣли вовсе не то, что въ послѣдствіи очень удачно было названо „odium theologicum“, но цѣлый рядъ причинъ совѣмъ иного порядка.

Если противъ Сократа было выдвинуто обвиненіе въ введеніи новыхъ божествъ, то это дѣлалось главнымъ образомъ съ цѣлью раздражить народное суевѣріе; сами же обвинители подозревали, что новое направленіе его этико-религіозныхъ взглядовъ можетъ потрясти основы конституціи и повлечетъ за собою неизбѣжныя измѣненія въ олигархическомъ государственнымъ строѣ.

Для насъ наиболѣе цѣнно и характерно то, что ни Сократъ, ни кто-нибудь другой изъ философовъ не выдвинули и не обосновали самого принципа свободы совѣсти¹⁾. И потому совершенно вѣрно говоритъ Симонъ, что во всемъ этомъ религія въ дѣйствительности была только предлогомъ: говорили только о богахъ, но на самомъ дѣлѣ

¹⁾ См. Duruy „Lutte entre la religion et la philosophie au temps de Socrate“ въ „Revue des Deux Mondes“ томъ LXXXIV, 1887, стр. 44—71.

не высказывали при этомъ всѣхъ своихъ мыслей¹⁾. У писателей, разсматривающихъ римскія гоненія исключительно съ точки зрѣнія ихъ послѣдствій, т. е. съ христіанской точки зрѣнія, установилось нѣчто въ родѣ традиціи описывать и освѣщать ихъ, какъ прототипъ религіозной нетерпимости²⁾. Но если перейти на римскую точку зрѣнія и отъ слѣдствій обратиться къ вызвавшимъ ихъ причинамъ, — то все предстанетъ въ совершенно иномъ свѣтѣ.

Если римляне съ самаго начала не отнеслись³⁾ къ новой религіи со своей обычной, въ подобныхъ случаяхъ, благосклонной терпимостью, то объясненіе этому мы находимъ въ томъ обстоятельстве, что они смѣшивали христіанство съ іудействомъ, которое уже возбудило въ нихъ подозрѣніе и ненависть своимъ презрѣніемъ ко всякому другому вѣрованію, не исключая, конечно, и римскаго. Точно также отказъ христіанъ отъ почитанія культа императорскаго Генія, установленнаго римлянами какъ религіозный символъ имперскаго единства, независимо отъ признанія всѣхъ другихъ національныхъ культовъ и при неприкосновенной наличности разнообразныхъ конституцій подчиненныхъ государствъ, наказывался собственно не какъ религіозное, а скорѣе какъ политическое преступленіе (*laesa majestas*). Впрочемъ, стоитъ только немного глубже взглянуть на вопросъ, чтобы распознать во всѣхъ этихъ послѣдовательныхъ гоненіяхъ политико-соціальную основу; это въ равной степени относится какъ къ тѣмъ, кто изслѣ-

1) См. Simon „La libertà di coscienza“ въ „Biblioteca delle Sc. politiche“, томъ VIII, Туринъ 1892, стр. 1068.

2) См. Airenti въ его „Ricerche storico-critiche intorno alla tolleranza religiosa degli antichi Romani“, Генуя 1814; само собой разумѣется, онъ не свободенъ отъ вышеуказанной тенденціи, хотя въ общемъ эта работа бібліотекаря генуэзскаго университета (впослѣдствіи бывшаго архіепископомъ въ Генуѣ) представляетъ собою большую научную цѣнность.

3) Читатель найдетъ по этому поводу много интереснаго матеріала въ книгѣ Bouché-Leclercq'a: *L'intolérance religieuse et la politique* (Paris, éd. Flammarion, 1911) стр. 1—6. Редакторъ.

дуетъ только самыя общія причины¹⁾, такъ и къ тѣмъ, кто ищетъ, наоборотъ, выясняющійся мало-по-малу юридическій мотивъ или обращаетъ вниманіе на самую форму гоненій, которая, по крайней мѣрѣ, первые два вѣка преслѣдованій не шла далѣ полицейскаго „coercitio“, и только въ исключительныхъ случаяхъ выступало на сцену настоящее судебное „cognitio“, какъ при разборѣ преступленій²⁾.

Но если дѣйствія римскаго государства по своимъ мотивамъ могутъ порицаться, какъ крайняя степень политической нетерпимости, то наоборотъ, по своимъ результатамъ мы должны ихъ характеризовать, какъ несомнѣнное насиліе надъ свободой совѣсти христіанъ. Въ данномъ случаѣ между намѣреніемъ и результатомъ, между причиной и слѣдствіемъ можно констатировать только количественное, но отнюдь не качественное соотношеніе. Несмотря на то, что, съ точки зрѣнія римской власти, не знавшей никакой идеи свободы вѣры, актъ матеріальнаго принужденія мотивировался соображеніями общественнаго порядка, т. е. имѣлъ своею единственною цѣлью подавить внѣшнія проявленія, угрожавшія, по ея мнѣнію, государственному спокойствію, — по отношенію къ христіанину подобное насиліе было грубымъ вторженіемъ въ сферу самой интимной свободы, гораздо болѣе драгоцѣнной для него, нежели общая сво-

1) См. Crivellucci „Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa“, томъ I, Болонья, 1886, стр. 41—84. См. также обширную литературу объ этомъ вопросѣ у Friedberg, „Trattato di Dir. eccl.“, § 10, 4-ое нѣмецкое изданіе, Лейпцигъ 1895, стр. 31.

2) Mommsen „Der Religionsfrevler nach römischen Recht“ въ „Histor. Zeitschrift“, томъ 64-й, стр. 389—424. Hardy „Christianity and the Roman government“, Лондонъ, 1894. Guérin „Étude sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les Chrétiens pendant les deux premiers siècles“ въ „Nouv. Rév. histor. de Droit“, XIX, 1895, стр. 601—646, 713—737. Allard „La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles“ въ „Rév. des Quest. histor.“, 59 (1896), стр. 5—43; „Vicissitudes de la condition juridique de l'Église au III-e siècle“; Ibidem, 60 (1896), стр. 369—400; Conrat (Cohn) „Die Christenverfolgungen im röm. Reiche vom Standpunkte der Juristen“, Лейпцигъ, 1897.

бода дѣйствій; здѣсь затрогивалась его свобода вѣрить или не вѣрить тому, что онъ считалъ высшей, единственной жизненной правдой.

И правильно замѣчаетъ Жюль Симонъ (Jules Simon), что въ этомъ пунктѣ исторіи нетерпимость религиозная и нетерпимость политическая вступаютъ въ борьбу между собой и что въ этой борьбѣ свобода совѣсти менѣе страдала отъ религиозной нетерпимости¹⁾.

II. Именно у первыхъ христіанъ изъ столкновенія этихъ двухъ элементовъ—врожденной христіанской догмѣ религиозной нетерпимости и ихъ положенія преслѣдуемыхъ—появляется впервые, какъ искра отъ удара двухъ камней идея религиозной свободы, какъ единственный выходъ изъ непримиримаго противорѣчія между личной совѣстью, уже осознавшей свои неотъемлемыя права и готовой на всякую жертву, лишь бы только не уклоняться отъ пути истины, и политической властью, не знавшей до сихъ поръ никакихъ ограниченій и не останавливавшейся передъ самымъ жестокимъ насиліемъ.

Въ писаніяхъ древнѣйшихъ Отцовъ Церкви мы дѣйствительно находимъ первый прямой и сознательный призывъ къ религиозной свободѣ, и поэтому у нихъ мы можемъ встрѣтить только первые зачатки интересующей насъ литературы²⁾.

Еще во времена гоненій, у Тертуллиана мы встрѣчаемъ немало блестящихъ страницъ, какъ бы открывающихъ литературу о религиозной свободѣ³⁾.

Но новая религія торжествуетъ при Константинѣ, который своимъ знаменитымъ Миланскимъ эдиктомъ 313 года признаетъ ее за *religio licita*, не объявляя ее, однако, официально религіей римскаго государства⁴⁾.

¹⁾ Op. cit., стр. 1072.

²⁾ A. Schmidt „Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kirchenherrschaft“, 1847.

³⁾ Tertullianus: „Ad scapulam“, с. 2; изд. Migne, „Patr. lat.“, 1, 699; изд. Oehrler, Лейпцигъ, 1853, I, 540.

⁴⁾ Указъ сохранился по-латыни у Лактанція въ его „Demortibus persecutorum“, а по-гречески въ „Исторіи церкви“ Евсевія

Относительно свободы совѣсти этотъ первый указъ въротерпимости заявляетъ, что она будетъ допущена: „Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset“; что же касается свободы культа, то тамъ говорится о томъ, чтобы она была предоставлена каждому: „liberam atque absolutam colendae religionis sua facultatem“; по отношенію къ юридическому положенію христіанской церкви эдиктъ не только признаетъ за нею права корпорации, но требуетъ, чтобы всѣ вещи, которыя принадлежали „ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum“, были возвращены „iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum“.

Одержанная побѣда вначалѣ ничѣмъ не отразилась на любви первыхъ христіанъ къ свободѣ, и Лактанцій, одинъ изъ преслѣдуемыхъ Діоклетіаномъ, бывшій воспитателемъ сыновей Константина, пишетъ въ то время, когда эра языческихъ гоненій уже закончилась. Но въ очень скоромъ времени всѣ торжественныя провозглашенія свободы совѣсти одинаково для всѣхъ, какъ для побѣдителей, такъ и для побѣжденныхъ, были снова заглушены одинокими, скорбными и страстными жалобами гонимыхъ. Преслѣдованія возобновились съ прежней силой, какъ только среди христіанъ появились разномыслящіе; если послѣдніе оказывались побѣдителями, то при содѣйствіи свѣтской власти, проникнувшей къ этому времени самыми нетерпимыми тенденціями, практиковали самое жестокое насиліе по отношенію къ своимъ идейнымъ противникамъ¹⁾.

съ очень незначительными измѣненіями. См. Crivellucci, Op. cit. I, стр. 85—118.

¹⁾ Первая смертная казнь еретика, въ которой церковныя власти принимали непосредственное участіе, была совершена надъ нѣкимъ Присцилліаномъ и его шестью послѣдователями въ 385 году. Въ этомъ случаѣ инициатива принадлежала двумъ испанскимъ епископамъ, которые склонили на свою сторону узурпатора имперіи Максима; ихъ поступокъ вызвалъ рѣзкія осужденія вопервыхъ со стороны Мартина Турскаго, (который въ свою очередь, казнилъ монаховъ, разрушавшихъ идолы), затѣмъ со стороны Амвросія Медиоланскаго, восхвалявшаго предписанія Феодосія Великаго противъ языческихъ хра-

Начала религиозной нетерпимости, нераздельная съ самымъ духомъ христіанской догмы, теперь впервые роковымъ образомъ выступили съ полной очевидностью.

По правдѣ сказать, дурной примѣръ въ этомъ смыслѣ подали иновѣрцы: донатисты, несторіане и аріане¹⁾. И дѣйствительно самымъ мужественнымъ защитникамъ-страстотерпцамъ ортодоксальной вѣры въ бурной и продолжительной распрѣ съ аріанами, тремъ святымъ—Аѳанасію Александрійскому, Григорію Назіанзину и Иларію изъ Пуатье обязаны мы живымъ примѣромъ и писаніями въ защиту идеи религиозной свободы, *dulcissima libertas*, на которую послѣдній изъ нихъ указывалъ императору Констанцію, какъ на единственное средство, способное умиротворить ожесточенные религиозные споры.

Чего же больше? Священникъ Сальвіанъ изъ Марсея по отношенію къ самимъ гонителямъ аріанамъ не колеблется проповѣдывать терпимость.

Впрочемъ, современемъ правовѣрные католики точно также энергично отказываются отъ принципа свободы совѣсти. Этотъ печальный переворотъ въ первоначальныхъ традиціяхъ Церкви совершается Августиномъ; не только въ его индивидуальной психологіи и не только въ общихъ психологическихъ мотивахъ религиозной нетерпимости, но и въ самой исторіи Церкви, даже всего человѣчества,—этотъ фактъ является однимъ изъ наиболѣе выдающихся и рѣшительныхъ моментовъ.

До тѣхъ поръ, пока еретики имѣли преобладающее положеніе въ Африкѣ и преслѣдовали его, Августинъ былъ горячимъ приверженцемъ либеральныхъ тенденцій ортодоксіи; но потомъ онъ не задумался призвать на помощь свѣт-

мовъ и статуй, и наконецъ со стороны епископа римскаго Сириція (Siricio). Но уже въ 447 году Левъ Великій не постѣснился оправдать эти казни (Epist. 75 „ad Turribium“).

¹⁾ Леску (въ цитированной нами работѣ II, стр. 10, п. 3) полагаетъ, что аріанами, господствовавшими одно время по всей Испаніи, были посѣяны первыя сѣмена той ожесточенной нетерпимости, примѣръ которой мы уже видѣли въ казни послѣдователей Присцилліана, и которая передавалась изъ поколѣнія въ поколѣніе и осталась затѣмъ одной изъ наиболѣе характерныхъ чертъ этой націи.

скую власть противъ донатистовъ и окончательно, и ясно оторкся отъ принципа свободы совѣсти.

Удачный опытъ, произведенный императорской властью въ его городѣ, настолько убѣдилъ Августина, въ пользѣ насилія въ дѣлахъ религіи что онъ считаетъ возможнымъ излагать въ качествѣ общаго принципа: „*multis enim profuit prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri*“, находя, что подобное принужденіе не менѣ похвально, чѣмъ то, которое дѣлается надъ больнымъ, готовымъ въ бредовомъ состояніи броситься въ пропасть. Помимо безчисленнаго количества другихъ аргументовъ, приводимыхъ Августиномъ по аналогіи съ тягчайшими преступленіями или изъ примѣровъ Ветхаго Завета, мы въ особенности обязаны ему слѣдующимъ: а) впервые имъ были приведены въ защиту религіознаго принужденія слова евангелиста Луки (XIV, 23) „*Compelle intrare*“—излюбленная цитата, послужившая какъ бы лозунгомъ всѣхъ послѣдующихъ религіозныхъ гоненій¹⁾; б) и затѣмъ ему принадлежитъ объясненіе этого вопроса: „*Quae est enim peior mors animae quam libertas ergotis*“ въ томъ смыслѣ, что въ его словахъ и донынѣ ищутъ главное оправданіе подобныхъ преслѣдованій²⁾. Блунтшли слѣдующимъ образомъ резюмируетъ ученіе и характеризуетъ жизненный примѣръ Августина³⁾: „когда господствуетъ заблужденіе, нужно призывать свободу совѣсти; когда же наоборотъ, торжествуетъ истина, то вполне справедливо употребить принужденіе“. И слова эти остались руководящимъ примѣромъ и основнымъ ученіемъ для Церкви. Хотя Августинъ съ „приятной непослѣдовательностью“, какъ говорить Леску⁴⁾, убѣждалъ всѣхъ не казнить еретиковъ смертью, его авторитетомъ не упускали случая воспользоваться впоследствии самые кровавадыя гонители.

1) Ep. cit. § 24, col. 803.

2) Ep. 105. Donatistis § 10; loc. cit. 33, col. 400.

3) Bluntshli „Geschichte des Rechtes der religiösen Bekenntnisfreiheit“. Ein Vortrag, 1867; in Gesamm. kleine Schriften, vol. I, Nördling., 1879, стр. 105 и сл.; и его же „Allgem. Staatsrecht“, 6-ое изданіе, Штутгартъ 1885, томъ VI, стр. 391 и слѣд.

4) Op. cit. II, 18.

III. Христіанская нетерпимость обратила свое оружіе не только противъ еретиковъ, но и, вполнѣ естественно, противъ язычниковъ. И это произошло гораздо раньше, чѣмъ христіанство, сдѣлавшееся, въ свою очередь, при Θεодосіи Великомъ, официальной религіей римскаго государства, могло бы, какъ одно время язычество, доказывать политическую необходимость единства вѣры; языческая реакція Юліана Отступника тоже относится къ болѣе позднему времени, и потому ожесточенность христіанства не можетъ быть оправдана, какъ необходимая самооборона. Ибо тотчасъ же послѣ Константина одинъ христіанскій писатель, Юлій Фирмикъ Матернъ, совѣтовалъ его сыновьямъ бороться, не стѣсняясь, всѣми средствами, противъ языческаго идолопоклонства, составивъ примѣнительно къ данному случаю настоящее руководство религіозной нетерпимости ¹⁾.

Со стороны язычества этому направленію отвѣчала, все болѣе утверждаясь и изошряясь, античный духъ всеобщей терпимости ²⁾. И это произошло гораздо раньше, чѣмъ язычество утратило свой характеръ официальной религіи римскаго государства, и, поэтому, гораздо раньше того, чѣмъ подобные призывы къ терпимости со стороны язычниковъ могли бы, какъ обращенія христіанъ во время гоненій, послужить послѣднимъ отчаяннымъ средствомъ самозащиты; ибо о покровительствѣ тѣхъ же христіанъ говоритъ намъ языческій ораторъ Темистій изъ Пафлагоніи.

Если разсматривать эту личность въ рамкахъ интересующаго насъ вопроса, то мы неизбежно должны поставить Темистія значительно выше всѣхъ другихъ представителей классической древности, язычниковъ, или христіанъ

¹⁾ „De errore profanarum religionum“, с. 20, 28, 29; въ „Corp. script. eccl. lat.“, томъ II, изд. Halm, Vindob., 1867, стр. 109, 125, 129.

²⁾ Конечно, въ данномъ случаѣ нужно совершенно оставить въ сторонѣ всю грандіозную полемику за и противъ христіанства, гдѣ не было недостатка въ извращеніи словъ и понятій какъ съ той, такъ и съ другой стороны; но для насъ наиболѣе существенно то, что въ трудахъ защитниковъ язычества полемика никогда не доходила до того, чтобы взывать къ принудительнымъ мѣрамъ по отношенію къ своимъ противникамъ.

По отношенію къ этому благородному человѣку не кажется чрезмѣрной похвала Луццатти, который приписываетъ Темистію настолько совершенную формулировку понятія религіозной свободы, что среди извѣстнѣйшихъ современныхъ мыслителей только очень немногіе могутъ поспорить съ нимъ по ясности и прямотѣ мысли.

Въ самомъ дѣлѣ, въ своей рѣчи, обращенной къ императору Ювіану, восхваляющей его проникнутое терпимостью законодательство, и затѣмъ въ защитительной рѣчи передъ императоромъ Валентомъ ²⁾, результатомъ которой, согласно указаніямъ Сократа (II, 32) и Созомена (VI, 36) въ ихъ исторіяхъ Церкви, была отмѣна всѣхъ мѣръ, принятыхъ противъ ортодоксальныхъ христіанъ, Темистій, какъ никто въ древности, сумѣлъ развить съ небывалой силой полную систему религіозной терпимости. Въ краткихъ словахъ его точку зрѣнія можно резюмировать слѣдующимъ образомъ: „Есть область, гдѣ никакая власть государя не имѣетъ никакой силы. Я говорю о царствѣ истины и о религіозныхъ вѣрованіяхъ личности. Всякое принужденіе въ данномъ случаѣ не можетъ имѣть никакого другого дѣйствія, кромѣ лицемѣрныхъ исповѣданія и обращенія въ вѣру. И гораздо болѣе полезна для государя полная терпимость ко всякому вѣрованію, потому что только путемъ терпимости устраняются гражданскіе раздоры, и только при такомъ режимѣ публичныя правовыя нормы будутъ къ общему благу родины соблюдаться въ одинаковой мѣрѣ и ортодоксами и иновѣрцами. Впрочемъ, терпимость есть божественный законъ и этотъ послѣдній не долженъ быть никѣмъ нарушаемъ, потому что самъ Богъ ясно показалъ, что Онъ желаетъ видѣть разные культы. Мы почитаемъ и преклоняемся Господу Богу со священнымъ трепетомъ именно потому, что познаніе Его не открыто человѣческому разуму, но таится въ глубинѣ вещей, и приблизиться къ Нему можно только съ великимъ трудомъ. И если между людьми существуетъ по

¹⁾ Luzzatti „Un precursore della libertà di coscienza dimenticato“. Discorso letto all'Istit. veneto di Sc., Lett. ed Arti, il 15 agosto 1885; in Atti dell'Istit., Tom. III serie 6-a, disp. 10, Venezia 1884—1885, стр. 2164—2190.

²⁾ Orat. VI, De religionibus, in opp., ed. Dindorf. Lips., 1832, стр. 184

данному поводу соревнованіе — то это можно только при-
вѣтствовать, потому что нѣтъ лучшаго двигателя для хо-
рошихъ человѣческихъ дѣлъ. Одинъ только Господь Богъ
можетъ быть судьей въ этомъ состязаніи, въ которомъ че-
ловѣчество стремится къ Нему различными путями. Божес-
тво можетъ только радоваться многообразію воздаваемыхъ
Ему почестей. Оно любитъ разнообразныя культы сирий-
цевъ, грековъ или египтянъ. И сирийцы (подъ этимъ име-
немъ Темистій объединяетъ евреевъ и христіанъ) вовсе
не должны исполнять одни и тѣ же законы; по самому смыслу
своихъ учреждений они раздѣляются на двѣ части“.

Темистій, по словамъ Луццатти, хотѣлъ съ идеальной
высоты, гдѣ ему открылся лучезарный свѣтъ божества, про-
никнуться съ олимпійскимъ безпристрастіемъ старымъ и
новымъ культурами; въ данномъ случаѣ онъ измѣнилъ уста-
новившейся тенденціи преувеличивать моральную цѣнность
античнаго міра въ ущербъ христіанству ¹⁾.

Хотя въ лицѣ Темистія мы столкнулись только съ
индивидуальнымъ стремленіемъ и индивидуальной тенден-
ціей, тѣмъ не менѣе мы можемъ констатировать широкое
движеніе въ этомъ направленіи, захватившее всѣ образо-
ванные умы того времени ²⁾. Мы встрѣчаемся здѣсь съ тѣмъ
религіозно-философскимъ синкретизмомъ, ко-
торый хотѣлъ слить въ одну міровую религію все, что раз-
личныя культы и философія произвели морально цѣннаго.
И эта религія должна была быть единой по своей вѣрѣ въ
божество, но многообразной по формамъ его почитанія.

По вѣрной характеристикѣ Тамассія ³⁾, эта новая рели-
гія, переработанная стоической и платонической философіей
изъ безформеннаго и случайнаго смѣшенія культовъ, должна
была дойти до высшаго, почти научнаго теизма.

Одно изъ наиболѣе яркихъ выраженій этого религіоз-
наго синкретизма, восхитившее въ свое время Вольтера,
мы находимъ въ спорѣ грамматика Максима изъ Мадауры

¹⁾ Luzzatti. Loc. cit., стр. 2169—70.

²⁾ Möller, „Lehrbuch der Kirchengeschichte“, томъ I. Фрейбургъ,
1889, стр. 174 и слѣд., стр. 196 и далѣе.

³⁾ Tamassia, „L'agonia di Roma“, Пиза, 1894, стр. 30 и далѣе.

съ Августиномъ; приводимую ниже цитату мы заимствуемъ изъ одного его письма:

„Богъ есть общее имя для всѣхъ религій, и поэтому, почитая его въ различныхъ формахъ, мы достигаемъ того, что поклоняемся ему во всей его цѣлости“.

Не менѣе характерно и окончаніе письма, въ которомъ грамматикъ говоритъ, обращаясь къ гиппонскому епископу: „Пусть покровительствуютъ тебѣ тѣ боги, черезъ посредство которыхъ мы, смертные, на этой землѣ, тысяча разъ согласные въ нашемъ несогласіи, поклоняемся и почитаемъ отца общаго и для нихъ и для насъ“ ¹⁾.

Подобный взглядъ на религію неизбѣжно долженъ былъ привести послѣднихъ язычниковъ къ идеѣ всеобщей терпимости. Эта послѣдняя, если носить еще, съ одной стороны, римскій политеистическій отпечатокъ, то, съ другой стороны, она кажется намъ, какъ мы уже говорили выше, утонченнѣе и сознательнѣе прежней терпимости; благодаря ежедневному общенію съ христіанами и часто даже дружескимъ съ ними отношеніямъ, язычники, въ свою очередь, выработали себѣ правильное понятіе о сущности религіозной свободы.

На ряду съ чисто античнымъ равнодушіемъ къ христіанамъ со стороны такого историка, какъ Амміанъ Марцеллинъ, непоколебимаго въ своемъ политеизмѣ и въ своихъ суевѣріяхъ, мы встрѣчаемъ такого ритора какъ Либанія, близкаго друга и учителя Василія и Іоанна Златоуста, который, въ своей знаменитой рѣчи въ защиту языческихъ храмовъ, высказываетъ максимуму, много разъ повторявшуюся христіанами, что религія не можетъ быть дѣломъ принужденія, но должна быть свободнымъ убѣжденіемъ личности.

Въ защиту языческихъ храмовъ и статуй поднимаетъ свой голосъ римскій сенаторъ Квинтъ Аврелій Симмахъ, который въ своемъ докладѣ Валентиніану II, составленномъ имъ по своей должности *praefectus urbis*, проситъ импера-

¹⁾ Ib., col. 82—83. Подобная мысль встрѣчается и у другихъ авторовъ. См. Boissier, „La fin du Paganisme“. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV siècle. 2-е изд. Paris, 1894, томъ II, стр. 224 и слѣд. (есть русскій переводъ).

тора о возстановленіи алтаря Побѣды въ римскомъ сенатѣ, во имя славнаго культа отцовъ и изъ уваженія къ убѣжденіямъ язычниковъ-сенаторовъ, оскорбленныхъ удаленіемъ этой святыни¹⁾. Но изъ этого же римскаго рода Авреліевъ обращался къ императору Амвросію, епископъ Медиоланскій, возражая, что возстановленіе алтаря оскорбило бы религіозныя чувства сенаторовъ-христіанъ, принужденныхъ присутствовать и принимать участіе въ голосованіи относительно языческой статуи.

И правда, прямое пониманіе принципа свободы совѣсти въ данномъ случаѣ на сторонѣ христіанина, но нельзя, вмѣстѣ съ Буассье (можетъ быть, слишкомъ предубѣжденнымъ противъ язычниковъ въ оцѣнкѣ всего этого движенія и этой борьбы), дѣлать изъ Амвросія борца за религіозную свободу, потому что его участіе въ вопросѣ о возстановленіи алтаря Побѣды носитъ слишкомъ пристрастный характеръ. Кромѣ того, слишкомъ хорошо извѣстны его поощренія и похвалы Θεодосію Великому за поправленіе свободы всѣхъ другихъ нехристіанскихъ культовъ и слишкомъ ясна его хвалебная надгробная рѣчь надъ усопшимъ императоромъ, въ которой онъ превозноситъ его за устраненіе кощунственныхъ заблужденій, за закрытіе храмовъ, за разрушеніе статуй.

Если относительно Симмаха можно точно также сказать, что конечною цѣлью его мысли была скорѣе супрематія древняго культа, нежели полная свобода, то все же я не думаю, чтобы можно было читать безъ глубокаго волненія слѣдующія вдохновенныя и печальныя слова его донесенія:

„Итакъ, мы просимъ мира для отечественныхъ боговъ для боговъ-покровителей. И справедливость требуетъ, чтобы во всемъ томъ, чему поклоняются, мы искали единое бытіе. Мы созерцаемъ однѣ и тѣ же звѣзды, единый небесный покровъ растилается надъ нами, одинъ и тотъ же міръ окру-

¹⁾ Статуя Побѣды, поставленная въ сенатѣ Цезаремъ, была убрана изъ него императоромъ Констанціемъ ради уваженія къ сенаторамъ-христіанамъ; вновь поставленная туда при Юліанѣ, она скоро была окончательно убрана изъ сената.

жаетъ насъ. Какое имѣетъ значеніе, если каждый стремится къ истинѣ тѣми путями, которые кажутся ему наилучшими? Одной и той же дорогой нельзя приблизиться къ столь великому таинству“.

IV. Но всѣ эти призывы къ свободѣ не могли задержать того фатальнаго развитія нетерпимости, которое началось тотчасъ же послѣ опубликованія Миланскаго эдикта.

И дѣйствительно, тотъ же самый Константинъ, относясь съ уваженіемъ къ язычникамъ, но преслѣдуя еретиковъ-христіанъ (новиціанъ, валентиніанъ, маркіонитовъ, или павликіанъ), изгнавъ сначала Арія, а затѣмъ сославъ Аѳанасія, — положилъ начало насилію надъ религіозной свободой. Его сынъ Констанцій, царствовавшій во время аріанской распри, только увеличилъ предыдущія гоненія.

Юліанъ Отступникъ въ своей языческой реакціи не дошелъ все-таки до того, чтобы издавать законы, продиктованные нетерпимостью, если не считать законовъ относительно публичнаго обученія.

Нельзя отнести иначе, какъ съ величайшей похвалой, къ упомянутому нами выше указу Ювіана, обѣщавшему равную свободу и защиту какъ для новой, такъ и для старой религіи.

Валентиніанъ I отнесся къ этому эдикту съ полнымъ уваженіемъ и, за исключеніемъ манихеевъ, терпѣлъ всѣ религіозныя секты; соправитель же его, Валентъ, только отчасти держался принципа религіозной терпимости, потому что покровительствовалъ аріанамъ противъ ортодоксальныхъ христіанъ. И поэтому только о первомъ изъ нихъ Амміанъ Марцеллинъ могъ написать свое хвалебное слово (XXX, 9) „*Nos moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit*“.

Впрочемъ, Валентиніанъ I точно также принужденъ былъ неоднократно нарушать свой нейтралитетъ.

Но уже Граціанъ и Θεодосій Великій, находясь подъ авторитетнымъ вліяніемъ св. Амвросія, открываютъ новую эру въ законодательствѣ, глубоко враждебную паганизму; сначала язычество должно было уступить христіанству свое

наименованіе официальной религіи государства, а затѣмъ новое направленіе правительственной политики завершилось тѣмъ, что были установлены суровыя и открытыя ограниченія для всѣхъ послѣдователей античнаго культа, сохраняя, однако, еще для нихъ свободу совѣсти. Еретика и вѣроотступника были лишены этой послѣдней, а у евреевъ были отняты ихъ старинныя привилегіи.

Наконецъ, по законодательству Θεодосія II и Валентиніана III, религіозная свобода для всѣхъ диссидентовъ до такой степени была сведена къ нулю, что даже самое легкое нарушеніе предписаній Церкви каралось какъ *scilicet publicum* и въ нѣкоторыхъ случаяхъ влекло за собою даже смертную казнь.

Это было отчаяннымъ усиліемъ спасти, по крайней мѣрѣ, религіозное единство имперіи въ то самое время, когда рушились всѣ политическія скрѣпы. И поэтому религіозной нетерпимости удалось приковать къ себѣ неразрывными цѣпями государственную власть и превратиться тѣмъ самымъ въ нетерпимость гражданскую, открывая въ міровой исторіи мрачную эпоху болѣе чѣмъ тысячелѣтнихъ гоненій за вѣру¹⁾.

§ 4.

Средневѣковое христіанство. Марсилій Падуанскій. Латинская и греческая церкви.

I. Тотъ принципъ, что религіозное единство должно быть ненарушимо, проходитъ красною нитью черезъ все средневѣковое тысячелѣтіе христіанства и находитъ себѣ рѣшительное и суровое подтвержденіе какъ въ гражданскомъ, такъ и въ церковномъ законодательствахъ.

¹⁾ Относительно всего римскаго законодательства противъ еретиковъ см. у L ö n i n g, „Geschichte des deutschen Kirchenrechts“, Страсбургъ, 1878, томъ I, стр. 95 и далѣе. По его исчисленію, за 67 лѣтъ было издано 68 законовъ противъ еретиковъ. См. также H i n s c h i u s „System des kathol. Kirchenrechts“, томъ IV, Berlin, 1888, § 252, стр. 791 и слѣд.

Въ самомъ дѣлѣ, кодексъ Юстиніана собираетъ, координируетъ и дополняетъ всѣ предшествовавшія императорскія распоряженія противъ еретиковъ, схизматиковъ, вѣроотступниковъ, богохульниковъ, язычниковъ и іудеевъ, и представляетъ собою универсальный вѣковой авторитетъ, которымъ Европа пользовалась вплоть до нашего времени для оправданія вмѣшательства свѣтскихъ государей въ дѣла защиты христіанской вѣры.

Затѣмъ вселенскіе соборы, узаконяя и принимая теоретическіе взгляды блаженнаго Августина, вмѣняютъ въ обязанность свѣтской власти наказывать еретиковъ. И уже Левъ I требуетъ отъ императрицы Пульхеріи непреклоннаго соблюденія этой обязанности по отношенію къ евтихіанамъ, а Пелагій I изъ Нарсеса—по отношенію къ схизматикамъ въ Италіи; въ то же самое время Исидоръ Севильскій, въ своихъ „Sententiae“, выставляетъ принужденіе, какъ общій принципъ въ дѣлахъ вѣры ¹⁾.

Впрочемъ, не безызвѣстно, что въ началѣ средневѣковья принципы нетерпимости, несмотря на свою устойчивость, на практикѣ примѣнялись рѣдко и умѣренно. Со стороны свѣтской власти это объясняется тѣмъ высокимъ понятіемъ о свободѣ, которое варварскіе завоеватели принесли съ собою изъ своей родной Германіи. Аріане старались расположить къ себѣ подчиненные народы, оказывая уваженіе къ ихъ католической религіи, и, обращенные впоследствии сами въ лоно католицизма, они относились съ полнымъ уваженіемъ къ тѣмъ, кто упорствовалъ въ старой вѣрѣ.

Мы находимъ въ этомъ объясненіе не только терпимости нѣкоторыхъ вестготскихъ ²⁾ и бургундскихъ коро-

¹⁾ „Isidori Hispalensis Sententiae de summo bono“, lib. III, c. 51, 3—6; ed. Arevalo, Roma 1790—1803; см. с. 20, С. XXIII, q. 5.

²⁾ Löning, op. cit. I, 510 и далѣе. Въ бревіаріи вестготовъ, само собой разумѣется, не могли войти предписанія императорскихъ законовъ противъ аріанства, потому что это была ихъ собственная вѣра; зато въ немъ можно было найти нѣсколько постановленій относительно различныхъ ересей, существовавшихъ только на Востокѣ, и потому эти законы не имѣли здѣсь практическаго примѣненія. См.

лей¹⁾ по отношенію къ католикамъ, язычникамъ и евреямъ, но и долготерпѣнія къ нимъ Теодориха и его великолѣпныхъ словъ, которыми заканчивается его отвѣтъ генуэзскимъ евреямъ, просившимъ у него между 507—511 годами разрѣшенія на перестройку разрушенной синагоги (что было запрещено римскими императорскими конституціями): *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*. Пусть эти слова принадлежатъ перу Кассіодора, внушенныя ему, въ свою очередь, вышеприведеннымъ мнѣніемъ Лактанція, — этимъ нисколько не умаляется заслуга самого правителя. Точно также, по свидѣтельству того же Кассіодора, готскій король Теодатъ какъ бы воскресилъ на нѣкоторое время то благородное, синкретическое свободомысліе, которое мы встрѣчали раньше у Темистія.

Вышеприведенная характеристика вовсе не является исключительною особенностью германскихъ расъ; духъ терпимости въ равной степени былъ присущъ и гордѣйшимъ лонгобардамъ и отразился на ихъ законодательствѣ; еще замѣчательнѣе мягкость законовъ меровингской и каролингской династій по сравненію съ римской имперіей. Одинъ изъ королей этой династіи²⁾, Карлъ Лысый, былъ вполне за-

Hinschius, op. cit. IV, стр. 844. Однако, послѣ обращенія вестготовъ въ католическую вѣру, церковное и гражданское законодательства смѣшались между собою, и ересь и язычество стали общественными преступленіями. См. Hinschius, IV, стр. 847 и сл.

¹⁾ Löning, I, стр. 548 и далѣе. Haréau, „L'église et l'état sous les premiers rois de Bourgogne“, въ „Mém. de l'Acad. des Inscr.“ XXVI (1867), стр. 137—172.

²⁾ Löning, op. cit. II, 33, 41 и далѣе. См. также Hinschius, op. cit. IV, стр. 844 и сл. Ни ересь, ни исповѣданіе языческой вѣры не считались публичными преступленіями. Впрочемъ, послѣ обращенія Хлодвига въ католицизмъ, если къ аріанамъ и не примѣнялись принудительныя мѣры, то, во всякомъ случаѣ, имъ не дозволялось публичное отправленіе ихъ религіи. См. Lea, op. cit. (см. выше) I, стр. 217 и далѣе. Hinschius, „System des kath. Kirchenrecht“, т. V, I-я часть, Berlin, 1893, § 286, стр. 373 и сл. Здѣсь условія уже значительно измѣнились по сравненію съ эпохой меровинговъ благодаря тому, что Церковь заняла другую позицію. Однако, ересь не есть еще общественное преступленіе. См. Hinschius, стр. 378.

служенно прославленъ за свою снисходительность къ религіознымъ мнѣніямъ и спорамъ ¹⁾).

Со стороны же Церкви точно также извѣстна ея мягкость по отношенію къ не-католикамъ, выразившаяся въ лицѣ нѣкоторыхъ ея наиболѣе крупныхъ представителей, напримѣръ, въ лицѣ Григорія Великаго ²⁾); легче всего это объясняется самымъ отсутствіемъ поводовъ къ преслѣдованію, ибо язычество къ этому времени уже исчезло, а еретики были очень немногочисленны, съ одной стороны, благодаря малой склонности латинскихъ умовъ къ теологическимъ изысканіямъ, а съ другой, благодаря полному соотвѣтствію церковныхъ учреждений въ эту первоначальную эпоху средневѣковья съ духомъ и запросами того времени.

Но, когда съ теченіемъ времени сѣмена восточныхъ ересей ³⁾, постепенно проникавшихъ на Западъ, нашли себѣ здѣсь благодатную почву и получили неожиданный мощный толчокъ впередъ, благодаря экономическому порабощенію плебса ⁴⁾ и всеобщему отвращенію къ роскоши и развращенности клира ⁵⁾, въ особенности въ сѣверной Италіи, когда французскій рыцарскій духъ, смѣшавшись съ итальянской торговой предприимчивостью, породилъ крестовые походы,—тогда религіозная нетерпимость запылала яркимъ пламенемъ, съ тою только разницей, что теперь объектомъ ненависти, вмѣсто язычниковъ, служили „невѣрные“; точно также, когда недовѣріе къ наиболѣе успѣшно развивавшейся натуралистической культурѣ евреевъ, питавшейся отчасти ихъ постояннымъ общеніемъ съ невѣрными, и зависть къ ихъ благосостоянію снова навлекли на нихъ ненависть христіанъ,—тогда Папство и Имперія, двѣ великія силы на фонѣ умирающаго средневѣковья, забыли на нѣкоторое

¹⁾ Reuter, op. cit. I, стр. 48—53.

²⁾ Crivellucci, op. cit. II, стр. 279 и сл.

³⁾ Döllinger, „Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters“, I часть, Мюнхень, 1890, стр. 51 и сл.

⁴⁾ Этотъ вопросъ специально разбирается у Carl Müller'a въ его „Kirchengeschichte“, I, Фрейбургъ 1892, стр. 493 и въ другихъ его цитированныхъ здѣсь трудахъ.

⁵⁾ Тоссо „L'eresia nel Medioevo“, Флоренція, 1884, стр. 84 и сл. Friedberg, „Tratt. di D. eccles.“, изд. Руффани. Туринъ 1893, § 15.

время о своей междоусобной борьбѣ и въ дружномъ согласіи обрушились на враговъ вѣры.

Впрочемъ, папское и императорское оружіе обращается, главнымъ образомъ, на еретиковъ, потому что сама имперія и свѣтскіе князья, какъ болѣе жадные, предпочитали въ цѣломъ рядѣ случаевъ объяснять свое усердіе, даже при рискованныхъ заморскихъ предпріятіяхъ, желаніемъ отнять награбленныя богатства у евреевъ, неизмѣнно служившія лакомымъ кускомъ для этихъ авантюристовъ¹⁾; Святой престолъ, какъ болѣе безкорыстный, напротивъ, относился къ евреямъ всегда достаточно благосклонно²⁾ и старался использовать религиозный подъемъ въ цѣляхъ завоеванія Святой Земли.

Какъ бы то ни было, но христіанская нетерпимость проявляетъ теперь весь свой врожденный абсолютный характеръ, и нетерпимость гражданская не только идетъ позади нея, готовая выступить по ея первому знаку, но иногда даже опережаетъ и превосходитъ ее.

Уже въ Веронскомъ трактатѣ 1184 года, заключенномъ Фридрихомъ Барбароссой съ Люціемъ III-мъ, мы находимъ соглашеніе Церкви и Имперіи относительно общаго выступления противъ еретиковъ³⁾. Послѣ этого, предписанія церкви, направленные противъ евреевъ и собранныя Граціаномъ въ его „*Decretum*“, причемъ онъ заимствовалъ указанія у наи-

¹⁾ E r l e r „Die Judenverfolgungen im Mittelalter“, въ „Archiv für kath. Kirchenrecht“, томъ XLII, 3 и слѣд.; XLIII, стр. 361 и сл.; XLIV, стр. 353 и сл.; XLVIII, стр. 3 и сл. (относительно Италіи); Поллокъ (въ цитированномъ нами выше трудѣ) отмѣчаетъ, что евреи третировались въ Англіи, какъ если бы они были охотничьею дичью для короны, и всѣ злодѣйства, приписывавшіяся имъ, служили только поводомъ къ различнымъ вымогательствамъ. Поэтому обвиненіе въ убійствѣ христіанскихъ дѣтей предъявлялось евреямъ только, когда король испытывалъ нужду въ деньгахъ.

²⁾ См. R o d o s a n a c c h i, „Le Saint-Siège et les Juifs“, Paris, 1891; см. также въ „Arch. stor.“, serie V, 7, 175; B e r l i n e r, „Geschichte der Juden in Rom“, Франкфуртъ, 1893; S t e r n, „Urkundl. Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden“, Киль 1893; см. также E r l e r, loc. cit., XLVIII, стр. 369 и сл., L, стр. 3 и далѣе, LIII, стр. 3 и сл.

³⁾ См. H i n s c h i u s, op. cit. V, стр. 380.

болѣ нетерпимыхъ отцовъ Церкви ¹⁾, получаютъ быстрое и рѣшительное развитіе въ соборномъ и папскомъ законодательствахъ, непосредственно послѣ работъ Иннокентія III, Григорія IX и Иннокентія IV. Эти папы устанавливаютъ новыя строжайшія мѣры преслѣдованій въ окончательныхъ сводахъ Декреталій ²⁾, и для примѣненія ихъ учреждаютъ Святѣйшую Инквизицію, причемъ на помощь ей, подъ угрозой отлученія въ случаѣ неповиновенія, призывается свѣтская власть ³⁾.

По инициативѣ государства, въ то время какъ рецепція римскаго права уже привела къ возрожденію карательныхъ мѣръ противъ еретиковъ, выдвигается еще новая дополнительная система наказаній; на ряду съ изгнаніемъ, конфискаціей имущества, пожизненнымъ тюремнымъ заключеніемъ, впервые появляется, въ эдиктѣ Альфонса II (1194) и Петра II изъ Аррагоны (1197), сожженіе на кострѣ. Это наказаніе, примѣнявшееся прежде по народному обычаю (исключительно у германцевъ) къ колдунамъ и отравителямъ, перешло затѣмъ въ обычное право въ той же Германіи и сѣверной Франціи по отношенію къ еретикамъ.

Наконецъ, благодаря великому противнику этихъ папъ, а именно Фридриху Второму, сожженіе на кострѣ, установленное вначалѣ исключительно для Италіи, появилось и въ императорскомъ правѣ. Трудями Иннокентія IV это наказаніе нашло себѣ откликъ въ различныхъ итальянскихъ статутахъ, затѣмъ мало-по-малу завоевало себѣ мѣсто въ королевскомъ законѣ Франціи (1315) и утвердилось какъ обычное право въ Англии, послѣ всѣхъ другихъ странъ даровавшей ему санкцію закона (Stat. 1401.: „De haeretico comburendo“) ⁴⁾.

¹⁾ Causa XXIII, qu. 5.

²⁾ Decretali Gregoriane, Lib. V, tit. 6, 7, 8, 9; tit. 2, 3, Lib. V del Sextus, delle Clementine, delle Extravagantes communes.

³⁾ По исторіи инквизиціи см. трехтомное сочиненіе Lea (въ настоящее время Чарльзъ Ли изданъ на русскомъ языкѣ Брокгаузъ-Ефрономъ); объ юридической ея дѣятельности см. Hinschius, op. cit. томъ VI, I-ая часть, Берлинъ 1897.

⁴⁾ См. H a v e t „L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au treizième siècle“, Paris 1881; éd. Bibl. de l'école des chartes, XL (1880), стр.

Но не слѣдуетъ думать, будто церковное законодательство относительно враговъ вѣры дѣйствовало только путемъ чрезвычайныхъ мѣръ. Напротивъ, градація наказаній и другихъ принудительныхъ средствъ была опредѣлена съ большимъ стараніемъ и съ самой тонкой казуистикой, и поэтому этотъ вопросъ нашель себѣ самое гармоническое разрѣшеніе въ каноническомъ уголовномъ правѣ ¹⁾. Предписанія Церкви образуютъ цѣлую лѣстницу суровыхъ наказаній, начиная отъ относительной терпимости къ евреямъ, въ лицѣ которыхъ признается, все-таки, частица истинной вѣры, и на которыхъ принято смотрѣть какъ на предшественниковъ христіанства, и отъ извѣстной мягкости по отношенію къ невѣрнымъ, ибо они грѣшатъ только по невѣдѣнію (поэтому, строго говоря, къ этимъ двумъ категоріямъ не должно было бы примѣняться никакое принужденіе), и заканчиваясь отлученіемъ схизматиковъ и смертной казнью для еретиковъ и вѣроотступниковъ, по отношенію къ которымъ всякое насиліе считалось дозволеннымъ ²⁾.

Церковное законодательство, какъ папское, такъ и соборное, послѣдовавшее за *Corpus iuris canonici* (1317) было только простымъ добавленіемъ къ предыдущему ³⁾.

492 и далѣе; Ficker „Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei“; въ Mittheilungen des Inst. für österr. Geschichtsforschung, I (1880), стр. 177—226; Winkelmann, то же заглавіе, то же изданіе IX (1888), стр. 136.

¹⁾ Phillips, „Kirchenrecht“, томъ II, § 96—102, Регенсбургъ, 1846, стр. 382 и сл. См. также со страницы 273 и далѣе французскаго перевода Crouzet, Paris, 1855; Friedberg, „Tratt. di D. eccles.“ изд. Руффини, Туринъ 1893, § 106, стр. 445 и далѣе. Но въ особенности см. Hinschius, *op. cit.* томъ V, §§ 270, 307, стр. 257, 679.

²⁾ Отношеніе Церкви къ великимъ религіознымъ переворотамъ и въ особенности къ Реформаціи лучше всего отразилось у Bellarmino: „Disput. christ. fidei adversus huius temporis haereticos“, Roma 1581. См. также у Боссюэ въ его „Exposition de la doctrine de l'Égl. cath. sur les matières de controverse“, Paris 1671; „Histoire des variations des Égl. protestantes“, Paris, 1688.

³⁾ Булла „In Coena Domini“, самую древнюю редакцію которой мы находимъ у Урбана V (1362—1370) и самую позднѣйшую у Урбана VIII (1627), послѣ 1568 года приобрѣла въ жизни церкви посто-

Со стороны Святого Престола, въ свою очередь, вплоть до Новаго Времени не было недостатка ни въ теоретическихъ подтвержденіяхъ того, что еретиковъ необходимо сжигать живыми ¹⁾, ни въ неуклонномъ практическомъ примѣненіи этого принципа ²⁾.

Различные авторы, главнымъ образомъ, Лекки ³⁾, Поллокъ и Ли, путемъ самага тонкаго анализа выяснили первопричины и наиболѣе глубокіе психологическіе мотивы всеобщей кровавой нетерпимости средневѣковья и частью новаго времени; иногда самъ народъ внушалъ Церкви духъ нетерпимости, причемъ эта послѣдняя часто практико-

янную силу значительно позже обнаруживавшаго ее Папы; она должна была читаться во всѣхъ церквахъ въ четвергъ на Страстной недѣлѣ и возобновила анаѳему противъ еретиковъ вѣроотступниковъ и схизматиковъ. См. Phillips, § 100, стр. 430, п. 42 (во французскомъ переводѣ стр. 308); Friedberg, § 104, стр. 431. Hinschius V, стр. 646. Наиболѣе рѣзко нетерпимость церковныхъ соборовъ выразилась въ дѣлѣ Іоанна Гуса и Іеронима Пражскаго, сожженныхъ живыми по постановленію Констанцкаго Собора 16-го іюля 1415 года и 30-го мая 1416 года.

¹⁾ См. буллу „Exurge Domine“, 16-го мая 1520 года. (Bullar. Rom., ed. Taurini 1860, V, 752)“, въ которой Левъ V осуждаетъ слѣдующіе тезисы Лютера, уже осужденные Сорбонной: „Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus“. Позднѣе Григорій XIII съ похвалой упоминалъ о Варооломеевской ночи. Климентій VIII рѣзко высказался противъ Нантскаго эдикта; Иннокентій X въ свою очередь осудилъ всѣ вѣротерпимые параграфы Вестфальскаго мира. См. Schaff, History of the Christian Church“ томъ VII, второе изд., Нью-Йоркъ 1894, § 188: Catholic Intolerance, стр. 693—700.

²⁾ Gibbins, „Were heretics ever burned alive at Rome?“ Лондонъ 1852; Döllinger und Reusch“, Selbstbiographie des Kard. Bellarmin, Боннъ 1887, стр. 232—240. Относительно Аонія Палеарія, сожженного живымъ въ Римѣ въ 1570 году, см. у Young „The life and times of A. P.“, Лондонъ 1860, Bonnet „A. P.“ Парижъ, 1863. См. также DeBlasiis, „Processo e supplizio di Pomponio Algerio Nolano.“ Неаполь 1888. Verti, „Giordano Bruno“, Туринъ 1889, и всю богатую литературу, посвященную Бруно, по поводу постановки ему памятника на Campo dei Fiori въ Римѣ; Brighi „Frà Giov. Moglio arso vivo in Roma il 6 sett. 1553“, Сиенна, 1891; Corvisieri въ „Arch. della Soc. rom. di Storia patr.“, III, 268, 449; и т. п.

³⁾ Lecky, op. cit. Cap. IV, 1-ая часть; томъ I, стр. 274 и далѣе, Pollock „The theory of persecution“ въ „Essays“, Лондонъ 1882; стр. 144—175; Lea, I, стр. 233 и сл.

валась на ряду съ самыми высокими добродѣтелями. Типичнымъ примѣромъ для даннаго случая можетъ служить Фра-Джіованни изъ Виченцы (Fra-Giovanni da Vicenza), который былъ истиннымъ апостоломъ мира среди междоусобныхъ распрей сѣверной Италіи и вмѣстѣ съ тѣмъ неумолимымъ гонителемъ и истребителемъ еретиковъ.

II. Приведенныя соображенія не только не должны уменьшить, но, напротивъ, въ силу самаго рѣзкаго контраста съ предыдущимъ, еще болѣе увеличить наше удивленіе передъ единственнымъ, можетъ быть, умомъ этого времени, умѣвшимъ съ небывалой и всепобѣждающей силой бороться съ религіозной нетерпимостью своего вѣка и, благодаря своей блестящей, поистинѣ пророческой прозорливости, высоко поднявшимся и надъ своими современниками и надъ послѣдующими поколѣніями. Мы говоримъ о Марсиліи Падуанскомъ, бывшемъ въ этой области столь же глубокимъ и оригинальнымъ, какъ и во всемъ своемъ остальномъ творествѣ ¹⁾.

Главнымъ образомъ въ двухъ мѣстахъ своей знаменитой книги „Defensor pacis“, путемъ логическаго развитія своей оригинальнѣйшей теоріи образованія Церкви и Государства и ихъ взаимоотношеній, Марсилій Падуанскій пришелъ къ разрѣшенію интересующаго насъ вопроса. (см. IX и X главы второй части). Марсилій утверждаетъ въ главѣ IX ²⁾, что божественный или религіозный законъ не можетъ имѣть никакого другого судьи кромѣ самого Иисуса Христа и никакой другой санкціи въ этомъ мірѣ кромѣ божественнаго утвержденія. Онъ доказываетъ свое положеніе выдержками изъ Священнаго Писанія, которое побуждаетъ насъ *ad docendum, arguendum, corrigiendum, erudiendum*, но никогда *ad cogendum vel puniendum*. И стилемъ, живо напоминающимъ намъ чистую эру первыхъ послѣдо-

¹⁾ Вторая половина 13-го вѣка, первая половина 14-го вѣка. См. Labanca, Marsilio da Padova, Падуя 1882, стр. 150 и сл.; Kohler „Studien aus dem Strafrecht“, Excursus VI: „Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit“, Мангеймъ, 1897, стр. 732 и далѣе.

²⁾ Marsilii Patavini, „Defensor Pacis“, Francofurti, 1592, часть II, глава IX, стр. 178 и сл.

вателей Христа, онъ замѣчаетъ: „Coactis nihil spirituale proficit ad aeternam salutem“. Отсюда вытекаетъ его рѣшительное отрицаніе у Церкви какихъ бы то ни было правъ на матеріальное принужденіе въ дѣлахъ вѣры, потому что задачи Церкви по отношенію къ своимъ членамъ не идутъ далѣе обязанностей врача къ больному. Далѣе мы встрѣчаемъ у него не менѣе рѣшительное утвержденіе полной свободы (вѣрнѣе непринудительности) религиозныхъ убѣжденій. Приводимъ его подлинныя слова ¹⁾.

„Secundum veritatem igitur et apertam intentionem Apostoli atque sanctorum, qui doctores ecclesiae seu fidei extiterunt, aliorum praecipui, nemo cogi praecipitur in hoc seculo poena vel supplicio ad legis evangelicae praecepta servanda, per sacerdotem praecipue, nedum fidelis, verum etiam nec infidelis; propter quod huius legis ministri, episcopi seu presbyteri, nec quemquam iudicare possunt in hoc seculo nec quemquam ad praeceptorum divinae legis observationem... cogere“.

Въ слѣдующей главѣ онъ ставитъ себѣ опредѣленный вопросъ: кѣмъ и въ какой мѣрѣ могутъ быть наказуемы еретики, и рѣшительно оспариваетъ у духовенства всякое право на подобныя дѣйствія.

Однако, отъ вниманія Марсилія не ускользаетъ трудность и сложность того факта, что и Государство въ свое время законодательствовало въ дѣлахъ ереси. Онъ вполне различаетъ случаи, когда, по закону государства, еретикамъ и невѣрнымъ воспрещалось пребываніе на извѣстной территоріи и когда подобнаго запрещенія не существовало.

По мнѣнію противниковъ Марсилія, свѣтскому судѣ принадлежитъ исполненіе принудительныхъ предписаній человѣческаго закона, и онъ долженъ не только примѣнять законное наказаніе къ правонарушителямъ, но и располагать конфискованнымъ имуществомъ еретиковъ. Въ отвѣтъ на это Марсилій остроумно замѣчаетъ, что не всегда нарушенія божественнаго закона наказывались человѣческимъ законодателемъ. Изъ всего этого онъ выводитъ очень важное заклю-

¹⁾ Loc. cit., стр. 183.

ченіе, что еретикъ наказуется за нарушеніе не божественнаго, а только человѣческаго закона.

Легко видѣть, что отъ свободныхъ идей Марсилія Падуанскаго до современной точки зрѣнія, утверждающей, что въ области религіи и богослуженія всякое ограниченіе можетъ быть терпимо только поскольку этого требуетъ общественный порядокъ, спасеніе или благо государства — одинъ только шагъ.

III. Католическая точка зрѣнія и по сіе время не претерпѣла какихъ-либо существенныхъ измѣненій. Еще со-всѣмъ недавно, въ 1862 году мы видѣли какъ два знамени-тыхъ католическихъ прелата, Кеттелеръ и Мартенсъ ¹⁾, спорили между собою относительно слѣдующаго пункта: имѣло ли наказаніе костромъ, къ которому Церковь присуждала еретиковъ во времена средневѣковья и еще раньше, какое-либо догматическое основаніе? Конечно было бы смѣшно думать, будто Церковь, подкрѣпленная такимъ догматическимъ основаніемъ, могла бы еще осуждать, въ настоящее время, еретиковъ на сожженіе. Съ другой стороны, не слѣдуетъ также полагать, что три вѣка пылкаго стремленія къ религіозной свободѣ, и ея медленное, но благотворное вліяніе на законодательство цивилизованныхъ народовъ, — ничѣмъ не отразились, хотя бы только на формѣ церковнаго ученія. Но главная опора ученія Церкви по прежнему покоится на средневѣковыхъ основаніяхъ ²⁾.

Читатель не найдетъ въ этомъ томѣ краткаго изложе-нія проявленій такихъ доктринъ со стороны папства нашего времени, потому что данная книга не преслѣдуетъ этой цѣли, но во всякомъ случаѣ оно могло бы служить прекрасной иллюстраціей нашего мнѣнія.

¹⁾ M a r t e n s, въ Arch. für kath. Kirchenrecht, томъ VIII, стр. 201 и сл. Впослѣдствіи этотъ авторъ отказался отъ своей прежней утвердительно-й точки зрѣнія. См. „Zeitschrift für Kirchenrecht“, томъ XX, стр. 334.

²⁾ См. D o v e „Die Curie und die Grundsätze des modernen Verfassungsrechts über die allgemeine Rechte der Staatsbürger“: II, Bekenntnissfreiheit; въ Zeitschrift für Kirchenrecht, VIII (1869), стр. 167 и далѣе, стр. 196—219. Singer, in Deutsche Zeitschr. für KR, томъ V (1895), стр. 68 и далѣе.

Не надо забывать, что непосредственное выражение церковной доктрины въ наше время мы имѣемъ не въ возобновленномъ правѣ отлученія *latae sententiae* вѣроотступниковъ, еретиковъ, схизматиковъ и франкмасоновъ (послѣдніе приравняются къ еретикамъ) ¹⁾, но, скорѣе, въ прямыхъ протестахъ и осужденіяхъ новаго принципа свободы совѣсти, который, какъ мы говорили выше, побѣдоносно парализуетъ въ законодательствѣ цивилизованныхъ націй практическое примѣненіе церковныхъ нормъ, относительно неповинующихся наставленіямъ и авторитету Церкви.

Пій IX возвращается къ выясненію этого понятія ²⁾, опровергая въ своемъ папскомъ посланіи (*Sillabo*) тѣхъ, кто утверждаетъ свободу совѣсти „какъ неотъемлемое право человѣка“. По примѣру Григорія XVI, онъ также не можетъ найти лучшаго аргумента, чѣмъ цитата изъ блаженнаго Августина: „*dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perdicionis praedicant*“. Затѣмъ *Sillabo* отдѣльно осуждаетъ различныя проявленія религиозной свободы, какъ напр. въ № 77 опровергается мнѣніе, будто католическая религія не должна болѣе быть единственной религіей государства, исключаящей тѣмъ самымъ всѣ прочіе культы; въ № 78 опровергается принципъ, согласно которому католическое государство должно позволять свободное отправленіе своего культа всѣмъ иммигрировавшимъ иностранцамъ, и, наконецъ, въ № 79 мы находимъ осужденіе того принципа, что каждому должна быть предоставлена полная свобода выражать свои мнѣнія.

Папа Левъ XIII неоднократно высказывался по этому поводу ³⁾. По мнѣнію Льва XIII, такъ называемая свобода совѣсти можетъ имѣть два значенія. Согласно первому изъ нихъ, здѣсь подразумѣвается свобода индивида слѣдо-

¹⁾ *Constitut. Apostolicae Sedis moderamini* Пія IX, 12 октября 1869 года.

²⁾ *Encicl. „Quanta cura“* 8-го декабря 1864 года, вмѣстѣ съ которой былъ опубликованъ *Sillabo*.

³⁾ Въ особенности см. энциклику „*Immortale Dei*“ (*De civitatum constitutione christiana*) отъ 1 го ноября 1885 г. и энциклику „*Libertas*“ (*De libertate humana*) отъ 20-го іюня 1888 года.

вать во всемъ и вполнѣ волѣ и приказаніямъ Бога, безъ всякаго препятствія со стороны государства и, въ этомъ случаѣ, нельзя не привѣтствовать подобной свободы, потому что она является истинной, достойной свободой, провозглашенной Апостолами, санкціонированной апологетами христіанства, запечатлѣнной кровью мучениковъ. Но либералы, напротивъ, толкуютъ религіозную свободу во второмъ ея смыслѣ, т.е., оставляютъ совершенно въ сторонѣ божественныя предписанія, и, само собой разумѣется, что такое отношеніе къ религіи достойно всяческаго осужденія и можетъ служить только источникомъ гибели и заблужденія.

Далѣе Папа допускаетъ свободу слова, обученія и писанія, поскольку это не противорѣчитъ истинѣ, иначе говоря, ученію католической церкви. И потому свобода культа должна допускаться только для той религіи, которую указалъ намъ самъ Господь и предписалъ какъ истинную.

Какъ видно, мысль Льва XIII, хотя и выраженная въ гораздо болѣе мягкой формѣ, чѣмъ у другихъ папъ, не въ силахъ выйти за предѣлы того желѣзнаго круга, внутри котораго вѣра въ откровеніе и догматъ исключительнаго спасенія обрекаютъ католическую доктрину на вѣчноеращеніе кругомъ самой себя.

Однако пастырское наставленіе Льва XIII, по сравненію съ міровоззрѣніемъ его ближайшихъ предшественниковъ, представляется намъ практическимъ шагомъ впередъ, поскольку этотъ Папа, возвращаясь къ мнѣнію, значительно раньше него зародившемуся въ самомъ лонѣ католической церкви ¹⁾, соглашается на примѣненіе индульгенціи къ тѣмъ правителямъ государствъ, которые, желая избѣжать еще

¹⁾ Фенелонъ въ своемъ письмѣ къ Іакову II, королю англійскому, совѣтовалъ ему: „Sur toutes choses, ne forcez jamais vos sujets à changer de religion. Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté du cœur. La force ne peut jamais persuader les hommes; elle ne fait que des hypocrites... Accordez à tous la tolérance civile, non en approuvant tout, comme indifférent, mais en souffrant avec patience ce que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes par une douce persuasion (Oeuvres complètes, tom. III, стр. 590).
Вышеизложенныя слова далеко не единственное свидѣтельство тер-

большаго зла или сохранить настоящее добро, терпятъ на своей территоріи отправленіе различныхъ культовъ; они слѣдуютъ въ данномъ отношеніи примѣру самого Господа Бога, который, въ своей безконечной благодати и при своемъ всемогуществѣ, допускаетъ въ этомъ мірѣ существованіе всевозможнаго зла ¹⁾.

Но никоимъ образомъ не слѣдуетъ забывать, что между этой уступкой и разрѣшеніемъ государству исповѣдывать вмѣсто католической религіи какую-либо другую вѣру, или проявить полный индифферентизмъ въ религіозной области, или, наконецъ, совершенно уравнивать всѣ культы, — лежитъ еще цѣлая пропасть. И такъ какъ терпимость допускается только какъ меньшее зло, то наиболѣе близкимъ къ идеалу будетъ такое государство, гдѣ ей отведены возможно болѣе узкія рамки и гдѣ прогрессъ идетъ въ сторону ограниченій. Поэтому, съ точки зрѣнія покойнаго главы католической церкви, Папы Льва XIII, терпимость не можетъ и не должна быть ни полной ни устойчивой.

Изъ многочисленной научной литературы, посвященной этимъ и предыдущимъ заявленіямъ Святого Престола, мы упомянемъ только о новѣйшей работѣ аббата Канэ (Canet). Послѣдній написалъ цѣлую пространную книгу по поводу двухъ энцикликъ Льва XIII; онъ поставилъ своей задачей показать, что свобода совѣсти не можетъ пониматься иначе, какъ въ первомъ изъ указанныхъ нами значеній, и что она можетъ быть дѣйствительной, и осуществимой только и исключительно, въ лонѣ католической церкви ²⁾.

Можетъ ли робкій шагъ, сдѣланный Львомъ XIII въ сторону оппортунистической терпимости, послужить залогомъ прогрессивнаго движенія въ будущемъ, т. е. въ направленіи,

пимости знаменитаго прелата. Впрочемъ, послѣдній не всегда осуществлялъ свои идеи на практикѣ, какъ это видно изъ документовъ, опубликованныхъ Дуэномъ. (Du en „L'intolérance de Fénelon“, 2-ое изд. Парижъ 1875.

1) См. Энциклику „Immortale Dei“, cap. 53—54; „Libertas“, с. 13.

2) Canet „La liberté de conscience. Sa nature, son origine, son histoire et sa pratique dans nos sociétés contemporaines d'après les encycliches de Léon XIII“. Лионъ 1891.

противоположномъ его идеаламъ? Настанетъ-ли такой день, когда католическая церковь, стойкая приверженица религиозной нетерпимости, возведшая ее до степени догмы,—безповоротно осудить гражданскую нетерпимость, которая, по существу своему, является только слѣдствіемъ религиозной?

Конечно, да, если бы животворящій духъ современности, взволновавшій католическую церковь Сѣверной Америки, могъ перелетѣть черезъ океанъ и воодушевить наши церкви Старога Свѣта. И тогда не могли бы остаться безъ результата величайшія слова перваго католическаго священника въ Соединенныхъ Штатахъ, кардинала Гиббона (Gibbon), которыми онъ закончилъ свою замѣчательную рѣчь, осуждавшую дѣятельность испанской инквизиціи: „Подымая мой голосъ противъ всякаго принужденія въ дѣлахъ совѣсти, я выразилъ не только мои личныя чувства, но и чувства каждаго католика нашей страны, безразлично—священника или мірянина. Наши предки-католики столько выстрадали въ послѣдніе три вѣка за свободу совѣсти, что они возстали бы изъ гроба, чтобы осудить насъ, въ случаѣ, если бы мы сдѣлались адвокатами и защитниками религиозныхъ преслѣдованій ¹⁾).

IV. Для того, кто разсматриваетъ настоящее положеніе православной (греко-католической) церкви, возникаютъ неменьшія сомнѣнія, чѣмъ по поводу римско-католической религіи. Проникнутыя нетерпимостью положенія римскаго права, перешли въ нетронутомъ видѣ въ византійскіе сборники, въ догматическія и дисциплинарныя книги православной церкви, которая въ этомъ отношеніи, точно такъ же, какъ и во всѣхъ другихъ, осталась вѣрной своимъ основнымъ принципамъ, предшествовавшимъ еще раздѣленію церквей; почти тысячелѣтній періодъ, ознаменовавшійся столь важными и рѣшительными переворотами въ исторіи западныхъ церквей, ничѣмъ существенно не отразился на первоначальномъ обликѣ православной церкви. Точно такъ же и отношенія между свѣтской и церковной властью, гдѣ бы первая ни

¹⁾ Gibbon. „The Faith of our Fathers“, 36-ое изданіе, Балтимора, 1890, стр. 284 и сл. См. также Schaff, op. cit. VII, стр. 399, п. 1.

господствовала, въ особенности въ Россіи, складываются по образцу Византіи, т. е. они образуются по тому принципу полного и неразрывнаго взаимо-проникновенія двухъ властей, который принято называть системой цезарепапизма.

Для грековъ и для славянъ вѣра, точно такъ же, какъ и обрядовая сторона религіи и даже сама Церковь, — суть вещи глубоко національныя и неразрывно связанныя съ отечествомъ. Поэтому единство вѣры разсматривается, какъ наивысшее выраженіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, наилучшая защита единства политическаго ¹⁾.

Отсюда вытекаетъ, какъ естественнѣйшее слѣдствіе, что никакая религіозная свобода принципиально не можетъ быть допущена.

Еще раньше чѣмъ фанатизмъ католической церкви на Западѣ зажегъ свои костры, Востокъ уже имѣлъ своего мученика за свободу мысли, нѣкоего Мартина, сожженнаго живымъ въ 1157 году за отрицаніе челоуѣческой природы во Христѣ ²⁾. Его считаютъ родоначальникомъ и инициаторомъ секты раскольниковъ, насчитывающей въ своихъ рядахъ миллионы приверженцевъ ³⁾. Русское правительство

¹⁾ Относительно исторіи русской церкви см. нѣмецкій переводъ книги Филарета „Geschichte der Kirche Russlands“. Франкфуртъ, 1872, 2 тома.

²⁾ См. Strahl, „Beiträge zur russischen Kirchengeschichte“. Halle, 1824, I, 160.

³⁾ См. „Соборное дѣяніе на еретика Армянина на мниха Мартина въ лѣто отъ созданія міра 6665-ою, а отъ Рождества Христова 1157-ою Іунія въ 7-ой день“ (напечатано въ „Пращища“ въ 1721 году). Мартинъ, сынъ армянскаго священника, пришелъ въ Россію въ 1149 году, написалъ книгу и далъ ей „обольстительное для народа“ названіе „Правда“. Сначала онъ былъ осужденъ Соборомъ въ Кіевѣ, троекратно проклятъ и, отправленный въ Константинополь, послѣ долгихъ увѣщаній со стороны патріарха, былъ преданъ сожженію. „Въ Богочелоуѣкѣ, — училъ Мартинъ, — одно естество“; „Исусъ Христосъ плоть свою снесъ съ неба и черезъ утробу Дѣвы Маріи прошелъ, какъ черезъ каналъ“; эти два пункта изобличали въ немъ еретика; прочіе же — не болѣе, какъ раскольника.

См. Н. Рудневъ. „Разсужденіе о ересьхъ и расколахъ, бывшихъ въ Русской церкви со временъ Владимира Великаго до Іоанна Грознаго“. Москва, 1839. *Прим. редактора.*

тщетно борется съ этимъ теченіемъ, не останавливаясь передъ самыми суровыми и жестокими приёмами религиозной нетерпимости.

Не вдаваясь въ подробности этого сложнаго и туманнаго историческаго вопроса, мы тѣмъ не менѣе утверждаемъ, что древнее пониманіе религиозной свободы и въ позднѣйшихъ теченіяхъ православной мысли по существу своему оставалось неизмѣннымъ; то же самое приходится сказать и относительно официальной теоріи русскаго государства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, русской церкви, однимъ изъ наиболѣе яркихъ представителей которой является въ своихъ различныхъ трудахъ б. оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцевъ.

Евангелическій союзъ обратился къ покойному Императору Александру III съ просьбой, въ которой протестанты Запада ходатайствовали о дарованіи полной и равной свободы для всѣхъ христіанскихъ исповѣданій. Императоръ передалъ записку Побѣдоносцеву, который отвѣтилъ открытымъ письмомъ на имя Навилля, президента швейцарскаго комитета союза ¹⁾. Въ немъ Побѣдоносцевъ защищаетъ русское правительство, которое, терпя на своей территоріи въ опредѣленныхъ границахъ инославныя христіанскія исповѣданія, тѣмъ не менѣе всѣми силами борется съ прозелитизмомъ. По адресу римской Церкви онъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „проникнувъ въ Россію благодаря полонизму, съ которымъ онъ, къ несчастью, сдѣлался равнозначущими понятіями, католицизмъ объявилъ православію непримиримую войну, и повсюду, гдѣ только могъ, стремился оттѣснить русскіе элементы во имя польскаго верховенства“. А по адресу лютеранской онъ говоритъ: „приблизительно при подобныхъ же обстоятельствахъ Россія столкнулась съ лютеранствомъ въ лицѣ древнихъ рыцарей тевтонскаго ордена, загородившихъ ей доступъ къ Балтійскому морю... Они слѣдовали примѣру своихъ предшественниковъ (католиковъ), распространяя произволь по всей странѣ, возстановливая

¹⁾ Это письмо было опубликовано въ Journal de St. Pétersbourg 17—19 февраля 1888 года).

латышскія и финскія народности противъ Россіи, преслѣдую православіе, какъ символъ единенія съ Россіей... Поскольку Россія почерпнула свои жизненные принципы въ православной вѣрѣ, постольку ея священнымъ долгомъ, завѣщаннымъ ей самой исторіей, является отстранять отъ православной церкви все угрожающее ея безопасности, и эта обязанность есть неперемѣнное условіе ея національнаго существованія“.

Логическимъ выводомъ отсюда является не только запрещеніе всякой прозелитской дѣятельности со стороны инославныхъ, но и неограниченное покровительство официальной, православной пропагандѣ ¹⁾.

Еще очень недавно, тотъ же оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода собралъ въ одной книгѣ православныя теоріи, противныя идеѣ религіозной свободы, гдѣ вопросъ разбирается не съ полемической, а съ научною цѣлью, и потому выводы этой книги имѣють для насъ первостепенное значеніе ²⁾.

§ 5.

Новое время. Реформація и гуманизмъ.

Разсуждая чисто логическимъ путемъ, каждый современный мыслитель придетъ къ тому заключенію, что принципы, отъ которыхъ лютеранство беретъ свое начало, необходимо должны были вызвать провозглашеніе свободы совѣсти и культа, хотя бы только въ средѣ христіанскихъ государствъ; въ данномъ случаѣ сила и авторитетъ логики настолько убѣдительно, что установилась твердая традиція относить зарожденіе религіозной свободы къ эпохѣ рефор-

¹⁾ Леруа-Больё. „La liberté religieuse en Russie“; помѣщено въ „Révue de Deux Mondes“ томъ ХСІІ (за 1889 годъ), стр. 285—314. Dalton, „Zur Gewissensfreiheit in Russland (открытое письмо къ Побѣдоносцеву). Лейпцигъ, 1889.

²⁾ Побѣдоносцевъ. „Московскій сборникъ“ (нѣм. пер. Kellner'a, Берлинъ, 1897, глава I). Здѣсь горячо оспаривается точка зрѣнія Кавура.

маціи ¹⁾. Но послѣдовательность фактовъ въ исторіи далеко не всегда оправдывается законами логики, и именно въ силу сложности общаго комплекса историческихъ причинъ дѣятели реформации не пришли къ провозглашенію религіозной свободы какъ къ прямому слѣдствію защищаемыхъ ими принциповъ.

Этотъ вопросъ, а отчасти и сожженіе Сервета Кальвиномъ, причемъ относительно послѣдняго факта въ католическомъ лагерѣ ведется непрерывная полемика съ протестантами (хотя Кальвинъ не былъ ни первымъ ни главнымъ реформаторомъ и никоимъ образомъ не представлялъ въ своемъ лицѣ всей реформации), эти два пункта, повторяю я, были положены въ основу послѣднихъ изысканій о писателяхъ обѣихъ партій, главнымъ же образомъ въ литературѣ объ евангелистахъ. Въ самомъ противорѣчии мнѣній мы можемъ найти путь къ пониманію этого необъяснимаго, на первый взглядъ, историческаго факта. Большинство голосовъ упрекаетъ дѣятелей реформации въ непослѣдовательности. Напримѣръ, Винэ, опираясь на свои основные тезисы, возлагалъ всю вину на союзъ Церкви съ Государствомъ ²⁾; Вильда ищетъ объясненіе этому въ ожесточенныхъ и ослѣпленныхъ спорахъ и аргументируетъ подобное уклоненіе политическими соображеніями ³⁾; Каль (Kahl) оправдываетъ поведеніе реформаторовъ незрѣлостью умовъ и требованіями момента ⁴⁾; наконецъ послѣднее мнѣніе принадлежитъ Шаффу, который, опираясь на сложность историческихъ факторовъ, слѣдующимъ образомъ резюмируетъ свою точку зрѣнія: „религіозныя преслѣдованія со стороны протестантовъ были необходимы въ силу закона борьбы за существованіе. Историческій моментъ не соотвѣтствовалъ введенію терпимости, еще недостаточно созрѣлъ для нея. Церковь прежде всего должна была

1) Таково, напримѣръ, мнѣніе по этому вопросу большинства нѣмецкихъ ученыхъ: См. Бунзена, которому вполнѣ справедливо возражаетъ Шталь въ своей полемикѣ.

2) Vinet (Op. cit. sotto Cap. V), стр. 147.

3) Wilda (Op. cit. sotto Cap. V), стр. 176.

4) Kahl (Op. cit. sotto Cap. V), стр. 14 и сл.

укрѣпить самое себя. Всеобщая терпимость породила бы всеобщую смуту и анархію; отъ анархіи же до деспотизма только одинъ шагъ, а потому терпимость только очистила бы путь поползновеніямъ папства. Подобное соображеніе вовсе не оправдываетъ принципа нетерпимости, но объясняетъ намъ причины его торжества на практикѣ ¹⁾“.

Этотъ вопросъ пріобрѣтаетъ совершенно особый интересъ, поскольку на сцену выступаетъ Лютеръ, не только самая крупная, но и самая загадочная въ этомъ отношеніи фигура эпохи реформациі.

Несомнѣнно, что въ натурѣ Лютера было меньше нетерпимости, чѣмъ у его кроткаго, преданнаго друга Меланхтона. Послѣдній, въ унисонъ со многими другими дѣятелями реформациі, рукоплескалъ сожженію Сервета и называлъ этотъ актъ: „*pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*“ ²⁾ (благочестивымъ и назидательнымъ для всѣхъ послѣдующихъ поколѣній примѣромъ); точно также Лютеръ во многомъ уступалъ, въ смыслѣ нетерпимости, страсбургскимъ реформаторамъ, глава которыхъ Буцеръ (Butzer) ³⁾ былъ восторженнымъ приверженцемъ сожженія еретиковъ; то же самое можно сказать, по сравненію съ Лютеромъ, о Кальвинѣ и Безѣ (Beza), которые примѣняли сожженіе на кострѣ и выхваляли въ специальныхъ сочиненіяхъ подобную мѣру наказанія ⁴⁾.

Многія выступленія Лютера, на первый взглядъ, по видимому, ничѣмъ не противорѣчатъ принципу свободы совѣсти. Извѣстно его знаменитое изреченіе: „въ дѣлахъ со-

¹⁾ Schaff „History of the Christian Church“ томъ VII, 2-е изд. Нью-Йоркъ, 1894, § 139 „Протестантская нетерпимость“, стр. 700 — 712. Авторъ спѣшитъ замѣтить, что протестантскія преслѣдованія насильствовали основной принципъ реформациі, потому что протестантизмъ не имѣетъ права на существованіе не основываясь на свободѣ совѣсти.

²⁾ Tollin „Die Toleranz im Zeitalter der Reformation“, въ *Histor. Taschenbuch* Raumer'a (въ настоящее время Riehl'я) V серія, 5-й годъ. Лейпцигъ 1875, стр. 115. Maassen, трудъ приводимый нами ниже, стр. 275; Rieker, см. ниже, стр. 90; Schaff, стр. 706 и сл.

³⁾ Nic. Paulus „Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit Freyburg“, 1895.

⁴⁾ См. ниже, § 6, стр. 85 и сл.

вѣсти Богъ хочетъ быть одинъ, и только Его слово можетъ здѣсь властвовать“. Ему же принадлежитъ утвержденіе, что всякій законъ, который желаетъ простираться свою власть на совѣсть человѣка, узурпируетъ не только права Господа Бога, но совершаетъ тѣмъ самымъ дурное и напрасное дѣло, потому что никого нельзя заставить вѣрить насильно. Наконецъ, вспомнимъ его тезисъ, осужденный затѣмъ Сорбонной и Львомъ X: „Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus“¹⁾. Но не слѣдуетъ въ то же время забывать, что дѣятельность Лютера ознаменовалась цѣлымъ рядомъ поступковъ нетерпимости и не столько по отношенію къ настоящимъ еретикамъ, сколько по отношенію къ католикамъ, реформатамъ и даже простымъ идейнымъ противникамъ, какимъ былъ, напримѣръ, Эразмъ Роттердамскій²⁾; ему же принадлежитъ совѣтъ, данный государямъ: — преслѣдовать и карать всѣхъ проповѣдующихъ что-либо противное христіанскому вѣроисповѣданію или, еще хуже, поносящихъ его; изъ-подъ его же пера вышла лаконическая, но въ высшей степени выразительная приписка къ сдѣланному виттембергскими теологами предложенію карать анабаптистовъ мечемъ: „placet mihi Martino Lutero“³⁾. На основаніи всего этого Толлэнъ отмѣчаетъ глубокій по-

1) По вопросу о терпимости и нетерпимости Лютера см. обширную работу Шаффа, стр. 702 и далѣе. Относительно нетерпимости швейцарскихъ реформаторовъ см. тамъ же, стр. 709 и далѣе; относительно англійскихъ *ibid.*, стр. 711.

2) Tollin, *op. cit.*, стр. 118 и далѣе.

3) Rieker „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart“ Лейпцигъ, 1893, стр. 87; Maassen („Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit“ Gratz, 1876, стр. 272) пишетъ „я думаю, что нельзя найти достовѣрное свидѣтельство тому, что Лютеръ одобрялъ примѣненіе къ еретикамъ свѣтскихъ наказаній“. Напротивъ, мы имѣемъ несомнѣнное подтвержденіе того, что Лютеръ благосклонно относился къ подобнаго рода мѣрамъ; кромѣ уже приведенныхъ нами доказательствъ, мы сошлемся еще на то чувство удовольствія, которое Лютеръ открыто выразилъ при полученіи извѣстія о томъ, что Іоаннъ Кампанусъ за свои антиринитаріанскія идеи былъ повѣшенъ въ Лиежѣ (впослѣдствіи этотъ фактъ оказался ложнымъ). См. „Corpus Reformatorum“, II, 228; Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, томъ III, продолжен-

воротъ въ идеяхъ и поведеніи Лютера, сравнивая его первое выступленіе съ болѣе позднимъ періодомъ его жизни, послѣ 1530 года; по его мнѣнію, объясненіе этому надо искать въ появленіи на сценѣ реформаци такой исключительной личности, какъ Серветъ ¹⁾. Ибо несмотря на ту величайшую сдержанность, съ которой Лютеръ относился къ Сервету, онъ не могъ не почувствовать, что въ ученіи этого испанца реформація грозила выйти за предѣлы цѣлей, поставленныхъ ея инициаторами, и, испугавшись такой перспективы, отказался отъ своихъ прежнихъ вѣротерпимыхъ взглядовъ. И онъ забылъ, какъ уже тысяча лѣтъ тому назадъ блаженный Августинъ, взывавшій къ терпимости во времена гоненій, тотчасъ же отрекся отъ принципа свободы совѣсти, какъ только побѣда повернулась въ его сторону ²⁾.

Такимъ образомъ у Лютера было какъ бы два лица, и поэтому въ полемической литературѣ, о которой мы будемъ говорить дальше, Мартинъ Белліусъ и Беза съ равнымъ правомъ причисляли его: первый — къ лагерю защитниковъ, а второй — къ разряду противниковъ религіозной терпимости ³⁾. Можетъ быть, приведенное мнѣніе о Лютерѣ объясняется нѣкоторой тенденціозностью Толлэна, переносящаго весь центръ тяжести реформаци на личность Сервета и написавшаго не всегда безпристрастную и умѣренную біографію этой жертвы Кальвина.

Къ тѣмъ двумъ разновидностямъ, какія можетъ представлять принципъ свободы совѣсти, Маассенъ (Maassen) впервые подходитъ съ вполне правильнымъ критеріемъ; первый видъ свободы совѣсти, — говоритъ онъ, — имѣеть чисто отрицательный и внутренній характеръ и состоитъ въ индивидуальной свободѣ вѣрить, слѣдуя своему выбору и желанію; второй видъ имѣеть внѣшніе и положительные признаки и выражается въ возможности поступать со-

ный Kawegaу, Фрейбургъ, 1894, стр. 410. См. тамъ же на стр. 402 и далѣе различные примѣры какъ нетерпимости, такъ и относительной терпимости реформаторовъ.

¹⁾ Töllin, стр. 117, 124.

²⁾ Ibid., стр. 127.

³⁾ Ibid., стр. 120, 128.

гласно этому опредѣленному индивидуальному вѣрованію. Если, — говоритъ Маассенъ далѣе, — Лютеръ понялъ и провозгласилъ необходимость уважать свободу совѣсти въ первомъ указанномъ нами смыслѣ, то онъ не сумѣлъ вывести изъ этого, съ послѣдовательностью новѣйшаго времени, необходимость осуществить ее въ жизни и подъ вторымъ видомъ. По этому вопросу Лютеръ развиваетъ свою собственную теорію и въ окончательномъ выводѣ приходитъ къ отрицанію свободы совѣсти; его „Staatskirchentum“ есть абсолютное поглощеніе церкви государствомъ.

Риккеръ ¹⁾ принимаетъ и развиваетъ точку зрѣнія Маассена. Основываясь на детальнѣйшемъ разсмотрѣніи всѣхъ словъ Лютера, обыкновенно принимавшихся какъ свидѣтельство его вѣротерпимости онъ доказываетъ, что Лютеръ не только понимаетъ религіозную свободу въ самомъ узкомъ ея значеніи, но направляетъ свои литературныя стрѣлы въ первую голову противъ папистовъ и государей не-евангелическаго исповѣданія, стремясь главнымъ образомъ помѣшать тому, чтобы они внушали протестантамъ свою ложную абсолютистскую доктрину. Но о полной свободѣ совѣсти и культа Лютеръ ничего не хотѣлъ знать. Къ несчастію, пламенная вѣра, что только въ Священномъ Писаніи хранится истина, и глубокое убѣжденіе, что очевидный самъ по себѣ смыслъ открывается на каждой страницѣ, — породили не только нелогичное, но даже вздорное и вредное, какъ съ точки зрѣнія Лютера, такъ и по мнѣнію другихъ реформаторовъ, требованіе, чтобы терпѣлось также и заблужденіе. Всѣ эти люди добивались терпимости только для истиннаго ученія, иначе говоря, для евангелическаго исповѣданія, и въ конечномъ счетѣ — только для самихъ себя.

Въ заключеніе можно несомнѣнно сказать, что даже вожди реформаціи не сумѣли выйти за предѣлы того желѣзнаго круга, внутри котораго прозябаютъ католическая мысль; по остроумному замѣчанію Фридберга ²⁾, они явля-

¹⁾ Op. cit., стр. 88 и далѣе.

²⁾ Friedberg въ „Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht“, томъ V, 1895, стр. 437.

ются въ данномъ случаѣ жертвами своего первоначальнаго католическаго образованія, которое наложило на нихъ свою неизгладимую печать.

Лабулэ ¹⁾ совершенно справедливо замѣчаетъ, что если дѣятели реформациі мало или ничего не сдѣлали для вѣротерпимости, то заповѣданные ими принципы сдѣлали все, потому что въ подходящій моментъ, при болѣе благоприятныхъ условіяхъ, религіозная свобода, благодаря имъ, можетъ побѣдоносно претвориться въ жизнь.

II. Выставленные дѣятелями реформациі принципы оказали самую разнообразную помощь дѣлу религіозной свободы, въ зависимости отъ той или иной страны, того или иного народа. Въ германскихъ странахъ лютеранскаго или реформатскаго исповѣданія они послужили какъ бы зародышемъ, остававшимся погребеннымъ и инертнымъ въ теченіе болѣе чѣмъ 150 лѣтъ, пока не наступила плодотворная эпоха естественнаго права.

Напротивъ, въ латинскихъ странахъ, принципы реформациі были какъ бы дрожжами, которыя, соприкоснувшись съ ученіемъ неизмѣримо болѣе утонченнаго и свободнаго отъ предразсудковъ, но вялаго въ религіозномъ отношеніи итальянскаго гуманизма, вызвали внезапное и поразительное по своей силѣ идейное броженіе.

Выше я указывалъ уже на религіозную слабость итальянскаго гуманизма. И дѣйствительно, стоитъ только вспомнить, на какія головокружительныя высоты подымалось гуманистическое мышленіе, предъ какими крайними выводами и логическими послѣдствіями своихъ безстрашныхъ принциповъ не останавливались, главнымъ образомъ, итальянскіе гуманисты, на примѣръ, въ лицѣ одного изъ своихъ наиболѣе выдающихся представителей, Пьетро Помпонацци (Pietro Pomponazzi), который, пользуясь папскимъ покровительствомъ, рѣшился отрицать безсмертіе души,—вспомнивъ все это, нельзя не удивляться тому, что всѣ эти свободныя теоріи не нанесли никакого ущерба догматическому основанію религіи, и что всѣ эти высокіе умы, такъ широко

¹⁾ Laboulaye, „La liberté religieuse“, Парижъ, 1858, стр. 84.

пользовавшіеся свободой мысли въ философской области, не чувствовали необходимости самоотверженно защищать ее и въ дѣлахъ религіи ¹⁾.

По этому поводу надо замѣтить, что гуманисты различали двѣ сферы мышленія: сфера разума и сфера вѣры, и, по ихъ мнѣнію, это были двѣ совершенно отдѣльныя и несходныя области. Какъ философы, слѣдуя только разуму, они не стѣснялись даже и въ отношеніи богословскихъ вопросовъ поддерживать мнѣнія, насквозь проникнутыя самымъ смѣлымъ скептицизмомъ, но, какъ католики, напротивъ, подъ влияніемъ вѣры они были спокойными и послушными сынами своей церкви ²⁾.

Поэтому совершенно справедливо замѣчаетъ Адольфъ Гарнакъ, ³⁾ что гуманисты одной рукой старательно выстраивали то же зданіе, которое другой рукой только что съ увлеченіемъ разрушали. Подобное психологическое явленіе вовсе не такъ рѣдко встрѣчается, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Можно указать на религіозно-научный дуализмъ нѣкоторыхъ великихъ умовъ, на примѣръ Декарта и Паскаля, на извѣстную тенденцію многихъ современныхъ умовъ, особенно рѣзко обозначившуюся во время всеобщей терпимости, воздвигать искусственную и непреодолимую преграду между своимъ научнымъ знаніемъ и своей вѣрой ⁴⁾. Извѣстно, что Лютеръ, въ числѣ прочихъ тезисовъ, осужденныхъ Сорбонной, утверждалъ, что одно и то же понятіе можетъ быть ложнымъ въ философіи, но истиннымъ въ теологіи ⁵⁾. Поэтому было бы вполне незаслуженно и поверхностно дѣлать тотъ выводъ, что это явленіе можетъ быть приписано исключительно итальянской способности къ раздвоенію сознанія.

¹⁾ Относительно религіозной мысли у гуманистовъ и отличія ихъ въ данномъ случаѣ отъ нѣмецкихъ реформаторовъ см. Fiorentino, „Pietro Pomponazzi“, Флоренція, 1868, гл. 15., стр. 464 и далѣе; Grill, „Fattori dei movimenti riformatori italiani nel secolo XVI“, Pinerolo, 1893.

²⁾ Леску, *op. cit.* I, 288.

³⁾ Harnack „Lehrbuch der Dogmengeschichte“, томъ III, 2-е изданіе. Freiburg in B., 1890, Lib. III, cap. 3, стр. 659.

⁴⁾ Тaine въ „Révue des Deux Mondes“, томъ CV, 1891, стр. 510.

⁵⁾ Леску, I, 288, п. 1.

Такимъ образомъ, гуманизмъ, благодаря протестантскому движенію приобщился къ религіозной мысли, но, въ свою очередь, подъ влияніемъ гуманизма, реформація прониклась духомъ умѣренности и тѣмъ свободнымъ полетомъ философской идеи, котораго ей недоставало.

Уже самъ вождь гуманистовъ этого времени, Эразмъ Роттердамскій, занимая вплоть до самыхъ послѣднихъ лѣтъ столь характерную для него промежуточную позицію, между католицизмомъ и реформаціей, былъ тѣмъ не менѣе неутомимымъ проповѣдникомъ религіозной терпимости ¹⁾; ему удалось добиться въ положеніяхъ Базельскаго собора 1527 года перваго, но къ сожалѣнію, не прочнаго и не вызвавшего подражанія одновременнаго легальнаго признанія противоположныхъ исповѣданій ²⁾.

Изъ числа второстепенныхъ дѣятелей реформаціи наиболѣе склонны къ терпимости были именно тѣ, которые получили наиболѣе тонкое гуманистическое образованіе и имѣли самую непосредственную духовную связь съ Эразмомъ; какъ, напримѣръ, Цвингли и Капитонъ ³⁾. Первый изъ нихъ, не зная, подобно другимъ реформаторамъ, какъ примириться съ догмой первороднаго грѣха, не постѣснялся въ публичной исповѣди, произнесенной незадолго до своей смерти, описать самымъ вдохновеннымъ тономъ будущее объединеніе всѣхъ святыхъ, героевъ, вѣрующихъ и добродѣтельныхъ людей всѣхъ эпохъ, всѣхъ странъ и всѣхъ религій ⁴⁾; вполне естественно, что все это не можетъ характеризовать его иначе, какъ полнаго противника всякихъ преслѣдованій на религіозной почвѣ ⁵⁾.

¹⁾ Леску, II, 42.

²⁾ См. объ этомъ ниже, § 14, I.

³⁾ Относительно ихъ связи съ Эразмомъ и его ученіемъ см. Müller, „Lehrbuch der Kirchengeschichte“, томъ III, продолженный Kawerau, Freiburg i. B., 1894, стр. 46 и далѣе, 51; Schaff, op. cit., VII стр. 24 и сл., 34, 259.

⁴⁾ Lecky, I, стр. 291, 298 и далѣе.

⁵⁾ Hallam „Introduction to the literature of Europe in the XV, XVI and XVII centuries“, франц. пер. Voghers, Парижъ, 1839—1840, томъ II, глава 2, стр. 82; Леску, II, стр. 35; Brook „Lectures of Tolerance“, Нью-Йоркъ, 1887, стр. 34.

Второй упомянутый выше дѣятель реформации, Капитонъ, возбудилъ своею мягкостью гнѣвъ „кроткаго“ Меланхтона, при очной ставкѣ съ Буцеромъ долженъ былъ уступить ему верховную власть въ Страсбургѣ, привлечь къ себѣ дружескія чувства всѣхъ свободныхъ мыслителей и скитальцевъ, передъ которыми всегда гостепріимно раскрывались его двери, и наконецъ получилъ прощальный привѣтъ отъ Сервета, который, отправляясь на костеръ, вспоминалъ о немъ, какъ о своемъ учителѣ и другѣ ¹⁾.

Но религіозная свобода только тогда поднялась до высоты основного принципа церковнаго устройства и только тогда рѣшительно противопоставила себя враждебной доктринѣ какъ католиковъ, такъ и реформаторовъ, вполнѣ солидарныхъ между собой въ этомъ отношеніи и считавшихъ свободу совѣсти за одну изъ наиболѣе опасныхъ ересей, — когда въ великій потокъ реформации влилась новая и свѣжая струя въ лицѣ итальянскихъ гуманистовъ, выселившихся изъ предѣловъ своего отечества по религіознымъ мотивамъ.

§ 6.

Итальянскіе антитринитаріи, или социніане.

I. Столкновеніе элементовъ, порожденныхъ протестантской религіозной реакціей, съ тѣми началами, которыя были плодомъ нашей вѣковой гуманистической культуры, имѣло двоякаго рода послѣдствіе; при этомъ надо замѣтить, что въ исторіи рѣдко встрѣчается, чтобы двѣ категоріи фактовъ, вызванныхъ къ жизни одной общей причиной, и въ дальнѣйшемъ оставались бы такъ рѣзко ограниченными другъ отъ друга.

Первая категорія заключаетъ въ себѣ: вліяніе реформации на Италію, т. е. ея быстрое, но неравномѣрное и непослѣдовательное распространеніе; поспѣшную, энергичную и побѣдоносную реакцію римской куріи и князей противъ

¹⁾ Tollin, op. cit., стр. 115, 129; Möller-Kawerau, op. cit., III, 84, 411, 428.

реформаціи, въ результатъ чего только единственный слабый ростокъ ея остался у вальденсовъ, живущихъ въ нѣкоторыхъ альпійскихъ долинахъ и предрасположенныхъ къ протестантству своимъ старымъ и упорнымъ еретичесствомъ.

Вторая категорія обнимаетъ: эмиграцію тѣхъ итальянскихъ реформаторовъ, которые не пожелали подчиниться и не были схвачены и убиты; ихъ духовное общеніе съ главными дѣятелями реформаціи; участіе ихъ какъ въ догматическихъ спорахъ того времени, такъ и въ новомъ религіозномъ устройствѣ Европы; въ общемъ, все это можно формулировать какъ вліяніе итальянскаго элемента на реформацію.

Это вліяніе, хронологически совпадающее съ началомъ эмиграціи, если и не отразилось, хотя бы слабо и косвенно, на дѣлахъ Италіи, которую католическая контръ-реформація сдавила въ своихъ тискахъ и совершенно отрѣзала отъ протестантскаго міра, — если этому вліянію и не удалось оставить въ протестантскомъ мірѣ такихъ значительныхъ слѣдовъ, какъ это сдѣлали, не говоря уже о нѣмецкихъ и швейцарскихъ реформаторахъ, французскіе реформаторы, — то все же оно заронило здѣсь жизненныя сѣмена, мощные побѣги которыхъ распространились далеко за предѣлы первоначальной почвы, въ лицѣ Швейцаріи, и захватили Трансильванію, Польшу, Пруссію, Голландію, Англію, Францію вплоть до Америки. Поэтому, только идя по этому тонкому, но глубокому слѣду, мы можемъ возстановить развитіе мысли о религіозной свободѣ.

Насколько мнѣ извѣстно, до сихъ поръ еще никто въ итальянской литературѣ не занимался этимъ интереснымъ развитіемъ фактовъ и доктринъ ¹⁾.

¹⁾ Работа Cantu „Gli eretici d'Italia“, Туринъ, 1866, томъ II, disc. 38 стр. 481 и не всегда точна въ передачѣ фактовъ; авторъ враждебно относится къ новаторамъ и, кромѣ того, явно тенденціозенъ. Точно также мало даетъ книга Anelli „I Riformatori del secolo XVI“, Milano, 1891, томъ II, стр. 328 и далѣе. Краткіе, но въ высшей степени цѣнные намеки мы находимъ у Comba „I nostri protestanti“, томъ II: „Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria“, Флоренція, 1897.

И это очень прискорбно, потому что, несмотря на всю важность и серьезность этого вопроса, иностранные ученые довольно мало имъ занимались, а если и писали что-либо по этому поводу, то всегда съ извѣстнымъ пристрастіемъ и даже недоброжелательствомъ ¹⁾. Поэтому, надо думать, что нѣкоторый краткій обзоръ не покажется, въ данномъ случаѣ, читателю неумѣстнымъ ²⁾.

Когда многочисленные итальянскіе бѣглецы въ Швейцаріи и прирейнскихъ странахъ вошли въ сношенія съ вождями реформаціи и основали тамъ общину, то они принесли съ собою не только философское направленіе, но и свои собственные принципы. Какъ итальянцы, они обладали врожденнымъ духомъ умѣренности и уравновѣшенностью, столь свойственными этой націи; затѣмъ, какъ свѣтскіе люди, они отличались вполне естественнымъ отвращеніемъ ко всякому чрезмѣрному теологическому ригоризму. По сравненію съ другими реформаторами, занятая ими индивидуальная позиція представляла собою нѣчто совершенно своеобразное. Принадлежа къ числу людей съ утонченнымъ литературнымъ образованіемъ, они не могли и не умѣли сыграть въ своей странѣ роль руководителей въ широкомъ интенсив-

¹⁾ Это замѣчаніе принадлежитъ Гарнаку (см. его „Dogmengeschichte“, III, 656), и оно вполне понятно. Поскольку этимъ предметомъ занимались лютеране или кальвинисты, постольку авторы не всегда умѣли отдѣлаться отъ старинной враждебности къ диссидентамъ и крайне неохотно признавали за людьми этого времени какое-либо значеніе въ дѣлѣ предугадыванія и приутовленія послѣдовавшихъ событий. Въ особенности это относится къ направленію, принятому Ричлемъ въ нѣмецкой теологической школѣ (см. Harnack, 659, п. 1).

²⁾ Наилучшее освѣщеніе этой стороны реформаціи мы находимъ у T r e c h s e l „Die protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin“; томъ I, Серветъ, Гейдельбергъ, 1839; томъ II— „Antitrinitari italiani, specie Lelio Socino“, Ib. 1844; затѣмъ у Ф о к а (Fock) „Der Socinianismus“ (1-я часть — Исторія, 2-я — Система социніанизма), Киль, 1847. См. также A m p h o u x „Essai sur la doctrine socinienne“, Strassbourg, 1850; A l l e n „An historical sketch of the Unitarian Movement since the Reformation“, Нью-Йоркъ, 1894. Прекрасное изложеніе всѣхъ выдающихся работъ по этому вопросу у S c h a f f „History of the Christian Church“, томъ VII, 2-е изд., Нью-Йоркъ, 1894, §§ 127—132, стр. 628 и далѣе.

номъ народномъ движеніи и были, въ полномъ смыслѣ этого слова, штабомъ безъ войска ¹⁾; научная истина, сама по себѣ, неизмѣримо болѣе была близка ихъ сердцу, нежели ея прикладные выводы для массы вѣрующихъ.

Поэтому, когда реформація порвала связь съ католицизмомъ, который, какъ мы видѣли выше, неустанно и непреклонно задерживалъ свободное развитіе гуманистической мысли въ области религіи, итальянскіе выходцы не преминули воспользоваться своимъ излюбленнымъ методомъ свободного отъ предразсудковъ критико-раціоналистическаго изслѣдованія. Первымъ и наиболѣе крупнымъ результатомъ ихъ толкованія Священнаго Писанія, гораздо болѣе убѣдительнымъ, нежели у другихъ реформаторовъ, было отрицаніе божественнаго характера личности Христа и, неразрывно связанное съ этимъ, разрушеніе догмы о Троичности Божества; отсюда происходитъ и самое ихъ названіе — антиринитаріи.

Благодаря итальянскимъ ученымъ, антиринитаризмъ становится значительнымъ факторомъ послѣдующей исторической эволюціи и, въ то же самое время, лучше всего характеризуетъ ихъ школу. И дѣйствительно, антиринитарская доктрина Сервета существенно отличается по своему основанію, которое у итальянцевъ было чисто пантеистическимъ. Впрочемъ, Серветъ, принимая во вниманіе, что Испанія не участвовала въ реформаціи, представляетъ собою совершенно изолированное явленіе, настоящій „парадоксъ исторіи“, какъ вѣрно говорить Гарнакъ ²⁾.

Итальянскіе антиринитаріи пріобрѣли себѣ приверженцевъ среди тѣхъ просвѣщенныхъ анабаптистовъ ³⁾, которые, спасаясь отъ гоненій, около 1540 года укрылись въ Венеціи; въ 1550 году у нихъ въ Венеціи былъ Соборъ,

¹⁾ На г п а с к, *op. cit.* III, 660; уже Кальвинъ презрительно называлъ ихъ: „*Academici scettici*“.

²⁾ *Op. cit.* III, 661.

³⁾ Мы говоримъ о тѣхъ анабаптистахъ, у которыхъ ничего не осталось отъ распутно-революціоннаго духа, характеризовавшаго первое выступленіе этой секты. См. Møller-Kawegaу, III, 402 и слѣд.

на которомъ, благодаря венеціанцу Піетро Манельфи, восторжествовалъ антитринитарскій принципъ ¹⁾. Но и въ Швейцаріи начинается и распространяется живая и интенсивная дѣятельность итальянскихъ антитринитаріевъ ²⁾, среди которыхъ выдѣляются: юристъ, Лелій Социнъ (иначе Соццини) изъ Сіены ³⁾, врачъ Джіорджіо Бландрата (Бріандрата) изъ знатнаго рода въ Салуцци, юристъ Грибальди Мофа изъ Кіери и Джіованни Валентино Джентили изъ Козенцо ⁴⁾, вполсѣдствіи съ нимъ сближается знаменитый генераль капуциновъ Бернардино Окино ⁵⁾ настоящій сіенецъ. Въ тотъ моментъ, когда итальянскіе антитринитаріи столкнулись въ южной Швейцаріи и Граубинденѣ съ религіознымъ твореніемъ кальвинизма, реформація переживала очень глубокой кризисъ, причемъ, если бы одержало верхъ итальянское вліяніе, — а въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго, принимая во вниманіе склонность швейцарцевъ къ антитринитаризму, — то тѣмъ самымъ рѣшилось бы будущее великаго религіознаго переворота. Но сила осталась на сторонѣ Кальвина — и антитринитаризмъ былъ объявленъ ересью. Драконовскій образъ дѣйствій Кальвина, — какъ говорятъ нѣмцы, — спасъ лютеранскую вѣру. Среди итальянцевъ, если кто не умеръ, какъ Джентили, присужденный къ смерти Кальвиномъ и обезглавленный въ Бернѣ въ 1566 году, и не замкнулся въ полномъ молчаніи, какъ Лелій Социнъ и Грибальди Мофа, —

1) Trechsel, II, стр. 32—64; Benrath, „Geschichte der Reformation in Venedig“, Halle, 1887, стр. 75—103; Comba, op. cit., passim.

2) См. обзоръніе у Trechsel, II, стр. 64 и далѣе; Cantu, II, disc. 38, стр. 481 и сл. См. также Coligny „L'Antitrinitarisme à Genève au temps de Calvin“, Gen. 1873; Galiffe, „Le refuge italien de Genève aux XVI и XVII siècles“, 1881.

3) См. относительно него также у Trechsel, op. cit. II, стр. 137—201; Burnat, „Lelio Socin“, Vevey, 1894.

4) См. Trechsel, op. cit. II, стр. 277—290; Nani, „Di un libro di Matteo Gribaldi Mofa“, Torino, 1883 (Mem. Acad. delle S., serie II, t. 35); краткая біографія, стр. 1—7.

5) Benrath, „Bernardino Ochino von Siena“. Ein Beitrag zur Gesch. der Reformation. Лейпцигъ, 1875, стр. 320; 2-ое изд. Брауншвейгъ, 1892 стр. 262 и слѣд.

тотъ долженъ былъ искать себѣ убѣжища въ Польшѣ, какъ Бландрата и Окино.

Совершенно другая участь ожидала здѣсь изгнанную доктрину, и причины этого заключались не только въ свободѣ домашняго богослуженія, утвержденной всемогущей шляхтой, но еще и въ томъ фактѣ, что отношенія между Польшей и Италіей, во времена Возрожденія, носили очень тѣсный характеръ, и польскіе города до такой степени прониклись итальянской культурой, что во всей Европѣ не могло быть болѣе однородной почвы для перенесенія принциповъ итальянскихъ реформаторовъ. Но антитринитаризмъ распространялся точно также въ Семиградіи и въ Литвѣ, при помощи извѣстнаго старосты Ивана Кицки (Kizka).

Въ Семиградіи энергичному Бландрата удалось добиться формальнаго признанія антитринитаризма, какъ четвертаго христіанскаго исповѣданія, на ряду съ католическимъ, лютеранскимъ и реформатскимъ, между тѣмъ какъ въ Польшѣ первое время антитринитаріи должны были смѣшаться съ реформатами ¹⁾. Но вскорѣ серьезныя разногласія появились и въ Польшѣ и въ Семиградіи среди антитринитаріевъ, принявшихъ тамъ имя унитаріевъ; послѣднее названіе удержалось и въ наше время за одной изъ ихъ фракцій ²⁾. Помимо всякаго рода разногласій, здѣсь большую роль играло проникновеніе въ ихъ среду чисто анабаптистскихъ ученій и вообще ихъ тѣсныя связи съ анабаптистами ³⁾.

Однимъ изъ наиболѣе спорныхъ пунктовъ былъ слѣдующій; должно ли, по примѣру анабаптистовъ, порвать всякую связь съ государственною властью, отказываться отъ всякой службы, не обращаться къ судьямъ и т. д. Эта мысль была принята сочувственно унитаріями, издавна

¹⁾ Полный разрывъ съ реформатами произошелъ у нихъ уже въ 1565 году. См. F o s k, op. cit., стр. 150 и далѣе.

²⁾ Относительно происхожденія этого имени см. Allen, op. cit., стр. 63 и далѣе.

³⁾ По вопросу объ отношеніяхъ между двумя крайностями протестантизма — унитаріями и анабаптистами — см. F o s k, op. cit., стр. 98 и слѣд.

жившими въ Польшѣ, но у итальянцевъ, благодаря тонко развитому у нихъ политическому смыслу, встрѣтила отрицательное отношеніе ¹⁾.

Среди всѣхъ этихъ затрудненій, Бландрата призвалъ къ себѣ въ Семиградію въ 1578 году молодого Фауста Социна, служившаго при дворѣ Козьмы Медичи во Флоренціи; послѣдній былъ племянникомъ Лелія и наслѣдникомъ его неизданныхъ сочиненій ²⁾. Социнъ принялъ приглашеніе и, по словамъ Гарнака, во время своей дѣятельности, сначала въ Семиградіи, а затѣмъ въ Польшѣ, обнаружилъ такую ясность во взглядахъ и такіе врожденные таланты организатора и распорядителя, что ему удалось примирить и согласовать самыя противорѣчивыя мнѣнія, въ особенности по вопросу объ отношеніи къ свѣтской власти. Въ этомъ пунктѣ Социнъ занималъ довольно уступчивую позицію, и хотя нѣкоторые голоса и упрекали его въ излишней слабости ³⁾, тѣмъ не менѣе подчинились его вліянію.

Надо замѣтить, что Социнъ отрицалъ право сопротивленія даже и въ такомъ крайнемъ случаѣ, какъ при защитѣ собственной свободы совѣсти. Главнымъ образомъ, ему лично социніанизмъ обязанъ тѣмъ, что въ отличіе отъ всѣхъ многочисленныхъ развѣтвленій анабаптизма, его ученіе признавало компетенцію свѣтской власти во всемъ, что только не затрогивало непосредственно самую догму ⁴⁾. Поэтому впослѣдствіи былъ заподозрѣнъ въ приверженности къ социніанизму одинъ изъ самыхъ безстрашныхъ защитниковъ правъ государства въ дѣлахъ церкви, знаменитый нѣмецкій врачъ Эрастусъ, имя котораго, какъ родоначальника особой теории эрастіанизма, хорошо извѣстно въ исторіи.

Изъ хаоса различныхъ анабаптистскихъ и антиринитарскихъ теченій Фаусту Социну удалось создать ясную и точную доктрину унитаризма, или, вѣрнѣе, социніа-

¹⁾ См. Fock, *op. cit.*, стр. 165.

²⁾ См. о немъ у Фока, *op. cit.*, стр. 159—183.

³⁾ Bayle, *Dictionnaire*, s. v.; F. Socinus, *nota C.*

⁴⁾ F. Socini, „*Ad amicos epistolae*“, Racov., 1618, стр. 18 и далѣе.

низма, какъ принято называть это учение въ честь послѣдовательнаго творчества дяди и племянника ¹⁾).

Принципы своего религіознаго ученія, отличнаго отъ другихъ евангелическихъ исповѣданій, онъ изложилъ и обновилъ въ своемъ „Раковскомъ катехизисѣ“; неожиданная смерть Социна въ 1604 году помѣшала ему довести до конца этотъ трудъ, но одинъ изъ его многочисленныхъ послѣдователей, нѣмецъ Шмальцъ, въ 1605 году (въ латинскомъ текстѣ 1609) докончилъ и выпустилъ въ свѣтъ работу своего учителя.

Нетерпимость иезуитовъ и протестантовъ поколебала положеніе социніанъ въ Польшѣ и, въ концѣ концовъ, привела къ поголовному изгнанію. Социніане снова появляются въ Семиградіи и въ Германіи, гдѣ Альтдорфскій университетъ воспретилъ проповѣдь ихъ ученія. Затѣмъ они укрываются въ Голландіи, гдѣ они смѣшиваются частью съ меннонитами, частью съ ремонстрантами или арминіанами, причемъ на догматику послѣднихъ они оказываютъ самое рѣшительное и непосредственное вліяніе ²⁾.

Но социніане сыграли выдающуюся роль не только въ религіозныхъ движеніяхъ, имѣвшихъ мѣсто въ самой Голландіи, но точно также и въ тѣхъ идейныхъ теченіяхъ, которыя зародились здѣсь и затѣмъ распространились за предѣлы этой территоріи. И дѣйствительно, какъ мы увидимъ далѣе, первое движеніе въ сторону религіозной свободы среди французскихъ гугенотовъ обязано вліянію социніанъ. И такъ называемый англійскій латитудинаризмъ, какъ единодушно признается всѣми, имѣетъ непосредственную генетическую связь съ социніанизмомъ.

Изъ Голландіи, уже въ теченіе 17-го вѣка, унитаріи перешли въ Англію, а оттуда въ Америку, гдѣ и обрѣли, наконецъ, полную свободу, и гдѣ изъ этой среды еще въ наши дни вышли такіе люди, какъ Чаннингъ и Паркеръ ³⁾.

¹⁾ Относительно слиянія польскаго унитаризма съ социніанизмомъ см. у Fock, op. cit., стр. 137—183.

²⁾ См. Fock, стр. 244 и далѣе.

³⁾ Относительно всѣхъ этихъ вопросовъ см. Fock, op. cit., стр. 234—286. Allen, op. cit., стр. 97—247. Труды социніанъ собраны въ

Социніанизмъ оставилъ послѣ себя слѣды не только въ религіозной области, но оказалъ несомнѣнное вліяніе и на послѣдующее развитіе философской мысли, начиная со Спинозы и переходя затѣмъ къ Декарту и Канту ¹⁾.

II. Я не знаю лучшей характеристики этого, итальянскаго по своему происхожденію, направленія, чѣмъ у главы историковъ догмы въ Германіи: „въ ученіи антитринитаризма и социніанизма средніе вѣка и новое время какъ бы протягиваютъ другъ другу руки надъ головой Реформаціи. То, что въ XV вѣкѣ казалось недостижимымъ, а именно, соединеніе схоластики съ духомъ Возрожденія, осуществилось теперь самымъ причудливымъ образомъ. И потому все это движеніе носило нѣсколько пророческій характеръ. Многіе вопросы, нашедшіе себѣ въ евангелическихъ церквахъ только временное, поверхностное разрѣшеніе и, такъ сказать, погребенные подъ случайными наслоеніями, кажутся намъ въ ученіи социніанизма, напротивъ, освѣщенными поразительно ясно и отчетливо; объясненіе этому надо искать въ томъ, что у первыхъ пристрастіе къ логическимъ построеніямъ, изначала даннымъ религіи, поглотило всѣ умственныя силы въ теченіе болѣе 150 лѣтъ. Историки культуры и философы, поскольку религія представляется имъ безразличною, но безпокойною вещью, имѣютъ подное основаніе живо интересоваться антитринитаріями и социніанами и, по сравненію съ ними, отнести съ осужденіемъ къ чрезмѣрной нерѣшительности дѣятелей реформаціи.

Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы тотъ, кто въ реформаціи видитъ истинно прогрессивное историческое явленіе, долженъ былъ бы равнодушно или даже враждебно пройти мимо этого теченія. Высказанныя социніанами критическія идеи были широко использованы не только наукой, но и религіей, и кромѣ того все, что было въ нихъ цѣн-

„Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant“, Irenopoli (Amsterdam), post annum 1656, 8 томовъ въ 11-ти частяхъ; кромѣ того Sand „Bibliotheca Antitrinitariorum“, Freist, 1684.

¹⁾ См. Fock, *op. cit.*, стр. 111 и далѣе.

наго и жизненнаго, было воспринято протестантизмом въ течение XVIII и XIX вѣка ¹⁾.

Среди идей, которыя итальянскіе реформаторы выдвинули, защищали и осуществляли на практикѣ, опередивъ на 150 лѣтъ евангелическія церкви, была и интересующая насъ идея религіозной терпимости. Именно въ этомъ пунктѣ, въ силу рокового закона тяготѣнія, и сконцентрировалась вся ихъ доктрина ²⁾.

Отправной точкой ученія социніанъ было, какъ извѣстно, то, что всѣ правила христіанской религіи находятся въ Новомъ Завѣтѣ, и что только тѣ части откровенія, заключающагося въ немъ, должны стать предметомъ вѣры, которыя доступны человѣческому разуму. Ибо многія вещи въ немъ, по правдѣ говоря, могутъ быть *supra rationem et humanum captum*, но ничего не можетъ быть принято *contra rationem sensumque commumem*; поэтому таинства, чудеса и пророчества были самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергнуты. Позиція социніанъ по отношенію къ религіи лучше всего можетъ быть изображена слѣдующимъ образомъ: тамъ — книга, здѣсь — человѣческой разумъ. И вполне справедливо социніанская религія опредѣлялась одними какъ супранатуральный рационализмъ ³⁾, а другими какъ рациональный супранатурализмъ ⁴⁾, что сводится приблизительно къ одному и тому же. Вышеуказанный отправной пунктъ двумя путями

¹⁾ Harnack, *op. cit.*, III, стр. 655, 689 и далѣе. Авторъ указываетъ на то, что, главнымъ образомъ, благодаря арминіанизму, но точно также и при непосредственномъ участіи социніанизма, въ протестантизмъ проникъ иллюминизмъ (раціонализмъ) какъ въ хорошемъ, такъ и въ дурномъ значеніи этого слова. Остроумное сравненіе между Лютеромъ и Социномъ, тѣмъ болѣе интересное для насъ, что принадлежитъ перу католика, мы находимъ у кардинала Гергенрѳтера (Hergenröther) въ его „*Handbuch der allgem. Kirchengeschichte*“, 3-е изданіе, томъ III, Фрейбургъ, 1887, стр. 197 и сл.

²⁾ Историческій анализъ доктрины социніанизма можно найти у Фокса, *op. cit.*, 2-я часть, стр. 289—722.

³⁾ Harnack III, стр. 669.

⁴⁾ Möller-Kawerau, III, 420.

приводить къ терпимости: сведеніе предмета вѣры къ немногимъ и вполне понятнымъ принципамъ Новаго Завѣта имѣетъ своимъ послѣдствіемъ то, что во всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ приходится констатировать сходныя положенія и, тѣмъ самымъ, всѣ ихъ адепты признаются свободными отъ заблужденій, потому что нѣтъ больше вредныхъ вѣрованій; во вторыхъ, — признаніе за каждымъ индивидуумомъ верховнаго права судить о присутствіи божественнаго откровенія въ томъ или иномъ мѣстѣ Священнаго Писанія, и, тѣмъ самымъ, право всякаго человѣка считать или не считать данныя слова предметомъ вѣры, — это признаніе неизбѣжно предполагаетъ, что самыя противоположныя мнѣнія должны уважаться въ одинаковой степени, иначе говоря, мнѣніе одного человѣка должно быть совершенно равноцѣнно мнѣнію другого.

Далѣе: рѣшительное отрицаніе принципа предопредѣленія по сравненію съ противоположнымъ мнѣніемъ Лютера и Кальвина, т. е. недопущеніе божественнаго предвѣдѣнія нашихъ свободныхъ и добровольныхъ рѣшеній, отрицаніе дѣйствія благодати на наши поступки и, наоборотъ, требованіе для человѣка свободы воли и вытекающая отсюда возможность выбора и полная отвѣтственность за хорошія или дурныя дѣла, — все это, въ общей сложности, заставило социніанъ очень высоко цѣнить человѣческую индивидуальность, развить возможно шире идею нравственнаго долга и въ дѣлахъ спасенія человѣческой души ставить неизмѣримо выше собственные человѣческіе поступки, чѣмъ тѣ или иные параграфы вѣры. Поэтому социніане допускали, что добродѣтельный человѣкъ, заблуждавшійся въ моментъ смерти, все-таки, болѣе близокъ къ спасенію, нежели грѣшникъ, раскаявшійся въ послѣднюю минуту и принявшій истинную вѣру. Всѣ эти принципы неминуемо должны были привести къ мысли о свободѣ совѣсти. Наконецъ, отвращеніе социніанъ къ войнѣ, смертной казни, насилію и мщенію привело ихъ къ отрицанію законности личной самозащиты, потому что тотъ, кто, защищаясь, убиваетъ, беретъ тѣмъ самымъ на себя моральную отвѣтственность за то, что по-мѣшалъ возможному нравственному исправленію нападаю-

шаго. Всего этого совершенно достаточно для того, чтобы обрисовать намъ социніанъ, какъ непримиримыхъ противниковъ всякаго принужденія.

И, дѣйствительно, они самымъ рѣшительнымъ образомъ провозгласили широчайшую свободу совѣсти.

Не слѣдуетъ забывать, что еще въ своемъ первомъ исповѣданіи вѣры, въ 1574 году, социніане осудили всякое свѣтское наказаніе, всякое преслѣдованіе противъ диссидентовъ ¹⁾. И всѣ предыдущіе писатели этого направленія точно также были противниками того, чтобы дисциплинарная власть церкви могла сливаться съ карательною властью государства и, по примѣру этой послѣдней, налагать гражданскія взысканія.

Въ преслѣдованіи еретиковъ социніане видѣли только ложное истолкованіе ученія Ветхаго Завета, и убіеніе ихъ тѣмъ болѣе казалось имъ несомнѣстнымъ съ духомъ христіанства, что христіанская мораль принципиально отвергаетъ смертную казнь. Кто имѣетъ право въ этомъ мірѣ, — спрашивали они, — осуждать то, что терпитъ самъ Господь Богъ, и кто можетъ быть увѣренъ, что дѣйствительно знаетъ, въ чемъ истина и въ чемъ заблужденіе? Христіанство должно побѣждать не силой оружія, но всепокоряющей силой истины ²⁾.

Итакъ, въ нашемъ историческомъ изложеніи мы должны особенно отмѣтить слѣдующія два положенія:

Во 1-хъ, принципъ религіозной терпимости во второй половинѣ 16-го вѣка и въ первой половинѣ 17-го былъ утвержденъ итальянскими писателями - гуманистами, или социніанами, или людьми, находившимися подъ ихъ вліяніемъ; блестящее доказательство этого мнѣнія мы имѣемъ въ томъ фактѣ, что всѣ извѣстныя наиболѣе древнія сочиненія, высказывавшіяся противъ религіозныхъ преслѣдованій, приписывались современниками Социну ³⁾.

1) См. Fock, op. cit., стр. 153; Allen, op. cit., стр. 76.

2) См. Fock, op. cit., стр. 702 и далѣе.

3) Bayle, Dictionnaire, s. v. Socinus, nota B.

Во 2-хъ, только въроисповѣданіе соцініанъ полагало религиозную терпимость въ числѣ своихъ основныхъ принциповъ.

III. Осужденіе Сервета, которое, какъ мы видѣли выше, заслужило полное одобреніе со стороны нѣмецкихъ, французскихъ и швейцарскихъ реформаторовъ, среди итальянскихъ эмигрантовъ, наоборотъ, вызвало громкое порицаніе. Камиллъ Ренать (Camillo Renato) написалъ по этому поводу большую поэму „De iniusto Serveti incendio“¹⁾; въ этомъ же духѣ дошло до насъ нѣсколько другихъ произведеній, принадлежащихъ перу итальянскихъ реформаторовъ въ Граубинденѣ. Маттео Грибальди Мофа, во время процесса Сервета, открыто выразилъ въ Женевѣ свое неодобреніе по поводу преслѣдованій за религиозныя мнѣнія²⁾; Бернардинъ Окино, прибывъ въ этотъ городъ изъ Англіи на другой день послѣ казни Сервета, не скрывалъ отъ мѣстныхъ реформаторовъ своего неудовольствія и, въ свою очередь, возбудилъ ихъ ненависть³⁾. Челіо Секондо Куріоне ди Монкаліери⁴⁾ (Celio Secondo Curione di Moncalieri) написалъ горячую, но не напечатанную вполнѣдствіи „Апологію Сервета“⁵⁾.

Нѣсколько мѣсяцевъ спустя послѣ казни Сервета, а именно въ мартѣ 1584 года, вышла статья подъ псевдонимомъ Martinus Bellius: „De Haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum doctorum virorum“⁶⁾ tum veterum tum recentiorum sententiae. Liber

1) Напечатано у Trechsel, I, 321—28.

2) Schaff, цит. мѣсто, стр. 653.

3) Bengath, 1-ое изданіе, стр. 245, 2-ое изд. стр. 200.

4) Относительно него см. у Treschsel, I, стр. 215 и слѣд. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій „De amplitudine beati regni Dei, dialogi II“, Poschiavo, 1554, онъ утверждаетъ, что число избранныхъ въ Царство Божіе будетъ значительно превышать число жертвъ Сатаны, что противорѣчило кальвиновскому ученію о предопредѣленіи.

5) Сохраняется въ Базелѣ вмѣстѣ съ остаткомъ рукописи Каstellіона противъ Кальвина.

6) Въ другомъ мнѣніи вмѣсто „doctorum virorum“ слѣдуетъ читать просто „multorum“.

hoc tam turbolento tempore pernecessarius“ — Magdeburgi, per Georg. Rausch, 1554.

Въ томъ же году эта статья вышла во французскомъ переводѣ (Martin Bellie: „Traité des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter“ et comme on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs tant anciens que modernes: grandement nécessaire en ce temps plein de troubles et très utile à tous, et principalement aux Princes et Magistrats, pour cognoistre quel est leur office en une chose tant difficile et périlleuse“, Rouen, Pierre Freneau, 1554. Напечатано, по всей вѣроятности, въ Лионѣ).

Статья начинается предисловіемъ, посвященнымъ герцогу Христофору Вюртембергскому; это самая интересная часть разбираемаго нами произведенія. Мы находимъ здѣсь выдержки изъ Библии и изъ сочиненій Св. Отцовъ церкви, причемъ авторъ, обыкновенно, приводитъ цитаты какъ за, такъ и противъ религіозной терпимости. Онъ доказываетъ необходимость свободы совѣсти, основываясь на многочисленности религіозныхъ сектъ и на различномъ толкованіи ими Священнаго Писанія. Преслѣдованія достигаютъ только того, что въ христіанство проникаетъ духъ лицемерія; мужество, съ которымъ осужденные идутъ на казнь, невольно возбуждаетъ всеобщія симпатіи, а насиліе надъ личностью вызываетъ естественный отпоръ, столь опасный для государственнаго порядка, и т. д.

Далѣе слѣдуетъ изложеніе мнѣній въ пользу религіозной терпимости, заимствованныхъ у Лютера, Бренца, Эразма, Себастьяна Франка, у многихъ отцовъ церкви (Лактанція, Златоуста, Иеронима, Августина), у Отто Брунсфельда, Урбана Регіуса, Коррадо Пелликана, Гаспара Гедіо (Hedio), Христофора Гофмана, Георгія Клейнберга (псевдонимъ).

Въ концѣ мы находимъ опроверженіе тѣхъ доводовъ, которые приводятся, обыкновенно, въ защиту религіозныхъ преслѣдованій; оно подписано псевдонимомъ „Василій Монфоръ“ и приписывается Лелію Социну.

Но Кальвинъ и Беза не дали обмануть себя ложнымъ указаніемъ мѣста печатанія и тотчасъ же разгадали, что

брошюра была напечатана въ Базелѣ (по всей вѣроятности печатникомъ Пьетро Перна, итальянскимъ эмигрантомъ); либеральныя ученія Эразма еще живы были въ памяти его послѣдователей и многочисленныхъ итальянскихъ выходцевъ, собравшихся въ этомъ городѣ. Какъ на авторовъ этого произведенія они указывали на итальянскихъ ученыхъ и, въ частности, на Челіо Секондо Куріоне и Себастьяна Капельюна ¹⁾.

Но современная критика, если и допускаетъ, что собраніе цитатъ въ текстѣ дѣйствительно принадлежитъ перу Куріоне ²⁾, то единогласно признаетъ главную заслугу за Капельюномъ ³⁾.

Этотъ выдающійся савойскій гуманистъ одно время былъ другомъ и сотрудникомъ Кальвина; но затѣмъ они разошлись изъ-за догматическихъ разногласій, потому что Капельюнъ отказывался признать предопредѣленіе за тѣми ученіями, которыя не способствовали нравственному улучшенію вѣрующаго; въ результатъ онъ долженъ былъ скрыться въ Базель, гдѣ и поддерживалъ самыя сердечныя отношенія съ итальянскими эмигрантами, къ ученію которыхъ онъ окончательно присоединился. Капельюнъ былъ немедленно причисленъ къ итальянскимъ либеральнымъ антикальвинистамъ, между прочимъ еще и потому, что, выражаясь довольно изящно по-латыни, онъ, напротивъ, очень неправильно говорилъ по-французски ⁴⁾.

Въ дружбѣ съ Социномъ, по словамъ Лекки ⁵⁾, онъ нашелъ себѣ лучшее утѣшеніе въ горѣ, причиненномъ ему столкновеніемъ съ французскими реформаторами; онъ былъ не только вѣрнымъ другомъ Окино, но и постояннымъ его

¹⁾ Corpus Ref., XLIII, 95, 97, 134.

²⁾ Schaff, op. cit., VII, 796.

³⁾ Buisson, Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515—1563), 2 тома, Paris, 1892; I, стр. 358—413; II, 1—28. См. также Lefranc, Séb. Cast. et la tolérance religieuse au XVI siècle; въ Rev. international de l'enseignement, XII, 1892, n. 3, стр. 220—238.

⁴⁾ См. Bayle, Dictionnaire, s. v. Castalion (какъ его называетъ Allobrogo); Schweiger, Die protestantischen Centraldogmen, Zürich, 1854, I, 311; Schaff, VII, стр. 630.

⁵⁾ Lecky, op. cit., II, 39.

переводчикомъ и, какъ мы увидимъ далѣе, до самаго конца раздѣлялъ его участь.

Его смерть, о которой швейцарецъ Буллингеръ отзывался въ такихъ выраженіяхъ, что „*optime factum quod Basileae mortuus est Castellio* ¹⁾), въ Польшѣ была, напротивъ, отмѣчена сочиніанами съ большой торжественностью; Фаустъ Социнъ издалъ его посмертныя сочиненія.

Мы вспомнили обо всемъ этомъ не для того, чтобы уменьшить тѣ лавры, которыми въ настоящее время единодушно увѣнчано въ исторіи имя Кастельона, какъ одного изъ наиболѣе мужественныхъ защитниковъ религіозной терпимости въ XVI вѣкѣ; наша цѣль заключается исключительно въ томъ, чтобы возможно ярче освѣтить тѣ близкія связи и взаимныя вліянія, которыя существовали между полной превратностями жизнью и ученіемъ этого замѣчательнаго человѣка и религіозно-гуманистическимъ движеніемъ итальянцевъ.

Однако, названная брошюра не была ни первымъ ни послѣднимъ выступленіемъ Кастельона на защиту религіозной свободы.

И дѣйствительно, уже въ предисловіи къ своему латинскому переводу Библии (февраль 1551) онъ возбудилъ гнѣвъ Кальвина своими горячими нападками на пытки и костры.

Противъ сочиненія предполагаемаго Мартина Белліуса и вообще противъ белліанизма, — какъ, благодаря ему, долгое время называлась религіозная терпимость, — Теодоръ Беза, при непосредственномъ участіи Кальвина, въ августѣ этого же года, выпустилъ въ свѣтъ свою знаменитую апологію нетерпимости ²⁾.

¹⁾ Trechsel, I, 214.

²⁾ Bez a „De haereticis a civili Magistratu puniendis libellus adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam“, Oliva Roberti Stephani, 1554. Впослѣдствіи эта апологія была перепечатана въ *Tractationes Theologicae*, 2-ое изданіе, 1582, стр. 85—169; она переведена на французскій языкъ: „*Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*“ и т. д. 1560. См. Buisson, II, 19. Имѣется также переводъ на голландскій яз., сдѣланный Vogermann'омъ. Беза цитируетъ на страницахъ 65—73 книгу нѣкоего Cleberg'a, гдѣ въ защиту терпимости

Но это не помѣшало тому, что въ началѣ 1554 года самъ Кальвинъ почувствовалъ необходимость защитить передъ людьми свой поступокъ съ Серветомъ путемъ печати, а потому очень скоро вышла новая брошюра „*Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur hereticos iure gladii coercendos esse*“, s. l. (Бельгия?) 1554; на нѣкоторыхъ экземплярахъ этого сочиненія можно прочесть еще слѣдующій подзаголовокъ: „*Dissertatio, qua disputatur quo iure, quove fructu haeretici sunt coercendi gladio vel igne*“; болѣе всего оно извѣстно какъ „*Dialogus inter Calvinum et Vaticanum*“.

Въ этой брошюрѣ мы читаемъ опроверженіе, можетъ быть, еще болѣе сильное, чѣмъ всѣ предыдущія, тѣхъ принциповъ, на которыхъ основывались религіозныя преслѣдованія. На этотъ разъ авторство до такой степени единодушно приписывалось Социну, что нашъ извѣстнѣйшій ученый Санти и въ наше время еще рѣшается говорить объ этомъ съ полной увѣренностью.

Но, на самомъ дѣлѣ, истиннымъ авторомъ былъ все тотъ же Каstellонъ, какъ это можно заключить на основаніи нѣкоторыхъ страницъ изъ его рукописей, сохраняющихся и понынѣ въ Базелѣ¹⁾.

Наконецъ Лелію Социну приписывается еще одно сочиненіе, которое, какъ мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, принадлежало въ дѣйствительности сіенцу Мино Чельзо.

Какъ теперь объяснить то противорѣчіе, что Лелія Социна всегда выдвигали главной фигурой во всѣхъ этихъ дѣлахъ и, въ то же самое время, во всѣхъ ожесточенныхъ спорахъ своего вѣка онъ неизмѣнно оставался на второмъ планѣ?

Очевидно, что къ этому были свои причины. Раньше всего, его чрезвычайная кротость, которая съ одной сто-

приводится абсолютная безнаказанность при искреннемъ заблужденіи и полная невозможность знать истину въ дѣлахъ религіи; но мнѣ, точно такъ же, какъ и Лекки (op. cit. II, 39, n. 3), не удалось собрать больше никакихъ свѣдѣній объ этомъ интересномъ авторѣ.

1) Въ той же книгѣ, гдѣ апологія Сервета, написанная Куріоне.

роны никому не позволяла сомнѣваться въ томъ, что онъ всею душою долженъ порицать кровавое насиліе; затѣмъ, какъ хорошо говоритъ Лекки, чрезмѣрная робость заставила Социна, вмѣсто того, чтобы провозгласить во всеуслышаніе свои великіе принципы религіозной терпимости, проповѣдывать ихъ почти воровскимъ образомъ во время своихъ скитаній изъ одного университета въ другой, изъ города въ городъ, въ интимномъ кругу преданныхъ ему друзей, которыхъ ему удалось пріобрѣсти, благодаря своему тонкому обращенію съ людьми ¹⁾.

Наконецъ, не надо забывать, что полного разрыва съ Кальвиномъ у него не было; въ данномъ случаѣ онъ не послѣдовалъ примѣру Кастельона, который выступилъ рѣзко противъ Кальвина еще до возбужденія вопроса о религіозной терпимости. Такимъ образомъ, онъ оставался съ пикардійскимъ реформаторомъ въ наилучшихъ личныхъ отношеніяхъ, которыя Ш а ф ф ъ ²⁾ характеризуетъ какъ любопытнѣйшій случай взаимнаго тяготѣнія и взаимнаго отвращенія, какъ между двумя системами, такъ и между ихъ представителями ³⁾.

Но если Лелій былъ лишенъ самоотверженнаго и воинственнаго темперамента Кастельона, если у него не было мужества защищать свои собственныя убѣжденія, по примѣру своихъ единомышленниковъ итальянцевъ, безстрашно заявлявшихъ о своихъ мнѣніяхъ, то было бы большой

¹⁾ Lecky, I, 290.

²⁾ Schaff, VII, 636.

³⁾ Trechsel (II, 166) слѣдующими словами характеризуетъ эти личныя отношенія: „Горькимъ опытомъ, какъ на самомъ себѣ, такъ и на примѣрѣ другихъ людей, Лелій долженъ былъ бы убѣдиться въ жестокости Кальвина; однако, все это нисколько не повліяло на его уваженіе и довѣріе къ этому необыкновенному человѣку. Подобно тому какъ одинъ полюсъ притягиваетъ другой, такъ и отрицательная натура Лелія непрестанно притягивалась положительной натурой Кальвина, и такая нерѣшительная и сомнѣвающаяся личность, какъ Лелій, инстинктивно искала себѣ опоры въ такомъ твердокаменномъ въ вопросахъ вѣры человѣкѣ, какимъ былъ Кальвинъ. Но было бы ошибочно думать, что враждебное положеніе „этихъ двухъ натуръ не вызвало глубокаго разногласія въ мысляхъ и мнѣніяхъ“.

несправедливостью считать, будто въ своей жизни онъ не обнаружилъ ничего другого, кромѣ притворства и податливости. Надо полагать, что не напрасно и по настоящее время онъ единогласно признается однимъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ провозвѣстниковъ религіозной терпимости ¹⁾; не напрасно Беза вспоминаетъ о немъ въ своей „Жизни Кальвина“, какъ объ единственномъ человѣкѣ, который вмѣстѣ съ Кастельономъ осмѣлился самымъ рѣшительнымъ образомъ противостоятъ ему въ этомъ вопросѣ ²⁾; не напрасно, узнаемъ мы изъ одного письма швейцарскаго реформатора Буллингера (отъ 15 іюля 1555 г.) о томъ, какъ онъ убѣждалъ въ Цюрихѣ подозрѣваемаго въ склонности къ антитринитаризму Социна — подтвердить публично свое ортодоксальное исповѣданіе вѣры и какъ этотъ кротчайшій человѣкъ согласился съ каждымъ предложеннымъ ему пунктомъ, за исключеніемъ смертной казни для еретиковъ, по отношенію къ которымъ онъ вполне опредѣленно защищалъ политику терпимости.

Въ брошюрѣ Кастельона „Contra libellum Calvini“ (иначе „Dialogus inter Calvinum et Vaticanum“) говорится между прочимъ о томъ неодобреніи казни Сервета, которое Бернардино Окино открыто высказалъ женевскимъ реформаторамъ; этотъ фактъ и послужилъ началомъ ихъ враждебнаго къ нему отношенія. Духъ терпимости, которымъ отличался въ жизни этотъ ученѣйшій капуцинъ, торжественно засвидѣтельствованъ въ его „Діалогахъ“; за свои убѣжденія Окино пришлось поплатиться изгнаніемъ изъ предѣловъ Швейцаріи и, будучи уже 80-тилѣтнимъ старикомъ, начать вести бродячую жизнь, пока услужливая смерть не прекратила его скитанія; вѣрному другу его, Себастьяну Кастельону, переводъ этихъ діалоговъ на латинскій языкъ доставилъ столько горя, что, удрученный всѣмъ этимъ, онъ умеръ ³⁾.

¹⁾ См. напримѣръ Schaff, VII, стр. 636; Benrath, op. cit., 274, гдѣ говорится, что въ этомъ пунктѣ Социнъ всегда былъ „freimüthig“.

²⁾ Lecky, II, 39.

³⁾ Lefranc, loc. cit., стр. 236.

Въ двадцатомъ діалогѣ этого сборника, посвященномъ польскому королю Сигизмунду II, авторъ рассказываетъ, какъ онъ, узнавъ, что Сигизмундъ открылъ свое королевство для проповѣди евангелія, и убоявшись, какъ бы Сатана не проникъ туда съ еретическими ученіями, счелъ своевременнымъ напомнить этому государю, что въ данномъ случаѣ онъ лучше всего исполнить свою обязанность, если будетъ карать еретиковъ смертию. Далѣе, въ этомъ же діалогѣ приводится вымышленная бесѣда Пія IV съ кардиналомъ Мороне, который, какъ извѣстно, долгое время содержался въ тюрьмѣ S. Ufficio, по подозрѣнію въ сношеніяхъ съ еретиками, и былъ освобожденъ только въ 1560 году за неимѣніемъ уликъ. Устами этого кардинала, Окино говоритъ о томъ, что нужно самымъ энергичнымъ образомъ пытаться вывести на истинный путь всѣхъ заблуждающихся въ вѣроученіи, но ни въ коемъ случаѣ не убивать ихъ, независимо отъ того — дѣйствовали-ли онъ сознательно или безсознательно. Въ отвѣтъ на ссылку изъ Ветхаго Завѣта, приводимая Папой въ подтвержденіе того, что отступившихъ отъ истинной вѣры слѣдуетъ казнить смертию, Мороне возражаетъ, что мы какъ христіане должны повиноваться моральнымъ предписаніямъ Ветхаго Завѣта, но никакъ не его обрядностямъ (*alle leggi cerimoniali*). Кромѣ того онъ приводитъ примѣръ Иисуса Христа, который проповѣдывалъ кротость и великодушіе, указывалъ на то, что очень легко смѣшать пшеницу съ плевелами и, карая дурныхъ людей, повредить хорошимъ; мы знаемъ, что впоследствии очень широко пользовались этимъ удачнымъ сравненіемъ. Однако, въ своемъ разговорѣ съ Папой, Мороне допускаетъ, что могутъ представиться случаи исключительнаго оскорбленія Божества, когда обществу не остается ничего другого, какъ только карать преступника смертию въ качествѣ спасительнаго примѣра. Но затѣмъ онъ обставляетъ эту уступку насилію цѣлой серіей, чуть ли не двѣнадцати, въ равной мѣрѣ

1) Bernardini Ochini Senensis, „Dialogi XXX in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque Dialogos XVIII. Secundus est cum de rebus variis tum potissimum de Trinitate. Quorum argumenta in secunda utriusque libri pagina invenies“. Базель, 1563.

необходимыхъ условій и притомъ такихъ, что примѣненіе смертной казни на практикѣ становится совершенно иллюзорнымъ.

Бенратъ вполне справедливо замѣчаетъ, что, въ силу всѣхъ этихъ фактовъ, Окино заслуживаетъ того, чтобы его поставить рядомъ съ Кастельономъ и чтобы ему воздавать хвалу, равную съ этимъ человѣкомъ, котораго единогласно признаютъ предшественникомъ религіозной терпимости въ такое время, когда она имѣла еще очень немногихъ защитниковъ и когда подобнаго рода дѣятельность была связана съ самыми реальными опасностями ¹⁾.

Въ 1565 году появилась въ защиту религіозной терпимости необычайная по своему содержанію книга триентскаго юрисконсульта Джакомо Аконціо, или Акончіо (Асонціо или Асонзю); по причинѣ своего страннаго заглавія, эта книга была ошибочно отнесена къ ряду литературы по вопросамъ магіи: „De stratagematis Satanae in religionis negotio, per superstitionem, errorem, haeresim, odium, calumniam, schisma“, и т. д. Базель, 1565.

По словамъ Галлама ²⁾, это была первая книга, въ которой, слѣдуя социніанской тенденціи, авторъ пытался по возможности, сократить число основныхъ догматовъ христіанства, исключая, напримѣръ, догматъ троичности Божества и всѣ другія ирраціональныя положенія. Это было сдѣлано съ цѣлью найти общую и пріемлемую для всѣхъ сектъ точку опоры, потому что къ этому времени христіанство раздробилось, потеряло свою первоначальную цѣльность и было необходимо твердое основаніе для взаимной терпимости всѣхъ вѣроученій.

Акончіо горячо протестуетъ не только противъ смертной казни, но и противъ какого бы то ни было наказанія, налагаемаго на такъ называемыхъ еретиковъ: „если духовенству удастся одержать верхъ, если ему принадлежитъ власть призывать палача, чтобы перерубить человѣку всѣ члены, едва только онъ раскроетъ ротъ, — то какой смыслъ

¹⁾ Benrath, 1-ое изд., стр. 332, 2-ое изд., стр. 272.

²⁾ Hallam, op. cit., II, гл. 2, стр. 84.

какую цѣнность имѣть изученіе Священнаго Писанія?“ „И будутъ думать что оно не стоитъ возможныхъ наказаній, а потому люди не стануть имъ заниматься, и — если мнѣ будетъ позволено такъ выразиться истина уступить мѣсто фантазіи и воображенію. О, несчастное время! Что ждетъ наше потомство, если мы оставимъ то оружіе, которымъ только и можемъ побѣдить нашего противника?“

Книга тотчасъ же по своемъ выходѣ имѣла шумный успѣхъ и была переведена на французскій, англійскій, нѣмецкій и голландскій языки; точно также и въ слѣдующемъ вѣкѣ она пользовалась большою популярностью и авторитетомъ въ Голландіи.

Имя Аконціо упоминается среди многихъ другихъ современныхъ ему писателей и защитниковъ религіозной терпимости въ книгѣ сіенца Мино Чельзо, подъ каковымъ псевдонимомъ долгое время скрывались или Лелій Социнъ или другіе; извѣстно, что упомянутый Чельзо въ 1559 году бѣжалъ изъ Сіены, три года блуждалъ по Граубиндену и, наконецъ, прибылъ въ Базель, гдѣ усердно пытался примирить всѣ разногласія между диссидентами ¹⁾.

Самая книга озаглавлена слѣдующимъ образомъ:

„In haereticis coercentis quatenus progredi liceat, Celsi Mini Senensis disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere, aperte demonstratur“, Cristling, 1577 ²⁾.

Она была перепечатана въ 1584 году, безъ указанія мѣста изданія, съ двумя возраженіями Безы и Дудиція; кромѣ того, въ Амстердамѣ въ 1662 году появилось новое ея изданіе подъ заглавіемъ: „Henoticum Christianorum, seu Disputatio Mini Celsi“ etc. „Lemmata potissima recensita a D. Z.“ (Dom. Zwickero).

¹⁾ Cantù, op. cit., II, 451. Fock, Der Socinianismus, Kiel, 1847, стр. 703.

²⁾ Senkenberg въ примѣчаніи къ „Bibliotheca realis iuridica“ Липеніуса, Лейпцигъ, 1789, стр. 187, упоминаетъ, между прочимъ, объ изданіи этой книги подъ 1562 годомъ. Мнѣ не удалось видѣть этотъ экземпляръ. Нужно замѣтить, что это указаніе находится въ хронологическомъ противорѣчьи съ тѣмъ фактомъ, что, по свидѣтельству другихъ лицъ, Мино Чельзо цитируетъ Аконція.

Эта вещь представляет собою большую и тщательно написанную диссертацию, въ которой, между прочимъ, говорится, что по отношенію къ еретикамъ въ качествѣ мѣры наказанія вполнѣ достаточно штрафовъ и изгнанія. Сочиненіе Іоахима Клутена: „De Haereticis an sint comburendi?“, Argent., 1610, содержитъ въ себѣ, кромѣ предисловія Каствельона къ его латинской Библии, собраніе выдержекъ изъ различныхъ авторовъ въ пользу религіозной терпимости ¹⁾.

Вполнѣ справедливую и умѣренную защиту идеи религіозной терпимости мы находимъ у нѣмецкаго соцініанскаго теолога Іоганна Креля (Crell) подѣ слѣдующимъ заглавіемъ: „Vindiciae pro religionis libertate“ ²⁾. Въ 1687 г. Le-Sene перевелъ ее на французскій языкъ, затѣмъ она была пересмотрѣна Naigeon'омъ и вышла подѣ заглавіемъ: „De la tolérance dans la religion“. По словамъ Галлама, въ 1760 году она была переведена и вновь издана Гольбахомъ. Эта работа дѣлится на 3 главы; въ первой изъ нихъ доказывается, что католики обязаны поддерживать религіозную свободу, обѣщанную диссидентамъ даже и въ томъ случаѣ, когда обстоятельства допускаютъ ихъ притѣсненіе; во второй главѣ доказывается, что католики могутъ по совѣсти предоставить диссидентамъ религіозную свободу; наконецъ, въ третьей главѣ говорится о томъ, что католики даже обязаны осуществить свободу совѣсти ³⁾.

Само собой разумѣется, что мы не можемъ не упомянуть о томъ, что самъ родоначальникъ соцініанскаго исповѣданія, Фаустъ Социнъ, во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій высказывается въ пользу свободы совѣсти.

Мысль о свободѣ совѣсти высоко поддерживается всѣми послѣдователями такъ называемой раковской школы. Во многихъ мѣстахъ своихъ комментаріевъ къ Новому За-

¹⁾ Изъ сочиненія Willichii „Orat. de haereticis non occidendis“, Rost., 1623, я не могу привести ничего, кромѣ заглавія.

²⁾ Crellius, „Opera“, tom. IV, Irenopoli post annum 1656, стр. 521—531.

³⁾ Hallam, op. cit., III, 2 гл., стр. 76.

вѣту, Іона Шлихтингъ ¹⁾ возстаеъ противъ вмѣшательства гражданской власти въ дѣла совѣсти, противъ принужденія по отношенію къ еретикамъ, и опровергаетъ тѣхъ людей, которые думаютъ, что христіанская вѣра должна поддерживаться матеріальнымъ оружіемъ и т. д.

Въ неизмѣримо большей степени, чѣмъ эти разсужденія въ духѣ терпимости, важень и достоинъ нашего удивленія нижеслѣдующій документъ, въ которомъ зафиксирована и освящена вся эта эволюція идеи религіозной свободы. Мы говоримъ о знаменитомъ соцініанскомъ раковскомъ (Racovia) катехизисѣ, гдѣ неоднократно торжественно санкціонируется принципъ свободы. Именно здѣсь этотъ великій принципъ беретъ свое начало; о свободѣ совѣсти говорится уже въ самомъ вступленіи. По словамъ Гарнака, его нельзя читать безъ глубокаго душевнаго волненія.

„Выпуская въ свѣтъ катехизисъ нашей церкви, мы не имѣемъ намѣренія объявлять кому-нибудь войну. Не безъ основанія благочестивые и добродѣтельные люди жалуются, что всевозможные катехизисы и вѣроисповѣданія, опубликованные за послѣднее время различными церквами, являются яблокомъ раздора среди христіанъ. Это происходитъ потому, что они хотятъ внушить свои убѣжденія и объявляютъ еретикомъ каждаго, кто расходится съ ихъ ученіемъ. Мы очень далеки отъ такого безумія, мы не намѣреваемся ничего предписывать и не считаемъ себя въ правѣ кого-либо притѣснять. Надо предоставить каждому свободу сужденія въ дѣлахъ религіи; именно это заповѣдали намъ Новый Заветъ и примѣръ первой Церкви. Кто вы, жалкіе люди, пытающіеся потушить въ человѣкѣ огонь божественнаго разума, зажженнаго самимъ Господомъ Богомъ? Можетъ быть вы обладаете монополіей знанія священныхъ книгъ? Почему вы забыли о томъ, что нашъ единственный учитель — Іисусъ Христосъ и что мы всѣ — братья между собой и никому изъ насъ не дана власть надъ совѣстью другого? Даже если

¹⁾ Jonae Schlichtingii de Bukowiec, „Commentaria postuma in N. T.“, въ *Bibl. Fratrum Polonorum, Irenopoli post annum 1656*; I, 34, 55, 300 и далѣе, 322.

кто-нибудь изъ братьевъ обладаетъ большею ученостью, — то передъ лицомъ свободы и передъ Христомъ всѣ равны“.

Какая пропасть отдѣляетъ это вѣроисповѣданіе отъ всѣхъ другихъ протестантскихъ церквей: швейцарскихъ, шотландскихъ, бельгійскихъ, саксонскихъ! Всѣ эти церкви считали священнымъ долгомъ магистратуры преслѣдовать ересь! „Stringat magistratus gladium in omnes blasphemos coerceat et haereticos“, говорилось въ 30-мъ параграфѣ швейцарскаго исповѣданія.

Въ удостовѣреніе того, что это было единственное вѣроисповѣданіе, проникнутое истиннымъ духомъ терпимости, мы можемъ привести слѣдующій знаменитый фактъ: руководители грандіозной полемики того времени между католиками и протестантами Жюрье (Jurieu) и Боссюэтъ сходились между собой въ двухъ пунктахъ: раньше всего оба они допускали выступленіе магистратуры противъ диссидентовъ и ничего не имѣли противъ наказанія еретиковъ (католики и протестанты считали это исполненіемъ долга со стороны представителя закона); затѣмъ оба были проникнуты непримиримой ненавистью къ социніанской сектѣ, такъ какъ эта послѣдняя, единственная среди католиковъ и протестантовъ, рѣшительнѣйшимъ образомъ отвергала принципъ принужденія.

Жюрье рѣзко осуждаетъ вѣротерпимость въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „le dogme Socinien, le plus dangereux de tous ceux de la secte Socinienne, puisqu'il va à ruiner le Christianisme et à établir l'indifférence des religions“¹⁾.

Боссюэтъ въ свою очередь ставитъ рядомъ съ социніанами анабаптистовъ; но не надо забывать, что онъ писалъ въ концѣ семнадцатаго столѣтія, т. е., когда одно изъ наиболѣе благородныхъ развѣтвленій анабаптизма, такъ называемые арминіанскіе баптисты выпустили въ Голландіи въ 1611 году свой катехизисъ, въ которомъ признается принципъ религіозной свободы²⁾.

¹⁾ Jurieu, „Droit des deux Souverains en Matière de Religion, la Conscience et l'Expérience“, Rotterdam, 1687, стр. 14. См. ниже § 9.

²⁾ См. ниже §§ 8 и 12. На этотъ разъ Руффини измѣняетъ своей обычной справедливости и нѣсколько сгущаетъ темныя краски для

Конечно, не было недостатка въ проповѣдникахъ вѣротерпимости и среди инициаторовъ болѣе ранняго анабаптистскаго движенія. Достаточно вспомнить хотя бы только Бальтазара Губмейера (Hubmajer или Hüb mör), который въ своей книгѣ, озаглавленной: „Von Ketzern und ihren Verbrennern“, Hägen, 1524, говорилъ, что сожженіе еретиковъ равносильно отрицанію Иисуса Христа, потому Сынъ Божій сошелъ на землю не для того, чтобы уничтожить тѣхъ, кто заблуждается, но для того, чтобы обратить ихъ на путь истинный ¹⁾. Но большинство послѣдователей этого религіознаго движенія было не въ силахъ освободиться отъ коммунистическаго и часто анархическаго фанатизма, которымъ ознаменовались ихъ первыя выступленія, сопровождавшіяся актами самой злостной нетерпимости. Именно о нихъ говоритъ Sleidan, что „omnes non baptizatos iubent interfici, tanquam paganos et impios“ ²⁾.

Только гораздо позже, благодаря, во-первыхъ, тѣмъ вождямъ анабаптизма, которые находились въ тѣсной духовной связи съ болѣе терпимыми реформаторами (какъ, напримѣръ, Губмейеръ съ Цвингли), и во-вторыхъ, благодаря частымъ сношеніямъ анабаптистовъ съ соцініанами въ Италиі, Швейцаріи, Польшѣ и Голландіи, — духъ вѣротерпимости проникъ и въ эту среду. Но ясное утвержденіе свободы совѣсти проникло въ ихъ учрежденія только благодаря арминіанизму. Какъ мы уже указывали раньше и какъ мы увидимъ въ дальнѣйшемъ, это движеніе очень много своихъ чертъ заимствовало у соцініанизма. Послѣднему, безспорно, принадлежитъ великая заслуга утвержденія щее въ 16-омъ столѣтіи свободы совѣсти, какъ основнаго

характеристики Боссюэта. Извѣстно, что знаменитый церковный ораторъ стоялъ въ сторонѣ отъ воинствующаго католицизма и осуждалъ насильственные мѣры по отношенію къ еретикамъ. Ср. Bellon „Bos-suet — directeur de conscience“ (Paris, 1895). *Редакторъ.*

¹⁾ См. Laurent, „Études sur l'Histoire de l'Humanité“, томъ VIII, Брюссель, 1862, стр. 498—499; Comba, op. cit., II, стр. 524.

²⁾ Sleidan, „De statu religionis et reipublicae, Carulo Quinto Caesare, Commentarii“, s. l. 1557, lib. X, fol. 152, b.; см. также Lecky, II, 43, п. 1.

принципа церковной дисциплины; можно сказать, что все послѣдующее развитіе идеи религіозной свободы было въ той или иной мѣрѣ предрѣшено соцініанизмомъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Голландскій періодъ.

§ 7.

Арминіанизмъ. Спиноза.

Героическая борьба за свободу совѣсти¹⁾, выдержанная Нидерландами послѣ реформаціи, и направленная противъ испанскихъ властителей и католической реакціи, окончилась не торжествомъ религіозной свободы въ этой странѣ, самое имя которой (i Paesi Bassi) какъ бы насмѣхается надъ мыслью о побѣдѣ, а политическимъ и религіознымъ раздробленіемъ: съ одной стороны въ Бельгіи ярко пылалъ костеръ католической нетерпимости, съ другой стороны въ Голландіи неистовствовали протестанты. Знаменитое примиреніе въ Гентѣ 8-го ноября 1576, гдѣ относительно кальвинистическихъ провинцій Голландіи и Зеландіи было сдѣлано самое благоприятное для нихъ постановленіе; а именно единственнымъ дозволеннымъ культомъ на этой территоріи признавался только реформатскій²⁾,—въ дѣйствительности не внесло никакого успокоенія въ души враждующихъ сторонъ.

¹⁾ Относительно различныхъ фазисовъ этой борьбы см. Reitsma „Geschiedenis van de Herforming en de Herformde Kerk der Nederlanden“, Groningen, 1-ая часть, 1892, 2-ая 1893, стр. 68 и далѣе, 79 и далѣе. См. также Chambers, „Holland and Religions Freedom“ in Papers of Americ. Church History Society, томъ V, 1893, стр. 89—97.

²⁾ По поводу исполнившагося 300-лѣтія „Примиренія“ появилась цѣлая серія историческихъ работъ; напр. Juste, „La Pacif. de Gand“, Брюссель, 1876. Затѣмъ De Vigne, „De deelneming der Katholieken aan de Pacificatie van Gent“ (въ Nederlandsch Museum, I, 1). Хотя большинство было на сторонѣ католическихъ представителей, тѣмъ не менѣе, у этихъ послѣднихъ хватило великодушія признать привилегированное положеніе кальвинистовъ.

Аналогичная участь постигла и Religions frid (Религиозный миръ въ Антверпенѣ 12 іюля 1578 года), инициатива котораго принадлежала Вильгельму Молчаливому; этотъ послѣдній вмѣстѣ съ другими умѣренными, терпѣливыми, но, къ сожалѣнію, немногочисленными людьми тщетно пытался положить предѣлъ непрестанной религіозной враждѣ. Вильгельмъ вполнѣ заслужилъ приводимый о немъ здѣсь хвалебный отзывъ: „Il a la notion et le goût de la tolérance religieuse au moment où personne ne la comprend, ni Luther, ni Charles-Quint, ni François I, ni Calvin“¹⁾.

Благородный тонъ этого акта ясно звучитъ въ его поистинѣ вдохновенныхъ словахъ: „Et affin que, au regard de la diversité des religions, ne se povant maintenir, planter ny estre supprimez par force ny par armes, n'advienne plus quelque dissention ou question, est ordonné que, touchant lesdites religions, chacun demeurera francq et libre comme il en voudra respondre devant Dieu, de manière que l'un ne pourra troubler l'autre, ainsque chacun soit ecclesiastiques ou temporel pourra tenir et posséder la sienne avecq paix et repos, et servir Dieu selon l'entendement qu'il luy a donné...“¹⁾.

Ввиду того, что „Религіозный миръ“ на ряду со многими разумными и подробными постановленіями, направленными къ практическому укрѣпленію взаимной терпимости, ради справедливости долженъ былъ признать за католиками въ провинціяхъ Голландіи и Зеландіи ту же свободу отправленія культа, которая на основаніи Гентскаго Примиренія принадлежала кальвинистамъ, — то эти послѣдніе не замедлили объявить о своемъ недовольствѣ и заявили, что этимъ новымъ законодательнымъ актомъ нарушены привилегіи присвоенныя имъ указаннымъ „Примиреніемъ“;

¹⁾ Paillard, „Considérations sur les causes générales des troubles des Pays-Bas aux XVI siècle“, Bruxelles, 1874, стр. 114; Nippold, „Die Römisch-Katholische Kirche im Königreich der Niederlande. Ihre geschichtliche Entwicklung seit der Reformation und ihr gegenwärtiger Zustand“, Лейпцигъ-Утрехтъ, 1877, стр. 62.

²⁾ См. Hubert, „De Charles-Quint à Joseph II. Étude sur la condition des protestants en Belgique (Édit de tolérance de 1781)“, Brux., 1882, стр. 45, 169.

одновременно съ этимъ со стороны католиковъ по нѣсколько другимъ мотивамъ раздавались однородные протесты ¹⁾).

Семь евангелическихъ провинцій 29 января 1579 заключили между собой Утрехтскій Союзъ, которымъ положили начало независимой протестантской республикѣ; католики, въ свою очередь, 8-го мая этого же года организовались путемъ Арраскаго Союза, благодаря которому они приобрѣли себѣ союзника въ лицѣ Фарнезе, губернатора Филиппа II, и окончательно подчинили себя династии Габсбурговъ.

Между прочимъ, надо замѣтить, что Бельгія не знала религиозной терпимости до начала царствованія Іосифа II, т. е. до 1781 года ²⁾, когда Испанія и Голландія заключили между собой, наконецъ, прочное перемиріе — то по вопросу о свободѣ совѣсти было только оговорено, что голландскіе протестанты при проѣздѣ черезъ Бельгію ³⁾ пользуются правомъ отправлять свое богослуженіе; одинаковыя права были предоставлены, на основаніи Барріерскаго трактата, и Голландскимъ солдатамъ, числящимся въ рядахъ бельгійскаго гарнизона, но только въ мѣстностяхъ, опредѣленно указанныхъ вышеупомянутымъ трактатомъ ⁴⁾).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что въ Бельгіи, точно такъ же, какъ и во всѣхъ другихъ католическихъ странахъ, не было никакого спора относительно религиозной свободы.

Напротивъ, нельзя сказать то же самое относительно Голландіи. Положеніе католиковъ въ этой странѣ было ничѣмъ не лучше, чѣмъ положеніе протестантовъ въ Бельгіи. Слишкомъ еще непонятенъ былъ для этой эпохи тотъ прин-

1) Партія умѣренныхъ пыталась примирить всѣ противорѣчивыя требованія путемъ изданія слѣдующей статьи: „Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand . . . par lequel est clairement montré que le Religions-fridt ne répugne pas ny ne contrarie aucunement à la dicte Pacification“, 1579; эта работа была перепечатана въ 1876 году. См. у Hubert, 49, п. 5.

2) Hubert, op. cit., стр. 53 и далѣе.

3) Параграфъ 19 Мюнстерскаго трактата, 30-го января 1648 года. См. Hubert, 63 и далѣе.

4) Параграфъ 9 Антверпенскаго трактата, 4 октября 1714. См. Hubert, стр. 67 и далѣе.

ципъ, что государство можетъ существовать, не имѣя собственной официальной церкви; съ другой стороны нельзя было предоставить католикамъ полную свободу, потому что ихъ подозрѣвали въ естественныхъ симпатіяхъ къ католической Испаніи и считали врагами своей родины.

Поэтому вполне понятно, что еще въ 1672 году штаты Зеландіи объявили, что евангелическая религія есть истинная защита (палладиумъ) государства и, что предоставить свободу культа папистамъ было бы равносильно отогрѣванію змѣи на собственной груди ¹⁾.

Въ самомъ непродолжительномъ времени была отмѣнена статья 13-ая Утрехтскаго Союза, въ силу которой семи провинціямъ было предоставлено право разрѣшать по желанію католикамъ публичное отправленіе ихъ культа; начиная съ февраля 1579 года открывается длинная серія ордонансовъ противъ католиковъ, и въ частности противъ католическаго духовенства и іезуитовъ, чѣмъ и доказывается чисто политическій мотивъ всѣхъ этихъ распоряженій ²⁾.

Послѣ Вестфальскаго мира положеніе католиковъ значительно улучшается, потому что, уже цитированная нами выше, 19-ая статья Мюнстерскаго трактата разрѣшаетъ бельгійскимъ подданнымъ, исповѣдывающимъ католическую вѣру, свободное отправленіе своего культа на территоріи голландской республики въ обмѣнъ на аналогичное дозволеніе протестантамъ — голландцамъ въ предѣлахъ Бельгіи ³⁾.

II. Понятіе религіозной свободы выяснилось, благодаря глубокимъ контрастамъ между различными протестантскими вѣроисповѣданіями. Борьба за первенство двухъ главныхъ евангелическихъ исповѣданій, лютеранскаго и кальвинисти-

¹⁾ Nippold, op. cit., стр. 59.

²⁾ Knuttel, „De Toestand der Nederlandsche Katholieken ten Tijden der Republiek“, 's-Gravenhage, 1-ая часть, 1892; 2-ая часть 1894; I, стр. 14; здѣсь, на стр. 1—177, можно найти подробнѣйшее рассмотрѣніе всѣхъ этихъ приказовъ, или *plakkaaten*.

³⁾ Относительно положенія католиковъ, а въ особенности положенія католическаго клира во второй половинѣ XVII вѣка, см. у Knuttel, op. cit., I, стр. 223 и далѣе, стр. 246 и далѣе.

ческаго, въ значительной мѣрѣ способствовала углубленію и укрѣпленію противорѣчій, обозначившихся съ самаго начала реформаціи, а появленіе на сценѣ диссидентскихъ сектъ, въ лицѣ анабаптистовъ и меннонитовъ¹⁾, еще рѣзче подчеркнуло всѣ пункты разногласія въ реформаціонной средѣ.

Всѣ усилія извѣстнаго своею терпимостью Вильгельма Оранскаго²⁾ не привели въ данномъ случаѣ ни къ какому положительному результату, точно также не внесло никакого умиротворенія и рѣшительное торжество кальвинизма, объявленнаго официальной религіей, надъ лютеранами (1568—1580)³⁾.

Нетерпимая ортодоксальность суроваго кальвинизма вызвала сильную оппозицію не только со стороны остатковъ диссидентскихъ фракцій, но и со стороны либеральныхъ элементовъ самой официальной церкви, гдѣ были живы еще духъ и направленіе Эразма и гдѣ увлекательное ученіе и обаятельныя личности свободомыслящихъ антитринитаріевъ и социніанъ имѣли самое непосредственное вліяніе. И дѣйствительно, кальвинистическая догма, противъ которой поднялась эта новая оппозиція, защищала положенія уже опровергнутыя въ свое время социніанами, а именно: предопредѣленіе, первородный грѣхъ, благодать, преслѣдованіе еретиковъ и т. д.

Уже въ 1554 году голландецъ Анастасіусъ Велуанусъ (Anastasius Veluanus) выступилъ рѣшительнымъ противникомъ кальвинистическаго ученія о предопредѣленіи и другихъ принциповъ этой церкви; относительно права преслѣдовать за ересь онъ писалъ слѣдующее: „de rechte christenheit en verwolecht niemant“ (истинное христіанство никого не преслѣдуетъ)⁴⁾. Партія умѣренныхъ либераловъ окончательно сформировалась въ послѣдніе годы XVI вѣка: во главѣ ея сталъ Гаспаръ Коолхаесъ (Gaspare

1) Reitsma, op. cit, стр. 73 и далѣе; Chambers, op. cit., 92.

2) Reitsma, стр. 102.

3) Ibid., стр. III.

4) Veluanus, „Der leken wechwijser“ Strassburg, 1554.

Сoolhaes), отвергавшій ученіе Кальвина о предопредѣленіи и, наравнѣ съ социніанами, провозгласившій всемірное братство христіанъ и защищавшій власть Государства надъ Церковью, слѣдуя въ данномъ случаѣ за Фаустомъ Социномъ¹⁾ и Теодоромъ Коорнхертомъ (Coornhert), однимъ изъ самыхъ энергичныхъ и смѣлыхъ противниковъ ученія о первоюродномъ грѣхѣ и законности религиозныхъ преслѣдованій.

Послѣ того, какъ Юстъ Липсіусъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій (1589) выступилъ съ утвержденіемъ, что противъ еретиковъ слѣдуетъ бороться огнемъ и мечомъ (*ure et seca*), Коорнхертъ въ двухъ своихъ поразительныхъ трудахъ, опубликованныхъ только послѣ его смерти (1590), далъ блестящее опроверженіе этого взгляда: „*Epitome processus de occidendis Haereticis, et vi conscientіis inferenda*“, и затѣмъ „*Defensio processus de non occidendis Haereticis*“, Goudae, 1597; Hannover 1593.

Въ своемъ сочиненіи Коорнхертъ обращался къ лейденскимъ магистратамъ, но они не вняли его убѣжденіямъ и, напротивъ, настойчиво совѣтовали всѣмъ читать отвѣтъ Липсіуса.

Коорнхертъ навлекъ на себя ненависть различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, потому что онъ боролся противъ ихъ духа исключительности и хотѣлъ объединить въ одно цѣлое нѣчто вродѣ *interim*²⁾.

У голландца Франциска Юніуса³⁾ и у цѣлага ряда другихъ лицъ мы встрѣчаемъ подобныя же примирительныя тенденціи.

Но всѣ ихъ усилія оказались напрасными; конфликтъ между либеральнымъ элементомъ, лидеромъ котораго былъ Коорнхертъ, и скудной ортодоксіей, послѣ горячихъ деба-

¹⁾ См. объ этомъ выше.

²⁾ Lorentzen „D. V. Coornhert, der Vorläufer der Remonstranten“, Jena, 1886; Моогrees, „D. V. Coornhert, de Libertijn“, Schoonhoven, 1887.

³⁾ Iunius, „Eirenicum de pace ecclesiae catholicae inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiose procuranda“, Гейдельбергъ, 1592. Это сочиненіе извѣстно также подъ названіемъ: „Le paysible Chrestien“, см. Reitsma, стр. 160.

товъ между двумя профессорами лейденскаго университета Арминіемъ и Гомаромъ по вѣчно спорному вопросу о предопредѣленіи, принялъ самую рѣзкую форму.

Обѣ партіи извѣстны въ исторіи подъ именемъ арминіанъ и гомаристовъ; въ 1609 году либеральная фракція послѣ смерти Арминія, перемѣнила свое названіе; вождями ея въ это время были Епископій и Уитенбогаертъ (Uytenbogaert) и 14-го января 1610 года была опубликована такъ называемая „Ремонстрація“, гдѣ были точно указаны 5 пунктовъ расхожденій съ кальвинистами; годъ спустя эти послѣдніе на своей конференціи въ свою очередь выступили съ „Контръ-ремонстраціей“; поэтому впослѣдствіи этимъ партіямъ было присвоено названіе ремонстрантовъ и контръ-ремонстрантовъ ¹⁾.

Правительство пыталось успокоить взволнованные умы и съ этою цѣлью въ 1614 году, по совѣту Гуго Гроція, наиболѣе выдающагося представителя немногочисленнаго, но достойнаго полнаго уваженія ряда ремонстрантовъ, издало декретъ о вѣротерпимости ²⁾.

Но, къ несчастью, къ религіознымъ спорамъ примѣшались и чисто политическія междоусобія, и Маврикій Оранскій, вначалѣ относившійся вполне отрицательно ко всякаго рода религіознымъ распрямъ и къ тому же поддерживавшій тѣсныя личныя связи съ наиболѣе выдающимися представителями ремонстрантовъ, перешелъ затѣмъ на сторону противоположную.

Послѣдніе поспѣшили сообщить объ этомъ фактѣ на Соборѣ, гдѣ присутствовали делегаты отъ всѣхъ иностранныхъ кальвинистическихъ церквей. Соборъ имѣлъ 154 засѣданія и состоялся въ Дортрехтѣ (съ 13-го ноября 1618—до 9-го мая 1619 года). Не надо удивляться тому, что постановленія этого собора были направлены противъ арминіанъ; достаточно будетъ упомянуть о томъ, что предсѣдателемъ его былъ проповѣдникъ Богерманнъ, ревностный кальви-

¹⁾ Reitsma, стр. 165 и далѣе; Chambers, стр. 94 и далѣе.

²⁾ Reitsma, 189.

нисть и восторженный переводчикъ книги Безы объ обязанности магистратовъ преслѣдовать еретиковъ ¹⁾.

Изъ рядовъ арминіанъ, знаменитый Ольденбарневельдъ поплатился своею жизнью, Гуго Гроцій избѣжалъ пожизненнаго тюремнаго заключенія только благодаря хитрости своей жены, Епископій и Уитенбогаертъ укрылись въ Брабантъ, остальные разсѣялись по Франціи и Германіи.

Но вскорѣ, послѣ смерти Маврикія Оранскаго, имъ было снова разрѣшено пребываніе въ Амстердамѣ съ правомъ отправлять публично свое богослуженіе (1630) и даже открыть свою семинарію (1634).

Между тѣмъ въ Голландіи, несмотря на то, что ожесточенные богословскіе споры продолжались не только между представителями латитудинаріатской или либеральной теологіи и ортодоксами, но и между этими послѣдними, предводительствуемыми Жизбертомъ Воетомъ (Gisbert Voet) (откуда произошла фракція „воеціанъ“) и защитниками, такъ называемой, федеральной теологіи, подъ руководствомъ Сосеіо (фракція „Коцеіанъ“) несмотря на все это, повторяемъ мы, во второй половинѣ XVII вѣка вѣро-терпимость практически вводится въ жизнь, и, тѣмъ самымъ, Голландія и въ этомъ отношеніи значительно опережаетъ всѣ другія страны Европы, уже уступавшія ей по богатству и развитію искусствъ. Можно безъ преувеличенія сказать, что въ этотъ моментъ Голландія достигаетъ кульминаціоннаго пункта своего могущества ²⁾.

Между соцініанами, послѣдователями раковской школы, нашедшими себѣ убѣжище въ Голландіи (хотя и не признанными здѣсь официально), и арминіанами устанавливаются наилучшія отношенія, и происходитъ самый оживленный обмѣнъ мыслей. По вопросу о троичности божества арминіане всегда тщательно отдѣляли себя отъ соцініанъ, но съ

¹⁾ Reitsma, стр. 201 и далѣе.

²⁾ Относительно религіозной свободы, какъ одного изъ факторовъ благосостоянія Голландіи въ эту эпоху, см. Douglas-Campbell, „The Puritan in Holland, England and America. An introduction to American History“, London (New-York), 1892, томъ II, стр. 325 и далѣе; и Chambers, стр. 96.

теченіемъ времени принуждены были значительно отступить отъ ученія католиковъ ¹⁾).

Относительно же терпимости здѣсь царило полное согласіе. Епископій ограничиваетъ насколько возможно основное ученіе церкви, и идетъ въ этомъ отношеніи по слѣдамъ Акончіо, задаваясь аналогичными съ нимъ цѣлями; трактату этого писателя онъ воздаетъ громкую хвалу и признаетъ, что ремонстранты шли по проложенному имъ пути, какъ это явствуетъ изъ сравненія произведеній представителей того и другого направленія ²⁾).

Епископій съ негодованіемъ протестуетъ противъ примѣненія смертной казни за ересь и утверждаетъ, что весь христіанскій міръ былъ въ ужасѣ отъ поступка Кальвина, сжегшаго на кострѣ Сервета ³⁾).

Уитенбогаертъ, несмотря на то, что въ Женевѣ его учителемъ былъ не кто другой, какъ Беза, нисколько не скрывалъ отъ него своего глубокаго несогласія по вопросу о преслѣдованіи еретиковъ ⁴⁾).

Гуго Гроцій, будучи противникомъ примѣненія смертной казни къ еретикамъ ⁵⁾, открыто объявилъ о своихъ дружескихъ отношеніяхъ съ социніанами ⁶⁾, съ которыми, въ особенности Креллемъ, находился въ интимной перепискѣ ⁷⁾).

Не менѣе горячими защитниками религіозной терпимости были ремонстранты Лимборхъ и Ле-Клеркъ, которые написали на эту тему цѣлый рядъ сочиненій въ „Bibliothèque universelle“ ⁸⁾).

¹⁾ По вопросу о положеніи социніанъ въ Голландіи см. подробное собраніе всѣхъ правительственныхъ распоряженій начиная съ конца XVI вѣка у Bayle, „Dictionnaire, s. v. F. Socinus“, замѣтки К и L.

²⁾ Episcopus, Opera, Amstel., изд. 1665, I, стр. 301.

³⁾ „Apologia pro Confess. Remonstr.“, с. 24, стр. 241; см. Hallam, III, стр. 75 и далѣе.

⁴⁾ Epistola e, стр. 797: „Neque me pudet consentire Socino, si quando is in veram veteremque sententiam incidit“.

⁵⁾ Möller-Kawerau, op. cit., III, 380, n. I.

⁶⁾ Hallam, III, 73, 75.

⁷⁾ Ibid., стр. 68.

⁸⁾ Ibid., IV, 116.

Но нельзя забывать о другой сторонѣ этого вопроса, имѣющей для насъ очень большое значеніе. Ремонстранты, слѣдую примѣру, поданному имъ сначала Фаустомъ Социномъ, а затѣмъ Коолхаесомъ, одновременно съ принципомъ религіозной свободы провозгласили и верховенство Государства надъ Церковью; между тѣмъ какъ контръ-ремонстранты сперва требовали, чтобы государство наказывало диссидентовъ, но затѣмъ утверждали, что Церковь и Государство суть величины равноправныя и коллатеральныя или, какъ говорилось значительно позднѣе, координированныя. Уитенбоаертъ написалъ по этому поводу цѣлый трактатъ, а главнымъ противникомъ этого положенія былъ неутомимый Гуго Гроцій.

При описанныхъ нами выше историческихъ условіяхъ, геніальный, замкнувшійся въ себѣ Бенедиктъ Спиноза опубликовалъ свое знаменитое произведеніе: „Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi; sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse“, Hamburg, apud H. Künrath (1670)¹⁾. Все это сочиненіе отъ первой до послѣдней строчки—сплошной гимнъ свободѣ. Особенно ясно Спиноза высказываетъ свою точку зрѣнія въ двадцатой главѣ, гдѣ говорится, что въ свободномъ государствѣ каждый долженъ имѣть право думать по своему усмотрѣнію и свободно выражать свои мысли, даже и въ религіозной области; далѣе, онъ доказываетъ, какую пользу Государству принесла бы эта свобода, и указываетъ, что власть Государства опекать общественный порядокъ не потерпѣла бы при этомъ никакого ущерба²⁾. Въ подтвержденіе своего мнѣнія Спиноза приводитъ примѣръ Амстердама, самаго цвѣтущаго изъ всѣхъ городовъ міра и, вмѣстѣ съ тѣмъ,

¹⁾ На самомъ дѣлѣ этотъ трактатъ былъ напечатанъ въ Амстердамѣ у Христофора Конрада; послѣ своего запрещенія эта книга должна была циркулировать подъ вымышленнымъ заглавіемъ.

²⁾ L u z z a t t i, „Spinoza e i Precursori della Libertà di coscienza“, въ N. Antologia, томъ XXXV, 1877, стр. 592—604.

опередившаго всё другіе города въ смыслѣ вѣротерпимости. И дѣйствительно, Амстердамъ становится убѣжищемъ для всѣхъ гонимыхъ за свои религіозныя убѣжденія. Впослѣдствіи изъ этого убѣжища раздался самый яркій, самый торжественный призывъ къ вѣротерпимости ¹⁾.

§ 8.

Англійскіе эмигранты. Локкъ.

I.—Въ продолженіе XVI и XVII вѣковъ Голландія и Англія находились между собой въ неизмѣримо болѣе тѣсныхъ, частыхъ и плодотворныхъ сношеніяхъ религіознаго характера, чѣмъ какія-либо другія страны Европы; главнымъ образомъ слѣдуетъ отмѣтить, что въ Соединенныя провинціи нахлынула волна англійскихъ бѣглецовъ, скрывавшихся отъ преслѣдованій или римскаго католицизма, или англійскаго епископализма или, наконецъ, шотландскаго пресвитеріанизма, такъ какъ всё эти исповѣданія въ равной мѣрѣ ознаменовали себя нетерпимостью.

Если, съ одной стороны, нельзя игнорировать того факта, что англійскіе выходцы, особенно во время царствованія Маріи Тюдоръ (1553—1588), дѣйствовали на голландцевъ возбуждающимъ образомъ и давали имъ моральную поддержку въ ихъ геройской борьбѣ за религіозную свободу ²⁾, то съ другой стороны надо признать, что большинство позднѣйшихъ, интенсивныхъ религіозныхъ движеній въ Англіи заимствовали свои принципы у голландцевъ—благодаря общенію съ ними упомянутыхъ эмигрантовъ. Именно этимъ путемъ и перешло въ Англію понятіе религіозной терпимости.

Конечно, будетъ большимъ преувеличеніемъ со стороны современнаго ученаго, болѣе знакомаго съ исторіей

¹⁾ Вопросъ о религіозной свободѣ трактовался въ это время въ сочиненіяхъ: Gørh. Van der Muelen, „De iure summae potestatis circa conscientiam civium“, Ultraj. I, 1686; къ сожалѣнію, я не могу дать никакихъ указаній относительно этого произведенія.

²⁾ Möller-Kawerau, op. cit., III, стр. 180.

этого вопроса, если онъ, увлекшись основной идеей своего произведёнія, заключающейся въ томъ, чтобы наглядно показать насколько голландское вліяніе на первоначальный строй Соединенныхъ Штатовъ Америки ¹⁾ было шире и глубже, нежели англійское, — изобразить голландцевъ, какъ истинныхъ хранителей римской и вмѣстѣ съ тѣмъ германской свободы и выставить ихъ въ роли учителей свободы для Англии ²⁾ и наставниковъ тѣхъ англичанъ, которые въ большомъ количествѣ стекались въ голландскіе университеты, хорошо извѣстные своимъ духомъ терпимости ³⁾. Но цѣлый рядъ фактовъ, относительно которыхъ ранѣе въ общемъ не было никакихъ возраженій, и которые, благодаря Douglas-Campbell'ю получили совершенно особенное освѣщеніе, имѣютъ для насъ безспорное значеніе.

Благодаря трудамъ этого автора, для насъ, напримѣръ, ясно, что не однѣ только католическое и англиканское вѣроисповѣданія въ Англии отличались подозрительнымъ и нетерпимымъ духомъ; то же самое приходится сказать и относительно диссидентовъ, особенно если сравнивать англійскихъ пуританъ съ голландскими ⁴⁾; далѣе, ему же принадлежитъ заслуга, установленія того факта, что партія индипендентовъ, или сепаратистовъ, была голландскаго происхожденія, или, правильнѣе говоря, сформировалась въ Голландіи ⁵⁾.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ фактомъ, имѣющимъ очень важное значеніе для нашего изслѣдованія: на фонѣ общаго религіознаго возбужденія ясно выступаетъ, до сихъ поръ скрытая въ глубинѣ, какъ бы тайная тенденція. Впрочемъ, мы уже упоминали объ этомъ и даже выясняли происхожденіе этой идеи, когда говорили о столкновеніи специфическихъ элементовъ анабаптизма и антитринитаризма. И дѣй-

¹⁾ Douglas-Campbell, op. cit., I, стр. XXIV и слѣд.

²⁾ Ibid., op. cit. I, 78.

³⁾ Ibid., I, XXVIII и сл., 223 и слѣд., 481 и слѣд. и т. д.

⁴⁾ Ibid., I, 131 и далѣе.

⁵⁾ Ibid., II, стр. 178 и далѣе, стр. 198 и слѣд. См. также Möllerkawerau, op. cit., III, 324 и слѣд.; Weingarten, „Die Revolutionskirchen Englands, Лейпцигъ, 1868. См. также Masson, del Dexter, котораго мы цитируемъ ниже, § 11 и 13.

ствительно, если властному генію Фауста Социна удалось примирить въ кругу того исповѣданія, которое впослѣдствіи стало называться его именемъ, свою тенденцію къ почти-тельному признанію авторитета государственной власти съ противоположнымъ ему теченіемъ анабаптизма, желавшаго порвать всякую связь между государствомъ и церковью; если анабаптисты, столкнувшись съ сочиніанами, восприняли ученіе о религиозной терпимости, — то ихъ руководящія группы остались на своей старой позиціи и по прежнему относились враждебно къ вмѣшательству правительственной власти въ дѣло религіи.

Поэтому, когда нѣкоторые голландскіе выходцы, спасаясь въ Норфолкъ отъ жестокихъ преслѣдованій герцога Альбы, начали пропагандировать тамъ свои теоріи, — то это имѣло неожиданныя, но фатальныя послѣдствія. Священникъ Робертъ Броунъ (Robert Browne) сдѣлался ихъ горячимъ приверженцемъ и началъ съ большимъ успѣхомъ проповѣдывать, что Церковь должна зависѣть только отъ Иисуса Христа, и что всякое господство Государства надъ Церковью есть господство Антихриста.

Робертъ Броунъ былъ посаженъ въ тюрьму, но бѣжалъ оттуда въ Голландію, гдѣ въ 1581 году въ Миддельбургѣ и Зееландѣ основалъ общины аколитовъ, извѣстныхъ въ исторіи подъ именемъ „броунистовъ“. Одновременно съ этимъ и въ самой Англійи число его послѣдователей непрерывно возрастало, хотя имъ пришлось эмигрировать въ Голландію, гдѣ (въ Амстердамѣ и Лейденѣ) они и опубликовали свое первоначальное исповѣданіе и гдѣ благодаря Джону Робинзону, Фр. Джосону (Fr. Johnson) и Энсворту (Ainsworth) броунизмъ преобразовался въ „конгрегационализмъ“. Только впослѣдствіи, въ XVII вѣкѣ, ихъ противники дали имъ названіе „индепендентовъ“.

Основные принципы новаго вѣроисповѣданія заключались въ слѣдующемъ: полная независимость (автономія) каждой общины отъ церковной верховной власти (супрематіи) и, въ свою очередь, абсолютная независимость религиозной общины отъ Государства.

„Государь не имѣеть права уменьшить, хотя бы на одну только юту, свободу церкви или мѣшать кому бы то ни было исполнять волю Божью, согласно его указаніямъ“¹⁾ — говоритъ одинъ изъ нихъ.

Однако, здѣсь принципъ полной религіозной свободы не является еще какъ необходимое слѣдствіе принципа раздѣленія. Можетъ быть, объясненіе этому надо искать въ томъ, что для самихъ анабаптистовъ религіозная свобода не имѣла основного значенія, а только допускалась ими. И дѣйствительно, о религіозной свободѣ не только ничего не говорится въ томъ изложеніи, которое оставилъ намъ одинъ изъ вождей индепендентизма²⁾; но мы не находимъ упоминанія о ней даже въ колоніяхъ „Новой Англій“, которыя, какъ извѣстно, были основаны послѣ 1620 года индепендентами, эмигрировавшими въ Голландію и движимыми съ одной стороны духомъ прозелитизма, а съ другой стороны желаньемъ сохранить возможно цѣлостнѣе свое англійское происхожденіе³⁾.

Несмотря на то, что идеи вѣротерпимости, воспринятія въ Голландіи, казалось, должны были бы найти себѣ практическое примѣненіе въ жизни этихъ колоній⁴⁾, въ дѣйствительности онѣ не замедлили объявить у себя почти теократическую конституцію, и, слѣдуя примѣру пресвитеріанъ, вмѣнили правительству въ обязанность карать самымъ суровымъ образомъ богохульство, ересь и распространеніе опасныхъ ученій, не останавливаясь даже передъ тюрьмой и пожизненнымъ заключеніемъ для самихъ анабаптистовъ⁵⁾.

Только въ послѣдствіи, и какъ всегда въ такихъ случаяхъ, въ Голландіи, изъ слиянія анабаптизма съ индепенден-

1) Waddington, „History of Congregationalims“, II, 32. Броуну и его послѣдователямъ приписывается заслуга первой пропаганды на англійскомъ языкѣ принципа отреченія церкви отъ государства: см. Douglas-Campbell, II, 179.

2) Ainsworth, „The communion of Saints“ (ранѣе 1615 года), Амстердамъ, 1640, стр. 223 и далѣе.

3) Lauer, „Church and State in New England“, Балтимора, 1893, стр. 19 и сл. (въ Johns Hopkins University Studies, Serie X).

4) Ibid., стр. 24 и далѣе.

5) Möller-Kawerau, op. cit., III, 327.

тизмомъ родилась новая секта баптистовъ, которая боролась за соотвѣтствіе двухъ понятій: отдѣленія и свободы, трактуемыхъ ими въ самомъ глубокомъ и безусловномъ смыслѣ. Въ частности, большую роль сыграли въ этомъ случаѣ такъ называемые баптисты-арминіане.

Въ ихъ вѣроисповѣданіи по этому вопросу говорится слѣдующее: „Судья не долженъ вмѣшиваться въ дѣла религіи и совѣсти и никого не можетъ принуждать къ пріятію той или иной формы богочитанія“.

Хотя баптисты и происходили по прямой линіи отъ указанныхъ нами индепендентовъ, однако по сравненію съ ними они дѣлали большой шагъ впередъ, говоря, что судья не только некомпетентенъ въ дѣлахъ Церкви и въ опредѣленіи границъ ея свободы, но и въ оцѣнкѣ индивидуальныхъ убѣжденій¹⁾.

Вполнѣ естественно, что разившіяся въ этомъ направленіи идеи Роджеръ Вильямсъ перенесъ въ 1631 году изъ Голландіи въ Америку, гдѣ началъ проповѣдывать полную религіозную свободу, въ томъ числѣ для евреевъ и еретиковъ, и полное отдѣленіе Церкви отъ Государства; сперва онъ проповѣдывалъ среди индепендентовъ, затѣмъ среди баптистовъ и квакеровъ, для которыхъ онъ приготовилъ новыя мѣста для поселенія.

Но вліяніе либеральныхъ голландскихъ идей на Англію сказалось еще и въ другомъ отношеніи: особенно большое значеніе имѣло въ данномъ случаѣ арминіанское вѣроисповѣданіе, которое, слѣдуя примѣру социніанъ, приняло принципъ религіозной свободы, но одновременно съ этимъ, отвергало некомпетентность Государства въ дѣлахъ Церкви. Изъ стародавнихъ мѣстныхъ религіозныхъ теченій, подъ сильнымъ вліяніемъ голландскаго арминіанизма образовалось новое направленіе, которое послѣ 1660 года приняло имя латитудинаризма, и среди своихъ предста-

¹⁾ Douglas-Campbell, op. cit., II, стр. 198 и далѣе. См. также Елликъ, „Декларация правъ челоѣка и гражданина“, Лейпцигъ, 1895. Постепенный переходъ индепендентовъ отъ своихъ первоначальныхъ принциповъ къ полной свободѣ совѣсти особенно хорошо представленъ у Вейнгартена, op. cit., стр. 110 и далѣе.

вителей, наиболее известных в Англии, имело Юганна Гальса (Hales), королевского полномочного министра в Дордрехтѣ, при чемъ в его лицѣ арминіанизмъ приобрѣлъ одного изъ наиболее смѣлыхъ защитниковъ вѣротерпимости в Англии.

Но еще цѣлый рядъ другихъ фактовъ свидѣтельствуетъ намъ о вліяніи на англійское либеральное движеніе арминіанизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и соцініанизма. Мы подробно остановились на этомъ в слѣдующей главѣ. Здѣсь мы укажемъ только на то, что своимъ первымъ прочнымъ указомъ о вѣротерпимости, а именно актомъ 1669 года, Англія обязана голландскому принципу, представленному Вильгельмомъ III Оранскимъ.

II.—Наиболѣе рельефно духовное взаимодействіе этихъ двухъ націй выступаетъ в сочиненіяхъ Джона Локка, написанныхъ имъ в Голландіи в годы изгнанія.

По словамъ его наиболее вѣрнаго и непосредственнаго біографа, какимъ былъ его современникъ Ле-Клеркъ, швейцарецъ по происхожденію, но принадлежавшій къ церкви голландскихъ ремонстрантовъ¹⁾, Локкъ, спасаясь отъ преслѣдованія папистской реакціи в Англии при Іаковѣ II, долженъ былъ бѣжать в Голландію. Здѣсь у него завязались интимныя, дружескія отношенія съ нѣкоторыми изъ видныхъ ремонстрантовъ, в особенности же съ ихъ профессоромъ теологіи Лимборхомъ. Прочитавъ нѣсколько трактатовъ Эпископіуса, онъ познакомился съ принципами, проповѣдуемыми ремонстрантами и къ своему большому удивленію долженъ былъ констатировать, что ихъ цѣли в гораздо большей мѣрѣ совпадали съ его собственными идеями, чѣмъ онъ могъ это подозрѣвать, а поэтому, в дальнѣйшимъ онъ широко пользовался ими²⁾.

¹⁾ Le Clerc, „Eloge historique du feu Mr. Locke“, во главѣ изданія его сочиненій, т. I, гдѣ находится его первое письмо о вѣротерпимости, Амстердамъ, 1732. Это похвальное слово послужило основой для всѣхъ позднѣйшихъ біографовъ Локка. О самомъ Ле-Клеркѣ см. выше § 7.

²⁾ Le Clerc, loc. cit., стр. LIII.

И дѣйствительно, вліяніе армініанской доктрины, и еще болѣе непосредственное вліяніе ученій социніанъ и унитаріевъ оставили глубокіе слѣды на всѣхъ позднѣйшихъ религіозныхъ сочиненіяхъ великаго англійскаго философа, ибо основные тезисы его знаменитой книги о „Разумности христіанства“, какъ это было уже многими замѣчено, представляютъ собою дальнѣйшее развитіе принципа, послужившаго основой для всего социніанскаго движенія: въ откровеніи не должно быть ничего противнаго человѣческому разуму. Послѣ всего этого, не будетъ опрометчивостью утверждать, что унитарно-армініанскія идеи оказали извѣстную долю вліянія на сочиненія Локка въ защиту религіозной терпимости, хотя въ данномъ случаѣ мы уже можемъ доказать, какъ для другихъ теорій, непосредственную идейную связь. Первое знаменитое письмо Локка о вѣротерпимости было написано имъ въ концѣ 1685 года въ то время, когда онъ, скрываясь отъ англійскаго правительства, требовавшаго его выдачи вмѣстѣ съ другими бѣглецами, укрывшимися въ Голландіи, тайно проживалъ въ Амстердамѣ подъ охраной своихъ вѣрныхъ друзей ремонстрантовъ. Письмо было посвящено Лимборту, и издано только весною 1689 г., безъ полного указанія имени автора и лица, къ которому относилось посвященіе:

„*Epistola de Tolerantia, ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A.* (т. е.: *theologiae apud Remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem*) *scripta a P. A. P. O. I. L. A.* (т. е.: *pacis amico, persecutionis osore, Ioanne Lockio Anglo*), Gouda, 1689“¹⁾. Письмо вполне заслуживаетъ той похвалы, съ которой отзывается о немъ Винетъ: „*Je doute qu'on puisse rien lire de plus satisfaisant sur la matière*“. (Я сомнѣваюсь, чтобы можно было прочесть что-либо болѣе удовлетворяющее по этому вопросу)²⁾.

Это произведеніе Локка высоко поднимается надъ уровнемъ всей предшествующей литературы и во многихъ

1) Оно было тотчасъ же переведено на англійскій языкъ и дважды перепечатано въ 1690 году въ Лондонѣ.

2) *Vinet*, „*De la lib. des cultes*“, Paris, 1826, стр. 298.

пунктахъ значительно опережаетъ все то цѣнное въ этой области, что принесли съ собою слѣдующіе вѣка. Авторъ негодуетъ и протестуетъ не только противъ несправедливости суровыхъ казней для еретиковъ: его письмо есть не только простой призывъ къ терпимости со стороны какой-нибудь гонимой секты; напротивъ, мы встрѣчаемся здѣсь съ постановкой вопроса о религіозной свободѣ во всей его современной широтѣ, во всѣхъ его внутреннихъ градаціяхъ.

Указавъ насколько преслѣдованія противны тому духу человѣколюбія, которымъ было проникнуто первоначальное ученіе христіанъ, Локкъ ставитъ своей задачей изъ разсмотрѣнія основной природы какъ Государства, такъ и Церкви, вывести самое понятіе принципа терпимости. Государство, по его мнѣнію, является обществомъ людей, прямая цѣль котораго заключается въ охранѣ и развитіи гражданскихъ интересовъ. Магистратъ не имѣетъ ни божественнаго, ни народнаго полномочія для того, чтобы повелѣвать человѣческими душами; съ другой стороны, недѣйствительны и тѣ внѣшнія принудительныя мѣры, которыя имѣются въ распоряженіи судьи, чтобы добиться отъ человѣка внутренняго убѣжденія, составляющаго сущность каждой религіи; точно также въ кругъ обязанностей судьи совершенно не входитъ спорить и переубѣждать своихъ подчиненныхъ; если бы даже ему и удалось склонить умы къ принятію опредѣленной вѣры, то, тѣмъ не менѣе, онъ не имѣетъ никакого права утверждать, будто способствовалъ этимъ спасенію душъ, потому что выборъ того или иного вѣрованія долженъ зависѣть исключительно отъ свободнаго индивидуальнаго рѣшенія. Что же касается Церкви, то, по словамъ Локка, она представляетъ собою человѣческой союзъ, къ которому вѣрующіе добровольно присоединяются для общественнаго служенія Богу. Отсюда вытекаетъ, что въ ней не можетъ быть никакихъ другихъ законовъ и никакой другой власти кромѣ тѣхъ, которые угодны вѣрующимъ. Въ данномъ случаѣ и законы и власть имѣютъ только чисто моральное значеніе. Церковь свободна отвергать или отлучать своего члена, но этотъ актъ не долженъ сопровождаться ни оскорбленіями ни матеріальнымъ вре-

домъ, потому что ни отдѣльные индивидуумы ни ассоціаціи не имѣютъ никакого права по религіознымъ мотивамъ наносить внѣшній ущербъ ни другимъ индивидуумамъ ни другимъ ассоціаціямъ ¹⁾. Не имѣетъ большого значенія тотъ фактъ, будетъ ли судья на сторонѣ какой-нибудь одной церкви или же не будетъ признавать никакой, потому что было бы несправедливо поступать въ Европѣ иначе, чѣмъ, напримѣръ, въ Константинополѣ, гдѣ турки смѣялись надъ требованіемъ кальвинистовъ притѣснить или изгнать оттуда арминіанъ. Гражданская власть должна вездѣ оставаться однимъ и тѣмъ же, въ чьихъ бы рукахъ она ни находилась: въ рукахъ ли христіанскаго государя или правителя „невѣрныхъ“.

Всѣ, кто занимаетъ какой-либо постъ въ церковной организаціи, не только обязаны воздерживаться отъ всякаго насилія, но должны стараться, чтобы между представителями различныхъ исповѣданій установились мирныя отношенія; церковь должна разрѣшить имъ употреблять всю силу разсужденія въ опроверженіе того, что, на ихъ взглядъ, является ошибкой, но ни въ коемъ случаѣ не позволять имъ прибѣгать въ защиту своего мнѣнія къ мечу правосудія.

Судья обязанъ соблюдать тѣ же правила терпимости, что и частные люди, служители культа, или различныя Церкви. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы онъ могъ ставить въ вину пренебреженіе къ интересамъ религіи. Если бы, напримѣръ, въ кругъ его обязанностей входили заботы о здоровомъ и матеріальномъ благосостояніи людей, то развѣ это давало бы ему право заставлять людей принимать то или иное лѣкарство или принуждать ихъ заниматься той или иной отраслью промышленности? Не долженъ ли онъ, наоборотъ, предоставить людямъ полную свободу тратить свое здоровье и свое состояніе? Точно также нельзя заставлять человѣческую душу принимать противъ

¹⁾ Эта теорія Локка представляетъ удивительную аналогію съ разсужденіями Марсілія Падуанскаго (см. выше § 3), и поэтому взгляды одного можно разсматривать какъ послѣдующее логическое развитіе мнѣній другого.

своей воли средства, приготовленные въ Ватиканѣ или Женеvѣ, потому что въ области нравственной медицины, еще болѣе чѣмъ въ вопросахъ физическаго здоровья, судья не можетъ быть непогрѣшимымъ. Нельзя также сказать, чтобы Церковь могла быть судьѣ вѣрной совѣтницей въ подобнаго рода дѣлахъ, потому что гораздо чаще Церковь приспособлялась къ требованіямъ Двора, чѣмъ наоборотъ. Въ подтвержденіе этого можно указать цѣлый рядъ примѣровъ; особенно рѣзкіе повороты можно было наблюдать въ средѣ англійскаго духовенства при Генрихѣ VIII, Эдуардѣ VI, Маріи и Елизаветѣ.

Выяснивъ въ достаточной мѣрѣ необходимость всеобщей свободы совѣсти, Локкъ переходитъ къ доказательству того положенія, что справедливость въ равной мѣрѣ требуетъ признанія и свободы культа.

Прежде всего, говоритъ Локкъ, магистратъ не имѣетъ никакого права предписывать тотъ или иной церемоніаль культа, потому что было бы смѣшно разрѣшать кому-нибудь вѣрить въ Бога согласно его желанію, а затѣмъ принуждать его совершить поступки, въ которыхъ, по его убѣжденію, кроется оскорбленіе божественной воли; нельзя оправдываться тѣмъ, будто эта сторона дѣла безразлична, потому что въ вопросахъ религіи ничто таковымъ быть не можетъ. Затѣмъ, продолжаетъ Локкъ, магистратъ долженъ разрѣшить исполненіе всѣхъ тѣхъ религіозныхъ обрядовъ, которые не противорѣчатъ уголовнымъ и моральнымъ законамъ, а поэтому должно быть дозволено и идолопоклонство. Итакъ, не только ремонстранты и контръ-ремонстранты, лютеране, анабаптисты и социніане должны пользоваться свободой совѣсти, но точно также и язычники, магометане и евреи. Если допущены коммерческія сношенія съ магометанами, если евреямъ дозволено жить въ городахъ, то почему же не разрѣшить первымъ творить извѣстныя молитвы въ опредѣленные часы дня, а вторымъ запрещаютъ строить и посѣщать синагоги?

Однако, говоритъ онъ далѣе, терпимость со стороны магистрата должна быть подвергнута четыремъ ограниченіямъ: во-1-хъ, терпимость не простирается на представи-

телей разрушительныхъ ученій, поставившихъ своею цѣлью ниспроверженіе государственнаго и общественнаго строя; во-2-хъ, на нетерпимыя секты, которыя учатъ, что не слѣдуетъ шадить еретиковъ, или смотреть на отлученнаго отъ церкви монарха, какъ на погибшаго человѣка; въ-3-хъ, на тѣхъ, кто переходитъ въ подданство иноземнаго государя, потому что этотъ послѣдній дѣлается главою ихъ религіи и они принуждены сражаться противъ своего собственнаго короля; и, наконецъ, въ-4-хъ, на атеистовъ, потому что обѣщанія, контракты и добросовѣстность (*bona fides*), связывающія и скрѣпляющія цивилизованное общество, не обязываютъ атеистовъ держать свое слово; вполне понятно, замѣчаетъ Локкъ, что, если изгнать изъ этого міра вѣру въ божество, то тотчасъ же произойдетъ всеобщее смятеніе. Съ другой стороны, надо признать, что атеисты, тѣмъ самымъ, что они отвергаютъ всѣ религіи, теряютъ всякое право на терпимое къ себѣ отношеніе.

Что же касается до взаимоотношеній между Церковью и Государствомъ, то Локкъ высказывается за рѣшительное отдѣленіе ихъ другъ отъ друга, но только въ томъ смыслѣ, что Государство совершенно не должно касаться чисто духовныхъ дѣлъ, а Церковь не имѣетъ никакой власти въ свѣтскихъ вопросахъ, а потому все, что относится къ ея имущественнымъ интересамъ должно подчиняться исключительно свѣтской юрисдикціи¹⁾.

Очевидно, что въ данномъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло не съ доктриной сепаратизма, но съ удивительнымъ предвосхищеніемъ современной системы юрисдикціонализма, который въ чисто религіозныхъ вопросахъ точно также придерживается сепаратистскаго принципа.

Впрочемъ, приведенныя нами выше четыре ограниченія свободы совѣсти уже въ достаточной мѣрѣ указываютъ намъ, насколько Локкъ былъ близокъ къ чисто современнымъ интересамъ. И дѣйствительно, первое ограниченіе, выдвигаемое Локкомъ, принадлежитъ къ числу тѣхъ, которое и въ наше время должно санкціонировать каждое, даже

1) См. стр. 27 въ изданіи 1732 года.

самое либеральное, государство; точно также и второе ограничение и въ наши дни вполне примѣнимо къ нѣкоторымъ, не столь вреднымъ корпораціямъ католической церкви; по отношенію къ ордену иезуитовъ и къ однороднымъ съ ними организаціямъ было особенно необходимо принять исключительно суровыя мѣры. Что же касается до третьяго ограниченія, въ данный моментъ встрѣчающагося только какъ очень рѣдкое и частное исключеніе, то оно вполне объясняется исторіей Англии того времени, въ особенности, если принять во вниманіе, что Локкъ на самомъ себѣ перенесъ преслѣдованія папистовъ. И только послѣдній пунктъ для современнаго, свободнаго отъ предразсудковъ, слуха кажется чѣмъ-то враждебнымъ и софистическимъ. Но нужно отдать дань той эпохѣ, въ которую жилъ Локкъ, и не надо забывать, что у многихъ либеральнѣйшихъ писателей, въ особенности у англо-саксовъ, идущихъ впереди цивилизаціи, атеизмъ еще и до сихъ поръ не получилъ права гражданства.

Въ тотъ же годъ когда было напечатано его „Письмо о вѣротерпимости“¹⁾, Локкъ, слѣдомъ за принцемъ Оранскимъ вернулся въ Англію. Здѣсь его произведеніе вызвало рѣзкую оппозицію со стороны оксфордскаго теолога Юнаса Проста (Jonas Proast), которому Локкъ отвѣтилъ въ двухъ другихъ письмахъ на англійскомъ языкѣ въ 1690 и 1692 годахъ. Смерть Локка, послѣдовавшая въ 1704 году, захватила его за работой надъ четвертымъ возраженіемъ вошедшимъ въ число его посмертныхъ сочиненій, изданныхъ въ 1706 году²⁾.

Хотя вся позднѣйшая литературная дѣятельность Локка въ пользу религіозной терпимости тѣсно связана съ развитіемъ англійской литературы, о чемъ мы будемъ говорить ниже, тѣмъ не менѣе нельзя не упомянуть о томъ, что, по мнѣнію самыхъ компетентныхъ судей³⁾, Локку не удалось прибавить ничего существеннаго къ блестящей аргументаціи его перваго и наиболѣе знаменитаго письма.

¹⁾ Въ 1689 году.

²⁾ См. всѣ четыре письма въ его „Works“, т. VI, лондонское изд. 1812 года.

³⁾ Hallam, op. cit., IV, 116.

Не слѣдуетъ забывать далѣе о томъ, что Локкъ, вѣрный на практикѣ своимъ принципамъ, въ своемъ проектѣ конституціи для американской колоніи въ Каролинѣ въ число основныхъ правъ гражданина включилъ полную религіозную свободу для всѣхъ культовъ ¹⁾.

§ 9.

Французскіе эмигранты. Бейль.

I. Еще ранѣе, чѣмъ знаменитыя „драгоннады“ и отмѣна Нантскаго Эдикта (1695) ²⁾ изгнали гугенотовъ изъ предѣловъ Франціи и заставили ихъ переселиться въ смежныя евангелическія государства, главнымъ образомъ въ Голландію, гдѣ они непосредственно столкнулись съ либеральными голландскими теченіями, защищавшими въ продолженіе всего XVII вѣка принципъ вѣротерпимости, еще ранѣе всего этого, повторяю я, слухъ о великой и напряженной борьбѣ за религіозную свободу во Фландріи долетѣлъ до школъ Франціи и не остался здѣсь безъ отзыва.

Поэтому точно также и во Франціи понятіе религіозной свободы родилось не внутри страны, а было занесено въ нее извнѣ.

Религіозная нетерпимость ознаменовала себя, здѣсь не только наиболѣе шумными подвигами, — потому что въ исторіи ничто не можетъ сравняться съ рѣзней Варфоломеевской ночи, — но и дошла до крайняго предѣла своего злобнаго произвола настолько, что даже всѣ эти эксцессы не могли пробудить въ самихъ жертвахъ мысль о религіозной свободѣ. Такъ глубоко вкоренилась въ этихъ людяхъ односторонняя и непримиримая кальвинистическая ортодоксальность! Теперь намъ понятно, почему протестанты, лютеране-кальвинисты, безъ различія, всюду, гдѣ только могли, вопреки своимъ основнымъ принципамъ, брали на себя обязанность давить каждое слабое проявленіе иновѣрія какъ

¹⁾ Laboulaye, „Histoire politique des États-Unis“, Парижъ, 1855, стр. 396—399.

²⁾ См. ниже, глава IV.

въ лицѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ, такъ и въ лицѣ цѣлыхъ ассоціаций.

Но, поистинѣ, поразительное зрѣлище являли собою эти люди, когда, даже находясь въ меньшинствѣ, среди гонений и всякаго рода опасностей, на краю неминуемой гибели, попрежнему съ неукротимой злобой спорили между собой относительно какого-нибудь незначительнаго догматическаго вопроса ¹⁾ и нападали другъ на друга съ самыми язвительными обвиненіями, какія только имѣются въ распоряженіи каноническаго права для сокрушенія еретиковъ ²⁾.

Намъ могутъ возразить, что, можетъ быть, преслѣдуемые въ то время гугеноты не были въ состояніи опровергнуть принципы католической нетерпимости, во имя которыхъ ихъ мучили и гнали. Однако, на самомъ дѣлѣ, гугеноты оспаривали справедливость этихъ принциповъ и громко требовали терпимости, но только лично для себя, а не для всѣхъ, и только для того исповѣданія, которое на ихъ соборахъ было объявлено какъ истинная вѣра.

Такимъ образомъ они все болѣе и болѣе попадали въ тотъ заколдованный кругъ, откуда, какъ мы видѣли раньше, первые реформаторы не могли найти выхода.

Между тѣмъ, и въ ихъ средѣ незначительное меньшинство наиболѣе просвѣщенныхъ и безпристрастныхъ людей также начало склоняться въ сторону всеобщей вѣротерпимости; первую и въ то же время наиболѣе рѣшительную оппозицію имъ пришлось выдержать со стороны своихъ единовѣрцевъ, ортодоксальныхъ кальвинистовъ.

О новыхъ свободныхъ вѣяніяхъ въ реформатской церкви во Франціи, о томъ какимъ именно путемъ впервые проникли сюда новыя теоріи мы лучше всего можемъ узнать у наиболѣе чистаго представителя ортодоксальнаго

¹⁾ P u a u x (Frank), „Les Précurseurs français de la Tolérance au XVII siècle“, Paris, 1881, стр. 94. Это очень тщательный научный трудъ, хотя самый матеріалъ расположенъ нѣсколько безпорядочно. Мы широко пользовались этой работой.

²⁾ H o f f m a n (Fridolin), „Aus der Wiegenzeit des Toleranzgedankes in Frankreich“, помѣщено въ „Deutsch-evangelische Blätter“, за августъ, сентябрь, октябрь, 1882 года.

теченія: „le malheureux esprit nous était inconnu avant l'an 1669. Mais il y a environ vingt ans qu'un Pasteur demeurant à Saumur, homme d'ailleurs grave et sage, se laissa séduire par la lecture d'Episcopus, et s'oublia jusqu'à publier un livre sous le titre De la Réunion du Christianisme“ ¹⁾, т. е.: „ранѣе 1669 года мы ничего не знали объ этомъ злосчастномъ духѣ свободы. Но приблизительно двадцать лѣтъ тому назадъ одинъ пасторъ, жившій въ Сомюрѣ, въ общемъ серьезный и умный человекъ, увлекся чтеніемъ Эпископіуса и забылся до того, что выпустилъ въ свѣтъ книгу подъ заглавіемъ: О примиреніи христіанства“.

Итакъ, немного ранѣе, чѣмъ за три пятилѣтія до изгнанія гугенотовъ, либеральной доктринѣ голландскихъ арминіанъ удалось проникнуть во Францію. Но какъ мы скоро увидимъ, вмѣстѣ со взглядами арминіанъ во Францію переходитъ и болѣе старинное ученіе соцініанъ. Книга, о которой упоминалось выше, породила среди французскихъ гугенотовъ одно изъ наиболее интересныхъ движеній, съ точки зрѣнія затронутого нами вопроса; она вышла безъ имени автора и полное ея заглавіе было таково: „La Réunion du Christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy“, Saumur, René Peau, 1670.

Книга появилась въ Сомюрѣ, гдѣ съ 1604 года у протестантовъ процвѣтала самая дѣятельная духовная семинарія; при непосредственномъ участіи нѣсколькихъ выдающихся людей изъ этой школы пасторъ D'Huisseau и написалъ эту вещь. Можетъ быть, именно оттого D'Huisseau никогда не хотѣлъ признать себя авторомъ этой книги, хотя съ другой стороны, его нельзя упрекать за это; если бы онъ заявилъ о своемъ авторствѣ, — то его постигла бы одинаковая съ книгой участь ²⁾.

Сомюрская школа была настроена къ принятію новыхъ идей, въ которыхъ надо искать вліяніе картезіанской философіи. Самъ авторъ указанной книги замѣчаетъ, что съ нѣкотораго времени сдѣлалась модной болѣе правильная

¹⁾ Jurieu, „Lettre pastorale aux fidelles de Paris, d'Orléans et de Blois...“, и т. д., Гаага, 1690; P u a u x, стр. 75.

²⁾ P u a u x, стр. 81, п. 2.

система философіи, которая основывается на отрицаніи всѣхъ понятій. Изъ этого можно заключить, что его отправная точка зрѣнія въ философіи заимствована у Декарта. Нѣсколько далѣе авторъ спрашиваетъ себя, почему мы не можемъ примѣнять этотъ же самый методъ къ религіи и, освободивъ себя отъ всякаго рода традиціонныхъ мнѣній, обращаться всегда и исключительно къ Священному Писанію? ¹⁾

По своему методу теологическаго изслѣдованія авторъ вполне сходится съ соцініанами и арминіанами, тѣмъ болѣе, что и въ самомъ содержаніи этого произведенія можно найти очень много общаго съ двумя указанными вѣроисповѣданіями.

Авторъ принимаетъ за основу вѣры только то, что ясно и опредѣленно выражено въ словѣ Божьемъ.

Относительно же ученій, претендующихъ вникнуть въ тайну Троицаста, онъ говоритъ, слѣдующее: „*qu'il ne faut pas les faire aller de pair, avec les vérités qui nous sont clairement révélées dans la parole de Dieu*“ (не надо ихъ ставить наравнѣ съ истинами, ясно выраженными намъ въ Словѣ Божьемъ). Поэтому, если его и нельзя назвать человекомъ непосредственно исповѣдующимъ антиринитарианскіе взгляды, то, во всякомъ случаѣ, у него, точно такъ же, какъ и у голландскихъ либераловъ, можно замѣтить сильное расхожденіе съ ортодоксальной догмой.

Логическимъ слѣдствіемъ такого метода должно было быть ограниченіе догматовъ вѣры небольшимъ числомъ безспорныхъ и существенныхъ для нравственнаго совершенства человѣка положеній; слѣдуя по пути, указанному Аконціо, въ подобномъ ограниченіи видѣли наиболѣе прочное основаніе для принципа религіозной свободы, и D'Huisseau очень остроумно замѣтилъ по этому поводу ²⁾: „Я полагаю, что если бы какому-нибудь христіанину, знакомому только съ начатками религіи и заброшенному бурей на необитаемый островъ, пришлось бы учить пріютившихъ его дикарей христіанской вѣрѣ и сообщить имъ, вмѣстѣ съ основными на-

¹⁾ „Réunion du Christianisme“, стр. 117.

²⁾ Ibid., стр. 160 и далѣе.

чалами христіанской теологіи, наиболѣе высокіе принципы христіанской морали, то эти дикари могли бы считаться добрыми и, болѣе того, счастливыми христіанами, потому что они были бы избавлены отъ непосильнаго груза всякаго рода праздныхъ вопросовъ, которыми мы, обыкновенно, занимаемся!“

Ла Бастидъ, бывший точно также однимъ изъ наиболѣе правовѣрныхъ гугенотскихъ пасторовъ, говоритъ относительно этого мѣста въ книгѣ, что „здѣсь больше всего яда“ („où il y avait le plus de venin“) и нѣсколько далѣе вполне справедливо замѣчаетъ, что „с'est le grand chemin du Socinianisme“¹⁾ (это широкая дорога соцініанизма). Другіе, какъ напримѣръ Рихардъ Симонъ²⁾, не упускаютъ случая указать на духовное родство этой книги съ новаторскими принципами арминіанъ. Въ первомъ ряду среди противниковъ этихъ взглядовъ мы должны отмѣтить пастора Пьера Жюрьё (Pierre Jurieu), выпустившаго анонимную книгу³⁾, которою открывается его литературная кампанія противъ идеи всеобщей терпимости. Впослѣдствіи изгнаніе ничѣмъ не отразилось на его непримиримомъ настроеніи.

Несчастный D'Huisseau, котораго самый выдающійся реформатскій историкъ этого періода Эли Бенуа (Elie Benoit) осмѣливается называть упрямымъ и легкомысленнымъ человѣкомъ, потерялъ свое мѣсто; консисторія и судъ въ Сомюрѣ постановили уничтожить его сочиненіе⁴⁾.

Но всѣ эти чрезвычайныя мѣры не могли подавить новаго духа. Нарождается опредѣленное теченіе „рајонизма“, по имени Клода Пажона (Claude Raison), бывшаго одно время профессоромъ въ Сомюрской академіи. Онъ обрушивается на кальвинистическое ученіе о предопредѣленіи и пытается согласовать божественное предвѣдѣніе съ человѣческой свободой; въ этомъ новомъ направленіи онъ

1) „Remarques sur le livre de D'Huisseau“, 1670.

2) „Lettres choisies de Monsieur Simon“, Амстердамъ, 1730, III, 19.

3) „Examen du livre „de la Réunion du christianisme“, où l'on traite de la tolérance en matière de religion et de la nature et de l'étendue des points fondamentaux“, etc . . . , s. l. (Orléans, Rousselet), 1671.

4) Р u a u x, стр. 81.

ищетъ различные доводы въ пользу вѣротерпимости, и противники не преминули обвинить его въ арминіанской ереси.

Обвиненія стали звучать все болѣе и болѣе настойчиво. Въ самомъ началѣ 1676 года нѣсколько человѣкъ пріѣхали на лодкѣ въ Шарентонъ и въ публичномъ спорѣ назвали Пажона и его вѣрнаго ученика Ленфанта (Lenfant) арминіанами и даже социніанами. Оба обвиняемые, встревоженные поднявшимся кругомъ нихъ хоромъ враждебныхъ голосовъ, представили дѣло на судъ собора въ Парижѣ (1676), который, не осудивъ никого лично, тѣмъ не менѣе вынесъ суровыя постановленія противъ самихъ ученій и принялъ всѣ тѣ мѣры, какія считалъ нужнымъ для того, чтобы парализовать дальнѣйшее распространеніе и возрожденіе подобнаго рода идей.

Но это былъ напрасный самообманъ. Либеральныя идеи завоевывали себѣ все новыхъ и новыхъ приверженцевъ, а такіе люди, какъ Le Cene и l'Allix, продолжали вести самую оживленную полемику и послѣ переселенія въ Голландію, куда въ силу отмѣны Нантскаго эдикта пришлось бѣжать и либераламъ и ортодоксамъ.

Еще ранѣе этого нѣкто Анри Банажъ де-Боваль (Henri Basnage de Beauval), младшій изъ двухъ братьевъ этого же имени, выпустилъ въ свѣтъ свой трактатъ, въ которомъ сказался весь его безпристрастный и несклонный къ излишнимъ спорамъ умъ. Трактатъ носилъ слѣдующее заглавіе: „Tolérance des Religions“, Rotterdam, Henri de Graeff, 1684. Пюо напрасно думаетъ ¹⁾, что этотъ трактатъ былъ первой книгой, въ которой упоминается слово „терпимость“, потому что, какъ мы уже видѣли выше, этотъ терминъ значительно раньше употреблялся въ Германіи и Англіи; правда, мы не имѣемъ еще дѣла съ законной, послѣдовательной и гармоничной системой терпимости, на подобіе того, какъ это встрѣчается въ книгахъ, вышедшихъ нѣсколько позднѣе, но мы слышимъ горячія рѣчи въ ея защиту, преисполненныя чисто юношескаго пыла и въ то же

¹⁾ Op. cit., стр. 50.

самое время не лишенная известной глубины. Basnage начинается съ того, что истина далеко не всегда бываетъ самоочевидна, а потому нельзя особенно жестоко карать заблужденіе. „Развѣ“, восклицаетъ онъ, „зрѣлище еретика, настолько преданнаго своимъ убѣжденіямъ, что самая близость смерти не пугаетъ и не тревожитъ его, не должно внушать намъ умѣренность въ нашихъ дѣйствіяхъ?“

„Если дѣло истины сопровождается столь жестокими насиліями, то какимъ образомъ она можетъ быть приятной? Я думаю, что подобныя дѣйствія могутъ только вызвать лицемѣріе и привести къ безбожію. Съ другой стороны, ересь есть, конечно, большое зло. Но не способствовала ли ересь во всякія времена всеобщему оживленію религіознаго чувства и изученію священныя вещей!“

II. — Французское католическое духовенство, бывшее не только вдохновителемъ, но отчасти и фанатичнымъ исполнителемъ принудительныхъ мѣръ, изданныхъ Людовикомъ XIV противъ гугенотовъ, въ отвѣтъ на дѣлаемые ему упреки неизмѣнно ссылалось на примѣры и на авторитетъ блаженнаго Августина. Въ томъ же году, когда былъ отмѣненъ Нантскій эдиктъ, вышла въ свѣтъ анонимная книга, гдѣ авторъ пытался провести полную аналогію между отношеніемъ французской церкви къ гугенотамъ и поведеніемъ африканской церкви во время борьбы съ донатистами; въ послѣднемъ случаѣ инициатива преслѣдованій принадлежала, какъ известно, Августину, и анонимный авторъ не могъ не привести двухъ его писемъ въ защиту нетерпимости¹⁾.

Со стороны изгнанныхъ гугенотовъ литературная борьба велась въ томъ же самомъ тонѣ; среди цѣлаго ряда

1) „Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les Protestants avec celle de l'Eglise d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Eglise catholique“, Paris, 1685. Авторомъ этой книги былъ не кто иной, какъ архіепископъ Парижа, преосвященный Де-Арлэ (De Harlai). Офиціозный характеръ этого произведенія чувствуется уже въ данномъ предисловіи, гдѣ говорится, что эта книга принадлежитъ тѣмъ людямъ, которые „пользовались наибольшимъ довѣріемъ короля въ дѣлахъ, касающихся церкви, и играли наиболѣе важную роль въ его столь счастливо осуществлявшихся великихъ замыслахъ“.

статей мы отмѣтимъ особенно одну, гдѣ проводилась наглядная параллель между положеніемъ протестантовъ и ужасными гоненіями на евреевъ, предпринятыми императоромъ Антиохомъ ¹⁾).

Но всѣ эти писанія отходятъ на второй планъ, когда въ споръ вступаетъ одинъ изъ наиболѣе образованныхъ и смѣлыхъ умовъ того времени, философъ Пьеръ Бейль, точно также принадлежавшій къ гугенотамъ и скрывшійся нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Голландіи.

Борьба противъ нетерпимости не была первымъ выступленіемъ Пьера Бейля, потому что, начиная съ 1682 года, по поводу появившейся за два года до этого кометы, онъ утверждалъ, что предпочитаетъ отсутствіе всякой вѣры суевѣрью и считалъ возможнымъ для государства относиться съ терпимостью даже къ атеистамъ.

По адресу гонителей-французовъ, убившихъ одного его брата, Пьеръ Бейль въ томъ же году, когда былъ отмѣненъ Нантскій эдиктъ, написалъ полное желчи, трепетное отъ гнѣва, боли и презрѣнія письмо подъ заглавіемъ: „*Ce que c'est que la France toute catholique, sous le regne de Louis le Grand*“ („Что представляла собою католическая Франція въ царствованіе Людовика Великаго“). Но, по словамъ его ближайшаго и наиболѣе цѣннаго біографа ²⁾, уже въ первомъ полугодіи 1686 г., т. е. нѣсколько мѣсяцевъ спустя, послѣ того, какъ на этой же самой голландской территоріи другой великій эмигрантъ написалъ свое „Письмо о вѣротерпимости“, Бейль начинаетъ систематически опровергать съ помощью своей обширной эрудиціи и своего тонкаго остроумія то примѣненіе словъ евангелія отъ Луки (XIV, 23), приписывавшихся самому Христу, — „*compelle intrare*“, — которое дѣлало французское духовенство, слѣдуя въ этомъ случаѣ примѣру блаженнаго Августина.

Эта вещь не осталась лежать подъ спудомъ, какъ произведеніе Локка, а вышла въ свѣтъ въ томъ же 1686 году,

¹⁾ „*Parallèle de la persécution d'Antiochus l'illustre contre les Juifs avec celle qu'on exerce à présent contre les Protestants*“, Кельнъ, 1687.

²⁾ De Maizeaux, „*Vie de Bayle*“, въ его изданіи „Словаря“ Бейля, Амстердамъ, 1734, томъ I, стр. XXII.

хотя и была напечатана съ большими предосторожностями. Она выдавалась за переводъ съ англійскаго и носила слѣдующее заглавіе: „Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'apologie que St-Augustin a faite des persécutions“. Traduit de l'anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs, par M. I. F.; à Cantorbery, chez Thomas Litwei, 1686 ¹⁾. (Философскій комментарий къ словамъ Иисуса Христа: „Убѣди войти“ ²⁾, гдѣ наглядно доказывается, что нѣтъ ничего болѣе чудовищнаго, какъ принудительное обращеніе, и гдѣ опровергаются всѣ софизмы обратителей въ истинную вѣру и написанная св. Августиномъ апологія преслѣдованія сэра Джона Фокса де-Брюджъ, Кентербюри, 1686, переводъ съ англійскаго М. J. F.).

Книга начиналась длиннымъ вступительнымъ словомъ („Discours préliminaire“) и раздѣлялась на 2 части. Познакомившись съ апологіей ученія Августина, написанной парижскимъ архіепископомъ, Бейль считъ нужнымъ въ слѣдующемъ году напечатать еще третью часть своего „Комментарія“; необходимость отвѣчать на нападки, исходившія, какъ мы увидимъ далѣе, главнымъ образомъ отъ Жюрье, заставила его въ 1688 году, къ тремъ уже напечатаннымъ частямъ, присоединить еще „Дополненіе (Supplément) или четвертую часть „Комментарія“.

Всѣ эти сочиненія, начиная съ 1685 года, были впервые изданы въ двухъ томахъ, съ обозначеніемъ имени Бейля, послѣ его смерти (1706) подъ слѣдующимъ подходящимъ и удобопонятнымъ заглавіемъ: „Commentaire philosophique etc...“; или „Traité de la Tolérance universelle“, Роттердамъ, 1713.

¹⁾ Въ дѣйствительности была напечатана въ Амстердамѣ у Вольфанга.

²⁾ Ев. отъ Луки, XIV, 23. „Господинъ сказалъ рабу: поиди по дорогамъ и изгородямъ и убѣди войти, чтобы наполнился домъ мой“. Въ латинскомъ переводѣ: „Et ait dominus servo; exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea“. *Ред.*

И на самомъ дѣлѣ, это былъ обширнѣйшій и выдающійся по глубинѣ и высотѣ понятій трактатъ, въ которомъ отдѣльныя части удивительно гармонично сочетались другъ съ другомъ. Такой компетентный судья, какъ Винэ, мнѣніе котораго о Локкѣ мы уже приводили, познакомившись у De Maizeaux съ краткой біографіей Бейля, утверждалъ, что всѣ главные пункты этого вопроса были разобраны въ указанномъ трактатѣ: „avec une grande supériorité“. Несомнѣнно, что аргументаціей Бейля широко пользовались впоследствии, и что на энциклопедистовъ въ ихъ борьбѣ за вѣротерпимость онъ оказалъ самое рѣшительное вліяніе. Ромилли сынъ (Romilli), авторъ большой статьи „о вѣротерпимости“ въ этой „Энциклопедіи“, рекомендовалъ читателямъ „Комментарій“, какъ книгу вполне исчерпывающую этотъ вопросъ.

Если подходить къ этому трактату съ простымъ критеріемъ внутренней цѣнности, то могутъ показаться нѣкоторымъ преувеличеніемъ слова Пюо, который говоритъ, что эта вещь была „le plus beau titre de gloire du grand écrivain“¹⁾.

Съ другой стороны, мнѣ кажется слишкомъ строгимъ мнѣніе Галлама²⁾, который ставитъ этотъ трактатъ ниже другихъ произведеній Бейля и дѣлаетъ ему различныя малообоснованныя возраженія, вродѣ того, напримѣръ, будто Бейль недостаточно отгѣнилъ политическія преимущества полной вѣротерпимости. Однако, тотъ же самый Галламъ вполне правъ, когда указываетъ, что въ построеніи трактата чувствуется нѣкоторая формальная искусственность, при чемъ иной разъ отъ этого страдаетъ самая убѣдительность его аргументаціи. Оставляя въ сторонѣ двѣ наименѣе важныя части „Комментарія“, т. е. „Вступительное слово“ и „Дополненіе“, потому что первое представляетъ собою исключительно обвинительную рѣчь, а второе носитъ чисто политическій характеръ, и переходя къ тремъ составнымъ частямъ самаго трактата, можно замѣтить, что критеріемъ

1) Op. cit., стр. 56.

2) Op. cit., IV, стр. 117.

ихъ раздѣленія и внутренняго расположенія матеріала въ каждой изъ нихъ было слѣдующее: въ первой части содержится девять опроверженій буквальнаго смысла, приписаннаго знаменитымъ словамъ Христа; во второй мы находимъ восемь возраженій противъ главныхъ доводовъ, приводившихся въ защиту нетерпимости и, наконецъ, въ третьей помѣщено болѣе сорока отвѣтовъ на различные отрывки изъ сочиненій св. Августина, въ которыхъ осуждается принципъ религіозной свободы. Кромѣ того, въ первой части каждая глава начинается силлогизмомъ, а затѣмъ Бейль доказываетъ въ отдѣльности большую и малую предпосылки.

Несмотря на всѣ указанные нами недостатки, книга по своему содержанію достойна исключительнаго вниманія.

По своей отправной точкѣ зрѣнія Бейль очень близко подходитъ къ социніанамъ и арминіанамъ; вмѣстѣ съ ними онъ утверждаетъ, что внутреннее убѣжденіе должно быть основнымъ и первоначальнымъ правиломъ всякаго толкованія Священнаго Писанія, въ особенности когда вопросъ связанъ съ моралью. На этомъ принципѣ онъ основываетъ первое изъ своихъ возраженій, потому что противно разуму вѣрить, будто внѣшнее принужденіе можетъ имѣть реальное значеніе для религіознаго чувства человѣка, которое по существу своему есть глубоко-интимное переживаніе.

Для борьбы съ заблужденіемъ, говоритъ нѣсколько далѣе Бейль на своемъ образномъ языкѣ¹⁾, надо посылать не солдатъ, не сторожей, не палача, а теологовъ, священниковъ и учителей. „*Combattre des erreurs à coups de bâton, n'est-ce pas la même absurdité que de se battre contre des bastions avec des harangues et des syllogismes?*“ („Развѣ побивать заблужденіе палкой менѣе нелѣпо, чѣмъ выступать передъ бастіонами съ рѣчами и силлогизмами?“).

Въ своемъ второмъ возраженіи Бейль говоритъ о томъ, насколько насильственное принужденіе противорѣчитъ земной жизни и кроткому ученію Христа; въ третьемъ онъ до-

¹⁾ Часть вторая, гл. V, въ изданіи 1713 года, томъ I, стр. 342.

казывалъ, что принужденіе уничтожаетъ границы между справедливостью и несправедливостью, между добродѣтелью и порокомъ и ведетъ, такимъ образомъ, общество къ нравственному разрушенію.

Если бы христіанская церковь приняла начало принужденія, то тѣмъ самымъ она закрыла бы себѣ путь къ пропагандѣ среди невѣрныхъ, потому что послѣдніе имѣли бы вполне благовидный предлогъ къ изгнанію съ ихъ территоріи каждаго христіанина. Бейль въ одномъ изъ живыхъ и сатирическихъ діалоговъ говоритъ, что китайскій императоръ съ полнымъ правомъ могъ бы отвѣтить христіанскимъ миссіонерамъ, если бы они выразили ему свое желаніе силой обращать упрямыхъ язычниковъ: „уходите изъ моего государства, о вы, которые не поколебались бы возстановить противъ меня моихъ подданныхъ и объявить мнѣ войну, если бы я не внялъ вашимъ доводамъ и не пожелалъ переменить вѣру моихъ предковъ!“.

Относительно буквального значенія словъ: „убѣди войти“, приписываемыхъ Христу, Бейль, въ качествѣ своего пятого возраженія, замѣчаетъ, что принужденіе не можетъ осуществляться не сопровождаясь преступленіями гораздо болѣе тяжкими, чѣмъ ересь, а именно: грубымъ насиліемъ, грабежомъ, наглостью солдатъ и т. п. . . . (исторія наглядно подтверждаетъ намъ это на примѣрѣ гугенотовъ). Въ данномъ случаѣ нельзя выгораживать себя тѣмъ, что цѣль оправдываетъ средства.

Кромѣ того, христіане не могли бы тогда упрекать магометанъ, что они добились торжества своей вѣры во многихъ странахъ, ранѣе исповѣдовавшихъ христіанство, только путемъ жестокихъ насилій.

Принужденіе противорѣчитъ ученію первыхъ отцовъ Церкви, и жалобы первыхъ христіанъ на ихъ притѣснителей становятся смѣшными, потому эти гонители, какъ иронически замѣчаетъ Бейль въ вымышленномъ длинномъ спорѣ между христіанами и чиновникомъ императора, съ полнымъ правомъ могли бы отвѣтить имъ: почему вы жалуетесь на жестокое обращеніе съ вами, если вы сами не поступаете точно такъ же только потому, что сила не на вашей сторонѣ?

Въ послѣднемъ своемъ возраженіи Бейль высказываетъ ту мысль, что провозглашеніе святости насилія повлекло бы за собою непрерывную войну между различными христіанскими вѣроисповѣданіями, которыя по очереди притѣсняли бы другъ друга, и миръ навсегда исчезнулъ бы изъ нашей жизни.

Въ оправданіе нетерпимости обыкновенно говорятъ, что принужденіе употребляется вовсе не для того, чтобы насиловать совѣсть, а исключительно съ цѣлью заставить заблуждающагося уважать истину. Бейль возражаетъ, что, напротивъ, фактъ принужденія исключаетъ возможность спокойнаго и яснаго изслѣдованія и что слишкомъ легко смѣшавать съ простымъ упрямствомъ постоянство во мнѣніяхъ и твердость въ убѣжденіяхъ.

Говорятъ также, что пути Господа различны отъ путей человѣческихъ, а потому люди и не могутъ судить о дѣлахъ Бога. На это Бейль возражаетъ, что Иисусъ Христосъ не могъ пользоваться средствами, противными христіанскому чувству, которое имъ же самимъ и было внушено людямъ. Если, продолжаетъ далѣе Бейль, примѣръ Иисуса Христа можетъ придать силы какому-нибудь тяжело раненому и обезображенному юношѣ, или облегчить ему горестъ отъ разорившей его кражи или отъ позорящей его клеветы (которая погубить его репутацію и заставить его уединиться и размышлять въ одиночествѣ о небесныхъ предметахъ),—то это нисколько не помѣшаетъ назвать преступникомъ того, кто убилъ, ограбилъ или оклеветалъ.

Христосъ, говоритъ онъ въ заключеніе, не могъ выбрать для достиженія своихъ цѣлей такое сомнительное и ненадежное средство какъ принужденіе, которое служило сначала Генриху VIII для того, чтобы обратить Англію въ протестантство, затѣмъ Маріи Кровавой для того, чтобы вернуть страну къ католичеству, и, наконецъ, Елизаветъ, въ свою очередь прибѣгнувшей къ насилію во время вторичной протестантской реакціи. Говорятъ, что это коварное преувеличеніе понимать приказъ примѣнить насиліе въ томъ смыслѣ, что слѣдуетъ жечь, казнить, вѣшать, а не ограничиваться простымъ штрафомъ, тюрьмой и другими

легкими наказаніями. Бейль доказываетъ, что, наоборотъ, если данъ опредѣленный принципъ, то законы логики неизбежно ведутъ къ его крайнимъ слѣдствіямъ, и дилемма, поставленная Вержуллианомъ Плинію Младшему, никогда не потеряетъ своего значенія: или человекъ виновенъ, и тогда даже самая суровая кара будетъ справедливой, или человекъ невиновенъ, и въ такомъ случаѣ самое мягкое наказаніе будетъ величайшей несправедливостью.

Не убивать немедленно еретиковъ, а обращаться съ ними путемъ хитростей, козней и соблазна, — это еще хуже самага убійства, это равно насилію надъ женщиной: „lui fait moins de tort que s'il la tentoit, et la faisoit succomber, par ses flatteries; car, par là, il la rendoit criminelle; et en usant de violence sur son corps, il lui laisse devant Dieu toute la pureté et l'innocence de son âme“ („на немъ лежитъ менѣе вины, если онъ соблазнялъ ее и она поддалась его лести, ибо тѣмъ самымъ она, въ свою очередь, становится преступницей; примѣняя же только насиліе надъ ея тѣломъ, онъ оставляетъ ей всю невинность и чистоту души передъ Господомъ Богомъ“).

Но если осуждать вообще принужденіе, то надо осудить всѣ тѣ наставленія Ветхаго Завета, гдѣ одобряется насиліе, совершенное Моисеемъ надъ идолопоклонниками и Иліей надъ жрецами Ваала. Принимая во вниманіе совершенно исключительное устройство Израильскаго царства, Бейль утверждаетъ, что Моисей покаралъ идолопоклонниковъ въ качествѣ государственныхъ измѣнниковъ, бунтовщиковъ противъ правительства, но не какъ людей, прегрѣшившихъ противъ отвлеченной и нравственной обязанности всѣхъ людей поклоняться истинному Богу; тѣ же самые мотивы лежали въ основѣ поведенія пророка Илии.

Осуждая принужденіе, нельзя оправдать дѣйствія мудрѣйшихъ античныхъ императоровъ, прибѣгавшихъ къ насилію при полномъ одобреніи со стороны отцовъ церкви; даже протестанты должны будутъ осудить самихъ себя, потому что они точно также не терпѣли другихъ религій и присуждали къ смерти еретиковъ, какъ на примѣръ Сервета. Бейль нисколько не колеблется обвинить этихъ импера-

торовъ въ слабости, а Отцовъ Церкви въ несправедливомъ вмѣшателствѣ въ общественныя дѣла, при чемъ иллюстрируетъ свою мысль на примѣрѣ Феодосія Великаго, который поддался убѣжденіямъ Амвросія и, нарушивъ данное уже имъ обѣщаніе, не разрѣшилъ евреямъ Каллиники возстановить свою синагогу, разгромленную фанатиками-христіанами подъ предводительствомъ мѣстнаго епископа. Относительно казни Сервета Бейль точно также признаетъ, что „въ настоящее время на этотъ актъ надо смотрѣть, какъ на гнусное, темное пятно на фонѣ начала Реформациі, какъ на несчастный и прискорбный пережитокъ папизма“ („est regardé à présent comme une tache hideuse des premiers temps de notre Réformation facheux et déplorables restes du Papisme“).

По вопросу же о религиозной нетерпимости, разсматриваемой какъ опредѣленный принципъ, Бейль, слѣдуя примѣру Локка, ясно говоритъ, что тѣ начала нетерпимости, которыя и понынѣ остались еще въ основныхъ законахъ цивилизованныхъ народовъ, можно оправдать исключительно только, какъ актъ политической необходимости и соціальной защиты противъ ученій, призывающихъ къ возстанію, кражѣ, убійству и клятвопреступленію.

Но изъ этого принципа Бейль, расходясь въ этомъ пунктѣ съ Локкомъ, не выводитъ никакихъ практическихъ слѣдствій для атеистовъ, къ которымъ, въ другой болѣе ранней работѣ, не скрывалъ своего снисходительнаго отношенія ¹⁾.

¹⁾ Однако, въ одномъ мѣстѣ (часть II, гл. IX, стр. 429 и сл.), т. е. тамъ, гдѣ онъ опровергаетъ послѣднее изъ возраженій своихъ противниковъ (см. объ этомъ ниже), Бейль, поддерживая въ общемъ тотъ тезисъ, что заблуждающемуся уму должны быть предоставлены равныя права съ истинными убѣжденіями, тѣмъ не менѣе допускаетъ, что атеистъ не можетъ взывать къ этому принципу для того, чтобы проповѣдывать свои убѣжденія; основаніемъ этому Бейль выставляетъ то, что атеистъ не можетъ сослаться въ свою защиту на внушеніе свыше, какъ это доступно каждому, исповѣдывающему положительную вѣру. Кроме того, Бейль полагаетъ, что подобная пропаганда можетъ преслѣдоваться правительствомъ, какъ и всякое другое ученіе, противное основнымъ принципамъ государства: „au nombre desquels on a sou-

Несмотря на все это, Бейль по адресу папистовъ поддерживалъ принципъ исключенія и по мотивамъ, въ общихъ чертахъ совпадающимъ съ приведенными нами выше взглядами Локка. „Хорошо поступаютъ протестантскіе государи, что не терпятъ секту, которая верховную власть главы государства и соблюденіе имъ законовъ своей страны ставитъ въ зависимость отъ чужеземной власти и чужеземныхъ законовъ, секту, которая проповѣдуетъ нетерпимость и которая, если бы очутилась хозяиномъ положенія, не колебалась бы давить всѣхъ другихъ, въ томъ числѣ и самого суверена, въ отношеніи какового эта секта считала бы себя свободной отъ всякой присяги“²⁾.

Однако, какая большая разница между нетерпимостью протестантовъ къ католикамъ и между нетерпимостью этихъ послѣднихъ къ протестантамъ! Протестанты не требуютъ насильственнаго обращенія, не проповѣдуютъ рѣзни, но только настаиваютъ на нѣкоторыхъ ограниченіяхъ для католиковъ, на изыятіи ихъ отъ общественныхъ дѣлъ, что вызывается со стороны протестантовъ необходимостью самозащиты; затѣмъ имъ, католикамъ, можетъ быть разрѣшено выселиться изъ протестантскаго государства, со всѣмъ своимъ имуществомъ или, оставаясь на мѣстѣ, отправлять свой культъ, если не публично, то по крайней мѣрѣ домашнимъ образомъ, а, по словамъ Бейля, уже одно это весьма существенно для свободы совѣсти.

Кромѣ того нельзя забывать о томъ, что указанное отступленіе отъ принципа религіозной свободы, столь широко поставленнаго Бейлемъ, объясняется именно тѣми личными страданіями, которыя ему пришлось претерпѣть

t u m e de mettre tous ceuz qui otent la Providence, et toute la crainte de la justice de Dieu“ (въ число такихъ ученій, о быкновенно помѣщаютъ тѣ, въ которыхъ отрицается Провидѣніе и страхъ передъ Божьимъ Судомъ“). Нельзя не обратить вниманіе на тотъ фактъ, что Бейль нѣсколько нерѣшителенъ въ своей оцѣнкѣ атеизма; характерно, что онъ считаетъ нужнымъ преслѣдовать только пропаганду атеизма, но не безвѣріе само по себѣ.

²⁾ См. также часть IV „Supplément“, гл. 31, цит. изданіе, т. II, стр. 452 и сл.

отъ самыхъ дѣятельныхъ папистовъ въ Нидерландахъ; съ другой стороны, та линія поведенія, которую рекомендовалъ Бейль протестантскимъ государствамъ, въ его время представляла собою скорѣе простое *desideratum*, нежели реальную норму.

Терпимость, возражали Бейлю его противники, не можетъ не породить множества сектъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ вызоветъ великую смуту въ государствѣ и приведетъ къ гибели христіанства. Какъ бы возвращаясь къ практическимъ доводамъ послѣднихъ язычниковъ, Бейль отвѣчалъ противникамъ: „размноженіе сектъ, напротивъ, вызоветъ благородное соревнованіе въ добрѣ, и терпимость болѣе всего другого на этомъ свѣтѣ можетъ способствовать возврату золотого вѣка и создать полную гармонію изъ нѣсколькихъ голосовъ и инструментовъ различныхъ тоновъ, нисколько не уступающую по пріятности единообразію одного голоса („*la Tolérance est la chose du monde la plus propre à ramener le siècle d'or, et à faire un concert et une harmonie de plusieurs voix et instruments de différents tons et notes, aussi agréables pour le moins que l'uniformité d'une seule voix*“¹⁾). И нѣсколько далѣе: „всѣ религіи міра, какъ бы странны и противоположны между собой онѣ ни были, ничѣмъ не противорѣчатъ безконечному величію и совершенству Верховнаго Существа, которое само пожелало, чтобы вся природа прославляла Его въ своемъ безконечномъ разнообразіи“²⁾. („*Toutes les religions du monde, bizarres et diversifiées comme elles sont, ne conviennent pas mal à la grandeur infinie de l'Être souverainement parfait, qui a voulu qu'en matière de diversité toute la nature le prêchât par le caractère de l'infini*“²⁾).

¹⁾ Часть II, гл. 6, томъ I, стр. 358.

²⁾ *Ibid.*, стр. 371. Собственно говоря, Бейль только мимоходомъ высказываетъ эту точку зрѣнія, прибавляя тотчасъ же, что было бы гораздо красивѣе, если бы всѣ люди имѣли одну вѣру. Но во всякомъ случаѣ нельзя не поразиться тому, что на разстояніи болѣе чѣмъ на 12 вѣковъ мы встрѣчаемся съ безсознательнымъ повтореніемъ высочайшей идеи религіознаго синкретизма.

Если многообразіе религіозныхъ вѣрованій и представляетъ собою вредъ, то виновата въ этомъ исключительно нетерпимость; во всякомъ случаѣ убійство еретиковъ есть неизмѣримо худшее явленіе.

Развѣ въ той же самой Римской Церкви мы не сталкиваемся съ безконечной „bigarrure“ всякаго рода мнѣній, тенденцій, обычаевъ и нравовъ? Князья должны быть защитниками Церкви, но не въ томъ смыслѣ, чтобы предлагать свое оружіе на защиту ея нетерпимости или мстить за обиды, по ея утверженію, причиненныя Богу; напротивъ, князья должны заботиться о томъ, чтобы Церковь имѣла честныхъ и образованныхъ пастырей; должны смягчать ихъ дурные нравы; наказывать тѣхъ, кто посягаетъ на свободу Церкви; подавлять тѣ секты, которыя оскорбляютъ служителей господствующей Церкви или пытаются дѣйствовать насиліемъ противъ лицъ, упорствующихъ въ своей старой вѣрѣ.

Достаточно допустить въ одномъ случаѣ терпимость, и она получить всеобщее распространеніе, возражали Бейлю его противники. Именно такъ и должно быть, замѣчалъ имъ Бейль. Почему нельзя терпѣть евреевъ, если существованіе ихъ допускается „даже въ тѣхъ странахъ, гдѣ дѣйствуетъ Инквизиція, какъ напримѣръ въ Италіи?“ („même dans les païs d'Inquisition, comme en Italie?“). Почему нельзя терпѣть магометанъ, признающихъ нашего Иисуса Христа за великаго пророка?

Почему, наконецъ, нельзя относиться съ терпимостью къ язычникамъ, и съ гораздо большимъ основаніемъ терпѣть социніанъ? И Бейль развивалъ свои мысли дальше, побивая по пути тѣхъ, кого онъ называлъ „demi-tolérans“, т. е. людей, желавшихъ ограничить терпимость только тѣми сектами, которыя не подрывали основъ христіанства.

Наконецъ, сторонники наказанія ереси утверждаютъ, что насиліе, совершаемое во имя истины, не нуждается въ оправданіи. Въ четырехъ главахъ своего сочиненія (VIII, IX, X, XI) Бейль возражаетъ имъ, послѣдовательно развивая одно изъ основныхъ положеній всей картезіанской

философіи, а именно: заблуждающаяся совѣсть имѣетъ точно такія же права, какъ и пребывающая въ истинѣ. Только то, что согласуется съ требованіями совѣсти, поистинѣ хорошо и добродѣтельно, и поступать противъ совѣсти будетъ всегда зломъ, потому что достоинство или отрицательность всякаго дѣйствія зависитъ исключительно отъ чувства подчиненія императиву высшаго порядка въ нашей совѣсти ¹⁾. Однако, человѣкъ, добросовѣстно заблуждающійся и на основаніи голоса своей совѣсти преслѣдующій другого человѣка, истинно вѣрующаго, заслуживалъ бы точно такого же оправданія и одобренія, какъ и тотъ, кто преслѣдуетъ заблужденіе. И поэтому необходимо изъять все это изъ области субъективной оцѣнки и въ качествѣ универсальнаго принципа объективнаго права, по терминологіи современной юриспруденціи, какъ для ортодоксовъ, такъ и для иновѣрцевъ выставить то положеніе, что никто не можетъ быть преслѣдуемъ за свои религіозныя убѣжденія.

Въ двухъ послѣднихъ частяхъ своего „Комментарія“ Бейль не прибавляетъ ничего существеннаго къ своей аргументаціи за свободу совѣсти.

III. — Въ слѣдующемъ году глава кальвинистической ортодоксіи пасторъ Пьеръ Жюрьё ²⁾, бывший одно время большимъ другомъ Бейля, написалъ опроверженіе „Commentaire“. Это была уже вторая литературная попытка съ его стороны; первое его выступленіе, несмотря на его громадную эрудицію и незаурядный политическій талантъ ³⁾

1) Глава X, стр. 466 ... „въ томъ положеніи, въ которомъ находится человѣкъ, Богъ довольствуется тѣмъ, что требуетъ отъ него, чтобы онъ наиболѣе ревностно искалъ истину; и, если человѣкъ думаетъ, что нашелъ ее, — то пусть любитъ ее и подчинитъ ей свою жизнь. Каждому ясно, что все это является доказательствомъ того, что мы должны относиться съ равнымъ уваженіемъ какъ къ дѣйствительной, такъ и ко мнимой истинѣ“.

2) „Des droits des deux Souverains en matière de religion, la conscience et le Prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions et de la Tolérance universelle contre un livre intitulé: Commentaire etc.“. Роттердамъ, 1687.

3) Относительно замѣчательной полемической изворотливости Жюрьё, какъ полемиста, см. у Р и а и х, стр. 30, 45, 64, 100 и сл.

не имѣло никакого успѣха. Жюрьё пытался примирить между собою слѣдующія два положенія: что католики во Франціи и вообще паписты во всѣхъ странахъ не имѣютъ права преслѣдовать протестантовъ, но что эти послѣдніе имѣютъ право принуждать и наказывать еретиковъ и отступниковъ, прибѣгая при этомъ къ помощи свѣтской власти. По мнѣнію Жюрьё, нѣтъ ничего болѣе ошибочнаго и болѣе гибельнаго, чѣмъ принципъ всеобщей терпимости.

Вполнѣ естественно, что католики нѣсколько сбили его съ позиціи, указавъ ему, что, въ концѣ концовъ, онъ занимался только тѣмъ, что бралъ у князя мечъ одною рукой и тотчасъ же возвращалъ его другой, а вмѣстѣ съ тѣмъ съ удовольствіемъ извлекали изъ его собственныхъ работъ обильные аргументы въ защиту абсолютной терпимости ¹⁾.

И точно также естественно, что либеральная часть эмигрировавшихъ гугенотовъ, во всѣхъ вышедшихъ впоследствии сочиненіяхъ въ защиту терпимости, неизмѣнно мѣтила въ Жюрьё.

Однимъ изъ первыхъ напалъ на Жюрьё авторъ слѣдующей работы: „Le Protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Église“, etc. contre M. Jurieu, par Léon de la Guignonière, Амстердамъ, 1684; по заглавію трудно угадать рѣзко обличительный тонъ этого сочиненія.

Подъ этимъ псевдонимомъ скрывался бургундскій пасторъ О б е р ь д е - В е р с э (Aubert de Versé), переселившійся въ Голландію и впоследствии отрѣшенный отъ должности, какъ соцініанинъ. Онъ поставилъ себѣ цѣлью доказать въ этомъ сочиненіи, что если реформаты хотятъ остаться вѣрными своимъ принципамъ, то они должны терпѣть въ своей общинѣ „всѣхъ христіанъ міра, не исключая соцініанъ и квакеровъ“. Впрочемъ, онъ не считаетъ нужнымъ останавливаться особенно долго на доказательствѣ необходимости какъ церковной, такъ и въ особенности гражданской терпимости, потому что для него это кажется вполнѣ яснымъ на основаніи требованій разума и вѣры.

¹⁾ См. Р и а и х, стр. 49, п. 1.

Послѣ него осталось еще другое сочинение: „*Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples*“, par S. D. L. G., Кельнъ, 1687.

Тѣми же самыми чувствами и тою же ненавистью къ Жюрьё продиктована работа *Le Cène*, вышедшаго впоследствии изъ состава реформатской общины, и арминіанина *Le Clerc'a*: „*Conversations sur diverses matières de religion*“, à Philadelphie chez Thimothée de S. Amour, 1687.

Въ двухъ изъ этихъ „Разговоровъ“ трактуется о терпимости, съ которою протестанты должны относиться другъ къ другу, и съ которою магистратъ долженъ дѣйствовать въ отношеніи еретиковъ. Сочиненіе заканчивается „Трактатомъ о свободѣ совѣсти, посвященнымъ Королю Франціи и его Совѣту“.

Винѣ, даже не зная настоящихъ авторовъ этого труда, отзывается о немъ съ величайшей похвалою ¹⁾.

Жюрьё выступилъ съ самой ожесточенной полемикой какъ противъ этихъ сочиненій, такъ и противъ лицъ, непосредственно задѣвшихъ его противъ Алликса и Папина ²⁾; онъ прекрасно понималъ, что, въ концѣ концовъ, родоначальникомъ всего этого идейнаго движенія былъ соцініанизмъ, а потому поднялся противъ него со своей „*Tableau du Socinianisme*“, съ помощью которой пытался пробить брешь въ этомъ ученіи. Но даже онъ самъ долженъ былъ признать, что съ одной стороны уже большое число благочестивыхъ и благонамѣренныхъ людей восприняло идеи терпимости, проповѣдуемая соцініанами; а съ другой, что „*tout aussitôt que le monde croira que le Socinianisme est une religion fort tolérable, il est constant que dans peu de temps l'Église sera socinienne*“ („можно съ увѣренностью сказать, что какъ только люди признаютъ, что соцініанизмъ вполне терпимая религія, то въ самомъ непродолжительномъ времени Церковь обратится въ соцініанскую“) ³⁾.

Затѣмъ Жюрьё, убѣдившись въ томъ, что одной литературной кампаніи недостаточно для того, чтобы оста-

¹⁾ Vinet, „*De la liberté des cultes*“, Парижъ, 1826, стр. 299.

²⁾ Puaux, стр. 113.

³⁾ Ibidem, стр. 116, 121.

новить развитіе терпимости, не постыдился обратиться за осужденіемъ ея къ членамъ Соборовъ. Благодаря этому, и самый споръ принялъ болѣе острый характеръ.

Въ августѣ 1690 года соборъ въ Амстердамѣ, по настоянію того же Жюрьё, осудилъ нѣсколько ошибочныхъ мнѣній, которыя, какъ можно видѣть изъ актовъ собора, были тѣмъ болѣе вредны, что „*sous les noms affectés de la charité et de la tolérance, elles tendent à faire glisser dans l'âme des simples le poison du Socinianisme et l'indifférence des Religions*“ („они подъ притворными названіями милосердія и терпимости пытаются отравить души простыхъ людей соціанизмомъ и внушить имъ безразличное отношеніе къ религіямъ“). Еретическія сужденія были перечислены подъ девятью различными нумерами, при чемъ всѣ они имѣли то или иное отношеніе къ терпимости, въ особенности же п. 6, формулированный слѣдующимъ образомъ: „*Que la piété et la raison obligent à la Tolérance, tant civile qu'ecclésiastique, de toutes les hérésies*“¹⁾ („будто любовь къ людямъ и разумъ обязываютъ какъ къ свѣтской, такъ и къ церковной терпимости по отношенію ко всѣмъ еретикамъ“). Согласно съ этимъ постановленіемъ, Лейденскій Соборъ въ слѣдующемъ году безпощадно осудилъ сочиненіе пастора Гедена Гюэ (*Gédéon Huet*) „*Apologie pour les vrais tolérans*“, Dordrecht, 1690.

Вина этого произведенія заключается въ томъ, что авторъ позволялъ себѣ высказывать крайне либеральныя сужденія и въ концѣ концовъ пришелъ къ тому заключенію, что „въ христіанскихъ государствахъ истинное христіанство существуетъ только въ той мѣрѣ, поскольку осуществляется терпимость“ (*Il n'y a point de véritable christianisme dans les États chrétiens qu'autant qu'il y a de tolérance*). Зароппшаяся полемика продолжалась путемъ анонимныхъ пасквилей, сопровождаясь жестокими взаимными упреками и рѣзкими личными выпадами, и утихла только тогда, когда сошли со сцены или умерли нѣкоторые изъ наиболѣе выдающихся ея участниковъ, въ томъ числѣ и Жюрьё.

¹⁾ См. Р и а и х, стр. 199 и сл.

Съ успокоеніемъ страстей могли выступать наружу примирительныя тенденціи, которыя, начинаясь рядомъ широкихъ уступокъ ортодоксіи, постепенно приводили къ борьбѣ за самую полную терпимость¹⁾.

„Les justes bornes de la Tolérance avec la défense des mystères du Christianisme“, 1691. Подъ такимъ заглавіемъ вышло сочиненіе Филипо (Philipot), пастора изъ Кіэрака, въ которомъ авторъ различаетъ въ религіи три вещи: душу, тѣло и одѣяніе. Душа — это внутренняя вѣра, тѣло — устное исповѣданіе вѣры, и наконецъ одѣяніе — это публичное отправленіе культа.

Первыя двѣ вещи, по мнѣнію Филипо, ускользаютъ отъ власти магистрата, который можетъ регулировать только третью, т. е. отправленіе культа, отказывая диссидентамъ въ школахъ, въ храмахъ и въ правѣ собраній. Тѣмъ не менѣе, Филипо замѣчаетъ, что „всѣ секты на этомъ свѣтѣ, каковы бы онѣ ни были, если только ихъ вѣроученіе не содержитъ въ себѣ ничего противообщественнаго, должны быть оставлены въ покоѣ“ („toutes les sectes du monde, quelles qu'elles soient, pourvu que leur créance n'aille pas à la ruine de la société civile, doivent être laissées en repos“).

Но среди различныхъ работъ этого направленія первое мѣсто по своей цѣнности занимаетъ, безъ сомнѣнія, сочиненіе Ильи Сорена (Elie Saurin), пастора въ Утрехтѣ.

¹⁾ Р u а x, говоря объ этомъ примирительномъ періодѣ, пишетъ: „Bernard, écrivain honnête et laborieux, mais dénué de style et d'imagination, publia en 1689 son „Epistola de Tolerantia, petit opusculé où il défendit la liberté religieuse, mais en excluant cependant des bienfaits de la Tolérance les athées et les intolérants“. („Бернаръ, честный и трудолюбивый писатель, но лишенный всякаго стиля и дара воображенія, выпустилъ въ свѣтъ въ видѣ маленькой брошюры свою „Epistola de Tolerantia, въ которой защищалъ идею религіозной свободы, исключая, однако, изъ числа лицъ, пользующихся благодѣяніемъ терпимости атеистовъ и нетерпимыхъ“). Въ словарь Ларусса подъ словомъ *Bernard Jacques* мы читаемъ, что письмо было напечатано у Gouda; мы не имѣемъ возможности провѣрить это указаніе, но совпаденіе въ заглавіи, мѣстѣ и времени напечатанія невольно вызываетъ сомнѣніе, что Ларуссъ смѣшиваетъ „Epistola“ Бернара со знаменитымъ произведеніемъ Локка. См. стр. 117 и слѣд.

„Réflexions sur les droits de la conscience, où l'on fait voir la différence entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante, on réfute le „Commentaire philosophique“ et le livre intitulé „Droit des deux souverains“ et on marque les justes bornes, de la Tolérance civile en matière de religion“, Утрехтъ, 1697.

Изъ самаго заглавія этой книги, можно ясно видѣть, что она была въ равной мѣрѣ направлена какъ противъ Бейля, такъ и противъ Жюрьё, т. е. противъ двухъ крайнихъ и противоположныхъ точекъ зрѣнія; самъ авторъ хотѣлъ занять среднюю позицію, свойственную всѣмъ такъ называемымъ „умѣренно-терпимымъ“. Эта средняя позиція представляла собою цѣлую систему, которая съ одной стороны признавала за государемъ право вмѣшиваться въ дѣла религіи, принимать всѣ зависящія отъ него мѣры для искорененія ереси и торжества истинной вѣры, покровительствовать господствующему вѣроисповѣданію, осыпать его своими милостями и защищать его отъ нападковъ еретиковъ, а съ другой стороны не допускала, чтобы государь могъ убивать, наказывать и преслѣдовать отступниковъ лишать ихъ гражданской правоспособности или отказывать имъ въ правѣ собраній. Заключение, къ которому приходитъ Соренъ (Saurin), лучше всего передается слѣдующими его словами: „Le magistrat doit faire pour l'établissement et la propagation de la vraie doctrine et pour l'extinction de l'erreur, tout ce qu'il peut faire sans violenter les consciences, et sans priver les sujets de leurs droits naturels ou de leurs droits civils“¹⁾ („для установленія и распространенія истиннаго ученія правительство должно сдѣлать все, отъ него зависящее, при непремѣнномъ условіи не насиловать совѣсти людей и не лишать ихъ естественныхъ или гражданскихъ правъ“).

Но второе поколѣніе французскихъ эмигрантовъ въ Голландіи въ самомъ непродолжительномъ времени, т. е. уже въ началѣ слѣдующаго вѣка, должно было стать выше подобнаго рода ограниченій. Объ этомъ свидѣтельствуютъ

¹⁾ Saurin, стр. 684.

намъ различныя сочиненія этого періода, среди которыхъ выдѣляется работа Жана Барбейрака (Barbeyrac), представляющая собою возраженіе на попытку бенедиктинца Ceillier написать еще одну апологію тѣхъ мѣстъ изъ твореній Отцовъ Церкви, гдѣ говорится о позволительности примѣненія насилія въ дѣлахъ вѣры. Эта работа Барбейрака именно такъ и была озаглавлена: „Traité de la morale des pères de l'Église“¹⁾, Амстердамъ, 1728.

Барбейракъ, вышедшій изъ школы Пуффендорфа и Ноодта, сочиненіе котораго о религіозной свободѣ онъ, какъ мы увидимъ въ слѣдующей главѣ, перевелъ на французскій языкъ и снабдилъ примѣчаніями, и обладавшій, такимъ образомъ, солидными юридическими познаніями, самое понятіе гражданской терпимости трактуетъ гораздо шире, нежели всѣ предыдущіе французскіе писатели. Въ области церковной терпимости онъ уже не проповѣдуетъ возможно большаго благоразумія и умѣренности; вполне сознавая всю исключительную важность этого рода терпимости, онъ отлично понимаетъ, что она не можетъ предписываться свыше. Однако, онъ отнимаетъ всю реальную силу у нетерпимости своимъ непризнаніемъ за свѣтскою властью права помогать ей своими внѣшними принудительными средствами. Особенно удачно у Барбейрака доказательство необходимости гражданской терпимости, существованіе которой у него примиряется съ признаніемъ одной религіи въ качествѣ господствующей. Образование человѣческаго общества,—говоритъ онъ,—вовсе не требуетъ того, чтобы индивидуумъ былъ лишенъ свободы совѣсти, ибо религія зависитъ только отъ Бога, и признавать въ этомъ случаѣ принудительную власть государя значило бы дѣлать изъ религіи: „le jouet de l'ignorance ou du caprice des souverains“ („забаву невѣжества или капризъ суверена“). Невѣрно утвержденіе,—говоритъ онъ далѣе,—будто принудительное единство вѣры способствуетъ силѣ и благосостоянію государства. Упадокъ тѣхъ государствъ, гдѣ это требовалось, какъ, на примѣръ, въ Испаніи, и поразительный

¹⁾ Спеціально о вѣротерпимости говорится въ гл. XII, стр. 166—206.

расцвѣтъ другихъ, гдѣ, наоборотъ, торжествовалъ принципъ свободы, лучше всякихъ доказательствъ убѣждаетъ насъ въ абсурдности подобныхъ мнѣній.

Поэтому, если государь можетъ покровительствовать официальной религіи, — то тѣмъ не менѣе онъ не имѣетъ никакого права причинить хотя бы малѣйшій ущербъ ни личности ни имуществу диссидентовъ, къ которымъ онъ долженъ относиться съ одинаковымъ благоволеніемъ, ибо эти люди, поступая согласно своимъ убѣжденіямъ, достойны не осужденія, а похвалы.

Такимъ образомъ, французская гугенотская литература, проникая изъ среды эмиграціи на родину, своихъ ближайшихъ идейныхъ послѣдователей имѣла въ лицѣ энциклопедистовъ, и поэтому ей по праву принадлежитъ заслуга подготовленія этого величайшаго литературнаго движенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и приближенія конечнаго торжества терпимости.

§ 10.

Борьба за вѣротерпимость въ Голландіи въ теченіе XVIII вѣка.

I. — Если даже не полагать вмѣстѣ съ Маколеемъ, что 1688-ой годъ былъ кульминаціоннымъ пунктомъ голландскаго вліянія въ Европѣ, — то, во всякомъ случаѣ, нельзя отрицать, что непосредственно въ слѣдующемъ вѣкѣ начинается быстрый упадокъ чудеснаго первенства Голландіи, большую и лучшую долю котораго должны были наследовать на морѣ — Англія, на сушѣ — Пруссія. Но, кромѣ политическаго господства, Голландія занимала первое мѣсто по своей художественной, философской и юридической культурѣ, и все это духовное богатство точно также должно было распредѣлиться на пользу другихъ странъ; особенно выдающуюся роль Голландія играла въ религіозныхъ вопросахъ, и теперь должно было уступить первенство Пруссіи, которая съ этихъ поръ становится наиболѣе значительнымъ евангелическимъ государствомъ на континентѣ. Самое дѣло терпимости, углубляясь все болѣе и болѣе въ своихъ религіозныхъ доказательствахъ, перестаетъ быть вопросомъ,

по преимуществу, голландскимъ. Великій споръ переносится на другую арену, въ Германію, Францію и Англію.

Голландія, бывшая одно время главнымъ идейнымъ центромъ и родиной всякаго рода благородныхъ начинаній, теперь не только должна была питаться отраженнымъ свѣтомъ чужой литературы и пользоваться образцами иностранныхъ учреждений, но даже оказалась не въ силахъ у себя на мѣстѣ поддержать тѣ либеральные принципы, которые остались ей въ наслѣдство послѣ предыдущихъ поколѣній и чужеземныхъ эмигрантовъ, въ свое время съ большимъ трудомъ боровшихся за свои свободныя идеи. Однако, рѣчь на латинскомъ языкѣ, которую Герардъ Ноодтъ (Noodt) произнесъ въ февралѣ 1706 года при вступленіи въ должность ректора Лейденскаго Университета, рѣчь, пользовавшаяся долгое время громадной извѣстностью въ Голландіи и другихъ странахъ, можетъ считаться лебединой пѣснею умирающей героической эпохи. Изданная въ томъ же году, эта рѣчь носила слѣдующее заглавіе: „De religione ab imperio iure gentium libera“, Lugd. Batavorum, 1706¹⁾.

Въ слѣдующемъ году она была переведена на французскій языкъ Барбейракомъ²⁾ а затѣмъ при помощи этого перевода было издано на англійскомъ³⁾ и нѣмецкомъ⁴⁾; всѣ

1) Она находится точно также въ Opp. Ноодта, Lugd. Batavorum, т. I, стр. 518—526.

2) Въ біографіи Ноодта, написанной Барбейракомъ (Opp., цит. томъ I), между прочимъ говорится: Oratio vero „De religione ab Imperio, Iure Gentium, libera „statim atque lucem vidit, Belgica“ facta fuit: eiusque Versionis nova Editio nuper (1734) emissa est.“ Барбейракъ кромѣ этого перевелъ еще и предыдущую рѣчь Ноодта, снабдилъ ее примѣчаніями и озаглавилъ свою работу: „Du pouvoir des souverains et de la liberté de conscience“, Amstelod., 1707, in 12°; 1714, in 8°. Впослѣдствіи онъ приложилъ этотъ переводъ къ своему сочиненію: „Recueil de Discours sur diverses matières importantes, Amstelod., 1731.

3) Нѣкимъ Savage, безъ указанія источника (по крайней мѣрѣ такъ утверждаетъ Барбейракъ въ своихъ біографіяхъ Ноодта), впослѣдствіи же Маколемъ, Лондонъ, 1781.

4) Сначала Пагенкопомъ (Pagenkop), „Des berühmten Gerhard Noodts gelehrte Rede von der Freyheit des Gewissens nach dem Lateinischen Original und der Französischen Version des Herrn Barbeyracs

позднѣйшіе писатели горячо восхваляли ее и широко пользовались ея аргументаціей¹⁾).

И дѣйствительно, эта рѣчь представляет собою нѣчто замѣчательное, при чемъ особеннаго вниманія заслуживаетъ самый способъ разсужденія. Быть можетъ, еще впервые въ Голландіи юристъ берется за разработку этого вопроса, бывшаго до этого времени какъ бы монополіей философовъ и теологовъ. Но уже въ самомъ фактѣ перенесенія спора на юридическую почву слѣдуетъ видѣть германское вліяніе, въ частности Пуффендорфа и Томазія²⁾); въ дальнѣйшемъ это вліяніе выступаетъ еще очевиднѣе, поскольку Ноодтъ всѣ свои доказательства основываетъ на понятіи естественнаго права, которое нѣсколькими годами ранѣе было блестящимъ образомъ формулировано въ сочиненіяхъ этихъ двухъ великихъ нѣмецкихъ юристовъ. Сама рѣчь написана въ очень приподнятомъ тонѣ, что вполне соответствовало ея темѣ, торжественной обстановкѣ и самой личности произносившаго ее.

Ноодтъ начинаетъ съ воспоминанія о славѣ предковъ, сдѣлавшихся предметомъ удивленія всего міра, благодаря тому, что они сумѣли нанести сильный ударъ тиранніи религіозной нетерпимости, которая ни въ одной странѣ никогда не щадила ни одного выдающагося чело-вѣка. Послѣ этого патриотическаго отступленія, Ноодтъ тотчасъ же взываетъ къ чувству гуманности и говоритъ:

„Date igitur felicitati temporis; ut fas sit Jureconsulto, in atq̄io libertatis Batavae agere causam generis humani, et ex sanctissimo Naturae ac Gentium iure loqui pro libertate reipublicae illius maioris quae Dei et hominum societate coniungitur; nec fere monte aut flumine, aut exiguis spatiis, sed demum oceano et solis via terminatur“.

ins Teutsche übersetzt“, Frf. u. Leipzig, 1724. Затѣмъ она была помѣщена въ анонимной работѣ подъ заглавіемъ: „Der Toleranz- und Gewissens-Freyheit Rechtsmässigkeit, Nothwendigkeit und Nutzen“, Hamb. u. Leipzig, 1728, стр. 189—274.

¹⁾ Юстъ-Геннингъ Бѣмеръ, Henning Boehmer (op. cit. въ § 12) въ § 22, стр. 21 говоритъ, что Ноодтъ въ своей рѣчи: „causam libertatis conscientiae ita egregie egit, ut sub hoc advocato succumbere haud potuerit“.

²⁾ См. ниже § 12.

Обратимся къ самой природѣ, — говоритъ далѣе Ноодтъ; развѣ она не вложила въ каждое живое существо неударжимое желаніе дѣйствовать по своему усмотрѣнію въ поискахъ за своимъ благомъ; тѣмъ болѣе сильно это стремленіе въ человѣкѣ, которому природа дала, кромѣ всего прочаго, разумъ, благодаря чему онъ можетъ, сопоставляя и сравнивая, различить истинное добро отъ кажущагося. Въ этомъ — начало, въ этомъ — источникъ всякаго права, въ этомъ — первый и высшій законъ всякаго сообщества. Теперь, если этотъ законъ соблюдается относительно физическаго здоровья, относительно свободы продавать или покупать, заниматься торговлей, искусствомъ или земледѣліемъ, — то почему же никогда не хотятъ исполнять его въ отношеніи того, что является нашимъ душевнымъ благомъ, т. е. въ отношеніи религіи, которая по самому существу своему наиболѣе далека отъ всякаго рода внѣшнихъ узъ и отъ всякихъ соображеній матеріальнаго характера и зависитъ исключительно отъ движенія души и диктуется чистой волей.

И это тѣмъ болѣе вѣрно, что мы имѣемъ на лицо безконечное разнообразіе религій. Ноодтъ употребляетъ одно выраженіе, которое живо напоминаетъ намъ поразительныя слова римлянина Симмаха: „*ad hoc tam horribile et grande secretum omnes gentes nationesque inde ab ortu solis ad occasum tam multis, tamque diversis decurrere itineribus, ut enumeraturo singula neque dies sufficiat, neque lingua?*“

Изъ множественности человѣческихъ вѣрованій можно сдѣлать только тотъ выводъ, что каждый превозноситъ свою религію и презираетъ и осуждаетъ другія. Но если глубже взглянуть на этотъ вопросъ, — то легко замѣтить, что не только ни одинъ человѣкъ не можетъ претендовать на власть надъ умомъ другого, но даже не смѣетъ говорить, что онъ правъ, потому что верховнымъ судіей и властителемъ всѣхъ умовъ можетъ быть только одинъ Господь Богъ. Поэтому желаніе принуждать чужую совѣсть не будетъ ли возмущеніемъ противъ Бога и посягательствомъ на его власть? Что могло помѣшать всемогущему Господу Богу заключить весь родъ человѣческой въ одну идентичную религіозную формулу, внушивъ всѣмъ людямъ

совершенно одинаковыя религиозныя понятія, на подобіе того, какъ у всѣхъ народовъ существуютъ одинаковыя понятія объ ариѳметикѣ и счисленіи и, считая по пальцамъ бельгійцы, британцы, германцы, итальянцы, испанцы, галлы, африканцы, индійцы, скифы и американцы, — всѣ непремѣнно скажутъ, что два и три равняется пяти?

Поэтому будемъ относиться съ уваженіемъ къ тому, что Богъ и природа вложили въ каждаго изъ насъ, т. е. не будемъ насиловать ничью свободу сужденія, и не будемъ присваивать себѣ права судить, права, котораго намъ никто не давалъ. Пусть каждый свободно слѣдуетъ согласно той религіи, которая ему больше всего нравится; точно также пусть будетъ свободенъ переходъ изъ одного вѣроисповѣданія въ другое: никогда не нужно для удержанія кого-нибудь въ его старой вѣрѣ употреблять что-либо другое, кромѣ кроткихъ увѣщеваній.

И, если въ царствѣ природы ни одному смертному не дано права судить Бога и избранный Имъ способъ поклоненія, — то на какомъ основаніи можетъ принадлежать подобная власть государю, послѣ установленія общественнаго строя? Происхожденіе этой власти нужно искать не въ необходимости надзирать за культомъ, а въ томъ, что объединенный союзъ нуждается въ наиболѣе прочной защитѣ отъ матеріальныхъ опасностей; послѣднее входитъ въ кругъ обязанностей государя, но все, что касается до образованія, до вѣрованій, до добродѣтели человѣческихъ душъ—ускользаетъ изъ его компетенціи. И такъ религія должна стоять совершенно внѣ власти государей, которые по отношенію къ ней являются простыми частными людьми.

Намъ могутъ возразить, — говоритъ Ноодтъ, — что существуетъ только одинъ истинный путь къ вѣчному блаженству, и поэтому государь, употребляя принужденіе для возвращенія на него своихъ строптивыхъ подданныхъ, не совершаетъ ничего несправедливаго.

На это можно лишь отвѣтить, что въ спорѣ объ истинномъ пути нѣтъ никакого основанія довѣрять государю болѣе, нежели другимъ людямъ.

Суть дѣла нисколько не мѣняется въ томъ случаѣ, если государя окружаетъ коллегія лицъ, свѣдущихъ въ религіозныхъ вопросахъ.

Намъ могутъ еще возразить, продолжаетъ далѣе Ноодтъ, что непризнаніе истинной вѣры есть уже оскорбленіе Бога. Но, прежде всего, кому другому какъ не самому Господу Богу могло бы принадлежать право наказывать за подобную обиду? И дѣйствительно ли есть преступленіе отрицать то, что самъ Богъ не далъ намъ знать, отрицать не по причинѣ нашей порочности, а въ силу нашей немощности? Поэтому насиліе, которое совершается надъ нами въ данномъ случаѣ, нельзя сравнить съ тѣмъ насиліемъ, которое дѣлается надъ безумнымъ, чтобы помѣшать ему броситься въ пропасть; не надо забывать, что только добровольное раскаяніе можетъ быть оправдано, даже когда оно прикрывается добрыми намѣреніями, которыя бессильны поколебать заблужденіе.

Наконецъ, намъ могутъ возразить, — предусматриваетъ Ноодтъ, — что для государства очень важно придерживаться какого-нибудь одного опредѣленнаго культа. Но это справедливо только въ томъ случаѣ, когда хотятъ установленіемъ государственнаго культа помѣшать образованію ассоціаций, направленныхъ противъ государства, общественнаго порядка и добрыхъ нравовъ, и никакого вреда для государства не можетъ произойти отъ созданія какой-нибудь новой секты, которая ко всему этому относится съ уваженіемъ.

Если бы государю было предоставлено право запрещать суевѣріе и идолопоклонство, то повторились бы времена Нерона, который въ качествѣ *exitialis superstitio* осудилъ ту же самую христіанскую вѣру; въ концѣ концовъ вѣдь далеко не все, что противно Богу, какъ, напримѣръ, скупость, зависть, сладострастіе, невоздержанность, — наказывается законами. И если Моисеевъ законъ точно также каралъ за идолопоклонство, — то сколько другихъ предразсудковъ этого времени не подходятъ болѣе къ нынѣшнему государственному строю!

И наоборотъ, какъ не хвалить императора Валентиніана и всѣхъ другихъ государей, практиковавшихъ полную

религіозную терпимость! Заканчиваетъ свою рѣчь Ноодтъ увѣщаніемъ идти по пути, намѣченному нашими предками.

По существу, въ защиту вѣротерпимости здѣсь не было сказано ничего новаго. Но вся рѣчь написана съ большимъ подъемомъ, богата мыслями и сжата; аргументація ея вполне достойна такого выдающагося юриста, какимъ былъ Ноодтъ; въ этомъ отношеніи она далеко оставляетъ за собой всѣ предыдущія сочиненія.

II. — Въ рѣчи Ноодта мы не находимъ яснаго намека въ сторону католиковъ. Его похвалы всеобщей терпимости, и, въ силу этого, одобренія имъ правителей своей страны даютъ поводъ думать тому, кто будетъ пользоваться только этимъ документомъ, что съ теченіемъ времени также и для католиковъ были отмѣнены прежнія вѣроисповѣдныя ограниченія. Но, на самомъ дѣлѣ, этого не было; юридическое положеніе католиковъ и во время Ноодта осталось безъ измѣненій, и только благодаря развитію духа терпимости смягчилась жестокость суровыхъ каръ и самое примѣненіе ихъ было въ значительной мѣрѣ ослаблено. Но и это былъ далеко не всегда. Время отъ времени наступалъ крутой поворотъ въ сторону прежней жестокости, какъ отраженіе или реакція противъ того дурного обращенія, которому подвергали протестантовъ въ католическихъ странахъ ¹⁾. Особенно рѣзко отозвалась на положеніи католиковъ отмѣна Людовикомъ XIV Нантскаго эдикта ²⁾; въ этомъ надо искать объясненіе того на первый взглядъ довольно страннаго факта, что иногда тѣ же самые голландскіе католики ходатайствовали передъ своими единовѣрцами занимавшими въ Бельгіи господствующее положеніе, о прекращеніи начатыхъ преслѣдованій противъ протестантскаго меньшинства въ этой странѣ ³⁾.

Преслѣдованія усиливались въ связи съ такъ называемымъ расколомъ въ Утрехтской церкви, вызваннымъ

¹⁾ Knuttel, op. cit., см. § 7, II, стр. 80 и далѣе.

²⁾ Nippold, op. cit. (см. § 7), стр. 122. Кроме того, см.: „Die alt-katholische Kirche des Erzbisthums Utrecht“, Гейдельбергъ 1872, стр. 25.

³⁾ См. Hubert, op. cit., см. выше § 7, стр. 76.

благосклоннымъ отношеніемъ части католическаго духовенства къ доктринѣ янсенизма.

Прямымъ слѣдствіемъ раскола было, во-первыхъ: образованіе національной голландской католической церкви, составившейся изъ диссидентовъ-янсенистовъ, и во-вторыхъ: энергическая борьба противъ нея во имя Рима со стороны римско-католической церкви, предводительствуемой миссіонерами-іезуитами, которыхъ отправляли сюда папы.

Вполнѣ естественно, что правительство, находясь въ рукахъ у реформатовъ, старалось покровительствовать первой изъ двухъ указанныхъ фракцій; съ другой стороны надо признать, что то предубѣжденіе и всеобщіе упреки, которые вызвало поведеніе іезуитовъ, положили въ общемъ начало преслѣдованій католиковъ въ Голландіи ¹⁾. Благодаря этому возродились прежнія суровыя мѣры противъ іезуитовъ и была издана цѣлая серія распоряженій, имѣвшихъ своею цѣлью помѣшать распространенію папизма ²⁾. Расколъ отразился на многихъ полемическихъ сочиненіяхъ того времени; среди послѣднихъ достойно упоминанія анонимное сочиненіе Anthony Slicher'a, въ которомъ авторъ спрашиваетъ: могутъ ли такъ называемые римско-католики претендовать на свободное отправленіе своего культа въ Голландіи. Книга вышла двумя изданіями. Первое изъ нихъ носило слѣдующее заглавіе:

„Beredeneerde waarschouwing over het dulden der Roomschezinde kerkdiensten in de Vereenigde Nederlanden“, Amst., 1719.

Ко второму изданію было присоединено нѣсколько другихъ сочиненій противъ папистовъ, и оно называлось такъ:

„Herhaalde waarschouwing over het tolereeren der Romschez. kerkdienst. in de V. N.“, Amst., 1726.

Въ теченіе всего XVIII вѣка внутри той же самой реформатской церкви не прекращается старинный споръ

¹⁾ См. Nirpold, Geschichte, стр. 125 и далѣе.

²⁾ Подробное изложеніе всего этого см. Knuttel, op. cit., II, стр. 40 и сл., стр. 154 и далѣе.

между ортодоксами и либералами, или либертинами, по вопросу о терпимости ¹⁾.

Главою либеральной партіи и представителемъ новаго терпимаго духа былъ въ это время знаменитый теологъ и филологъ Германъ Венема (Hermannus Venema, 1697—1787); противъ него и противъ его единомышленниковъ полемизировалъ въ числѣ другихъ Комрикъ (Comric) въ діалогѣ, выпущенномъ подъ вымышленнымъ именемъ; онъ выступилъ здѣсь подъ псевдонимомъ *Orthodoxus* въ защиту ортодоксіи. Произведение его было озаглавлено: „*Examen van het ontwerp van tolerantie*“. Правда, сторонники нетерпимости нашли себѣ еще болѣе ожесточеннаго вождя въ лицѣ Гофштеда (Hofstede), противъ котораго въ защиту терпимости выступилъ раньше всѣхъ другихъ Ноземанъ (Nozeman).

Однако, даже и независимо отъ этихъ внутреннихъ церковныхъ распрей, появилось въ теченіе этого вѣка сочиненіе въ защиту терпимости, принадлежавшее перу Пет. Ад. ван-деръ Марка (Pet. Ad. Van der Mark) и носившее слѣдующее заглавіе: „*Tractatus de obligatione hominis et civis ad religionem, in quo prima religionis fundamenta ostenduntur, libertas religionis defenditur, ac tolerantia variarum religionum in republica commendatur, simulque ius circa sacra evidenter demonstratur*“, Arnhemii, 1752.

Уже изъ самаго заглавія этого сочиненія достаточно ясно видно, что весь трактатъ проникнутъ умѣренно либеральнымъ духомъ.

Гораздо больше шуму и неизмѣримо большія послѣдствія, чѣмъ перечисленныя выше національныя произведенія, имѣлъ голландскій переводъ знаменитой книги Вольтера о терпимости, который появился въ 1764 году въ Леварденѣ (Leewarden).

Столкновеніе разнаго рода идей, тенденцій, религіозныхъ интересовъ, отмѣчавшее собою всю вторую половину этого вѣка и парализовавшее всякую инициативу, всякую

¹⁾ Относительно всѣхъ этихъ вопросовъ см. подробное изложеніе Reitsma, *op. cit.*, стр. 318 и сл.

возможность достигнуть какого-нибудь конкретного результата, нигдѣ не выразилось съ такою ясностью, какъ въ нижеслѣдующихъ трехъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ первое имѣло своею цѣлью защитить притѣсняемыхъ римско-католиковъ, второе опровергало доводы перваго и, наконецъ, третье принадлежало представителю ортодоксальнаго на- правленія, нетерпимаго до изступленія¹⁾:

De Advocaat der Roomsche-Catholyke kerk, Leyden 1772.

De Advocaat der Protestantsche kerk, 1772.

De Advocaat der Vaterlandsche kerk, 1772.

Вмѣстѣ съ уничтоженіемъ ордена іезуитовъ потеряла смыслъ, по крайней мѣрѣ, половина ограничительныхъ мѣръ противъ католиковъ²⁾; вліяніе англійскихъ философовъ и французскихъ энциклопедистовъ предрасполагало умы къ все болѣе и болѣе великодушному отношенію къ инакомыслящимъ въ религіозныхъ вопросахъ. Несмотря на все это, въ теченіе всего вѣка, вплоть до завоеванія французовъ по отношенію къ католическому культу не было сдѣлано никакихъ опредѣленныхъ распоряженій въ смыслѣ отмѣны прежнихъ ограничительныхъ законовъ. Голландія, бывшая одно время колыбелью религіозной свободы и самымъ яркимъ ея очагомъ, не могла теперь гордиться ни однимъ изъ тѣхъ законодательныхъ актовъ въ защиту всеобщей терпимости или свободы диссидентовъ, которыми ознаменовали себя въ началѣ этой просвѣтительной эпохи другія страны³⁾.

Оппозиція явно терпимой политикѣ Іосифа II (1781), которою запятнала себя Бельгія, единственная среди многочисленныхъ владѣній австрійской короны, свидѣтельствуетъ намъ о томъ, насколько далека была отъ прогресса эта страна.

1) См. Knuttel, II, 235, Reitsma, стр. 331.

2) Knuttel, II, 237.

3) См. Knuttel, loc. cit., Nippold, Geschichte, стр. 132 и далѣе. Schokking, Historisch-Juridische schets van de Wet van den 10 September 1853, tot regeling van het toezicht op de onderscheidene Kerkgenootschappen, Лейденъ, 1894, стр. 66.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	СТР.
Предисловіе редактора перевода	I—VIII
Предисловіе автора.	I
Введеніе	5
Основныя понятія.	
§ 1. Свобода мысли. Церковная свобода. Религіозная свобода	5
§ 2. Терпимость. Свобода совѣсти. Свобода и равноправіе культовъ.	11
Глава первая	22
Предшественники.	
§ 3. Классическая древность. Первые Отцы Церкви и философско-религіозный синкретизмъ послѣднихъ язычниковъ	22
§ 4. Средневѣковое христіанство. Марсилій Падуанскій. Латинская и греческая церкви	37
§ 5. Новое время. Реформація и гуманизмъ	54
§ 6. Итальянскіе антитринитаріи, или соцініане	63
Глава вторая	89
Голландскій періодъ.	
§ 7. Арминіанизмъ. Спиноза	89
§ 8. Англійскіе эмигранты. Локкъ	99
§ 9. Французскіе эмигранты. Бейль	111
§ 10. Борьба за терпимость въ Голландіи въ теченіе XVIII вѣка	136

ИЗЪ ИЗДАНИЙ Н. П. КАРБАСНИКОВА.

Э. ДЮРКГЕЙМЪ, ПРОФ. СОЦІОЛОГИИ.
САМОУБІЙСТВО.

СОЦІОЛОГИЧЕСКІЙ ЭТЮДЪ.

Переводъ съ французскаго **А. Н. Ильинскаго**, подъ ред. **В. А. Базарова**; съ предисловіемъ и библиографическимъ указателемъ русской литературы о самоубійствѣ д-ра **Г. И. Гордона**. Спб., 1912 г. XXXII + 541 стр. Ц. 3 руб. 50 коп., съ пересылкою наложеннымъ платежемъ — 4 руб. 05 коп.

Содержаніе: Книга I-я. — Факторы внѣсоціальные. Книга II-я. — Соціальныя причины и соціальныя типы. Книга III-я. — Самоубійство, какъ соціальное явленіе вообще.

ИЗЪ ОТЗЫВОВЪ ПЕЧАТИ:

Невозможно просто перечислить всѣ тѣ проблемы, которыя тщательно разсмотрѣны въ этой книгѣ, одинаково богатой образчиками тонкаго психологическаго анализа и мастерскими приложеніями объективно-статистическаго метода.

(„Запросы Жизни“, № 19, 1912 г.).

Съ рѣдкими тонкостью и остроуміемъ разработалъ авторъ огромный статистическій матеріалъ, относящійся къ самоубійству.

(„Современный Миръ“, № 6, 1912 г., ст. В. Вольскаго „Траурный прогрессъ“).

Книга Дюркгейма заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія всѣхъ тѣхъ, кто интересуется судьбами русской общественности.

(„Русское Слово“, № 10, 15 мая 1912 г., Н. Рубакинъ).

Книга Дюркгейма основана на большомъ количествѣ строго провѣренныхъ данныхъ, глубоко интересна, и появленіе ея на русскомъ языкѣ можно только приветствовать.

(„Голосъ Москвы“, 1912 г., № 81).

Французская — гениальная — дисциплина ума! Еще бы двухъ-трехъ такихъ Дюркгеймовъ — и социологія дѣйствительно стала бы похожа на науку... Сколько вдохновенія въ этихъ цифрахъ, въ этой изощренной діалектикѣ!..

(„Рѣчь“, № 352, 1912 г., ст. К. Чуковскаго „Самоубійцы“).

Имя профессора Дюркгейма, одного изъ самыхъ выдающихся современныхъ социологовъ, достаточно извѣстно русской публикѣ, такъ что его книга не нуждается въ какой бы то ни было рекомендаціи. И разсматриваемая теперь нами его работа обнаруживаетъ какъ выдающійся талантъ автора, такъ и его огромную эрудицію.

(„Русское Богатство“, № 3, мартъ 1913 г.).

Разсматриваемая книга заслуживаетъ самаго широкаго распространенія. („Вѣстникъ Воспитанія“, Влад. Яковенко, № 6, 1912 г.).

ИЗЪ ИЗДАНИЙ Н. П. КАРБАСНИКОВА.

Пуанкаре, А. Б. членъ Французской Академіи Наукъ. **НАУКА И МЕТОДЪ.** Авторизов. переводъ Бориса Кореня, подъ ред. проф. Н. А. Гезехуса. 1910 г. 238 стр. Цѣна 1 р. 50 к.

Содержаніе: Введеніе. **Ч. I.** Ученый и наука: 1) Выборъ фактовъ, 2) Будущее математики, 3) Математическое творчество, 4) Случай. **Ч. II.** Математическое разсужденіе: 1) Относительность пространства, 2) Математическое опредѣленіе и преподаваніе, 3) Математика и логика, 4) Новыя логики, 5) Пслѣднія усилія логистовъ. **Ч. III.** Новая механика: 1) Механика и радій, 2) Механика и оптика, 3) Новая механика и астрономія. **Ч. IV.** Астрономія: 1) Млечный Путь и теорія газовъ, 2) Французская геодезія. Общее заключеніе.

Абель Рей. **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФІЯ.** Переводъ съ французскаго Д. Л. Вайса, подъ ред. В. Базарова. 1911 г. 256 стр. Цѣна 1 руб. 60 коп.

Содержаніе: Гл. I. Центральный пунктъ философскихъ разногласій нашего времени. Гл. II. Проблема числа и пространства. Количественныя свойства матеріи. Гл. III. Проблема матеріи. Гл. IV. Проблема жизни. Гл. V. Проблема духа. Гл. VI. Моральная проблема. Гл. VII. Проблема познанія и истины. Гл. VIII. Общее заключеніе: философія опыта.

Феликсъ Ле-Дантекъ. **ПОЗНАНІЕ И СОЗНАНІЕ.** Философія XX вѣка. Перев. съ французскаго В. Базарова. 1911 г. 234 стр. Цѣна 1 р. 50 к.

Содержаніе: Книга I. Гл. I. Традиція и методъ измѣреній. Кн. II. Физиологія и психологія. Гл. II. Сознаніе связи. Гл. III. Непрерывность протоплазмы въ пространствѣ и времени. Гл. IV. Представленіе: образы. Гл. V. Образы и подражаніе. Гл. VI. Языкъ измѣренія и языкъ метафизики. Кн. III. Наука и мораль. Гл. VII. Истина научная и истина социологическая. Гл. VIII. Искусство.

П. Юшкевичъ. **МИРОВОЗЗРѢНІЕ И МИРОВОЗЗРѢНІЯ.** (Очерки и характеристики). Спб. 1912 годъ. 194 стр. Ц. 1 р. 25 к.

Содержаніе: I. Философія, какъ міросозерцаніе. II. Къ современному возрожденію метафизики (Анри Бергсонъ и его философія антиинтеллектуализма). III. В. Джемсъ, какъ религиозный мыслитель. VI. I. Диггенъ (очеркъ философіи). V. Религиозныя исканія Л. Н. Толстого. VI. Философія иллюзіи (къ вопросу о мировоззрѣніи Фр. Ницше). VII. Еще разъ о философіи, какъ міросозерцаніи.

СКЛАДЫ ИЗДАНИЙ

ВЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ

ТВА „Н. П. КАРБАСНИКОВЪ“

С.-ПЕТЕРБУРГЪ,
Гостиный Дв., № 19.

МОСКВА,
Моховая, № 24.

ВАРШАВА,
Новый Свѣтъ, 69.