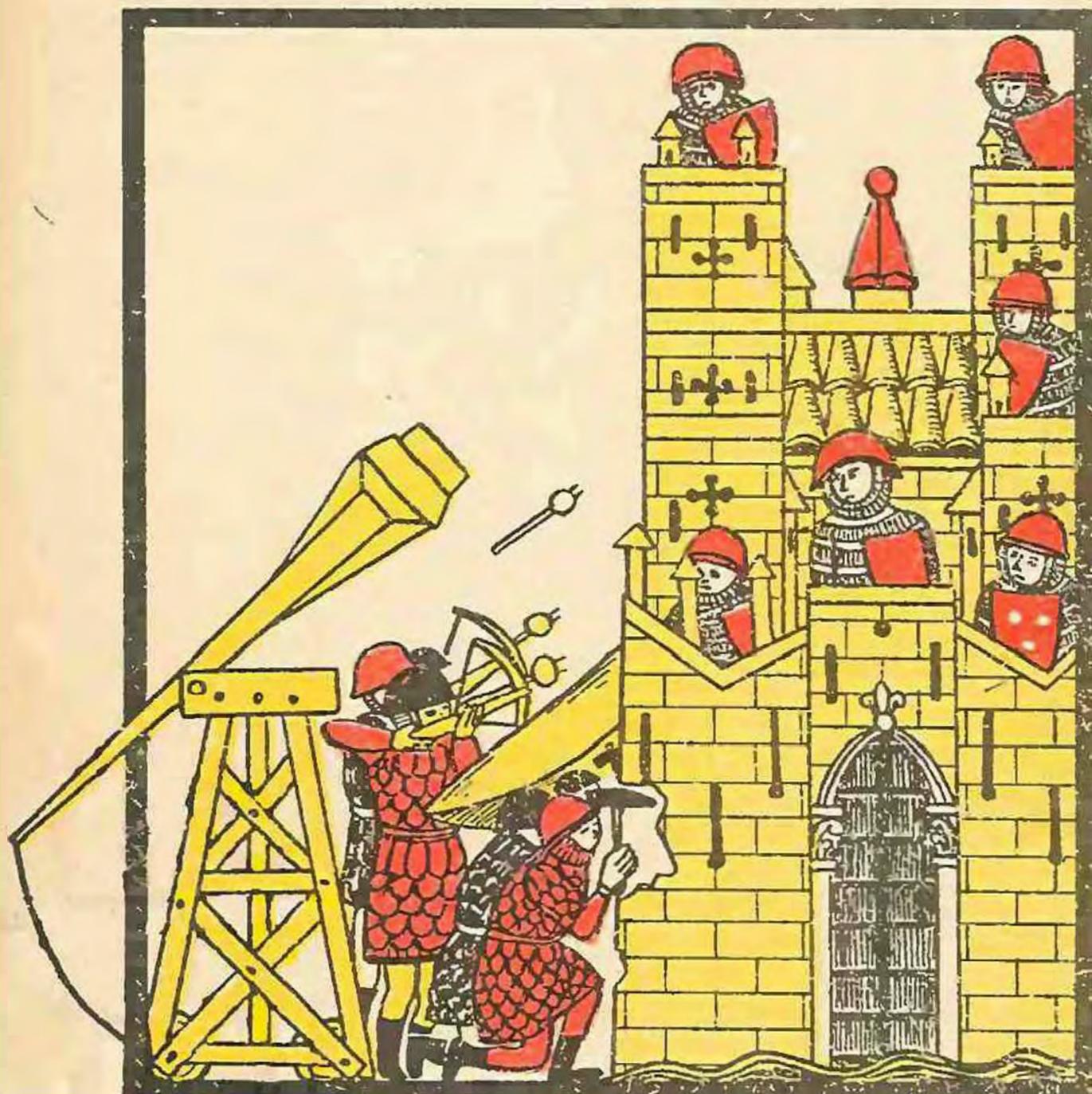


В. Л. КЕРОВ

НАРОДНЫЕ ВОССТАНИЯ И ЕРЕТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ в конце XIII—начале XIV века



В. Л. КЕРОВ

**НАРОДНЫЕ ВОССТАНИЯ
И ЕРЕТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ
В КОНЦЕ XIII — НАЧАЛЕ XIV ВЕКА**

Москва
Издательство Университета дружбы народов
1986

Керов В. Л. Народные восстания и еретические движения во Франции в конце XIII — начале XIV века: Монография.— М.: Изд-во УДН, 1986.— 138 с., ил.

В книге рассматривается классовая социальная борьба во Франции — классической стране феодализма в XIII—XIV веках во многих ее проявлениях: в виде еретических народных движений, восстаний, борьбы народных масс с внутрицерковной оппозицией. Определены социально-экономические предпосылки классовой борьбы, особенности политической и духовной жизни Франции тех времен. Подвержены критике религиозно-идеалистические взгляды буржуазных историков и философов. Выводы, сделанные в книге, помогают борьбе против буржуазных католических фальсификаторов истории.

Для преподавателей, аспирантов и студентов исторических факультетов и лекторов, занимающихся атеистической пропагандой.

Рецензенты

кафедра истории средних веков
исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова;
доктор исторических наук, профессор *Е. В. Гутнова*

К 0504020000—109 8—85
093(02)—86

© Издательство
Университета дружбы народов, 1986 г.

ВВЕДЕНИЕ

В начале XIV в. в Южной Франции в роли главного инквизитора действовал член нищенствующего доминиканского ордена Бернар Ги. В 20-х годах он составил нечто вроде учебного пособия для инквизиторов — «Практика расследования еретических заблуждений» (24)¹, написанного на основе допросов большого числа еретиков. Бернар Ги пишет, в частности, о тесных связях еретиков-бегинов с Петром Иоанном Оливи, который хотя и принадлежал к нищенствующему францисканскому ордену, однако выступал с резкой критикой в адрес его руководства, а также римской курии и католической церкви в целом. Инквизитору удалось зафиксировать важное явление социальной, классовой борьбы во Франции того времени.

Интерес к исследованию классовой борьбы определяется тем ее значением, которое сформулировано основоположниками марксизма в «Манифесте Коммунистической партии»: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов» (2, с. 424). Классовая борьба являлась и является движущей силой развития общества, разделенного на антагонистические классы.

В настоящей работе рассматривается классовая, социальная борьба во Франции в эпоху развитых феодальных отношений, конкретно — во второй половине XIII—начале XIV в., в период после поражения восстания «пастушков» 1251 г. (127, 131).

Изучение особенностей классовой, антифеодальной борьбы во Франции вызывает тем больший интерес, что эта страна, по определению Ф. Энгельса, представляла собой «средоточие феодализма в средние века», классовая борьба в ней «больше, чем в других странах, доходила каждый раз до решительного конца. Во Франции в наиболее резких очертаниях выковывались те меняющиеся политические формы, внутри которых двигалась эта классовая борьба и в которых находили свое выражение ее результаты» (7, с. 258—259). Главным средоточием классовых, социальных, политических

¹ Цифры в скобках обозначают номер в «Указателе литературы», затем могут следовать том (часть) и страницы.

и идеологических противоречий во Франции был в XIII — первой трети XIV в. ее Юг.

Одной из особенностей классовой, социальной борьбы на Юге Франции — в большом регионе от Луары до Пиренеев и Средиземного моря — в указанный период было ее развитие в форме ересей и еретических движений.

В нашу задачу входит не только исследование социальных, классовых корней ересей, распространенных в указанный период во Франции, социального состава участников еретических движений, но также и анализ ересей как идеологических явлений, определение их идейных истоков.

Ф. Энгельс отмечал, что революционная оппозиция феодализму «проходит через все средневековье» и «выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» (5, с. 361).

Франция была одним из главных оплотов католицизма. Серьезное влияние на развитие исторических событий имела борьба, развернувшаяся в самой католической церкви, политика королевской власти во Франции по отношению к национальной, галликанской церкви и папству.

На внутрицерковные коллизии сильное воздействие оказывала классовая борьба трудящихся масс в различных ее проявлениях. В значительной степени в результате этой борьбы бурные события начали потрясать в XIII—XIV вв. католическую церковь не только извне, но и изнутри.

В только что (в начале XIII в.) возникшем францисканском ордене появилось оппозиционное крыло — так называемые спиритуалы, главной ареной деятельности которых была Франция. Поэтому при рассмотрении процессов, происходивших во Франции в указанный период, столь важно исследовать развитие этого оппозиционного течения, определить его отношение к папству и католической догматике и в целом определить его влияние на политическую и идейную жизнь французского общества. Это движение имело свою идеологию, своего вождя и руководителя — Петра Оливи. Его руководство проявлялось как в организационном, так и в идейном аспекте. Поэтому выяснение значения деятельности Оливи (и его сподвижников), характера его воззрений и их идейных истоков, определение роли движения спиритуалов в целом также является важной задачей настоящей книги. Этому помогают методологические указания основоположников марксизма-ленинизма.

Ф. Энгельс подчеркивал необходимость судить о каждом философе не с позиций того, что было «неизбежно преходящим, реакционным» в его деятельности, а по тому, что является «непреходящим», прогрессивным» (10, с. 108).

В. И. Ленин также отмечал по вопросу о критерии в оценке исторических личностей: «Исторические заслуги судятся не по тому, чего не дали исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они дали нового сравнительно с своими предшественниками» (11, с. 178).

Важную роль играет определение характера взаимосвязей и взаимовлияния еретиков-бегинов и Оливи, которого они считали своим вдохновителем.

Решение указанных выше основных проблем неразрывно связано с определением особенностей как социально-экономического, так и политического развития Франции, прежде всего ее Юга, а также идейной жизни французского общества в это время. В. И. Ленин подчеркивал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...» (13, с. 228).

Необходимо также определить последствия антифеодальной, антицерковной борьбы, влияющие на положение народных масс и на развитие событий в будущем.

Падение могущества папства, его внутренняя слабость — предвестник «великого раскола» католической церкви, происшедшего на рубеже XIV—XV вв., нашли свое выражение в таком явлении, как «авиньонское пленение» пап, они были важной особенностью того времени, влиявшей не только на политическое положение во Франции. Эти явления, требующие внимательного изучения, были связаны также и с особенностями идейной, духовной жизни французского общества (как, впрочем, и всего католического мира). Они отразились в ослаблении теоретической базы католицизма и в распространении прогрессивных идей.

Изучение истории католицизма является весьма актуальным. В своей работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» Ф. Энгельс, подчеркивая важность изучения истории христианства (католицизма) в целях выяснения его истинной роли, писал:

«С религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделиться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде всего суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» (6, с. 307).

Этот вывод сохранил свое значение до настоящего времени. Ведь до сих пор католицизм распространен во многих странах Европы, Азии, Африки и Латинской Америки (175).

Поэтому католическая церковь и католицизм занимают видное место в стратегии и тактике современного империализма, в его политической и идеологической борьбе против сил демократии и социализма¹. Буржуазные философы и историки широко используют неотомизм, приспособляющий средневековые схоластические доктрины Фомы Аквинского и других «отцов церкви» к задачам современной католической теологии, к задачам борьбы против марксизма-ленинизма². Именно поэтому, в частности в странах, где распространен католицизм, с большим размахом было отмечено в 1974 г. 700-летие со дня смерти Фомы Аквинского. Фальсифицируя деятельность церкви, идеологи католицизма стремятся представить ее сторонницей прогресса, защитницей интересов трудящихся масс и в прошлом, и в современную эпоху. Об этом говорится, например, в папской энциклике *Mater et Magistra*. Искажение истории католической церкви и вместе с тем истории борьбы против нее народных масс в различных формах и проявлениях занимает важное место в идейном арсенале современной буржуазной историографии и философии. Частью современной идеологической борьбы является и борьба вокруг философского наследия Оливи, современника и оппонента Фомы Аквинского.

Сюжеты из средневековой истории используются современными буржуазными и католическими идеологами, «правыми церковниками» (168) и вне рамок историографии, при организации крупномасштабных идеологических и политических кампаний против сил демократии и социального прогресса. Так, по аналогии с кампанией, посвященной памяти Фомы Аквинского, осенью 1982 г. римско-католической церковью был осуществлен широкий круг мероприятий в связи с 800-летней годовщиной со дня рождения Франциска Ассизского. Основной целью этих мероприятий было стремление доказать, что католическая церковь является и в наши дни защитницей бедных и угнетенных, каковой она якобы, была в прошлом, как и созданные ею орден Франциска и другие монашеские ордена. Эти мероприятия были осуществлены не только в Европе, но и Латинской Америке, а также в странах Азии и Африки, в которых распространен католицизм³.

¹ Целый ряд работ советских историков и философов посвящен этому вопросу: И. Р. Григулевич (106), М. П. Мчедлов (167, 168); см. также (233) и другие произведения.

² См., напр., E Gilson (291).

³ В качестве примера можно привести организацию самых разнообразных мероприятий, посвященных указанной дате, на Мадагаскаре, см. «Madagascar Matin» от 21 сентября и 2 октября 1982 г. Была прочитана, в частности, публичная лекция на тему «Св. Франциск Ассизский и малагасийские христиане сегодня».

Под влиянием заметного обострения в современную эпоху идеологической борьбы деятельность католической церкви все более и более смыкается с теми враждебными кампаниями, которые проводят империалисты и их пособники против социалистических стран. Отсюда — актуальность научного объяснения факторов средневековой истории, в частности истории религии и антиклерикальной борьбы народных масс, с точки зрения задач современной идеологической и политической борьбы в интересах защиты завоеваний социализма.

Основополагающим принципом рассмотрения интересующих нас проблем является марксистско-ленинский метод анализа исторических событий; наш анализ опирается на достижения советской исторической науки, использующей этот метод. Этот анализ неразрывно связан с критическим рассмотрением концепций буржуазных историков и философов, придерживающихся религиозно-идеалистической методологии. Их выводы затрагивают как коренные, общие проблемы, так и более мелкие, частные вопросы, что не исключает, однако, возможности использования конкретных исследований указанных авторов. Идеологи современной буржуазии, современного католицизма пытаются найти в истории средневековья материал, необходимый для осуществления определенных идеологических и политических целей. Их взгляды определяются характером философских и политических концепций, которым они следуют, их классовой позицией. Сама же эта позиция во многом связана с обострением идеологической борьбы в современную эпоху. Как никогда подтверждается сейчас вывод В. И. Ленина о том, что „беспристрастной” социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе» (15, с. 40).

Ограниченный объем настоящей книги определяет необходимость широкого использования системы отсылок к близким по тематике работам, в том числе автора этой книги.

ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКИ

Для решения поставленных в книге задач особое значение имеют положения и выводы К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина как по общим проблемам развития феодальной формации и средневековой Франции, так и по различным конкретным вопросам, связанным с изучаемыми проблемами. Особое внимание изучению средневековой идеологии уделял Ф. Энгельс, который, в частности, впервые в историографии показал классовую сущность католической религии и церкви. Он подчеркивал, что распространение ересей было связано прежде всего с той ролью, которую играла католическая церковь в средневековом обществе «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции» господствовавшего феодального строя (5, с. 361). Своим авторитетом церковь как бы освящала феодальную эксплуатацию. Отсюда явление, отмеченное Ф. Энгельсом: «Для того чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости» (5, с. 361). Распространение ересей было связано также и с тем господствующим влиянием, которое оказывала на народные массы религиозная идеология. Социально-психологическая атмосфера средневекового общества, умонастроение живших тогда людей были таковы, что происходящие события воспринимались и представлялись народным массам в виде религиозных образов.

«Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде», — отмечал Энгельс (8, с. 314). Именно такую «религиозную одежду» и представляли собой ереси. Разумеется, сами участники антицерковных выступлений, как правило, не отдавали себе отчета в действительном характере своей борьбы. Ереси могли составлять идеологию

как узких, замкнутых групп и сект, так и массовых народных движений. При соединении ересей с народными движениями образовывались еретические народные движения. Ереси могли сочетаться как с открытыми восстаниями крестьян (и городских низов), так и с народными движениями, не вылившимися в восстания.

Еретические движения, ереси различались по социальному признаку, в соответствии с социальной принадлежностью участников движения, социальной направленностью движений.

Прежде всего это ереси зажиточных городских слоев — бюргерские ереси или ересь городов, как их называл Ф. Энгельс. Ереси вообще раньше всего возникали в городе. Бюргерская ересь требовала восстановить простой строй раннехристианской церкви и упразднить замкнутое сословие священников, что «устраняло монахов, прелатов, римскую курию—словом, все, что в церкви было дорогостоящим» (5, с. 361—362).

Совершенно иной характер носила та ересь, которая выражала интересы крестьян и плебеев и принимала наиболее последовательную революционную форму оппозиции феодализму. Эта крестьянско-плебейская ересь разделяла все требования бюргерской ереси, но, как отмечал Ф. Энгельс, шла неизмеримо дальше. «Из „равенства сынов божиих“ она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ» (5, с. 362). В XII—XIII вв. крестьянско-плебейскую ересь еще с трудом можно было отделить от бюргерской, и лишь позднее, в XIV—XV вв., она развивается, как отмечал Ф. Энгельс, «в резко выделяющееся партийное воззрение». В качестве примера неразделенной ереси XII—XIII вв. он привел так называемую ересь альбигойцев, т. е. катаров и вальденсов (5, с. 363; 8, с. 314)¹. (После альбигойских войн начала XIII в. эти ереси оказались значительно ослабленными. Наиболее значительной на рубеже XIII—XIV вв. была ересь бегинов.)

Объясняя сущность процесса взаимодействия различных идеологических явлений, Ф. Энгельс писал: «Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам» (8, с. 313). Вмес-

¹ Термин «альбигойская ересь», применявшийся как современниками описываемых событий, так и последующими историками, условно объединяет различавшиеся по своему содержанию ереси вальденсов и катаров.

те с тем Энгельс показал, каким образом социально-экономические факторы влияют на изменения в характере религиозных представлений: «Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения» (8, с. 315—316).

При наличии сходства, тождественности тех или иных элементов, составляющих ереси, не всегда можно определить причину этого сходства, которая могла быть двойкой.

Могло иметь место заимствование зарождающейся или уже сложившейся ересью положений другой ереси или ересей, порой распространенных в различных географических районах, иногда весьма отдаленных друг от друга. Это заимствование могло осуществляться путем личных контактов, а также в результате изучения различных материалов, касающихся другой ереси. Характер этого заимствования определялся, как это отмечено Ф. Энгельсом, особенностями социально-экономического развития районов распространения ересей, в частности сходством этих особенностей. Представители социальных групп одного района воспринимали в ереси другого то, что отвечало их классовым интересам и потребностям.

Но сходство этих ересей могло иметь место и при отсутствии связей, контактов между представителями еретических сект, действующими в различных районах, без влияния в какой бы то ни было форме одной ереси на другую. Указанное сходство могло оказаться результатом идентичного воздействия на идеологические процессы сходных социально-экономических и других условий.

В конечном итоге лишь конкретный анализ содержания тех или иных ересей может помочь ответить на вопрос о происхождении их сходства, характера их взаимодействия. При исследовании еретических движений нас будут интересовать взгляды еретиков, их отношение к католической церкви и государству, к феодальному строю в целом.

При изучении вопроса о взаимовлиянии ересей, различных еретических представлений мы имеем в виду также распространение в средневековую эпоху народных верований, составлявших неразрывную часть социальной психологии средневекового общества. Речь идет о религиозных представлениях, не сформулированных концептуально, бессистемных, нередко иррационального характера, связанных с традициями, восходящими к язычеству. Эти представления оказывали влияние на создание определенного антиклерикального умонастроения, антиклерикальной духовности народных масс.

Верования, характеризовавшие так называемую народную религию, неразрывно переплетались с представлениями, официально осужденными церковью как еретические.

Важнейшее значение для решения поставленных в настоящей работе задач имеют исследования советских медиевистов, прежде всего по вопросам, касающимся положения и классовой борьбы народных масс в феодальную эпоху, а также общих методологических вопросов. Это работы Е. А. Косминского (148), С. Д. Сказкина (194, 197), А. И. Неусыхина (169), А. Д. Люблинской (162), З. В. Удальцовой (213), В. И. Рутенбурга (179), Е. В. Гутновой (114), А. А. Кирилловой (142), Ю. М. Сапрыкина (182), А. Н. Чистозвонова (226) и других советских историков-медиевистов¹.

С. Д. Сказкин выявил закономерности классовой борьбы крестьянства в средние века. Он подчеркнул, в частности, что в XIII—XIV вв. во Франции и других странах Западной Европы борьба крестьян против феодалов развертывалась в условиях развития города и товарно-денежных отношений (197, с. 351—363). Так же диалектично ставят вопрос о характере борьбы крестьян в эпоху развития товарно-денежных отношений, в частности в XIV в. во Франции и в Южных Нидерландах, Ю. Л. Бессмертный, А. Д. Люблинская, А. Н. Чистозвонов. Они различают субъективные и объективные цели участников восстаний, выступающих за ограничение феодальной эксплуатации, за наиболее выгодные формы личного освобождения, с одной стороны, и за укрепление владельческих прав на землю — с другой, в целом против так называемой феодальной реакции, т. е. против стремления феодалов лишить крестьян их завоеваний (93, 162, 229).

Советские ученые определили различные виды крестьянского сопротивления — от простейших форм социального протеста до вооруженных восстаний, сопротивления, различающегося также по уровню сознательности его участников (115, 145, 153, 172, 186, 231).

Движение «пастушков» 1320 г. рассматривается в советской историографии как народное восстание (120, 165). А. Н. Чистозвонов отметил, что это было бегство от феодального произвола, долговой кабалы и разорения (229).

С. Д. Сказкина глубоко интересовала проблема социальной роли и идейного содержания христианства. Он подчеркнул, что в феодальную эпоху христианство (католицизм) являлось «сильнейшим средством идеологического воздействия — идеологической формой внеэкономического принуждения...» (199, с. 128). В то же время он отметил своеобразную диалектику церковно-религиозного мышления: «Равенство всех и каждого „во Христе“ есть наилучшая гарантия и оправдание классового, имущественного и всякого иного „естественного“ неравенства в реальной жизни» (198, с. 126).

¹ См. о работах последних лет: Гутнова Е. В., Чистозвонов А. Н. (116).

В трудах советских историков вскрывается социальная подоплека ересей как одного из видов революционной оппозиции феодализму (192). С. Д. Сказкин отметил также, что сущностью ереси являлся протест против господствующего социально-политического порядка (193). Н. А. Сидорова показала это на примере еретических народных движений во Франции в XI—XII вв., в частности на примере катаризма и вальденства. За богословской оболочкой ереси катаров и вальденсов скрывались антифеодалные требования народных масс (189, 190, см. также 207).

О бегинах и бегардах ранее упоминалось лишь в статьях, помещенных в некоторых энциклопедиях. При этом смешивались взгляды бегардов и бегинов различных стран и районов (118, 177). Находила отражение и вульгаризация научной терминологии К. Каутским, который называл общины бегардов «коммунистическими товариществами» и в целом их движение — «коммунистическим» (125).

З. В. Удальцова обратила внимание на необходимость различения социально-экономических и идейных истоков ересей и еретических народных движений. Она подчеркнула, в частности, что нельзя ставить знак равенства между богомилством и еретическими движениями Западной Европы (катаризмом и др.). Сходство их социальной сущности, антифеодалной направленности, а иногда и догматики было порождено сходными социально-экономическими условиями. В то же время З. В. Удальцова практически не исключила возможности использования некоторых богомилских концепций ересями Франции и других стран Западной Европы в соответствии с особенностями социально-экономического и политического развития этих стран (212).

А. И. Клибанов, исследуя (на примере народных движений, распространенных в феодальной России) вопрос о роли ересей в феодальную эпоху, отметил, что религиозная форма ограничивает развитие социального протеста (143).

Советские историки исследуют также вопрос об особенностях мировоззрения участников народных движений, в частности еретических. Е. В. Гутнова констатирует наличие у крестьянства (с начала XIV в.) особой идеологии (109, 111). Она указывает, что наиболее прочным и постоянным союзником крестьянства в восстаниях XIV—XV вв., особенно в Западной и Центральной Европе, был городской плебс, часто оказывавший заметное воздействие на программы и идеологию восставших (115, с. 229). Ю. М. Сапрыкин, отмечая, что в XII—XIV вв. в Западной Европе появилось немало крестьянско-плебейских ересей, выдвигавших требования равенства и общности имущества, подчеркивает, что идея о первоначальном равенстве всех людей воодушевляла крестьян-

ян на борьбу против светских и духовных феодалов, против королевских чиновников (183). Соединение идеи равенства с идеей общности имущества он объясняет еще недостаточной социальной расчлененностью бедных крестьян (а также ремесленников) и плебейства (184; см. также 185).

Чрезвычайно важным является вопрос, поставленный С. Д. Сказкиным, об объединении ереси, возникшей в среде трудящихся, с ересью, шедшей от ученых людей, и об опасности такого объединения для католической церкви (195). Внимание советских медиевистов привлекли также вопросы о народной культуре и народной религиозности. Н. А. Сидорова писала о противоположности между духовной культурой крестьянских масс, городской культурой во Франции и феодально-церковной культурой господствующего класса. Она отметила, в частности, резко враждебное отношение церкви к так называемой провансальской культуре, тесно связанной с ранним развитием южно-французских городов (188).

Ю. Л. Бессмертный и А. Я. Гуревич пишут о тесной связи между народной культурой и народной религиозностью, включающей в себя языческие верования (108, см. также 107). Их наблюдения в отличие от выводов буржуазных историков имеют материалистическую основу (ср. 326, 353, 368).

Для определения подлинной роли движения спиритуалов и их идеологии большое значение имеют мысли, высказанные С. Д. Сказкиным и М. М. Смирным, в частности о влиянии на спиритуалов учения Иоахима Флорского.

С. Д. Сказкин и М. М. Смирин подчеркнули более радикальный характер взглядов спиритуалов по сравнению с концепциями Иоахима Флорского (193, с. 333; 201; 202, с. 1—23 и след.; ср. 206). Советские медиевисты обращают особое внимание на социальные и политические истоки призывов к бедности, выдвигавшиеся представителями различных классов и слоев. Советские историки рассматривают проблему бедности в неразрывной связи с социально-экономическими процессами и характером классовой борьбы при феодализме, подчеркивая при этом существование «абсолютной» бедности низших классов феодального общества (прежде всего в деревне) по отношению к высшим. Они отмечают, что неразрывную часть доктрины спиритуалов составляли радикальные представления о жизни в бедности (134, 202, с. 121; 109; 193, с. 290; ср. 225, с. 250 и след.).

Советский философ В. В. Соколов пишет, что спиритуалы выступали с требованиями о возвращении церкви к евангельской простоте (что неразрывно было связано с идеей жизни в бедности) и остро критиковали папу Иоанна XXII, всемерно усиливавшего фискальный гнет церкви (204).

Проблема спиритуалов и их взглядов затрагивается также в труде советского философа О. В. Трахтенберга, который пишет, однако, лишь о теолого-моральных трактатах Оливи, считая, что именно они «обосновывают» идеологию спиритуалов. Однако, не касаясь вопроса о философских концепциях Оливи, в частности, выдвинутой им теории «импульса», О. В. Трахтенберг указывает на значение подобной теории, высказанной в более позднее время Буриданом, косвенно отмечая тем самым значение и философских сочинений Оливи (211, с. 189—190, 213—214).

Правильному пониманию роли и места Оливи и спиритуалов в истории философской и политической мысли западноевропейского общества в XIII—XIV вв. помогают труды советских ученых, освещающие как различные стороны идейной жизни изучаемой эпохи, так и деятельность прогрессивных мыслителей (154, 332).

Советские медиевисты, уделяя большое внимание вопросу о роли церкви и государства в эпоху развитого феодализма, изучают влияние церковной и государственной политики на положение и классовую борьбу народных масс (144, 122, 105, 106, 156). Н. А. Хачатурян (Денисова) охарактеризовала важные особенности социально-экономического и политического развития Франции, определившие возникновение и дальнейшую судьбу Генеральных штатов. Она отметила обострение социально-политической борьбы во Франции в первые десятилетия XIV в., и в частности антифеодальную и антиправительственную направленность восстания «пастушков» 1320 г. (222, с. 52 и др.; 119, см. также 159, 113, 144, с. 207 и след.).

Советская историография использует достижения и некоторые выводы по изучаемым проблемам, содержащиеся в работах дореволюционных русских историков — Н. А. Осокина (170), Л. П. Карсавина (124), С. А. Котляревского (151) и других.

С. Д. Сказкин, отмечая, что главная ценность трудов, например, Л. П. Карсавина заключается в использовании огромного материала первоисточников, подчеркивает в то же время методологическую слабость его работ, написанных с субъективно-идеалистических позиций (196).

Вопрос о южно-французских бегинах был затронут в статье В. Ф. Шишмарева (впервые опубликованной в 1909 г.). В ней предпринята попытка установить связь между прогрессивными, свободолюбивыми идеями провансальской литературы XIV в. и еретическими концепциями бегинов и Петра Оливи. Естественно, что речь здесь идет прежде всего о представителях господствующего класса, близких к спиритуалам (234, с. 210 и след., с. 240—242).

Большое значение для настоящей работы имеют также выводы, сделанные историками социалистических стран.

Историки ГДР Э. Вернер и М. Эрбштёссер, а также Б. Тёпфер рассматривают движение «пастушков» 1320 г. как народное, главную силу которого составляли беднейшие слои деревни и города (279, S. 81).

Историки ГДР внесли важный вклад в изучение ересей катаров и вальденсов, а также и других ересей, что отмечается в работах их советских коллег (158). В отличие от буржуазных авторов они решают проблемы еретических движений на основе марксистско-ленинской методологии. Они, в частности, ставят вопрос о социальной подоплеке этих движений, о социальном составе их участников и т. д. (см. работы Э. Вернера, М. Эрбштёссера (279, S. 23—46; 278, S. 20; 102); Б. Тёпфера (365), Г. Лея (155, с. 339, 403 и след.), Г. Коха (309, S. 156—180) и других историков.

Болгарские историки Д. Ангелов и Б. Примов, исследуя движение богомилов, анализируют и некоторые аспекты учения катаров, имея в виду их сходство с богомильством: дуализм и пр. (88, с. 461 и след.; 174, с. 17 и след., с 251 и след.). Их выводы имеют значение для определения идейных истоков катаризма (см. также посвященную катарам работу чешского историка М. Лооса (324).

Г. Лей присоединился к оценке учения Оливи рядом философов как умеренного аверроизма (155, с. 400—401). Б. Тёпфер немало страниц посвятил Оливи и вопросу о его влиянии на бегинов (365, S. 111, 217—238).

Движение бегинов и бегардов привлекает внимание и польских историков. Т. Мантейфель в своей книге, посвященной народным ересям и свободомыслию в средние века, вкратце коснулся и вопроса об идеологии южно-французских бегинов. Упомянул он и о «вдохновителе», как он пишет, их взглядов — Оливи (332, s. 92, 116—118; 333).

Так же, как и советские ученые, историки ГДР и Польши решают проблему «жизни в бедности» с материалистических позиций (155, с. 384; 370, s. 12 и след.; 334, s. 271).

Как мы подчеркивали, анализ указанных нами проблем неразрывно связан с критическим рассмотрением выводов буржуазных историков и философов¹, не исключая, однако, использования результатов конкретных исследований этих авторов. Тенденция использования современными буржуазными идеологами средневекового материала для проведения определенной идеологической и политической линий, соответствующих их классовой позиции, явственно прояви-

¹ См. критику выводов буржуазной историографии во многих работах советских ученых (87, 90, 100, 110, 117, 149, 164, 205, 129, 137).

лась и в докладах буржуазных историков и философов на XIV, XVI и XV международных конгрессах исторических наук в Сан-Франциско (1975), Бухаресте (1980), Штутгарте (1985) (214, 261, 216, 210) и на других международных форумах, а также в вышедших в последние годы книгах буржуазных авторов (часть этих книг мы упоминаем в настоящей работе).

Буржуазные историки и философы отрицают классовый характер народных движений средневековья. По мнению Ги Фуркэна, в эпоху средневековья не существовало ни классов, ни классовой борьбы. Общество было разделено на различные группы — так называемые социальные страты. Члены каждой страты выполняли определенные общественные функции: одни производили, другие молились, третьи защищали остальных. Взрывы народного недовольства, по Фуркэну, не были связаны с классовыми противоречиями, с протестом против феодальной эксплуатации (286, р. 41—59)¹.

Буржуазные идеологи отрицают определяющий характер социально-экономических отношений для изменений в области политической и идеологической надстройки в феодальную эпоху вообще и во Франции в рассматриваемый период в частности.

Если же эти авторы и отмечают роль экономических и социальных явлений, то рассматривают их в духе характерной для позитивистской философии теории так называемых равноправных факторов. И социально-экономические, и политические, и идеологические факторы имеют, согласно этой теории, одинаковое значение, равным образом влияют на развитие исторических событий (280, р. 93 и след.).

Доминирующим для буржуазной историографии является отрицание классового характера выступлений народных масс, в частности восстания «пастушков» 1320 г., отрицание социально-экономических причин их возникновения. Для буржуазных историков восстание 1320 г. было или «походом детей», или «крестовым походом», но чаще всего брожением, вызванным смутьянами и не связанным с условиями жизни участников этого восстания, которых авторы сплошь и рядом называют «бродягами» и «бандитами» (250, р. 231—232—см. об этой работе: 220; 318, р. 417—423; 259, р. 96—97; 263, р. 52—54; 236, р. 260—264; 258, р. 96—97 и др.).

Отрицание буржуазными историками классового характера народных выступлений распространяется и на еретические народные движения. Буржуазная историография, считая проблему ересей и еретических движений весьма актуальной, уделяет ей много внимания. Подход буржуазных историков

¹ Подробнее критику взглядов Фуркэна, Шоню и других буржуазных историков и философов см. в работе Е. В. Гутновой (112).

и философов к этой проблеме, так же как и к более общему вопросу о роли церкви и религии в феодальную эпоху, связан с их оценкой феодализма в целом и в конечном итоге также обусловлен их идейными, методологическими позициями. Этот подход определяется отрицанием роли социально-экономических факторов в процессе формирования и развития ересей и еретических движений. Указанные авторы не отрицают, что ереси были направлены против римско-католической церкви и церковной иерархии. Однако они не видят в ересь и еретических движениях формы протеста народных масс против феодальной эксплуатации, формы, обусловленной той ролью, которую играла в средние века католическая церковь, освящавшая феодальные порядки. Возникновение ересей объясняется буржуазными историками и философами сугубо религиозными, внутрицерковными причинами¹. У некоторых авторов определение ереси как продукта спекулятивного мышления набожных личностей сочетается с идеей, согласно которой в ересь отражаются требования улучшения условий жизни, выдвигаемые угнетаемыми классами (см. 315 и след.).

Отмеченный выше подход буржуазных историков к проблеме ересей в целом, лишаящий их возможности определить подлинную роль и характер ересей и еретических движений, находит свое прямое отражение и в оценке ересей и еретических народных движений, распространенных во Франции в XIII—XIV вв.

По отношению к катарам проявляется стремление объяснить происхождение их концепций механическим заимствованием еретиками Запада идей, распространенных на Востоке, в Византии и Болгарии и т. д. Родоначальниками этого направления буржуазной историографии следует считать профессора-теолога из Страсбургского университета Ш. Шмидта, выпустившего в середине прошлого века большой двухтомный труд о катарах (357).

У современных буржуазных историков и философов отрицание роли среды, социально-экономических факторов в появлении и развитии ересей приобретает откровенно антимарксистский характер. По мнению А. Борста, К. Тузелье, Ж. Поля, П. Шоню, как и многих других, вальденство и катаризм — это глубоко религиозные движения (251; 366, р. 19 и след.; 350, р. 308—313; 259, р. 88—89; 304). Французский католический историк М. Пако считает сущностью вальденства провозглашение идеала евангельской бедности как результат религиозных поисков, появившихся в христианстве (католи-

¹ См. материалы международного colloquium, посвященного ересьям (296). См. также 267, 342, 343. Подробнее о позиции буржуазных историков см. в критических статьях (130, 181).

цизме) во второй половине XII в. (348). Однако, как справедливо отметила еще Н. А. Сидорова (в частности, в отношении ереси катаров), отказ буржуазных историков от рассмотрения социального содержания катаризма и его связей с окружающей действительностью лишает этих историков возможности раскрыть и философско-богословский смысл изучаемого еретического учения (190 с. 82; см. также 96, с. 102—104).

Характеристика современными буржуазными историками ереси бегинов сходна с их оценкой других еретических движений — для них это сугубо религиозное явление, не обусловленное социальным протестом народных масс. Из работ последних лет, в которых находит отражение эта точка зрения, отметим книги П. Шюню, Ж. Поля, Ж. Делюмо, Л. Литла (259, 350, 265, 322) и других авторов¹.

В последние десятилетия наряду с буржуазными историками, придерживающимися религиозно-идеалистических взглядов, за рубежом появляются авторы, тяготеющие — явно под влиянием марксистской, прежде всего советской историографии — к материалистическому объяснению событий. Так, французский прогрессивный историк Ж. Легоф признает, в частности, антифеодальный характер ересей. Он пишет о кризисе католицизма в XIV—XV вв., связывая его по существу с глубокими социально-экономическими потрясениями, охватившими Западную Европу в то время (317, р. 119—124, 140—142).

Следует отметить также работу французского историка Э. Делярюэля, который писал, что в основе катаризма лежит «потрясение жизни бедных на Западе» (264, р. 33), работу итальянского историка Р. Манселли, подчеркнувшего, что проблема ереси катаров в Лангедоке не была проблемой исключительно религиозной; глубокие последствия ее распространения проявились в самых различных направлениях и особенно в политическом. Историческая судьба Лангедока в значительной степени определялась движением катаров (329, р. 129, 173). Ж. Дювернуа также в определенной мере связывает появление на Юге Франции ереси катаров с социальными коллизиями (275, р. 7).

Р. Нелли — известный специалист по изучению катаров во Франции в средние века — в докладе на Международном конгрессе политических наук в Мюнхене в 1970 г. поставил вопрос о катаризме как проявлении феодальной оппозиции (345). Среди произведений о вальденсах, написанных с материалистических позиций, следует выделить книгу фран-

¹ См. подробнее историографию движения бегинов в нашей статье (133).

цузского историка П. Лётра (321). Ж. Лёгоф в соответствии со своим более объективным подходом к проблеме ересей называет бегинов социально-религиозной группой (358).

С оценкой буржуазными историками и философами роли и характера еретических движений связано и освещение с позиций религиозно-идеалистической методологии деятельности спиритуалов и их идеологии, основанной на доктринах Оливи. Дискуссии вокруг идейного наследства этого видного теолога и философа, политического деятеля второй половины XIII в. и руководителя оппозиционеров-спиритуалов являются частью современной идеологической борьбы. Все, что связано с историей католицизма, рассматривается буржуазными, в первую очередь католическими историками через призму интересов церкви, интересов сохранения влияния Ватикана в современную эпоху. Характер взглядов Оливи, его взаимоотношений с римской курией, с руководством францисканского ордена искажается буржуазными историками и философами в интересах оправдания прошлой и нынешней политики католицизма. Буржуазная и особенно католическая историография стремится представить Оливи верным сыном католической церкви и проводником политики папства, продолжая тем самым традицию, установившуюся еще в эпоху средневековья, при папе Сиксте IV, который в конце XV в., после длительного запрета, разрешил братьям-миноритам знакомиться с трудами Оливи при том условии, что они «сорвут розу, не касаясь шипов» (276, S. 457—458). Основной тенденцией буржуазной историографии, особенно в последние десятилетия, являются попытки рассматривать движение спиритуалов как сугубо внутрицерковное, религиозное, не связанное, хотя бы косвенно, с социальными потрясениями того времени, с положением народных масс. Основную причину внутриорденской борьбы они видят не в коренных разногласиях по вопросу о роли католической церкви, в частности по вопросу о ее безмерном обогащении, а в спорах и разногласиях сугубо схоластического характера. Эта борьба изображается лишь как «беспорядки», организованные сторонниками Оливи, а сами спиритуалы — всего лишь как экстремистская группа, действовавшая на юге Франции¹.

Буржуазные историки нередко подменяют вопрос о социальных корнях взглядов Оливи (и бегинов) вопросом об их идейных истоках. При чем они сводят эти истоки к механическому заимствованию концепций Иоахима Флорского¹ и прежде всего заключенных в них эсхатологических, хилиастических положений (247; 312, V, p. 26).

¹ См.: 287; 312, I, p. 79; V, p. 27—28; 313, p. 150—151; 315, p. 182 и след.; 349, p. 254—256, 275.

Одним из направлений фальсификации действительного характера движения спиритуалов и взглядов Оливи является вопрос о жизни в бедности, занимавший важное место в идеологии этого движения.

В противоположность советским историкам, историкам других социалистических стран буржуазные авторы (мы имеем в виду главенствующую тенденцию) обходят вопрос о классовой сущности призывов к бедности, об их социальной и политической основе. В требованиях спиритуалов о соблюдении обета бедности эти авторы отказываются видеть критику политики ордена и церкви в целом, пишут об этих требованиях как о теологическом конфликте (237, р. 5—8; 288, col. 1325—1330; 313, р. 239—244; 166, см. также 341, 322, 355).

В то же время в последние годы появляются произведения буржуазных историков, в которых во все большей степени отмечается значение социальных и политических факторов, лежащих в основе споров о бедности. В некоторых работах, написанных в духе позитивистских традиций, «стремление к евангельскому идеалу» поставлено на один уровень с «социальным протестом» (239, р. 96—97). В других же произведениях прямо указывается на социальные и политические факторы как на основную причину призывов к бедности (290, с. 260).

Искажается роль деятельности Оливи, характер его взглядов и в произведениях буржуазных философов (306, S. 16; 367, р. 79; 297, S. 1149—1150).

Основным в их работах является стремление скрыть материалистические аспекты концепций Оливи, их свободолобивое, антицерковное содержание. Многие авторы или обходят стороной важные тезисы трудов Оливи, противоречащие католической схоластике, или придают им безобидное для церкви звучание, в частности стремятся представить Оливи правоверным августинианцем или неоавгустинианцем (315, р. 237; 362, р. 307; 364, р. 345). Если некоторые философы этого направления и отмечают влияние концепций Оливи на других мыслителей, то оставляют в тени то обстоятельство, что указанное влияние проходило прежде всего по линии материалистических аспектов (277, р. 536)².

Решение поставленных нами задач, равно как и опровержение буржуазной фальсификации затронутых в работе проб-

¹ Иоахим Флорский (Joachimus Florensis; ок. 1132—1202) — Калабрийский аббат, итальянский мыслитель, создатель хилиастического учения, осужденного католической церковью, в частности на IV Латеранском соборе 1215 г. Его идеи оказали большое влияние на мировоззрение многих мыслителей средневековья, а также на развитие еретических движений.

² См. подробнее о критике буржуазной фальсификации взглядов и деятельности Оливи в наших работах (130, 135, 137).

лем, требует исследования на основе марксистско-ленинского метода широкого круга самых разноплановых источников.

При исследовании ересей и еретических движений важными источниками явились для нас материалы, вышедшие из лоно католической церкви, прежде всего допросы инквизиционных судов (19; 35; 39; 61, р. 7—30; 67; 68; 82; 84).

Особое значение из числа инквизиционных материалов имеют упомянутые записи инквизитора-доминиканца Бернара Ги (24), важные для выяснения картины тайных организаций еретиков, их идеологии и их борьбы с католической церковью (см. 157, с. 307; 99, с. 200—201).

Еретики стремились уйти от ответа на интересующие инквизиторов вопросы, ввести их в заблуждение, скрыть сущность своих взглядов. Интересны записи, сделанные Райнерием Саккони. Он родился в Италии (Ломбардия) в начале XIII в. По рождению католик, он вошел в секту катаров и впоследствии занял в ее иерархии ведущие позиции. Однако после 17 лет пребывания в секте вернулся в католицизм в 1245 г. Вступив в доминиканский орден, Саккони сделался энергичным преследователем катаров и вальденсов не только в итальянских землях, но и во Франции. В составленных им (примерно в 1250 г.) записках о катарах и вальденсах нашли свое отражение его глубокие знания как взглядов еретиков, так и католической догматики (74, 75).

Важным типом источников при изучении ересей являются материалы, исходящие из среды еретиков (57, 58, 69).

Однако материалы, вышедшие из сект катаров и вальденсов, не содержат прямых указаний на социальный состав общин еретиков, характер их организаций и их деятельности. Ответы на эти важные вопросы в указанных материалах можно найти лишь с помощью косвенных данных, опосредствованным образом. В то же время из среды бегинов не вышло никаких материалов, повествующих об их деятельности или взглядах. Однако этот недостаток возмещается тем, что они восприняли целый ряд положений Оливи, которые они, как мы увидим, широко цитировали.

При исследовании жизненного пути Оливи, его борьбы с церковью и его взглядов важное значение имеют упоминавшиеся материалы инквизиции, а также официальные материалы католической церкви: решения церковных соборов, документы римской курии, в частности папские буллы, резолюции общих капитулов францисканского ордена, выводы комиссий, созданных папством и орденом, и другие документы. В них отражаются официальные точки зрения папства и руководства ордена по различным вопросам, в частности по организации борьбы с еретиками, оппозиционерами и инакомыслящими. Особенно важен для нас анализ документов, в

которых осуждаются взгляды спиритуалов и Оливи (25, 32, 33, 85).

Важным источником, рассказывающим о деятельности спиритуалов и их руководителя, являются наблюдения различных деятелей католической церкви, ее историографов, в том числе деятелей францисканского ордена (23, 27).

Но наиболее важным источником являются сочинения самого Оливи. При этом из большого числа его в целом значительных по объему произведений мы отобрали для анализа те труды, в которых нашли отражение прогрессивные для той эпохи идеи, противостоявшие католической догматике (62, 63, 64, см. также 35, 76, р. 252—254).

Немаловажное значение для изучения движения спиритуалов имеют также материалы, принадлежащие перу современников Петра Оливи — Убертино да Казале и Анджеоло Кларено (Петра Фоссомбронна), Бернара Делисьё и Адемара де Моссэ (20; 21; 80; 50; 52).

Анализ королевских ордонансов и других документальных материалов, исходящих от королевской администрации, позволяет определить отношение к рассматриваемым проблемам представителей феодального государства, светской власти. Эти документы хорошо показывают, в частности, различные аспекты политики господствующего класса в отношении еретиков и спиритуалов (см. прежде всего 65, I; а также 26).

ПРЕДПОСЫЛКИ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ ВО ФРАНЦИИ В XIII—XIV ВЕКАХ

Истоки классовой, социальной борьбы в различных ее формах, развернувшейся в конце XIII—начале XIV в. во Франции, в частности, против католической церкви, следует искать в особенностях экономического и социального развития, а также в политической обстановке и идейной, духовной жизни этой страны в указанный период.

Основными регионами, где разыгрались события, исследуемые в настоящей работе, были Юг Франции и ее Север, в силу сходства тенденций развития объединяемый с Южными Нидерландами (Фландрией). Поэтому наряду с изучением общего характера явлений определение специфических черт социально-экономических процессов, протекавших в этих обширных областях — как в деревне, так и в городе, представляет для нас особый интерес.

Определяющим фактором социально-экономического развития Франции в целом, а также Фландрии был интенсивный рост товарно-денежных отношений. Основой этого роста был прогресс производительных сил и расширяющееся общественное разделение труда, развитие городов как центров ремесла и торговли.

Неуклонное развитие производительных сил было характерной чертой экономического строя Франции и Фландрии в эпоху развитого феодализма, каким бы медленным оно ни было по сравнению с последующим периодом зарождения капитализма. Этот прогресс был частью общего развития производительных сил в Европе.

Широкому применению наиболее усовершенствованных для того времени железных орудий сопутствовала довольно высокая культура обработки почвы. В качестве господствующего способа утвердилось трехполье с правильным севооборотом.

Для XIII в. характерно движение за расчистку лесов и подъем целины — так называемая внутренняя колонизация. Развивалось скотоводство. В целом рост городов определил интенсификацию сельского хозяйства, в частности в близлежащих к ним районах (197, с. 15 и след.; 187; 94, с. 68 и след.).

Своеобразие развития Юга Франции определялось двумя важнейшими факторами.

Первый — историческое прошлое этого большого района, особенности формирования здесь феодальных отношений. Речь идет о синтезе античных, позднеимских и варварских элементов с превалированием античных, о длительном переживании целого ряда элементов разлагавшейся рабовладельческой системы. Эта особенность, характерная для Южной Галлии (а также для Восточной Испании и Италии), оказала влияние на замедление темпа феодализации в Южной Франции и в конечном итоге на неразвитость, незрелость феодальных отношений в этой обширной области (215, 147, 363).

Второй фактор — географический. С одной стороны, это рельеф южно-французских областей, а именно отсутствие значительных равнинных пространств, с другой — их средиземноморское расположение. Географическая специфика Юга Франции определила тот факт, что зерновое хозяйство имело меньше возможностей для интенсивного развития, чем на Севере, а это обстоятельство, в свою очередь, определяло характер крестьянского хозяйства (162, 197).

Спецификой сельскохозяйственного производства, сосредоточенного в крестьянском хозяйстве, была на Юге Франции, и в частности в Средиземноморье, поликультура. Ее сущностью было соединение зернового хозяйства, скотоводства, огородничества, а также интенсивного виноградарства и виноделия, культуры олив, выращивания технических растений, фруктов, орехов, разведения шелковичных червей.

Недостаточное природное плодородие почв и характер климатических условий определили применение двуполья, поскольку скудные почвы Юга нуждались в более частом восстановительном периоде. В условиях развития поликультуры, связанной с разнообразием рельефа, характерная для Севера классическая система домена и держаний не являлась главенствующей на Юге Франции, где земли нередко были организованы в виде «вилл» с определенным земельным резервом и тяготеющими к ней крестьянскими земельными держаниями. Даже у богатых и зажиточных крестьян были сравнительно небольшие участки.

Одним из последствий роста товарно-денежных отношений было появление новой формы эксплуатации крестьянства

сеньорами, прежде всего церковными,— краткосрочной, так называемой мелкокрестьянской аренды. Ее заключали на три—пять лет, что фиксировалось особым контрактом (*fache-gia*); здесь она принимала форму аренды из части урожая, испольщины. Особенностью ее распространения было сосуществование с мелким крестьянским землевладением. В период жатвы зажиточными хозяйствами использовался также наемный труд (270, р. 262; 359).

Еще в большей степени, чем деревня, был специфичен на Юге город, его социально-экономическая структура. Не только мелкие, но и средние города сохраняли тесный контакт с сельской жизнью (162, с. 68). В сущности, на Юге не было резкого различия между сельским и городским поселениями.

Здесь, по сравнению с Севером, была более многочисленной городская дворянская прослойка, входившая в состав патрициата. Господствующее положение землевладельческой и купеческой верхушки, захватившей городской руководящий орган — консулат, препятствовало свободной деятельности на Юге ремесленных организаций и созданию цехов. Профессиональные ассоциации ремесленников существовали здесь с XII в. и развивались в сторону монополизации. Однако цехи в той форме, которая господствовала на Севере Франции, на Юге так и не сформировались.

Отсюда еще одна особенность южно-французских городов — развитие так называемого свободного ремесла, противостоявшего тенденции к появлению цеховой монополии (18; 209, с. 137—141; 178; 208, с. 189 и след.; 292).

Для южных городов был характерен высокий уровень ремесленного производства. Это был более высокий уровень, чем в большинстве городов Северной Франции, за исключением Парижа. Бурное развитие на Юге ремесла и особенно торговли привело к распространению самых сложных и интенсивных во Франции форм торгово-кредитных операций, к наиболее сильному развитию ростовщического капитала (36, р. 135 и след.; 123, 256).

В южно-французских городах, как и во Франции в целом, как и повсюду в Западной Европе в XII—XIII вв., бюргерство выступало в качестве особого свободного сословия или сословной группы феодального общества. Это сословие включало в себя все полноправное население городов, в том числе городскую верхушку, на одном полюсе, и подмастерьев — на другом; но в него не входило плсбейство, остававшееся бесправным (113, с. 53—54). Внутри бюргерства южных городов, как об этом свидетельствуют налоговые кадастры (Арля и других городов), существовало глубокое социальное и имущественное расслоение (270, р. 257 и след.). Различие в положении городских слоев и групп и определяло различие,

противоположность их интересов и взглядов. Города Южной Франции в результате еще более ожесточенной борьбы, чем на Севере страны, добились широких прав и привилегий в виде «коммуны», еще большей независимости и политической самостоятельности (161; 113, с. 64). Однако недовольство городов политикой королевской власти иногда сближало их позицию с позицией крупных феодалов, как это произошло во время антиправительственного движения 1314—1315 гг., несмотря на традиционный союз городов с королевской властью (162, S. 155—162; 240).



Ремесленник на повозке

Расширение ремесленного производства на Юге Франции вело к усилению товарообмена, прежде всего внутренней, но также и внешней торговли (36, р. 151—159; 38).

Процесс развития сельского хозяйства в Южных Нидерландах (Фландрии) и в Северной Франции, где был выше уровень агротехники и плотность населения, протекал полнее и интенсивнее, чем на Юге (92; 94, с. 68 и след.; 160, с. 71 и след.; 302, р. 97—98). На Севере основной формой хозяйственной, социальной и политической организации гос-

подствующего класса феодалов была сеньория, которая обеспечивала эксплуатацию непосредственных производителей путем присвоения феодальной ренты, т. е. результатов труда крестьян.

Сеньория, будучи крупным хозяйством (в особенности это относится к церковным сеньориям), не была вместе с тем крупным производством — в основе всего феодального хозяйства лежало мелкое производство.

Развитие во Фландрии и Северной Франции товарно-денежных отношений, достигшее на рубеже XIII—XIV вв. весьма высокого уровня, имело следствием глубокое имущественное расслоение крестьянства: небольшая часть так называемых «пахарей» (*laboueurs*) на одном полюсе и многочисленные бедняки — «работники» (*manouvriers*) — на другом. Именно из числа зажиточных крестьян выдвигались должностные лица в сеньории и в деревне — эшевены, лесничие и пр. (126; 145; 300, р. 515 и след.).

На Севере, как и на Юге, немаловажная роль в хозяйственной жизни, а также в сопротивлении натиску феодальных сеньоров принадлежала сельской общине, препятствовавшей увеличению феодальных повинностей.

Втягивание феодалов в товарно-денежные отношения приводило к усилению их стремления повысить взимаемые с крестьян повинности. Однако поскольку увеличение поземельных платежей было делом весьма нелегким из-за сопротивления крестьянства, необходимо было выработать такую систему взимания денежной ренты, которая обеспечила бы быстрый рост доходов. Одним из таких средств явилась сдача в аренду отдельных мелких участков домениальных земель, упоминавшаяся мелкокрестьянская аренда. Первоначально практиковали сдачу в наследственную аренду, отличающуюся от обычных крестьянских держаний лишь более высокими размерами поземельных платежей. Следующим важным этапом в развитии поземельных отношений, и в частности системы сдачи в аренду, было появление пожизненной аренды. А отсюда уже был один шаг до краткосрочной аренды, охватившей также и крупные земельные участки. Именно последняя и явилась тем средством, с помощью которого феодальный класс стремился улучшить свое положение.

Следует различать крупную срочную аренду, приобретающую в последующие века капиталистический характер или переходный к нему, и мелкокрестьянскую аренду, вызванную малоземельем и безземельем. Если в первом случае в аренду сдавался большой неразделенный участок земли, то во втором это были отдельные разрозненные участки (162, с. 110 и след.; 126; 284). Наиболее крупными арендаторами были зажиточные крестьяне, прежде всего представители подчи-

ценной аббатству сельской администрации. В некоторых случаях, поделив участки на мелкие доли, они, в свою очередь, сдавали их в аренду беднякам. Зачастую земля сдавалась в аренду на условиях издольной оплаты, когда непосредственный производитель уплачивал определенную часть урожая. Иногда эта часть доходила до половины. С развитием аренды тесно связано распространение денежной оплаты крестьянского труда.

Наряду с цензуальными и другими выплатами крестьяне во всех феодальных владениях отдавали церкви десятину, т. е. определенную часть производившегося продукта, причем не всегда десятую, иногда эта часть доходила до одной трети (126, с. 80—81). Крестьяне терпели ущерб в результате эксплуатации их торговцами и ростовщиками (операции по закладу движимого имущества и земельных держаний, высокие проценты). Ростовщицеством занималась и церковь, несмотря на то что она объявляла себя противницей взимания процентов. Значительными были судебные и административные поборы. Дополнительной тяжестью для трудящихся слоев деревни и города были налоги, взимавшиеся верховной политической властью.

В общей сумме феодальные повинности крестьян как на Юге, так и на Севере охватывали не только прибавочный продукт, но и, в зависимости от условий, ту или иную часть необходимого продукта. У крестьянина не было желания добровольно расставаться с плодами своего труда. Для того чтобы присвоить себе эти плоды, феодалы использовали силу, находящуюся вне сферы действия экономических законов, прямую власть феодала над личностью крестьянина, использовали, как указывали К. Маркс и В. И. Ленин, «внеэкономическое принуждение» (3, с. 353; 12, с. 185, 206).

Сочетание многочисленных платежей с актами внеэкономического принуждения усугубляло тяжелое положение крестьянства. Общие материальные условия его жизни находились на крайне низком уровне (197, с. 241—244). В частности, к концу XIII в. подавляющее большинство держаний было настолько небольшим по размерам, что не могло обеспечить ведение хозяйства, иными словами, приводили к еще большему разорению, к утрате крестьянами этих держаний. Многие крестьянские хозяйства официально объявлялись нищенскими (271). В деревне образовался слой бедняков, занимавшихся мелким скотоводством и называвшихся «пастушками» (307).

Феодальная эксплуатация была для крестьянина тем чувствительней, чем большую самостоятельность получал он в результате расширения связей с рынком.

Политика феодала затрагивала и городское население.

В XIII—XIV вв. южно-нидерландские, в значительной степени входившие в состав французских владений, и северофранцузские провинции покрылись сетью развитых городов — центров ремесла и торговли. Особенно сильного развития достигло здесь сукноделие и вообще текстильное производство (53, р. 50—53; 71, р. 113, № 40; 171; 227; 346). Большие города были центрами притяжения ремесленников из других местностей и даже из других стран. Развивалась социальная и имущественная дифференциация городского населения, которая являлась основой острых социальных столкновений (37, р. 21—29; 230, с. 204 и след.; 248, 257).

В городах Южных Нидерландов и Северной Франции в XIII в. главенствующую роль в экономическом и политическом плане играл патрициат. Но с начала XIV в. городская «коммуна», т. е. в первую очередь ремесленники, среди которых все бóльшую роль играли цеховые организации, стала энергичнее выступать против экономической и политической монополии «патрициев» (302, р. 137 и след.). Южно-нидерландские провинции, а также Северная Франция до Луары не составляли единого внутреннего рынка. Однако на указанной территории можно выделить ряд межобластных рынков, каждый из которых объединял несколько провинций. Ядром северного района была Фландрия. К ней тяготели соседние провинции — Пикардия, Артуа, Эно, Брабант, северные районы Шампани и Лотарингии.

На развитие товарно-денежных отношений в Южных Нидерландах и Северной Франции немалое влияние оказывал рост внешнеторговых связей.

Развитие товарно-денежных отношений в стране привело к образованию торгового, купеческого капитала. Усиливалась эксплуатация им крестьян и особенно ремесленников. На Севере, как и на Юге, потребности торговли приводили к появлению и распространению кредитных операций, к появлению банков, в целом к развитию банковско-кредитного дела и ростовщического капитала. С XIV в. стали формироваться денежные рынки с системой цен. Цены на товары нередко зависели от манипуляций, производимых с монетой королевской властью, что также усиливало недовольство населения (245; 294; 300; 355, р. 23 и след.; 360).

Особенности социально-экономического развития Франции и Южных Нидерландов (Фландрии) на рубеже XIII—XIV вв., методы феодальной эксплуатации определяли характер и формы классовых выступлений народных масс против светских и духовных феодалов.

* *
*



Покупка шерсти и погрузка ее на корабль

Господствующий класс Франции был организован по принципу вассалитета. В XIII—XIV вв. во Франции вассалы уплачивали сеньору определенную денежную сумму наряду с обязанностью нести военную службу. Естественно, этот побор мог иметь и натуральную форму. Иногда вассалы получали от сеньора не земельное владение, а лишь право на доходы с этого владения. Отметим вместе с тем, что в XIII—XIV вв. во Франции, в частности на Юге, сохранилось еще немало аллодов, владельцы которых не являлись вассалами. Сами же они имели возможность превращать свои земли в феод. Следует далее отметить наличие значительного имущественного неравенства среди феодальных сеньоров Юга Франции в XIII—XIV вв.

Вопреки вассальным связям рыночные отношения приводили к перераспределению богатства внутри феодального класса, к установлению экономической зависимости одних феодалов от других.

В массе своей феодалы Южной Франции были относительно недавнего происхождения. Это были в недалеком прошлом или наиболее крупные аллодисты, или шателены (и прочие министериалы). Феодальная аристократия была на Юге значительно менее «военизированной», чем на Севере. В Тулузском графстве многие феодальные владения не были обязаны военной службой в пользу графа.

Наряду со светскими феодалами значительную часть господствующего класса составляли феодалы духовные, церковные — прежде всего высшие церковные чины — прелаты, принадлежавшие по происхождению к дворянству, а также главы многочисленных на Юге Франции религиозно-хозяйственных организмов — монастырей и аббатств.

Низший слой французского духовенства — приходские священники (кюре) были в определенной степени связаны с интересами малообеспеченных слоев деревни и города. Однако в целом они также выполняли функции католической церкви как органа, находящегося на службе господствующего класса.

Для Франции XIII—XIV вв. определяющим в политической области было складывание новой формы власти феодалов, соответствующей эпохе развитого феодализма, а именно так называемой феодально-сословной монархии или иначе — феодальной монархии с сословным представительством. Характерными чертами ее во Франции было политическое объединение и образование централизованного государства на основе постепенного усиления королевской власти. Этот процесс начался в XII в. и в основном закончился в конце XV в. (160, с. 94 и след.; 222, с. 5; 223; 113, с. 52 и след.; 144, с. 95 и след.; 91). Граф Фландрии был вассалом короля. Огромное значение для создания централизованного

французского государства имело присоединение в XIII в. г. Лангедока. Следует отметить роль так называемого альбигойского движения — своеобразного явления, объединившего социальный протест в религиозной форме с оппозицией захватнической политике французской короне, которое возникло в конце XII—начале XIII в. на Юге Франции и сыграло немаловажную роль в последующем развитии событий в этом регионе. Несмотря на применение современниками описываемых событий, а также последующими историками термина «альбигойская ересь», объединявшего ереси вальденсов и катаров, активную политическую роль играли лишь сторонники катаров, в особенности те, кто принадлежал к городской верхушке и к классу феодалов. Феодалы Юга, в том числе граф Тулузский Раймунд VI, поддерживали горожан, стремясь, в частности, к секуляризации церковного имущества. Королевская власть и папство преследовали одновременно и религиозную, и политическую цели — подавление ересей и ликвидацию самостоятельности Юга Франции.

Итогом этих устремлений был организованный в 1209 г. королем и папой «крестовый поход» северофранцузских епископов и рыцарей против альбигойцев, который возглавил папский легат, а в качестве военного руководителя — Симон де Монфор. Многие города и деревни были разгромлены, а жители почти поголовно уничтожены. Ереси вальденсов и особенно катаров были основательно подорваны, хотя и не уничтожены до конца, несмотря на преследования инквизиции. Политические последствия были еще более глубокими. Войска Тулузского графа были разгромлены в 1213 г. крестоносцами при Мюре. Четвертый Латеранский собор католической церкви (1215) лишил его как еретика всех владений, переданных затем Симону де Монфору. Однако, организовав восстание своих бывших подданных, страдавших от грабежей и издевательств крестоносцев, граф и его сын, впоследствии Раймунд VII, вернули себе Тулузу и большую часть своих бывших владений. Решающую роль сыграло вмешательство королевских войск. Определенную помощь крестоносцам, а затем французскому войску оказали англичане, начавшие в этот период свои завоевательные операции на Юге Франции. Несмотря на отчаянное сопротивление, Раймунд VII и его вассалы вынуждены были уступить Людовику VIII многие свои земли. Точку над *i* поставил договор, подписанный в 1229 г. Раймундом с Людовиком IX. Дочь и наследница Раймунда должна была вступить в брак с братом французского короля, что обеспечило позднее, после смерти Раймунда, присоединение Тулузского графства к королевскому домену.

Графство Прованс до 1246 г. входило в Римскую импе-

рию. Младший брат Людовика IX Карл, носивший титулы графа Анжуйского и короля Неаполитанского, стал в этом году графом Прованса и объединил его с Неаполитанским королевством. Важным событием в жизни Прованса было превращение Авиньона в папскую резиденцию в 1307 г. (и до 1378 г.), Авиньон не попал под юрисдикцию неаполитанского короля и даже после возвращения папского престола в Рим остался под управлением римской курии. Укреплению центральной власти способствовали различного рода реформы, осуществленные Филиппом II и особенно Людовиком IX (160, с. 94—106; 301, р. 147—161; 303, р. 161—191). Союз королевской власти с городами помог ей одержать окончательную победу над крупными феодалами-сепаратистами, а «королевская власть в благодарность за это,— писал Ф. Энгельс,— поработила и ограбила своего союзника» (9, с. 412).

Предпринимались меры и для идеологического обоснования роли королевской власти, ее верховенства в стране. Большую роль в укреплении авторитета королевской власти сыграла деятельность чиновников-легистов Гильома Ногарэ Гильома Плезана, Пьерра Дюбуа. Королевская власть была заинтересована также в распространении идей, впоследствии составивших основу так называемого галликанизма (119; 336).

Тенденция к консолидации государства, стремление, в частности, полностью использовать экономические возможности городов, а также получить поддержку всех сословий привела в 1302 г. королевскую власть (Филиппа IV Красивого) к необходимости созвать так называемые Генеральные штаты, положившие начало новому явлению в политической жизни Франции (222, с. 106 и след.; 101; 159; 160).

Большое влияние на положение в стране оказывали взаимоотношения королевской власти с церковью — как с папством, так и с церковной организацией на территории страны. Королевская администрация решительно выступала против вмешательства папства во внутригосударственные дела, за высвобождение национальной, галликанской церкви из-под влияния Рима. Королевская власть стремилась при этом противопоставить папству французское духовенство. Борьба с Римом нередко принимала форму ожесточенных схваток (60, VI, р. 131—133; IV, р. 530—614).

Отношения между королем и папой особенно обострились на рубеже XIII—XIV вв. Первопричиной конфликта явился, как и ранее, вопрос о субсидиях. Несмотря на сопротивление вновь избранный папа Бонифаций VIII оказался вынужденным пойти на уступки. Он разрешил французскому королю в случае срочной необходимости обращаться с просьбами о субсидиях к духовенству, которое при желании могло эти

просьбы удовлетворить. При этом папа сопровождал разрешенные различными оговорками по поводу характера цели, ради которой испрашивалась помощь. Созыв Генеральных штатов в 1302 г. также был вызван обострением отношений между французским королем и папой Бонифацием VIII. В сентябре 1303 г. папа умер, не выдержав оскорблений, нанесенных ему посланцем французского короля Гильомом Ногарэ (338). Однако этот инцидент был лишь отражением более широкого явления политического характера — победы, торжества французской королевской власти над папством. Вслед за событием 1303 г. последовало так называемое «авиньонское пленение» пап (340, 156), а затем судебный процесс против тамплиеров, уничтожение этого ордена и конфискация его имущества (119; 323).

Французское духовенство не занимало единой позиции в конфликте короля и папы. Тем не менее в этот период оформляется понимание французским духовенством общности своих интересов с интересами всего класса феодалов Франции (337). В целом все эти события, являвшиеся результатом явной слабости папства в начале XIV в., способствовали еще большему ослаблению его позиций в последующие годы, усилению его зависимости от королевской власти во Франции. В конечном итоге это сказалось на снижении авторитета церкви в стране.

На рубеже первого и второго десятилетия XIV в. снова обострилась борьба внутри господствующего класса Франции. Крупные феодалы были недовольны проводившейся королевской властью политикой централизации и ущемления их самостоятельности. Сепаратистское движение крупных феодалов, особенно сильное на Юге страны, достигло кульминации в 1314—1315 гг. Однако королевской власти удалось справиться с натиском реакции. В то же время ликвидация открытых выступлений феодалов не означала ликвидации их недовольства. Брожение среди крупных феодалов продолжалось. Это также налагало отпечаток на развитие событий в стране (65, р. 551, 557, 638, 643; 272; 163). В целом социальная и политическая атмосфера во Франции и Фландрии в первой четверти XIV в. была весьма накаленной. Немаловажное значение имели также внешнеполитические факторы и прежде всего назревавшее обострение взаимоотношений Франции с Англией.

* * *

*

Несмотря на ослабление папства католическая церковь продолжала играть крупную роль в социальной и политической жизни Франции. Церковь изыскивала всевозможные

средства для усиления своего идеологического воздействия на народные массы и другие социальные слои. Дело в том, что в XII—первой половине XIII в., в эпоху бурного развития городов, городской культуры и университетской образованности (191), стало ослабевать влияние католической теологии, основу которой составляли идеи Августина, утверждавшего, что единственным источником знаний является божественное, т. е. сверхъестественное постижение (99). В то же время начали распространяться идеи арабоязычных философов — Ибн-Рушда (Аверроэса), Ибн-Сины (Авиценны) и других (180; 204, с. 191 и след.). Знакомство с их трудами оживило, привлекло внимание, в частности, к некоторым преданным забвению выводам Аристотеля, истолкованным указанными философами в материалистическом духе. Для схоластики особую опасность представляли не столько сами философские принципы Аверроэса и Авиценны, сколько их интерпретация передовыми мыслителями Западной Европы — так называемыми латинскими (парижскими) аверроистами. Их признанным руководителем был Сигер Брабантский, который преподавал на артистическом факультете Парижского университета. Вокруг него группировалось немало единомышленников — Боэций Дакийский и другие. Взгляды Сигера были публично осуждены в 70-х годах XIII в. католической церковью, а сам он был предан суду инквизиции. Печальная судьба ожидала и его сторонников (155, с. 279 и след.; 98, 217, 232, 327).

Однако подобного рода действия не исключали необходимости теоретической борьбы с прогрессивными идеями. Еще на рубеже 40-х и 50-х г. XIII в. ортодоксальные августианцы, твердыней которых был францисканский орден (речь идет о Бонавентуре и других), попытались приспособить некоторые аристотелевские и неоплатоническо-арабские идеи (например, признание необходимости эмпирического познания) к исповедуемой ими системе. Однако мистический августинизм Бонавентуры был неспособен остановить распространение прогрессивных идей. Большой успех сулило философское реформирование католической доктрины. Роль теоретика, принявшегося за осуществление этой цели, попытался выполнить доминиканский теолог Фома Аквинский, длительное время подвизавшийся в Парижском университете. Он предпринял попытку укрепить теоретическую базу католицизма, привлекая ряд положений философии Аристотеля и перерабатывая их в духе католической схоластики, используя также некоторые тезисы Августина. Можно сказать, что, преодолевая крайности и слабости августианской теологии, Фома стремился сохранить в то же время христианские догмы, сложившиеся в предшествующий период. Осуждая ав-

густинианцев за консерватизм, Фома стремился, в сущности, привести к успеху их же усилия, впервые предпринятые еще ими самими. Основной целью его была попытка выработать новую форму отношения теологии к человеческому разуму и земной жизни, соответствующую интересам католической церкви. Учение Фомы Аквинского (томизм) подчиняло разум теологии, помогало церкви вести борьбу против зарождающихся прогрессивных концепций, содержащих материалистические тенденции, идеи свободомыслия, против различных еретических движений (95; 176; 204, с. 316 и след.).

Фома встретил в Сигере и других представителях латинского аверроизма решительных противников, угрожавших основам католической теологии. Однако в 60—70-х годах XIII в. не только идеи латинских аверроистов представляли опасность для церкви. Примерно в то же время были осуждены как еретические сочинения францисканского монаха Роджера Бэкона. В 1278 г., не без участия руководства францисканского ордена, Бэкон был заключен в тюрьму, где находился в течение нескольких лет.

Как важное средство усиления своего влияния во Франции римская курия рассматривала подчинение себе Парижского университета, игравшего видную роль в идейной и политической жизни страны. С этой целью представители Рима оказывали доминиканцам и францисканцам всемерную поддержку в их стремлении занять в университете господствующее положение. Этим попыткам в 50—70-х годах XIII в. противостояла группа профессоров университета во главе с Гильомом (Вильгельмом) Сент-Амуром, который позднее стал ректором. Гильом сосредоточил огонь своей критики на нищенствующих орденах. Он называл монахов из этих орденов соблазнительями, лжепророками, фарисеями. С помощью королевской власти римской курии удалось добиться в конце 50-х годов изгнания Гильома. Однако он снова вернулся и практически не прекращал борьбы с монахами нищенствующих орденов вплоть до своей смерти в 1272 г. Борьба в университете являлась частью борьбы галликанского духовенства с папством (26, I, № 71, р. 128; № 219, р. 242 и след.; 218).

В конце 60-х—начале 70-х годов XIII в. написал свои первые трактаты в области теологии и философии будущий глава спиритуалов Петр Иоанн Оливи, проходивший курс обучения в Парижском университете. В этих трактатах проявились некоторые еретические с точки зрения католической догматики концепции (132, 136). То обстоятельство, что Оливи принадлежал к францисканскому ордену, представляло, как мы увидим, особую опасность для церкви.

Усиление эксплуатации крестьянства как на Юге Франции, так и на ее Севере на рубеже XIII—XIV вв. привело к резкому обострению в этих регионах классовых противоречий, к углублению основного антагонизма феодальной эпохи — социального конфликта между господствующим классом феодалов и крестьянством. При этом речь шла не только об уменьшении феодальной ренты, но и о расширении экономических возможностей крестьянского хозяйства, личной свободы крестьянина как товаропроизводителя. В. И. Ленин подчеркивал: «При борьбе крестьян с крепостниками-помещиками самым сильным идейным импульсом в борьбе за землю является идея равенства...» (14, с. 226).

Естественным союзником крестьян в борьбе с феодальными сеньорами выступали города, население которых также было недовольно своим положением. Характер выступлений народных масс против светских и духовных феодалов в прямой или опосредствованной форме был связан с политической обстановкой во Франции, в особенности на ее Юге и во Фландрии на рубеже XIII—XIV вв., а также с духовной жизнью французского общества.

КЛАССОВАЯ БОРЬБА КРЕСТЬЯН И ГОРОЖАН, НАРОДНЫЕ ЕРЕТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ НА РУБЕЖЕ XIII—XIV ВЕКОВ

Тяжелое положение крестьян, беднейших ремесленников, городских плебеев приводило их и к открытым выступлениям против светских и духовных феодалов, зачастую принимавшим форму вооруженных восстаний. В то же время нередко революционная оппозиция феодализму в виде ереси сочеталась с открытыми восстаниями крестьян.

Выступая против сеньоров, крестьяне стремились к уничтожению или, по крайней мере, к уменьшению размера феодальной ренты. Их борьба принимала самые разнообразные формы: уничтожение посевов на барском поле, порубка леса, уничтожение скота, поджог или разрушение построек, индивидуальный или коллективный отказ от выполнения каких-либо феодальных повинностей или требований сеньора, отказ от уплаты церковной десятины, невыполнение закона. Крестьяне пытались отстоять общинные права, сохранить саму общину. Следует отметить также сопротивление в форме ухода, бегства от сеньора, которое могло быть как индивидуальным, так и коллективным.

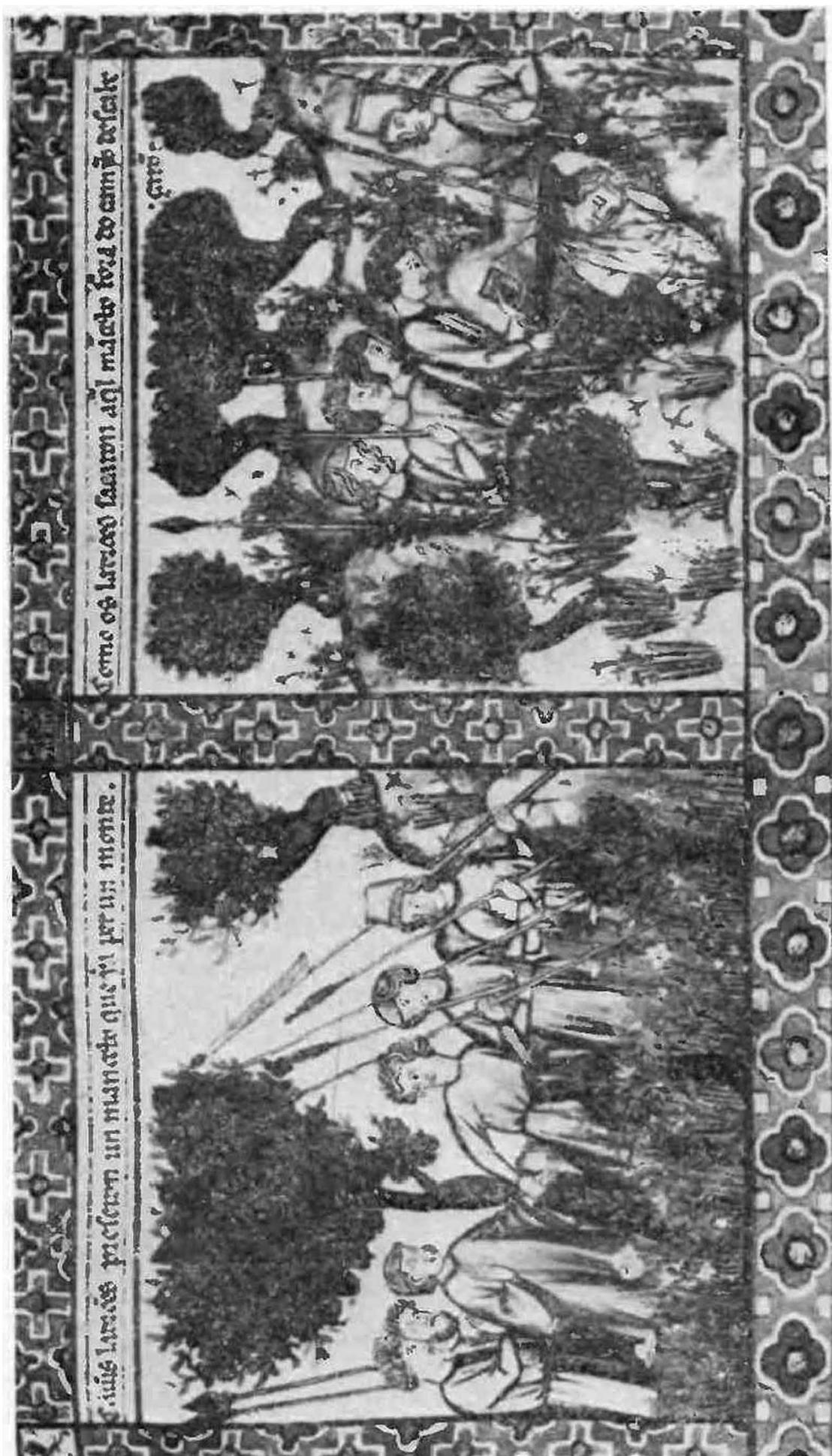
Интенсивность, характер и формы борьбы народных масс против феодалов и зажиточных городских слоев изменялись на различных этапах, в различные периоды. Так, анализ 74 документов, свидетельствующих о социальных конфликтах в деревне Парижского района в период с 1250 по 1320 г. (а это была лишь крайне незначительная часть всех выступлений крестьянства), показывает, что основной причиной недовольства было стремление светских и духовных феодалов, королевской администрации увеличить продуктивную и денежную ренту, церковную десятину, взимать произвольную талью, иными словами, стремление любыми средствами уве-

личить объем крестьянских повинностей. В этот же период нарастает борьба крестьян против серважа, а также против тяжелых условий освобождения от сервильных обязанностей (145, с. 112, 136). Крестьяне пытались уклониться от грабительских условий такого «освобождения», оказывая нередко прямое сопротивление подобным действиям.

Феодалы прибегали к помощи королевской власти, к использованию мощи государственного аппарата в попытках уменьшить накал классового наступления крестьянства и одновременно получить выгоду. В этом смысле характерно распоряжение французского короля Людовика X от 1315 г., которое он направил одному из прево с требованием обложить тальей тех сервов, которые отказывались откупиться от серважа на условиях, предложенных королевской властью. Преемник Людовика Филипп V подтвердил в 1318 г. это распоряжение (65, I, р. 538, 635).

Особой формой классового сопротивления крестьян была борьба за официальное признание сельских коммун, за деревенское самоуправление (146; ср. 150, с. 116 и след.). На Юге Франции создавались деревенские советы во главе с синдиками, напоминавшие аналогичные советы в городах (270, р. 254).

Несомненно, что на борьбу крестьян влияли коммунальные движения в городе. Однако в период интенсивного развития товарно-денежных отношений у крестьян стали возникать конфликты с зажиточными городскими кругами, в частности с купцами, связанные с участием сельских жителей в рыночной торговле, выполнением транзитных и других подобного рода повинностей. Возникали в этот период и конфликты крестьян с представителями зажиточных городских слоев, стремившихся получить в деревне земельные владения, выступавших в сельской местности в роли скупщиков и ростовщиков. На рубеже XIII—XIV вв. наблюдается обострение социальных конфликтов в городе, а в первой четверти XIV в. растет число волнений, приближающихся по своему характеру к восстаниям (248, р. 267—268; 231; 219, с. 293—319). Что касается прямых антифеодальных выступлений горожан, то прежде всего следует отметить восстание жителей г. Монбризна (графство Форез), вспыхнувшее в 1308 г., которое было вызвано дополнительными налогами, введенными королевской властью, а также восстание жителей близлежащего г. Сен-Галмье два года спустя, причиной которого было недовольство деятельностью в городе королевских чиновников. Несмотря на то что эти и другие выступления горожан были подавлены королевской властью, они вызывали у нее огромное беспокойство и в целом усиливали давление



Грaбитeли и крeстьянини

народных масс на господствующий класс феодалов (244; 299, р. 196).

Народные движения, возникшие в Южных Нидерландах и Франции в 1315 и 1320 гг., наряду с причинами общего характера имели и конкретные, связанные с экономическим положением народных масс в это время, а также с социальной и политической обстановкой в этих регионах.

В середине второго десятилетия XIV в. положение трудящихся масс южно-нидерландских провинций и Франции на территории вплоть до Альп и Пиренесв резко ухудшилось в результате стихийных бедствий и связанных с ними неурожаев. Чрезвычайно низкий урожай зерновых культур, очевидно, связанный с засухой, был во Франции в 1314 г., а следующие два года неурожаи были вызваны ливнями. Цены на зерно в больших многонаселенных городах резко повысились весной 1316 г. (285, р. 191—192). Стихийные бедствия в этот период были характерны для всей Западной Европы, но особенно тяжелые последствия принесли они трудящимся Фландрии (49, № 1, р. 7—9; № 2, р. 9—11, 607—612; 34, р. 322—326; 282, р. 436—447; 257, р. 30; 325, 371).

Социальная и политическая обстановка в некоторых южно-нидерландских провинциях и во Франции в середине второго десятилетия XIV в. во многом определялась развитием сепаратистского движения крупных феодалов, поддержанного в определенной степени городами (163, S. 155—162; 240).

Движение феодалов было подавлено, но брожение среди них продолжалось, что налагало отпечаток на развитие событий в стране.

Яркой вспышкой народного недовольства во Франции было восстание 1315 г., вызванное общей социально-экономической и политической обстановкой в стране. Восстание вспыхнуло в провинции Сенонэ, в Западной Шампани, с центром в г. Сансе-на-Йонне. Оно имело откровенно антицерковный характер (31, р. 613; см. подробнее: 140, с. 35—36). По мнению М. Блока, в этом движении сочетались элементы мистицизма и революционного восстания (246, р. 63). Узкие географические рамки распространения восстания ускорили его разгром.

Сопrotивление народных масс, их борьба против феодального гнета, накал классовых противоречий развивались во второй половине XIII—первой половине XIV в. по нарастающей линии. Вершиной народного протеста, народной борьбы после поражения восстания «пастушков» 1251 г. (127, 131) было народное восстание 1320 г. во Фландрии и Франции.

Движение 1320 г. возникло во Фландрии, на территории, ныне охватывающей часть Бельгии, и развернулось также в

Северной Франции, в том числе в Нормандии. Судя по данным хроник, восстание началось в апреле.

Каков же был социальный состав участников движения. Многие хронисты пишут о «простых людях», «простом народе» — «обоюго пола». Особенно подчеркивается, что восстание началось с того, что собралось «большое количество пастухов». Проходя через города и деревни, они привлекали к себе «самых простых людей из народа». Пастухи принадлежали к числу беднейших крестьян. «Простыми людьми» кроме крестьян обычно называли и городских бедняков. Участники восстания носили одежду бедняков — полотняные блузы, называвшиеся *sarros*.

В некоторых хрониках подчеркивается, что среди участников движения было много юношей 14—16 лет — пастухов, бросивших скот в полях и присоединившихся к восставшим.

Видимо, появление среди восставших большого числа молодых крестьян, пастухов было связано с общим ухудшением положения трудящихся, прежде всего в деревне. 14—16 лет — возраст, с которого начиналась трудовая жизнь. Однако в сложившихся в то время условиях они не могли найти себе применение, а роль подпасков не всех устраивала. Иными словами, одной из причин социального взрыва, происшедшего в южно-нидерландских провинциях, было скопление большого числа молодых людей, ищущих средства для существования, юношей, которых не могли прокормить в их семьях.

Таким образом, в общей форме следует отметить, что именно беднейшие крестьяне и городские бедняки (плебеи и прочие) составляли основную массу восставших с самого его возникновения. Следует заметить также, что термин «пастушки», «пастухи» по отношению к восставшим хронисты употребляют не только с точки зрения рода их занятий, но и в ином смысле. Бернар Ги писал, что участники движения «стали называть себя пастушками», а в одной из итальянских хроник подчеркивается, что они «заставляли называть себя пастушками».

В связи с этим можно предположить, что подобно тому, как это было во время восстания 1251 г., здесь речь идет об употреблении термина в смысле «пастыри», «пастухи божьи» (см. 127). Хронисты устанавливали связь между такими важными в истории Франции XIII—XIV вв. событиями, как восстания 1251 и 1320 гг. В народе в течение долгого времени сохранились воспоминания о событиях 1251 г. Один из хронистов писал в 1318 г. о «движении за море пастухов». Видимо, участники народного брожения, имевшего место в этом году, также называли себя «пастухами».

Инквизитор Бернар Ги, не скрывая своей ненависти к восставшим, пишет, что в 1320 г. во Франции появилась «некая новая зараза, подобная той, которая упоминалась в хрониках семьдесят лет назад». В другой хронике устанавливается связь между этими событиями в назидание потомкам, для того чтобы, «познав происходившие в прошлом опасные злодеяния, можно было в будущем избежать такие же и подавить их с самого начала... скорее в итоге предусмотрительности, чем применения силы». Осведомленный продолжатель хроники Гильома де Нанжи (как и другие хронисты) писал: «Во главе их стояли как бы вожди, создатели сего обмана, один из них священник, изгнанный в силу своей злокозненности из церкви, другой — монах-отступник из ордена святого Бенедикта» (31, р. 625—626).

Иными словами, во главе восставших стояли бывшие члены духовенства, его низшего слоя, изганные из церкви из-за своих еретических взглядов. Представители низшего духовенства нередко во время классовых и социальных потрясений порывали с церковью и выступали вместе с народом.

В число участников похода вливалось все больше людей из народа, прежде всего бедняки (*inopes*). Сила их возрас- тала во время движения от селения к селению. Восставшие двигались в «огромном количестве» (31, р. 625—626), при приближении к Парижу их число достигало примерно десяти тысяч. Тем, кто стремился присоединиться к восставшим, приходилось избегать преследований местных властей, прежде всего судебных органов.

Молва о восстании широко распространилась по всей Франции и даже, как утверждает Бернар Ги, за ее пределы. Участники движения шли по двое (*bini processionaliter*), а в целом их «войско» выглядело как некое подобие клина (*in unum cuneum*). Впоследствии, когда движение расширилось, его участники были разбиты на сотни и тысячи. Впереди несли знамена и стяги, на которых было изображено распятие.

Хотя восставшие были плохо одеты и обуты, не имели запасов продовольствия, они не грабили простых людей, а те их охотно снабжали не только съестными припасами, но даже деньгами; у «пастушков» имелись палки с подвешенными к ним кошельками для денег, которые им подавали, но сами они ничего не просили». Факты оказания материальной помощи восставшим являлись свидетельством симпатий к ним не только людей, принадлежавших к наиболее обездоленным слоям деревни и города, но и тех, кто принадлежал к более обеспеченным социальным группам населения, к средним слоям, например к ремесленникам.

Каковы были планы восставших? Была ли у них программа? Почти во всех без исключения хрониках указывается, что «пастушки» говорили о своем желании «идти за море освободить Святую землю от неверных». При этом они ссылались на божественные видения ангелов, якобы поручивших им это дело и т. д. Симпатии широких слоев населения еще более вдохновляли их.

Успеху заявлений «пастушков» способствовала и общая психологическая атмосфера ожидания крестового похода, царившая во Франции. Это было связано, в частности, с тем, что одним из вопросов, обсуждавшихся на созванном Филиппом V 28 апреля 1320 г. в Понтуазе Генеральных штатах, была организация нового крестового похода. Считая себя участниками такого похода, «пастушки» по существовавшему обычаю несли палки с кошельками для подаяний.

Однако дальнейшее развитие событий показало, что призывы к освобождению Святой земли были лишь своеобразным (может быть, невольным) тактическим маневром восставших, точнее, их вождей. Используя эти призывы, они рассчитывали укрепить свои ряды и привлечь новых участников. Эта тактика не была секретом и для современников описываемых событий. Один из хронистов прямо пишет про участников движения, что они «выдумали, что у них есть намерение добиваться возвращения Святой земли».

Выяснение намерений восставших имеет, разумеется, большое значение. Историки XIX в., упоминая о так называемом благочестии участников народных движений XIII—XIV вв., не отрицали антисеньориальной направленности этих выступлений. Современные же буржуазные историки при определении целей и намерений участников движения наряду с тезисом о кознях смутьянов сводят все к религиозному экстазу, религиозным мотивам, забывая подчеркнуть значение социальной подоплеку народных восстаний (236, р. 262—264).

По всей вероятности, у участников движения 1320 г., и прежде всего у их руководителей, существовали определенные планы и намерения, направленные в первую очередь против светских феодалов, духовенства и вообще богатых людей. Один из хронистов писал, что «в городах, замках, деревнях они, как разбойники, захватывали имущество жителей этих мест и церковное имущество» (*in Civitatibus, Castris, Villis bona ipsorum locorum, et Ecclesiarum ut latrunculi Rurati fuerunt*). Другой хронист писал, что некоторые участники восстания заявляли, что «следует восстать против духовенства и монахов и отнять у них имущество». Призывы к борьбе против духовенства и экспроприации церковного имущества свидетельствовали о появлении на определенном этапе восстания антицерковной направленности.

Однако на первом этапе движения восставшие не применяли насильственных действий, если их к этому не вынуждали. Нет сведений о том, что у них было какое-либо оружие, кроме палок; они «молча проходили через города, замки и деревни».

Но в ходе восстания его характер изменился. Восставшие все чаще стали прибегать к насилию, нападали на тюрьмы с целью освобождения заключенных. «Видя, что толпа вокруг них ежедневно растет и силы их укрепляются, пастушки стали действовать все более безрассудно», — писал хронист. Можно предположить, что восставшие открывали двери тюрем отнюдь не потому, что там находились уголовные элементы, а потому, что хотели освободить своих товарищей-бедняков, несправедливо, по их мнению, осужденных.

Хронисты нередко называют восставших «грабителями», «разбойниками» и т. д. (это всячески раздувается буржуазными историками), причем, и те и другие умышленно не делают различия между восставшими крестьянами и беднейшими горожанами и деклассированными элементами: «И умножая зло злом, к ним приходили многие бродяги и грабители, образовавшаяся масса народа равным образом и сама приходила в волнение и волновала других настолько, что они осмеливались нападать и разбойничать». Однако в действительности имелось существенное различие между разбоем уголовных элементов, от которого страдали трудящиеся, и экспроприацией восставшими средств пропитания и одежды у светских и духовных феодалов и богатых горожан. К тому же иногда кража, поджог и т. д. представляли собой в то время особую форму социального протеста народных масс.

Восставшие быстро продвигались к югу, привлекая все большее число сторонников. В тот момент, когда они приблизились к Парижу, движение достигло особенно больших размеров. Именно при вступлении в Париж восставшие стали разбиваться на сотни и тысячи. Непрерывное расширение народного движения и вступление его участников в столицу чрезвычайно напугали феодалов и королевскую власть. Филипп V находился «в своем дворце вместе с прелатами и баронами своего королевства» и со страхом вспоминал событие из времен своей юности, когда 5 января 1307 г., спасаясь от гнева народных масс, возмущенных новым обесцениением денег, он спрятался в одном из парижских храмов.

Король поручил прево Парижа Жилю Акену нападать на отдельные группы «пастушков», отделившиеся от основной массы, и принять меры к тому, чтобы к восставшим не подходила подмога. Когда Филипп «услышал, что народ впал в такое заблуждение, ...он запретил в Париже и в других мес-

тах, где его никто не смел ослушаться, какие бы то ни было передвижения по любому поводу и приказал парижскому прево Жилю Акену, чтобы он всех тех (восставших.— В. К.), которых сможет захватить втихомолку, не смущая народ, посадил в тюрьму приорства Сен-Мартэн-де-Шан. Прево так и сделал».

Несомненно, король и его окружение отчетливо представляли себе опасность объединения «пастушков» с оппозиционно настроенными слоями населения Парижа. Очевидно, они опасались не одних лишь городских низов и в понятие «народ» включали не только плебс и беднейших плательщиков тальи, но и более широкие группы ремесленников и жителей столицы, не принадлежавших к зажиточным лицам (283).

Прево не удалось осуществить план до конца, хотя он и заключил в тюрьму некоторых из восставших. «Но об этом узнали их товарищи и, собравшись в большом количестве, приблизились к аббатству в субботу перед праздником Св. Креста того же мая месяца все с палками и на повозках: разбили ворота и увели своих товарищей, проклиная и ругая это приорство и короля Франции» (45).

Силы восставших значительно увеличились благодаря поддержке населения: в хронике употребляется выражение «пастушки и другие, которые соединились с ними».

Затем восставшие (видимо, один из их отрядов) напали на Шатле — резиденцию прево, и охрана не смогла им противостать. Однако прево все-таки нанес им удар: на улице Сен-Жермен-Оссеруа стражникам удалось причинить серьезный урон отряду восставших.

Восставшие двинулись также в аббатство Сен-Мартэн-де-Шан, т. е. в пригород Парижа, для того чтобы там разместиться, но были оттуда изгнаны. После столкновения с прево они направились в аббатство Сен-Жермен-де-Пре (тоже в пригороде), где были «заботливо приняты», но, видимо, почувствовав враждебное отношение к себе со стороны монахов, ушли на «Луг клириков» и устроили там нечто вроде оборонительного лагеря, опасаясь нападения. Узнав, что против них готовится выступить хорошо вооруженный отряд из тысячи стражников, они стали особенно тщательно готовиться, однако отряд так и не появился. Король беспокоился прежде всего о защите острова Ситэ и дворца Лувра. К тому же, видимо, и в планы восставших не входило длительное пребывание в Париже, потому что сразу же после этого они его покинули. Упомянутая схватка одного из отрядов восставших со стражниками носила, очевидно, сугубо локальный характер, потому что в целом хронисты считали, что в столице восставшие не встре-

тили сопротивления и смогли свободно выйти из Парижа, что укрепило их уверенность в своих силах (31, р. 625—626). Можно предположить, что в этот момент королевская власть не располагала достаточными возможностями для борьбы с восставшими и смогла предпринять лишь ограниченные действия. Прево «постепенно выгнал их» и «не было им никакого наказания».

После событий в Париже движение приобрело еще больший размах. «Жители городов позволяли им свободно проходить», — писал хронист. Усилились выступления против феодалов, против представителей духовенства. «Видя, что число их возросло, они к страху большинства людей, а себе — в удовольствие стали причинять многим зло...» В этих действиях видно стремление осуществить намеченную программу, о которой мы говорили выше.

Оставив Париж, восставшие продолжали свое движение на Юг в двух направлениях — на юго-запад, через Берри, Лимузен, Сентонж, Борделе и Тулузское графство к Нижнему Лангедоку, и на юго-восток — к Марселю. При этом «пастушки», двигавшиеся в юго-восточном направлении, появились в окрестностях Авиньона — резиденции пап и отсюда некоторые отряды направились, видимо, в сторону Италии (об этом речь впереди). Восставшие надеялись, что, поскольку они свободно вышли из Парижа, они и в дальнейшем не встретят сопротивления (31, р. 625—626). Во время движения на Юг, в частности при прохождении Аквитании, число восставших достигло 40 тыс. человек. К этому же периоду относятся сообщения хронистов о том, что восставшие шли «с оружием» (*cum armis*) (318, р. 419).

На Юге Франции движение «пастушков» приобрело откровенно антицерковную направленность. Именно здесь выступления восставших против церкви стали особенно враждебными. По свидетельству хрониста, «среди них были обнаружены некие люди, которые нападали на клириков и монахов и пытались отнять у них имущество». Эти действия были явно связаны с тем, что в условиях огромных продовольственных затруднений аббатства и монастыри, обладавшие большими запасами зерна и другого продовольствия, обязаны были, по мнению жителей городов и деревень, оказать им помощь — путем раздачи или продажи продовольствия по дешевым ценам. Однако церковные владельцы, видимо, не торопились с этим. Да и вообще появление «пастушков» на Юге, наэлектризованном классовыми и социальными противоречиями и антицерковными настроениями, сыграло роль искры в пороховом погребе. Ведь именно в южных районах Франции в течение столетий развивались антицерковные, еретические движения и свободомыслие, получившие особен-

но широкое распространение в XIII—XIV вв. (139; 188). Есть предположения о том, что «пастушки» имели контакты с еретиками-бегинами (51, IX, р. 402—406).

Активные действия «пастушков» привели к тому, что они, как отмечал Бернар Ги, стали внушать «общинам (монашеским.— В. К.) и их руководителям, владетелям и прелатам, а также вообще богатым страх и даже ужас одним своим именем» (*Ipsis Communitatibus et Praesidentibus in eisdem, et Principibus, et Praelatis, ac divitibus timorem sui nominis, et formidinem incusserunt*).

Тогда же на Юге развернулись выступления «пастушков» против ростовщиков-евреев. Определяющую роль в этом сыграла задолженность населения, прежде всего бедняков. Должники ростовщиков присоединялись к восставшим и уничтожали долговые записи. Антиростовщические выступления были особенно значительными в Борделе, в районах Гаскони, Верхней Гаронны, в Тулузском графстве и Нижнем Лангедоке (Альби, Кастре, Тулузе, Каркассонне, Нарбонне и др.). «Пастушки» овладели королевской крепостью Верден близ Тулузы. Хронисты связывают выступления против ростовщиков-евреев с борьбой восставших против феодалов, зажиточных горожан, а также против духовенства (72, I, р. 177—190). Восставшие видели при этом, что «народ оказывает им доверие».

Действия участников движения вызвали огромное беспокойство среди духовных и светских феодалов, королевских чиновников, а также муниципальных властей и вообще богатых горожан. Местные власти — об этом пишет, в частности, Бернар Ги — все чаще начали использовать вооруженную силу, строить укрепления и силой преграждать путь восставшим. Решив взять их измором, власти отказывались давать или продавать им съестные припасы.

25 июня 1320 г. королевский судья и консулы Альби, а также епископ обратились к командованию расположенных поблизости королевских войск с письмом, в котором, сообщая, что неизвестные люди, называющие себя «пастушками», вошли и продолжают входить в город, учиняя большие беспорядки, просили королевских офицеров немедленно принять меры к прекращению беспорядков и со своей стороны обещали им необходимую помощь. Однако столкновение восставших с войсками произошло позднее, на пути их дальнейшего продвижения на Юг. Архиепископ и сенешал Тулузы обратились за советом к папе Иоанну XXII, который разъяснил им, что церковные и светские власти должны применять по отношению к населению убеждение, угрозы, а также меры строгости, но без применения оружия. Видимо, папа опасался, что использование оружия лишь приведет к сближению

беднейших слоев населения с восставшими; он советовал также применять в случае контактов жителей с «пастушками» церковные санкции. Еще ранее, при появлении «пастушков» в Берри, папа направил предупреждающее письмо архиепископу Буржа, в котором также советовал прибегнуть лишь к отлучению от церкви. Однако в письмах, написанных папой через несколько дней, при приближении восставших к Авиньону, тон резко изменился и предписывались более решительные действия. Первое послание было адресовано архиепископам Тулузы, Нарбонна и Арля. Другое письмо было направлено еще через несколько дней представителям королевской администрации: сенешалам, бальи, судьям и другим должностным лицам различных областей. Папа сурово осуждал в них действия «пастушков» и призывал власти предпринять энергичные меры для того, чтобы остановить их движение. Наконец 29 июня Иоанн XII обратился специально к сенешалу Бокера с просьбой предотвратить появление «пастушков» в Авиньоне. Один из больших отрядов «пастушков», пройдя через Тулузу, где они также выступали против имущих, направился в сторону Каркассонна, где местные власти собирались разрешить ему пройти через город. Королевская администрация публично объявила о запрещении под страхом смертной казни помогать восставшим, однако это распоряжение не было выполнено.

Каркассоннский сенешал, опасаясь объединения сил восставших с населением и не желая более рисковать, двинул подготовленную группу войск навстречу «пастушкам». Столкновение этого отряда с «пастушками» произошло в 20 км от Каркассонна. Восставшие не могли оказать серьезного сопротивления и были разбиты. Многие из них были схвачены, а затем повешены или посажены в тюрьму (31, р. 625—626). Остальные направились на восток и юго-восток — к городам Эгморту и Нарбонну. 29 июня каркассоннский сенешал отправил консулам Нарбонна письмо, в котором сообщил о приближении «тех, которых именуют пастушками» и которые совершают действия, направленные против короля, потребовав принятия строгих мер против восставших. Консулы ответили, что, выполняя его распоряжение, они стянули вооруженные отряды, разместив их в самом городе и в его окрестностях. Преследования «пастушков» в районах Тулузы и Каркассонна, а также в областях на юго-восток от них продолжались в большом масштабе вплоть до осени. Участников восстания вешали, указывал Бернар Ги, «без милосердия»; оставшиеся были «полностью разогнаны».

В то же время другая часть восставших подошла к Авиньону. Мощное народное движение, имевшее к тому же антицерковную окраску, не могло не породить страх у находив-

шегося там папы и высшего духовенства. Наибольшие опасения вызывала поддержка восставших населением. Восставшие «внушали своими поступками ужас прелатам и многим другим, потому что, куда бы они ни пришли, всюду у них было много доброжелателей, которые верили, что эти события ниспосланы богом, или притворялись, что верили», — отмечал Бернар Ги. Прежде всего «пастушков» поддерживали трудящиеся слои города и деревни, «чернь», как пишут хронисты (318, р. 420).

Не могло не волновать папство и то обстоятельство, что участники восстания могли взаимодействовать с членами других оппозиционных групп и еретических сект, которые были широко распространены на Юге Франции, и именно в тех районах, где восстание 1320 г. достигло своего апогея. Поэтому папа поспешил отлучить «пастушков» от церкви. Эта мера способствовала ускорению разгрома восставших. Королевская власть, духовные и светские феодалы единым фронтом перешли в решительное наступление. В отношении духовенства можно сказать, что один из случаев поддержки восставших представителями, очевидно, его низшего слоя отмечен в документах той эпохи (318, р. 420). Один клирик, помогавший «пастушкам», был позднее приговорен сенешалом Сентонжа к 100 ливрам штрафа. Войска преследовали разбежавшихся участников восстания, а также всех тех, кто им сочувствовал. «И затем вышеупомянутые, называвшие себя пастушками, были пойманы во многих областях королевства и судимы, а прочие разбежались», — писал хронист. Видимо, члены отряда, приближавшегося к Авиньону, затем попали в Италию в составе королевской армии, сражавшейся в Италии против гибеллинов, — их уверили, что они идут воевать против сарацинов. Однако дать «пастушкам» оружие король побоялся и все они до последнего были там убиты.

Итак, это движение с самого начала являлось восстанием трудящихся слоев населения деревни и города, направленным против феодалов и богатых слоев общества, а также против королевской администрации. В период пребывания основных сил восставших в Южной Франции движение окончательно приобрело антифеодальный характер беднейших слоев деревни и города в форме вооруженного восстания. Отчетливее стала выявляться антицерковная, антикатолическая направленность движения, проявлявшаяся в выступлениях «пастушков» не только против католической церкви как феодального собственника, но и против церкви как организации феодального общества. Движение оказалось ослабленным в силу того, что единая к моменту появления в Париже масса восставших затем была раздроблена на отдельные отряды, двигавшиеся в разных направлениях. Это облегчило

объединившимся силам господствующего класса и поддержавшей их основной массе зажиточных горожан разгром «пастушков». К тому же у восставших не было четкого плана действий.

Народное движение 1320 г., как и другие крестьянско-плебейские движения феодальной эпохи, не вышло за рамки стихийного восстания. Вследствие этого апогей движения, которого оно достигло на Юге Франции, предвещал вместе с тем и его близкий конец, ибо господствующий класс в целом обладал, разумеется, несравненно большими силами, чем восставшие¹.

Однако движение «пастушков» 1320 г. не было безрезультатным. Оно сыграло немаловажную роль в укреплении позиций народных масс. В частности, как это было характерно для многих крупных антифеодальных движений народных масс, в особенности с участием крестьянства, восстание «пастушков» пресекло чрезмерные посягательства сеньоров на увеличение поборов и тем обеспечило возможность дальнейшего развития крестьянского хозяйства.

Королевская власть еще долго опасалась последствий восстания. Король Карл IV (вступивший на престол в 1322 г.) собрал в ноябре того же года королевских комиссаров для того, чтобы напомнить им об опасных действиях «пастушков», в особенности в тулузском, перигорском и каркассонском сенешальствах. Король сообщил также о том, что восставшим помогали жители некоторых городов. На этом собрании было решено наложить на жителей этих городов большие штрафы (128; 318, р. 420).

Восстание 1320 г. сыграло немалую роль в развитии борьбы народных масс против феодальной эксплуатации. Термин «пастушки» долго продолжал упоминаться в сообщениях о выступлениях крестьян.

Восстание 1320 г. имело непосредственное продолжение в дальнейших антифеодальных выступлениях народных масс. Оно стало как бы прелюдией последующих народных волнений и восстаний. Через три года началось восстание в Приморской Фландрии, длившееся до 1328 г. (77; 140; 228). Вспыхнувшая в 1358 г. Жакерия также в сущности представляла собой продолжение и развитие классовой борьбы крестьянства в 1320 г. Спустя почти сорок лет это крестьянское восстание охватило те же самые районы на Севере Франции, где действовали «пастушки».

Различного рода противоречия, столь сильные на Юге Франции, привели в начале 80-х годов XIV в. к новому

¹ См. подробнее об источниковедческой основе раздела о движении «пастушков» 1320 г. в наших работах (128, 140).

взрыву классовой, социальной борьбы — восстанию тюшенов (186, с. 39—58).

* * *

*

Недовольство народных масс своим положением, вылившееся в различные формы классовой антифеодальной борьбы, неминуемо затрагивало интересы такого важного элемента феодальной системы во Франции, как католическая церковь. В одних случаях это были действия, направленные против церкви как неразрывной части феодальной организации, в других — выступления против католической идеологии. При этом в большей степени, чем в виде открытых социальных выступлений, борьба народных масс против католической церкви проходила в виде ересей и еретических народных движений как одной из форм революционной оппозиции феодализму.

В конце XIII—начале XIV в. наиболее распространенной ересью на Юге Франции была, как мы отмечали, ересь беггинов. Однако невозможно определить ее роль в полном объеме без учета воздействия на нее распространенных там же ересей катаров и вальденсов.

Определяя влияние социально-экономических факторов на появление религиозных ересей и на их изменения, Ф. Энгельс упомянул и ересь альбигойцев, т. е. ереси катаров и вальденсов: «А когда окрепло бюргерство, в противоположность феодальному католицизму развивалась протестантская ересь, сначала у альбигойцев в Южной Франции в эпоху высшего расцвета ее городов» (8, с. 314; см. также 5, с. 361).

Начальный период появления катаров на Юге Франции относится, как и в Италии, к XI в.; временем их особо сильного распространения была вторая половина XII столетия. Крестовый поход против альбигойцев в начале XIII в. нанес катарам и вальденсам серьезный удар. Однако оставшиеся в живых катары довольно быстро воспрянули духом. В конечном итоге, несмотря на ослабление, ересь катаров во второй половине XIII в. и даже в первой четверти XIV в. не потеряла своего значения. Именно в конце XII в. представители церкви стали применять термин «катары» (греч. катарос — «чистый»), известный с эпохи античности (361, р. 7). Часто они именовались просто еретиками (68). В начале XIV в. Бернар Ги называл их «новыми манихеями» или «манихеями нового времени» (24, р. 10). Иногда упоминались лишь названия отдельных групп — *perfecti* (совершенные) и *credentes* (верующие). Сами катары называли себя *veri christiani* — «истинные христиане». Об этом свидетельствуют

подробные записи проводившихся в это время инквизиционных допросов еретиков-катаров.

Основными районами распространения катаров во Франции и в примыкающих к ней районах была прежде всего Нарбоннская округа и в целом территории от долины Роны до Атлантического побережья, Перигора и Пиренеев. Отдельные представители этой секты проникали и в северные области — вплоть до Пикардии и Южных Нидерландов.

Секта катаров как таковая состояла из «совершенных», число которых было весьма ограничено. Райнерий считает, что к середине XIII в. общее их число не превышало четырех тысяч. Зато что касалось «верующих», находившихся как бы у входа в секту, то они были «неисчислимы» (75, с. 34). В 1241 г. в одном только г. Монтобана, что севернее Тулузы, инквизицией были осуждены 257 еретиков, из них катаров 99 (73 мужчины и 26 женщин) и вальденсов 155 (93 мужчины и 62 женщины) (269, р. 405).

Должностная иерархия катаров — четыре ступени (*ordines*) — замещалась только из среды «совершенных». Главой катарской «церкви», или диоцеза, был епископ, но существовала и должность епископа — главы объединения нескольких «церквей» (75, с. 30).

Возникновение сообщества катаров было выражением своеобразного протеста против сложной иерархии католической церкви. Они стремились вернуться к демократическим основам раннего христианства (это было в особенности характерно для начального этапа движения катаров).

Каким же был классовый состав катаров? Заметим предварительно, что социальное деление катаров не совпадало с их делением на «совершенных» и «верующих».

Документы указывают на принадлежность к катарам (как к «совершенным», так и к «верующим») ремесленников самых различных профессий. Наиболее часто встречаются упоминания о ткачах и ткачихах — *textores*, *textrices* (68, р. 74—77; 273, р. 308). Это являлось следствием широкого распространения текстильного производства в Лангедоке, где в течение длительного времени слово «ткач» было синонимом слова «катар» (319, р. 37—39). В документах упоминаются также булочники, ремесленники, занимавшиеся изготовлением ремней, сит и др. (273, р. 308). Среди катаров имелось немало торговцев, владельцев небольших гостиниц (постоялых дворов), ростовщиков и других зажиточных лиц (75, с. 26; 82, р. 546—548). Многие катары, проживавшие в начале 70-х годов XIII в. в Тулузе и ее округе, принадлежали к числу бедных ремесленников (268, р. 75).

В секту катаров входило немало сельских жителей. Их социальное положение и классовая принадлежность были

различны. Редкую возможность для исследования этой проблемы мы имеем, анализируя социальный состав жителей деревни Монтайю, арестованных в сентябре 1308 г. и затем допрошенных в Памье инквизитором Жаком Фурнье по обвинению в катаризме. В насчитывавшей примерно 200 жителей этой деревне, расположенной в предгорьях Пиренеев, в графстве Фуа, было арестовано 25 человек — все жители деревни старше 14 лет, за исключением стариков. Большинство были пастухами, так как скотоводство было основным занятием этого населения, а пастухи принадлежали к беднейшей его части. Ремесленное производство носило в Монтайю подсобный характер. Среди допрошенных жителей была проживавшая в замке Беатриса Ляглеиз (Планиссоль), вдова графского шателена Беранже де Рокфора (72, I, p. 191 и след., см. также 320).

Материалы всех допросов Жаком Фурнье в Памье, охватывающие большее число еретиков (114 чел.), показывают, что в основном это были катары, но среди них встречались и вальденсы. Большинство допрошенных еретиков являлись ремесленниками, крестьянами (главным образом пастухами), а также мелкими торговцами (84). Среди катаров были представители как зажиточных слоев, так и обездоленных — так называемые маленькие люди (275, p. 245 и след.).

Среди допрошенных лиц было лишь несколько дворян, священников, а также нотариусов и других представителей зажиточной части городского населения. Существование приверженцев катаров в среде духовенства было, возможно, формой проявления местного сепаратизма. По политическим соображениям катаров поддерживали и некоторые оппозиционно настроенные по отношению к королевской власти феодалы (вроде упомянутой семьи Планиссоль), и даже королевские чиновники (268, p. 93—96; 354, p. 137).

Во время альбигойских войн открыто проявлялось стремление крупных феодалов использовать в сепаратистских целях еретическое движение на Юге Франции. В определенной мере эта тенденция сохранялась до середины XIII в. После присоединения Лангедока к французской короне в конце 40-х годов XIII в. сколько-нибудь серьезные попытки крупных феодалов использовать в политических целях движение катаров, к этому времени значительно ослабевшее, практически прекратились. Ф. Энгельс отмечал, что в Южной Франции общность интересов сближала с горожанами представителей низшего дворянства (см. 5, с. 362). Его высказывание прежде всего относится к движению катаров.

Разумеется, цели представителей господствующих социальных слоев и тех, кого позднее причисляли к третьему сословию, не были едиными. Последних объединяли антифео-

дальные оппозиционные настроения. Выходцы из бедных слоев населения составляли большинство членов секты катаров. Об этом свидетельствуют, в частности, данные допросов еретиков, произведенных Жаком Фурнье в Памье. Однако руководители катаров принадлежали к зажиточным слоям тогдашнего общества (68, р. 2 и след.; 72, II, р. 7—8 и след.; III, р. 56 и след.).

Катары и их последователи занимались сбором милостыни в пользу секты (72, I, р. 216 и след.; II, р. 20 и след.), но для некоторых из них милостыня могла быть источником существования.

Перейдем к краткому анализу мировоззрения катаров.

С точки зрения догматики они делились на «умеренных» и «абсолютных» (полных), т. е. принадлежавших к более радикальному течению. Согласно их воззрениям, в мире извечно господствуют два противоборствующих начала — Добро и Зло, соответствующие невидимому и видимому, духовному и материальному элементам. Олицетворением Добра является Бог, или «Добрый бог», олицетворением Зла — «Злой бог», или Сатана. Они противостоят друг другу. Сатана создал все видимое, материальное: землю, воду и воздух и все, что в них есть, а также огонь; он создал видимое небо вместе с солнцем, луной и звездами, создал своих ангелов (75, с. 35—37; 82, р. 3, 80; 58, р. 138; 24, р. 10)¹. Объяснение катарами появления Зла и «греха» в человеке противоречило христианскому учению о «грехопадении» прародителей в раю.

Логично предположить существование в концепции катаров о противоборстве Добра и Зла социальной подоплеки и увидеть проявление их недовольства окружающей их действительностью. В качестве отправного момента катары использовали идеи первоначального христианства (нашедшие, в частности, выражение в Апокалипсисе), а также манихейства и богомилства о противоположности Добра и Зла. Так же, как у богомилов, дуализм был основной чертой учения катаров (88, с. 166 и след.). Утверждение о сатанинском происхождении видимого материального мира приводило катаров к мысли, что аналогичным образом появились и существовавшие тогда феодальные эксплуататорские отношения.

В. П. Волгин, исследуя вопрос об отклонениях еретиков средневековья от официальных догм, справедливо отмечал, что противопоставление доброго и злого начал приводит, будучи последовательно проведено в области общественных

¹ Н. А. Сидорова справедливо отметила влияние концепции аверроизма на взгляды катаров о сотворении мира (190, р. 85). О влиянии латинского аверроизма на идеологию катаров и других еретических сект писал П. Альфандери, пользуясь при этом термином «народный аверроизм» (235).

отношений, к отрицанию закона, государства и права вообще (103, с. 90; 152, с. 251—252).

Р. Нелли подчеркивал, что земной мир являлся в глазах катаров царством Зла. Князья, бароны, епископы были выразителями, носителями этого зла. Феодалный строй, феодалный порядок, система вассальной иерархии отождествлялись катарами с царством Зла и осуждались ими. Катары отвергали феодалную, сатанинскую, как они называли, юриспруденцию, «право» сеньоров вершить суд над своими подданными. Катары, как и богомилы, от дуализма метафизического переходили к дуализму социальному (345, р. 1—4). И у тех и у других дуалистическая догма способствовала выражению социального протеста народных масс, иначе говоря, дуализм давал философское обоснование этому протесту (173). Заключение в Апокалипсисе тезис об обособленном от бога происхождении сил Зла и их борьбе против бога уже представлял известную опасность для церкви и феодалного класса в целом. Но абсолютные катары пошли дальше. Идея борьбы бога Добра и бога Зла трансформировалась у них в еретическую идею победы второго над первым. Вместе с тем эта дуалистическая концепция катаров несла в себе черты ограниченности. Утверждая идею о греховности всего материального мира, катары тем самым должны были считать его сатанинским порождением и отрицать право на существование не только у эксплуататорских классов, но и народных масс.

Концепция сотворения мира «умеренных» катаров существенно отличалась от концепции «абсолютных» катаров. У «умеренных» катаров проявляется некоторое сближение с христианским вероучением: хотя в своем завершенном состоянии материальный мир и не создан Добрым богом, но в первооснове его все-таки лежит акт божественного творения. Таким образом, в этой концепции можно усмотреть элементы компромисса, примирения с существующим строем и его оправдания (39, р. 273—274; 75, с. 45).

Концепция катаров происхождения человека противоречила христианскому вероучению и была связана с их идеей о сатанинском происхождении земного мира. Эта концепция у «умеренных» катаров близка концепции «абсолютных», хотя отличается от нее в некоторых аспектах (39, р. 149; 75, с. 46).

Катары верили в существование связи между освобождением в земной жизни и будущей, поэтому они, совершая характерный для их культовой практики обряд «утешения», «спасения» (*consolamentum*) над умирающим и больным, задерживали при этом его совершение до последнего момента жизни. С этим обрядом связан и другой — *endura*: в случае,

если смерть не наступила, людям не давали пищи, чтобы после принятия «утешения» они снова не впали в грех, обеспечивая таким образом «конечное освобождение». Катары осуществляли этот обряд добровольно, но иногда и насильно.

Все катары отрицали воскресение человеческого тела, поскольку оно создано и является материей, т. е. злом, и подвержено порче (75, с. 22). Воскреснуть может лишь душа. В момент «освобождения», т. е. смерти, души покидают земные тела, куда они были заключены Дьяволом после своего падения, и вновь находят свои небесные тела, которые были покинуты душами и остались в высшем мире на небесах (39, р. 197—199; 82, р. 49). «Абсолютные» катары полагали, что все падшие души будут освобождены, за исключением плохих, обреченных на осуждение (82, р. 549), т. е. клириков, прелатов, монахов и, в конечном итоге, светских феодалов. «Умеренные» катары считали, что в конце мира вода вновь покроет землю, небесный свод рухнет, солнце, луна и звезды исчезнут и будет господствовать мрак. Огонь поглотит море, но и море потушит огонь, как это описано в Апокалипсисе¹. Образуется море огня — ад, в котором и будут наказаны демоны и плохие люди. Материальный мир исчезнет (39, р. 218). Согласно воззрениям «абсолютных» катаров, конца мира не будет. Борьба между Добром и Злом должна и будет продолжаться в этом, земном мире (75, с. 37).

Можно предположить, что под Злом катары подразумевали прежде всего деятельность католической церкви, а также притеснения, которым они подвергались со стороны как ее представителей, так и светских феодалов.

В тезисе катаров о «греховности», «порочности» материального мира, созданного богом Зла, основанного на принципах зла и потому подлежащего уничтожению, по-разному могли проявиться интересы и требования различных классов и слоев, из представителей которых складывались группы катаров.

Для зажиточных катаров речь могла идти об увеличении их доходов за счет уменьшения доходов класса феодалов, а также о частичной экспроприации церковной собственности. Последнее отвечало интересам и определенной части светских феодалов, стремившихся расширить свои владения за счет секуляризации. Это объясняет их участие в альбигойском движении и войнах в начале XIII в., их попытки использовать это движение, как и последующие вплоть до середины XIV в., в своих интересах.

Что касается идеи уничтожения материального мира, то катары и им сочувствующие, происходившие из зажиточных

¹ См. Откровение святого Иоанна Богослова, гл. XX (16).

слоев, не могли быть заинтересованы в полном ее осуществлении. Они стремились к сохранению и упрочению своих, основанных на эксплуатации позиций.

С указанными воззрениями был тесно связан и тезис катаров о греховности, порочности католической церкви. Именно поэтому они создали свою собственную организацию, ей противостоящую.

На другой лад, в буквальном смысле, могли воспринимать упомянутый тезис об уничтожении материального мира еретики, принадлежавшие к беднейшей части населения. Бесперспективность положения толкала их к мысли о необходимости уничтожения вместе с ненавистным строем, угнетавшим их, и всего земного мира.

Характер и сущность учения катаров проявлялись не только в религиозной форме, но и в виде постулатов, касающихся различных социальных проблем. Мы можем предположить, что классовые различия в секте определяли и существенные различия в подходе к тем или иным социальным явлениям, к различным аспектам социальных отношений. Одной из таких социальных проблем было накопление катарами имущества. Само по себе оно не считалось грехом. Греховным считалось присвоение имущества другого в результате какого-то единовременного акта. Точнее, могло бы считаться, ибо это присвоение одобрялось при условии оказания постоянной поддержки секте. Судя по тексту допроса еретика (24, р. 12), речь шла о «верующих». Тем более это разрешалось «совершенным».

В этой позиции катаров явно сказывается влияние зажиточных слоев, заинтересованных в сохранении и увеличении своей собственности. Именно поэтому у катаров отсутствовали протесты против занятия ростовщичеством. Среди катаров встречались и ростовщики. Руководителями секты специально подчеркивалось (как бы в виде оправдания), что «брать проценты ни в какой мере не является грехом» (*usuram nullum esse peccatum*) (75, с. 26).

В материалах инквизиции мы находим упоминания также о недовольстве десятиной и другими церковными поборами. Катары неодобрительно относились к феодальной земельной собственности, считая ее «сатанинской несправедливостью». Они высказывали недовольство феодальными повинностями и различными формами феодальной зависимости (345, р. 10).

Взгляды катаров, их мировоззрение в значительной степени влияли на характер их обрядов, культа в узком смысле слова.

Катары объявляли все католические таинства «напрасными и бесполезными» (24, р. 12), «бранили и хулили их»,

таинство крещения они заменяли упомянутым обрядом *consolamentum*. Отрицая и высмеивая значение таинства причащения (евхаристии), они утверждали, что «освященная облатка не является телом Христа», как учила церковь (24, р. 24). В трактовке катарами акта крещения и причащения видны элементы рационализма, направленные против магии католических обрядов. Такой же рациональный характер их взглядов и действий проявлялся и в отношении брака. Катары отрицали таинство брака, считая плотскую связь грехом, поскольку брак благоприятствует действию Злого бога, помогающего распространению жизни. Браку, основанному на плотской связи, они противопоставляли духовный брак, основанный на союзе души и духа (бога) (24, с. 14). В позиции катаров по отношению к католическому таинству брака и к плотской связи проявилась их точка зрения о равенстве женщины и мужчины в противоположность господствовавшему в феодальном обществе взгляду о подчиненном положении женщины (345, р. 5). Отрицая значение таинства покаяния, катары заявляли, что отпущение грехов католическими священниками и даже самим папой не влияет на возможность «спасения»; подлинное покаяние возможно лишь для членов их секты (24, р. 12—14).

Церковным таинствам и обрядам катары противопоставляли свои собственные таинства и обряды. Свою секту они считали самостоятельной, «хорошей» церковью, «церковью Иисуса Христа», а католическую церковь называли дьявольской, великим Вавилоном, собором дьявола, матерью блуда (24, р. 10). В своих проповедях перед «мирянами» они разоблачали недостойную жизнь клириков и прелатов римской церкви, осуждали их «надменность, скупость, алчность, бесчестное поведение и другие злые дела» (24, р. 24). Они осуждали церковную иерархию, католические ордена, всю церковную организацию, все установления церкви, всех католиков считали еретиками, заблудшими (24, р. 10). Таким образом, не только верования, но и культ и мораль катаров носили откровенно антикатолический характер.

Идейные истоки воззрений катаров разнообразны. Исследователи отмечают сходство представлений катаров с концепциями гностицизма, с идеями, составляющими содержание некоторых восточных религий — индуизма, манихейства, павликианства, иудаизма, а также богомилства, не говоря уже о раннем христианстве (361). В соответствии с особенностями эпохи, социально-психологическая атмосфера которой была пронизана религиозными образами и настроениями, катары широко использовали в борьбе против церкви и ее догматов положения и отрывки из «священных книг». Это и была та «религиозная одежда», о которой писал Ф. Эн-

гельс и с помощью которой вызывалось «бурное движение» народных масс в эпоху средневековья.

Основной формой деятельности катаров были проповеди и беседы членов секты с лицами, им симпатизировавшими; они стремились возбуждать антицерковные, антикатолические и в конечном итоге антифеодалные настроения, и это особенно беспокоило инквизицию и католическую церковь.

Жизнь катаров («верующих» и близких к секте лиц), хотя и не в полной мере аскетическая, тем не менее решительно отличалась от жизни развращенного духовенства. Современники отмечали обаяние «совершенных» на обездоленных людей из народа. Опасаясь воздействия катаров на массы, инквизиция считала в равной степени опасными как их устные проповеди, так и распространение рукописей, в которых излагались их воззрения (24, р. 16, 30).

Катары, в принципе, не прибегали к насильственным действиям, за исключением тех случаев, когда их движение использовалось в политических целях крупными феодалами Южной Франции.

В критике католической церкви (в том числе и в неприятии ее обрядов) отчетливо видно стремление катаров к замене официальной, господствующей церкви своей организацией, столь характерное для городской, бюргерской ереси. В то же время острые в социальном отношении положения идеологии катаров, например взгляды на земной мир как на воплощение зла, призывы к его уничтожению, свойственные крестьянско-плебейской ереси, не получили развития в каких-либо конкретных планах ликвидации феодального общества: в конечном итоге взгляды катаров на будущее свелись к пассивному ожиданию конца мира и «вознесения» душ. Это свидетельствовало о перевесе среди катаров представителей зажиточных городских (бюргерских) кругов, что приводило к ослаблению антифеодалного характера движения.

* *
*

Вальденство было в конце XIII—начале XIV в. более развитым движением, чем катаризм. Для понимания характера деятельности вальденсов и для определения черт их идеологии необходимо вкратце проанализировать историю зарождения и развития этой ереси. Историки-материалисты отмечают социально-экономические и политические причины ее появления, коренившиеся в условиях жизни Юга Франции и в особенностях политической жизни Лиона, где зародилась эта ересь (см., напр., 321, р. 9—27).

Первые шаги основателя секты жителя Лиона Петра

Вальдо (Вальдеса) (*Valdès*—франц.) относятся к 1170—1173 гг. Будучи богатым купцом, Вальдес отказался от своего имущества и провозгласил необходимость вести жизнь в бедности (24, р. 34—36; 44, р. 447; 260, р. 9—10).

Сторонников Вальдеса по его имени стали называть сектой Вальдеса (*secta Valdensium*), вальденсами (*Valdenses*), а также по месту появления секты — лионскими бедняками (*Pauperes de Lugduno*) или леонистами (*Leonistae*) (57, р. 41; 24, р. 34—38; 74, с. 11; 66). Между собой вальденсы называли себя просто братьями (24, р. 52). Не выделяясь из общей массы верующих католиков, они считали себя истинными хранителями христианской веры.

Вальдес и часть его сторонников были изгнаны из Лиона в начале 80-х годов XII в., что способствовало дальнейшему расширению и усилению секты, как отмечал инквизитор-доминиканец Этьен Бурбонский, на всем Юге Франции и в Ломбардии (19, р. 293).

Однако в результате социальной неоднородности движения вальденсов среди его участников появились разногласия между элементами более или менее радикальными и склонными к компромиссу с римской курией. Позднее усилению размежевания способствовал крестовый поход против альбигойцев. Папство умело использовало эти разногласия внутри секты, и в 1208—1209 гг. от движения вальденсов откололась радикальная группа во главе в Дюраном д'Юэска, получившая название «католические бедняки», ее курия пыталась подчинить своему влиянию, но без особого успеха. В конечном итоге папство сочло наилучшим подтолкнуть «католических бедняков» к слиянию с одним из монашеских орденов. В 1210—1211 гг. от общей организации вальденсов откололась еще одна большая группа еретиков — в Северной Италии, так называемые «ломбардские бедняки» во главе с Иоанном де Ронко. В 1218 г. в итальянском городе Бергамо по инициативе ломбардских вальденсов состоялась встреча представителей французской ветви во главе с Петром де Релана и итальянской во главе с Иоганном де Сарнаго (Вальдес к этому времени умер). Каждая сторона была представлена шестью лицами. Однако вместо примирения дискуссия привела лишь к еще более четкому разграничению между ними.

Несмотря на определенное идеологическое сродство, в массе своей вальденсы не сливались с катарами и другими сектами. Римская курия использовала для ослабления вальденсов их разногласия между собой, предпринимая активные меры для того, чтобы поссорить их с катарами и другими еретиками (70, р. 129—136; 39, р. 42—52 и след.; 29; 66).

Крестовый поход против альбигойцев нанес вальденсам, так же как и катарам, огромный урон (281, р. 288—289). Тем не менее, как мы видели на примере г. Монтобана в 1241 г., число вальденсов оставалось немалым и превосходило число катаров примерно в полтора раза. Можно считать, что большое число вальденсов, имевшееся в середине XIII в., сохранилось и в начале XIV в.

Каков же был социальный состав секты вальденсов в период уже сложившейся организации?

Райнерий Саккони писал в середине XIII в. в своей «Книге против еретиков-вальденсов», что члены секты — «это все бедняки, ремесленники, женщины и невежды» (*hoc tantum pauperes, et Opifices, mulieres et idiotae*) (74, р. 8; см. также 72, I, р. 40). Цитируемая фраза характеризует состав вальденсов с самых различных сторон. Под термином «ремесленники» понимаются самостоятельные, зажиточные ремесленники, занимающие в цехе ведущее положение, поскольку они противопоставляются беднякам.

В число бедняков могли входить рядовые ремесленники, подмастерья и ученики, слуги, чернорабочие, лишенные постоянного заработка, а также сельские бедняки.

В материалах инквизиции, касающихся Монтобана, среди еретиков-вальденсов упоминаются сапожники, брадобреи, прислуга... (269, р. 405—406).

Под «невеждами» в материалах инквизиции также подразумевались бедняки, лишенные возможности получить хотя бы зачатки образования, не только городские, но и сельские, явно принадлежавшие к обездоленным слоям общества. Напротив, некоторые вальденсы имели евангелия и другие «священные тексты» на «народном», т. е. провансальском языке, а также на латинском, ибо, как отмечается в материалах инквизиции, «некоторые его знают» (24, р. 34; 62). Эти последние принадлежали несомненно к обеспеченным, зажиточным слоям, прежде всего городского населения. Однако среди вальденсов было больше выходцев из крестьян и ремесленников, чем из числа зажиточных слоев (347, р. 85).

Проповедники переходили из одного города в другой, шли по деревням, вербуя себе сторонников (24, р. 34, 58).

В секте было немало женщин, однако меньше, чем мужчин (260, р. 220). В первоначальных документах о них говорится как о равноправных с мужчинами членах секты (40, р. 224), но к концу XIII—началу XIV в., когда и у вальденсов полностью сложилась иерархия, равенство перестало существовать.

Что касается организации, то в начале это была неоформленная группа последователей Вальдеса; с течением времени, по мере роста рядов вальденсов, у них начала создаваться

организация, окончательно оформившаяся к середине XIII в. Она повторяла построение христианской церкви первых веков ее существования. Один-два раза в год проходили тайные собрания вальденсов в каком-либо значительном городе, где специально арендовался дом (24, р. 50). Видимо, речь шла о руководящей группе вальденсов, ибо всех членов секты собрать было невозможно.

Во время этих собраний избирался «высший», или «старший» (самый старший). Все вальденсы повиновались ему так же, как католики подчинялись папе. Он ставил дьяконов и пресвитеров и назначал тех, кто должен отправиться в различные области для принятия исповедей у членов секты и сбора продуктов и прочего у них и близких к ним людей. Этот же глава всех вальденсов вел счет собранному, а также произведенным расходам (24, р. 50—52). На собраниях вальденсов избирались епископы (24, р. 46; 39, р. 99—111).

Итак, вальденсы — как и катары — создали свою собственную церковную организацию, противостоящую католической церкви; вальденсы называли ее «братством». При вступлении в секту будущие ее члены обещали повиноваться своему «высшему», а также давали обеты целомудрия и бедности (24, р. 50). Однако практически членами секты являлись и многие другие еретики, не принявшие обетов. Именно к этой части принадлежали выходцы из зажиточных кругов общества. Инквизиторы, различая эти две группы, приписывали им, без всяких, однако, оснований, названия, распространенные среди катаров — «совершенных» по отношению к вальденсам, принявшим обеты, и «верующих» по отношению к остальным.

Была ли у секты вальденсов свойственная только ей идеологическая система? Каковы были взгляды южно-французских вальденсов?

В начальный период они не противопоставляли себя католической церкви, считаясь правоверными католиками, которые стремятся лишь к соблюдению всех требований евангельского совершенства (69, р. 34). Позднее, когда появились расхождения между вальденсами и церковью и они стали опасаться преследований, руководители секты учили последователей скрывать их взгляды (24, р. 56). Постепенно расхождения между вальденсами и церковью, их отклонения от христианских догм и установлений католической церкви становились все более явными и к середине XIII в., как это следует из записок Райнерия Саккони, у вальденсов произошел перелом в отношении к церкви. Это положение сохранилось и в начале XIV в., как это видно из записей Бернара Ги. Папу они называли первопричиной всех заблуждений, монахов — фарисеями (74, с. 12). Возмущение вызывали у них

моральное разложение прелатов, клириков и монахов, их стремление к обогащению, симония. Поэтому они называли католическую церковь блудницей Апокалипсиса, носителем всех грехов и пороков (74, р. 12; 24, р. 46; 43, р. 252). Тем самым они отрицали святость церкви, ее роль посредника между богом и людьми. Подобное отрицание относилось ко всем ступеням церковной иерархии. Естественно, что при таком отношении к церкви, к римской курии вальденсы не признавали решений папы, постановлений церковных соборов, мнения отцов церкви (24, р. 40).

«Римская церковь,— говорили вальденсы,— это не церковь Христова, но церковь злонамеренных» (74, с. 11). Епископы и аббаты не должны иметь права управления. Церковный суд, находившийся во власти священников, совершается, говорили также вальденсы, не ради исправления виновных, но из-за выгоды. Вальденсы поносили клириков и прелатов, чтобы, как утверждает инквизитор, сделать их ненавистными для верующих, которые не повиновались бы им. Лишь свою секту они считали подлинно Христовой церковью (74, с. 12, 16; 24, р. 60) и учили, что члены их секты «не подчинены ни римскому папе, ни другим прелатам Римской церкви» (24, р. 38, 46).

В целом взгляды вальденсов на католическую церковь представляли собой типичную бюргерскую ересь.

Что касается отклонений от христианской догмы, то они имелись у вальденсов уже с первых лет существования секты; однако основные «заблуждения» появились лишь к середине XIII в. Райнерий Саккони обвинял вальденсов в том, что они «заблуждаются во многих положениях веры» (74, с. 17). Вальденсы отрицали воскресение тел после «Страшного суда», хотя они и не отрицали при этом «вечную духовную жизнь» (74, с. 19; 82, р. 277). Одним из наиболее крупных отклонений была концепция вальденсов по вопросу о предопределении. Они считали противоречащим священному писанию разработанное Августином положение католицизма о том, что бог в своем предвидении заранее знает избранных, которым уготовано спасение. Вальденсы утверждали, что «Страшный суд» будет основываться на действительных делах людей, а не на фатальном предопределении (57, р. 39—40). В этой позиции вальденсов проявлялась их вера в способность человека изменить свою судьбу и вместе с тем своеобразная критика лицемерия католической церкви.

К середине XIII в. в воззрениях вальденсов появилось отклонение от католической догматики и по такому важному философскому и теологическому вопросу, как происхождение земного мира, согласно их воззрениям, вечного, а не сотворенного богом (74, с. 19).

Не менее важным пунктом в системе взглядов вальденсов и вместе с тем важной частью их культа было их отношение к церковным таинствам. В этом вопросе перемена, происшедшая в учении, была особенно заметной: от полного признания церковных таинств в начальный период деятельности секты до осуждения их уже в середине XIII в., как об этом писал Райнерий Саккони: «Все церковные таинства осуждают» (74, с. 13; см. также 82, р. 277).

Не следует забывать, что выполнение актов таинств и различных обрядов являлось для церкви серьезным источником доходов. Отказ вальденсов от услуг католических священников, кроме всего прочего, наносил церкви и ее представителям большой материальный урон.

Вальденсы заявляли, что католическая церковь ошибочно требует celibата от клириков, ссылаясь на браки духовенства в православной церкви (74, с. 13). В этом заявлении вальденсов также проявлялся их протест против моральной распущенности католического духовенства, которая, как отмечает А. Н. Чистозвонов, как правило, маскировалась противозаконным celibатом католических клириков (225, с. 260—261; 224, с. 70—72). Свое осуждение церковных таинств вальденсы высказывали «не открыто, а тайно» (24, р. 42). Эта скрытность оказалась одной из причин сохранения основных сил вальденсов в период после альбигойских войн.

Вальденсы отрицали какое-либо воздействие на верующих католического богослужения. У них была выработана собственная система богослужения, совершавшегося, разумеется, в тайне от церкви и инквизиции. Вальденсы считали грехом украшение церквей: «лучше было бы одеть бедняков, чем украшать стены»; иконы считали идолами; высмеивали использование в церкви свечей, утверждая, что бог, являющийся истинным светом, не нуждается в освещении; высмеивали возжжение ладана и освящение воды. Вообще они отрицали какое-либо священное значение храма, а также «святого креста» — они никогда не крестились. Люди вынуждены ходить в церковь из-за выгоды, утверждали они. Вальденсы отрицали посты, однако для того, чтобы не обращать на себя внимания, постились вместе с католиками. Они считали, что выполнение католических обрядов означает следование традициям фарисеев (74, с. 12, 14, 15; 24, р. 62).

Отметим, что отношение вальденсов к обрядам и культу, принятым в католической церкви, также имело форму городской ереси. Основным аргументом вальденсов в их неприязни католических таинств и других обрядов, в их критике поведения клириков и монахов, в их требованиях «восстановления простого строя раннехристианской церкви» (5, с. 361)

были ссылки на основы первоначального христианства, на тексты священного писания (24, р. 34). Вальденсы широко использовали образы Апокалипсиса, оказавшиеся весьма удобными для выражения их оппозиционных, иногда прямо революционных настроений. Разумеется, с точки зрения католической церкви, вальденсы извращали библию своими объяснениями, «будучи магистрами заблуждений» (24, р. 48).

Важным элементом как воззрений вальденсов, так и их практической деятельности было отношение к собственности, к накоплению имущества клириками и монахами, церковью в целом, а также мирянами, в первую очередь светскими феодалами.

Призыв к жизни в бедности раздался одновременно с началом деятельности Вальдеса: ничего нельзя было иметь в собственности — ни дома, ни владений, ни недвижимого имущества (24, р. 58). С призывом к жизни в бедности было связано и принятие обета, после чего нельзя было иметь что-либо в собственности и должно было, продав все, отдать вырученное в общину, чтобы жить за счет милостыни, собиравшейся членами секты и близкими к ней лицами (24, р. 50).

Вальденсы признавали право владения имуществом за теми, кто еще не вступил в их сообщество, но был близок к секте (366, р. 74). В соответствии с принципом жизни в бедности вальденсы имели характерный внешний облик, носили, «как апостолы», простую шерстяную одежду, ходили босыми или в стоптанных башмаках не носили с собой никаких вещей (47, р. 123). Принятие обета бедности причудливо сочеталось у них с отказом от физического труда (это была не осознанная самими вальденсами-бедняками форма протеста против подневольного труда).

Физический труд в их представлении был тесно связан с другими занятиями (24, р. 52; см. также 57, р. 37—38). Этот отказ вальденсы объясняли необходимостью полностью отдаться духовной, проповеднической деятельности и молитвам. И в данном случае они ссылались на евангелие, на деятельность апостолов. Предписание апостола Павла «Кто не работает, тот не ест» они считали адресованным к владельцам земного имущества, а не к проповедникам и тем, кто отказался от имущества, чтобы следовать примеру Христа (57, р. 38). Вальденсы допускали возможность физического труда и для самих себя, но лишь в том случае, когда это было совершенно необходимо для поддержания жизни. Так же, с точки зрения повседневной необходимости, подходили они и к милостыне, запрещая делать какие-либо накопления (57, р. 35—36 и след.). Физический труд и другие виды деятельности разрешались членам секты и в тех случаях, когда

было необходимо избежать разоблачения (24, р. 52). Вальденсы прекрасно понимали, что кто-то должен производить средства, необходимые для поддержания их жизни. Поэтому сочувствующим и тем членам секты, которые не приняли обета жизни в бедности, разрешалось заниматься тем или иным видом деятельности.

В основе призыва к бедности у вальденсов лежал протест против накопления богатств церковью и светскими феодалами. Используя образы евангелия, вальденсы обвиняли папу, епископов, прелатов и клириков в том, что они владеют богатствами этого мира и не следуют святости апостолов, делая из этого рассуждения вывод: «И потому им не следует повиноваться» (24, р. 58—60). Глубокий социальный смысл заключался в требованиях вальденсов ликвидировать церковную собственность, запретить клирикам и монахам владеть чем-либо (74, с. 12).

С выступлениями против церковного землевладения связано и отрицательное отношение к иммунитету церковного имущества, а также к привилегиям церкви в целом (74, с. 12). Вальденсы требовали, чтобы духовенство занималось физическим трудом, «чтобы клирики работали своими собственными руками, как это делали апостолы» (74, с. 12).

Мы видим, таким образом, что провозглашение вальденсами принципа евангельской бедности было тесно связано с критикой господствующих отношений собственности, с критикой накопления богатств церковью и светскими феодалами. Поэтому нельзя согласиться с распространенным в буржуазной историографии мнением, что призывы к бедности в устах вальденсов представляли собой только лишь повторение идей раннего христианства.

Наряду с протестом против накопления светскими феодалами и владетельными государями богатств вальденсы выступали и против политической власти феодалов, против феодального государства. Они утверждали, что дракон, упоминаемый в Апокалипсисе, обозначает «римского императора» (43, р. 252). (Лионское архиепископство входило в Священную Римскую империю.) Вальденсы не признавали решений светского феодального суда, в частности приговоров к телесному наказанию, утверждая, что «всякий (человеческий) суд запрещен богом». Такой протест мог исходить из среды городских и сельских бедняков, не имевших возможности уплатить денежный штраф. Оспаривая правомочность решений феодального суда, вальденсы опять-таки ссылались на цитаты из евангелия (24, р. 40). Божественное милосердие, проповедовали вальденсы, избрало их для борьбы со злом, олицетворявшимся в глазах вальденсов в католической церкви и феодальных порядках (40, р. 203 и след.). «Все князья и

судьи должны быть осуждены», — утверждали вальденсы (74, с. 16).

Протест против государственной власти также вызревал в среде вальденсов постепенно. В источниках конца XII в. приводится евангельское изречение «Следует скорее повиноваться богу, чем людям» (напр. 19, р. 292). Позднее эта тенденция усилилась.

Основной формой борьбы вальденсов против церкви, светских феодалов и феодального государства была энергичная проповедническая деятельность, распространение идей оппозиционного характера (24, р. 60). Эта деятельность способствовала распространению среди населения, в частности среди трудящихся слоев, антицерковных, антифеодальных настроений, что вызывало резкое противодействие со стороны церкви. По мнению ее представителей, вальденсы присваивали себе функции служителей церкви (24, р. 34, 48). Именно поэтому папа Иннокентий III, имея в виду вальденсов, специально подчеркивал недопустимость проповедей без разрешения папы и прелатов (70, р. 132; 40, р. 198—199).

Как и в других случаях, во время проповедей свои аргументы вальденсы черпали из библии. Однако большая часть членов секты (принадлежащая к бедным слоям) была неграмотна, поэтому они стремились запомнить тексты наизусть (74, р. 14; 89, с. 127). Очевидно, что взгляды вальденсов, распространившихся в описываемую эпоху на Юге Франции, не представляли собой развернутую идеологическую систему, противостоящую христианству в его католической форме. Однако их взгляды постепенно приобретали откровенно антицерковный и антифеодальный характер и по отношению к католицизму стали ересью. В еретических воззрениях вальденсов можно выделить различные направления, связанные с различием социального состава групп вальденсов. Недовольство, протест против атрибутов католического культа исходили, несомненно, из среды зажиточных торговоремесленных слоев, как от людей, вступивших в секту, так и от оставшихся в числе ближайших друзей и союзников вальденсов. Представители этих кругов, в сущности, требовали не уничтожения католической церкви, а лишь ее «улучшения», «очищения» от того, что ее компрометировало в глазах верующих, от моральной распущенности клириков и монахов. Иначе говоря, это было требование реформы церкви. Правда, на практике вальденсы создали свою собственную организацию, противостоящую католической церкви. В интересах указанных слоев была и секуляризация церковных владений, экспроприация владений крупных феодалов. Э. Вернер справедливо отмечает, что в реформе церкви были материально заинтересованы городские ремесленники и мелкие

торговцы, а также зарождающиеся зажиточные слои крестьянства (102, с. 125). Взгляды этих социальных слоев и групп при всем различии их положения следует охарактеризовать как городскую, бюргерскую ересь.

В то же время требование последовательного осуществления принципов евангельского совершенства, жизни в бедности, протест против эксплуатации, принимавший форму протеста против физического труда вообще, исходили из среды крестьян и бедняков-ремесленников. Именно эти слои были заинтересованы не столько в «очищении», реформе католической церкви, в упрощении ее культа, сколько в ее ликвидации вообще; не только и не столько в секуляризации имущества и земель церкви, сколько в уничтожении феодальной собственности вообще. Используя принципы раннехристианской общины, идеалы первоначального христианства, эта часть вальденсов мечтала о создании практически нового общества, контуры которого ей самой были мало понятны. Это уже была крестьянско-плебейская ересь. Однако в повседневной жизни и деятельности при изложении вальденсами их взглядов элементы той и другой ереси не разделялись, выступали слитно, представляя собой в то же время составные элементы идеологии зажиточных слоев города и деревни, с одной стороны, и городского плебса, а также большинства крестьянства — с другой.

Как и у катаров, идеи у вальденсов появились не на пустом месте. Они использовали — в соответствии с потребностями обстановки, т. е. социально-экономическими и политическими условиями жизни в районах их распространения — уже существовавшие представления и концепции, характерные для идеологов еретических движений как прошлого, так и современной им эпохи. Как и для всех еретиков того времени, одним из основных идеологических источников для теоретиков ереси вальденсов были, как мы видели, евангельские сюжеты, идеи и представления первоначального христианства (см. 200). Речь шла при этом и об их взаимодействии с другими ересями (48, S. 647—651; 189; 96, с. 119—120). У вальденсов существовали и непосредственные связи с членами других сект, их отношения с катарами представляли собой не только конфронтацию. Папство опасалось объединенного натиска различных еретических сект на свои позиции и, как мы увидим далее, нередко одновременно предпринимало репрессивные меры против всех еретиков, действовавших на Юге Франции и в соседних районах.

В источниках отмечено определенное сближение во второй половине XIII в. вальденсов со спиритуалами. Имелись в виду прежде всего вальденсы — выходцы из зажиточных

кругов, в частности из числа проживавших в Монтобанае (269, р. 409—412).

Социальные требования вальденсов, критика ими церкви, протесты против церковной и в целом феодальной собственности, недовольство государственной (в частности, императорской) властью представляли собой форму классовой, антифеодальной борьбы горожан и крестьян. Однако в соответствии с условиями жизни феодальной эпохи эта борьба принимала в основном религиозную окраску.

Таким образом, мы можем охарактеризовать движение вальденсов, развернувшееся на Юге Франции на рубеже XIII—XIV вв., как массовое антикатолическое и антифеодальное движение, причем его антифеодальный характер выявлялся как косвенным образом — путем борьбы с католической церковью как высшим обобщением феодального строя, так и непосредственно — путем прямой критики феодальной собственности и феодального государства. Однако борьба против церкви и феодального строя велась в основном в области идеологии и идеологическими средствами.

В связи с нашей оценкой движения вальденсов как прогрессивного следует напомнить о характеристике, которую дал Ф. Энгельс ереси, представлявшей собой реакцию патриархальных альпийских пастухов на проникновение к ним феодализма. Ф. Энгельс писал о ней как о реакционной по форме и по содержанию попытке отгородиться от исторического развития, попытке, имевшей к тому же только местное значение (см. 5, с. 361). Вывод Энгельса относится лишь к определенной территории, к экономически отсталым высокогорным альпийским областям Франции, Северо-Западной Италии и Швейцарии. В экономически развитых районах, таких, как изучаемая нами Южная Франция XIII—XIV вв., а также Ломбардия первой половины XIII в. (96, с. 123), деятельность вальденсов носила прогрессивный характер.

В заключение анализа южно-французского движения вальденсов мы можем сделать вывод, что последователи Вальдеса, придерживавшиеся антицерковных, антифеодальных воззрений, представляли собой наряду с членами других еретических групп серьезную опасность для церкви, а стало быть, и для господствующего, феодального класса в целом.

* * *

*

На рубеже XIII—XIV вв. наибольшего размаха среди ересей и еретических движений достигла ересь бегиннов, ставшая идеологической платформой одноименного движения.

Различные религиозные группы и секты, члены которых назывались бегинами (женщины назывались бегинками), или

бегардами, или фратичеллами, а иногда лоллардами, появлялись начиная с XII и вплоть до XV в. во многих странах Западной Европы: в Южных Нидерландах, в германских областях, во Франции (как на Севере, так и на Юге), Италии, Австрии и Чехии. Однако социальный состав этих групп, характер их деятельности различались довольно значительно в зависимости от времени и района их появления и распространения.

Одним из первых упоминаний о распространении бегинов на Юге Франции является документальное свидетельство об объединении бегинов в общины в 1289 г. в Тулузе с согласия папы Николая IV, имевшего в виду отправление членами этой общины религиозного культа (51, IX, р. 188). В начале XIV в. районом широкого распространения бегинов стала Южная Франция — Прованс, Нарбонн, Тулуза (24, р. 108). В течение последующих лет движение бегинов еще более расширилось. Большое число членов секты обоего пола были уличены как еретики, осуждены и сожжены на костре в 1317 г. и в последующие годы в различных местах Южной Франции и Каталонии. На Юге Франции в документах инквизиции особенно отмечались такие города и районы, как Нарбонн, Капестан, Безье, диоцез Агд, Лодев, район Люнелля (диоцез Магеллон), Каркассонн, Памье, Тулуза, Марсель и т. д. (24, р. 108, 110, 116, 154).

Каковы были особенности движения бегинов на Юге Франции? Каким был социальный состав участников этого движения?

Бегины действовали повсеместно, но особенно активно в городах. Бернар Ги отмечал, что одни бегины «публично просят милостыню», другие нищенством не занимаются, а «зарабатывают себе на жизнь собственными руками, ведя бедную жизнь» (24, р. 116). Во втором случае речь могла идти как о крестьянах, так и о ремесленниках, ибо бегины жили в «деревнях и бургах» (24, р. 114), т. е. в небольших поселениях полугородского типа. Главными же местами проживания бегинов были крупные города. Что касается лиц, занимавшихся нищенством, то это также были в основном городские ремесленники. Об этом свидетельствует тот факт, что папа запретил бегинам заниматься нищенством, которое рассматривалось как прерогатива монашества, причем аргументом являлось то, что бегины «могут трудиться и добывать себе соответствующее пропитание с помощью ремесла» (24, р. 136), а ремеслом в это время в основном занимались в городе. Естественно, что ряды нищих могли пополняться и из среды городских плебеев.

В отношении социального состава городских бегинов у нас есть и более точные сведения. Мы имеем возможность иссле-

довать данные инквизиции о группе 49 еретиков-бегинов, представших перед судом в Нарбонне в 1315 г. в момент наибольшего развития движения бегинов (42, р. 164—169). Эта группа составляла немногим более двух третей всех бегинов, осужденных в период между 1315 и 1328 гг. В числе 49 человек — 36 мужчин и 13 женщин — определены как ремесленники: три ткача, два свечника, плотник, дубильщик кожи, сапожник и портной. Среди этих ремесленников встречаются и зажиточные, и бедные люди. Одна из осужденных женщин была дочерью ткача, который принадлежал к зажиточным кругам. Среди осужденных мужчин — три бывших городских консула, а среди женщин — дочь консула. Упоминаются также бегин-трактирщик и другие лица, которых можно считать зажиточными горожанами. Во многих других документах также говорится о бегинах — представителях зажиточных слоев, иногда речь идет о человеке, «владеющем имуществом», иногда упоминается торговец. Число подобных примеров можно было бы умножить.

В документальных материалах некоторых феодалов называют бегинами; иногда это были лица, близкие к францисканскому ордену, но не связанные с радикально настроенными членами южно-французских общин бегинов (255, р. 69—97). В то же время некоторые члены аристократических семей находили для себя выгодным и с политической точки зрения, и в надежде на секуляризацию церковных земель активно поддерживать деятельность бегинов. Здесь очевидна параллель с участием феодалов в альбигойских войнах; так, виконты Безье Тренкавелы были широко известны как покровители катаров. В то же время в материалах инквизиции упоминается о Петре Тренкавелле из Безье, принадлежавшем несомненно к той же семье, который имел в начале XIV в. связи с бегинами (328, Appendice, III, р. 302).

Бегины проживали или совместно в малых домах, называемых «домами бедности», или отдельно в своих собственных домах. Судя по названию, обитатели первых принадлежали к беднейшей части бегинов, возможно, именно они занимались нищенством и принимали обет бедности и целомудрия (последнее касалось прежде всего женщин). В собственных домах могли жить семейные бегины (24, р. 108), брачные отношения, как мы увидим, не являлись у бегинов запретными. В бегинских общинах были должностные лица: «пресвитер», который был владельцем дома, т. е. являлся зажиточным человеком (328, Appendice, III, р. 308), «министр» бегинов (68, р. 301), который, видимо, был главой общин бегинов. Очевидно, именно об этих общинах бегины упоминали на допросах как о «своей церкви» (24, р. 144),

Каковы же были взгляды бегинов, а также характер их деятельности?

Инквизиция выявила общую направленность их воззрений: «Они выступали против римской церкви и апостольского престола, против примата этого престола и апостольской власти господина папы и прелатов римской церкви» (24, р. 110). Бегины называли римскую церковь «великой блудницей», служители которой — прелаты и монахи погрязли «в плотских усладах, роскоши, высокомерии и симонии» (68, р. 330; см. также 328, Appendice, III, р. 305). Особую ненависть вызывал у бегинов папа (24, р. 152; 68, р. 304). Они его называли «алчным волком», которого правоверные христиане должны избегать, сравнивали папу с Иродом и т. п.

Но основное недовольство бегинов было направлено против прелатов, клириков и верхушки монашеских орденов, занимавшихся накоплением богатств. Открыто выступая против их обогащения, бегины заявляли, что «ничего не должно иметь в собственности — ни дома, ни земельного участка, ни какой-либо вещи» (*Nihil haberent proprium, nec domum, nec locum, nec aliquam rem*) (67, р. 68; см. также 61, р. 15), лишь с той оговоркой, что «...если на некоторое время появится необходимость в деньгах или в каких-либо вещах, то это не должны быть большие деньги... или недвижимое имущество» (68, р. 298). Обоснование своим взглядам бегины искали, как это было свойственно членам всех еретических сект средневековья, в идеях раннего, первоначального христианства: «Христос и апостолы ничем не владели ни лично, ни сообща», поэтому наличие у монахов какого-либо имущества означает, что они «выступают против Христа» (68 р. 298, 304).

Выступая против накопления богатств лично или сообща, бегины призывали вернуться к принципам евангельской бедности (24, р. 118), отвергая тезис церковных теоретиков, будто накопления монашеских орденов, в частности нищенствующих и конкретно францисканского, являются не личной собственностью прелатов или монахов, а общей собственностью ордена, поскольку эти накопления служат благу всей католической церкви. Бегины нападали на декреталию папы Иоанна XXII (*Quogumdam exigit*) от 7 октября 1317 г. (25, р. 128—130), который разрешил членам францисканского ордена создавать запасы зерна и вина, хранимые в амбарах и погребах (24, р. 124—126).

Критикуя папу за нарушения принципа евангельской бедности, бегины ссылались на принципы Франциска Ассизского, а также и на идеи, высказанные вождем и идеологом францисканцев-спиритуалов Петром Иоанном Оливи. Взгляды бегинов на жизнь в бедности нашли свое развитие в их

планах переустройства общества, что также было связано с влиянием концепций Оливи.

Ссылки на евангельские принципы и идеи Франциска Ассизского, попираемые и отвергаемые, как утверждали бегины, римской церковью, служили для них средством борьбы против этой церкви и ее главы — папы. Критика бегинами жадности, корыстолюбия и накопления богатств католической церковью, и в частности францисканским орденом, принимала форму ереси. Эта критика в своей совокупности отражала интересы различных классов и социальных групп, представители которых входили в сообщество бегинов.

Позицию выходцев из зажиточных кругов (это относится также к катарам и вальденсам) можно сформулировать как требование «дешевой церкви», столь характерное, как указывал Ф. Энгельс, для средневековых бюргеров (5, с. 361). Эта идея была свойственна бюргерской ереси; зажиточная часть бегинов не собиралась отказываться от владения каким-либо имуществом и, что вполне очевидно, не принимала обета бедности. Позицию же бегинов-бедняков следует характеризовать как крестьянско-плебейскую ересь.

Трудящиеся-бегины и прежде всего жители «домов бедности» стремились осуществить на практике провозглашенные ими принципы евангельской бедности. Именно поэтому они принимали обет бедности, находя средства пропитания в сборе милостыни. Папство пыталось запретить им нищенство, опасаясь, что оно усилит симпатии народа к бегинам. С. Д. Сказкин отмечал, что стремление наиболее радикально настроенных еретиков из народа копировать монашескую жизнь и монашеский аскетизм в некоторых отношениях ничего общего не имело с монашеством как таковым, но было стремлением освободиться от послушания церкви (см. 193, с. 291).

Разумеется, еретики из народа искренне верили, что, защищая «евангельские принципы», они борются за чистоту и упрочение Христовой веры. Но здесь следует выделить два аспекта. Объективно призывы к бедности в устах представителей трудящихся слоев являли собой форму социального протеста, который во время народных восстаний нередко проявлялся в стремлении экспроприировать богатства феодалов, как светских, так и духовных. В то же время стремление идеализировать абсолютную (так называемую евангельскую) бедность, представить ее как идеальное состояние человечества вообще, несомненно, противоречило подлинным интересам народных масс, интересам их борьбы за смягчение эксплуатации.

Последний тезис подтверждает вывод Ф. Энгельса о значении аскетизма трудящихся масс, который обнаружива-

ется во всех средневековых восстаниях, носивших религиозную окраску. Энгельс писал, что этот плебейский аскетизм представлял собой специфическую форму революционной дисциплины трудящихся (см. 5, с. 377—378).

Недовольство бегинов католической церковью находило выражение и в прямых отклонениях от католической догматики и обрядности. Насчитывалось более восьми еретических заблуждений бегинов (бегардов), вызвавших негодование римской курии (см. подробнее 133).

Для бегинов были характерны не случайные ошибки и еретические, с точки зрения католической церкви, заблуждения, а целая система взглядов и концепций, враждебных католицизму. Поэтому Бернар Ги сделал вывод в заключение своего рассказа о взглядах бегинов: «Таковы безрассудные и еретические догмы тлетворной секты упомянутых бегинов» (24, р. 152). Свою религиозную организацию и систему своих взглядов бегины противопоставляли католической церкви и католицизму в целом: «Также различают они как бы две церкви, а именно: церковь плотскую, церковь — скопище пороков, каковой полагают римскую церковь, и церковь духовную, церковь мужей, именуемых людьми духовными и евангельскими, кои следуют примеру Христа и апостолов; и таковой почитают они как раз свою церковь» (24, р. 144). Бегины причисляли себя к духовной церкви, в частности, на том основании, что они «следуют принципу евангельской бедности, защищают его и страдают за него» (24, р. 144).

Сближению бегинов со спиритуалами способствовала связь бегинов с третьим орденом францисканцев, в котором решающее влияние приобрели сторонники Петра Оливи. Бегины открыто заявляли, что «входят в третий орден святого Франциска и поддерживают его» (вторым францисканским орденом считались общины женщин-бегинок, клариссинок, по имени Клары, подруги Франциска Ассизского); они называли себя также «братьями-бедняками покаяния из третьего ордена св. Франциска» (24, р. 108—110). Они даже внешне стремились походить на монахов-францисканцев, носили костюмы из очень грубой шерстяной ткани коричневого цвета (24, р. 110), поддерживали борьбу, которую вел идеолог спиритуалов против своих противников, в частности пытались скомпрометировать Фому Аквинского, с которым полемизировал Оливи (61, р. 24).

Порой бегины причисляли Оливи к своей секте (67, р. 68; 41, р. 443). Произведения Оливи были широко распространены среди бегинов. Небольшая книга, посвященная Петру Оливи, в которой кратко говорится о его жизни и величайших достоинствах, читалась и пересчитывалась бегинами на их собраниях (24, р. 192). Наряду с этой книжкой об Оливи

бегины читали и произведения, написанные им самим: Постиллу — комментарий к Апокалипсису (Откровению Иоанна Богослова), трактаты о бедности, о нищенстве, о семи злых духах, а также другие небольшие сочинения (24, р. 110, 142). Наиболее почитаемым его сочинением была Постилла к Апокалипсису (24, р. 110). Она распространялась среди бегинов как на латинском, так и на народном провансальском языке. Образованные еретики читали на этом языке крамольные сочинения остальным (68, р. 300; 24, р. 142). Разумеется, не все бегины могли присутствовать при чтении. Поэтому очень часто содержание сочинений Оливи передавалось устно от одной группы еретиков к другой. В распространении еретических идей среди бегинов принимали участие последователи Оливи. Бегины ссылались также на устные рассказы самого Оливи (24, р. 110—112).

С. Д. Сказкин писал относительно участников восстания Дольчино, что «Иоахим и францисканские спиритуалы создали образы, удобные для выражения оппозиционного настроения» (193, с. 291). Южно-французские же бегины использовали не только образы, созданные Иоахимом Флорским и Оливи, но и различные конкретные концепции, выдвинутые последним. Более того, они развили в радикальном духе некоторые из этих концепций, которые воодушевляли наиболее активные, наиболее радикальные группы в движении бегинов, связанные с крестьянами и плебеями. В этом случае происходило как бы соединение, слияние, и весьма плодотворное, революционной активности масс и передовой теоретической мысли того времени. Происходило как бы объединение ереси, возникшей в среде самих трудящихся слоев, с ересью (употребляя формулировку С. Д. Сказкина), шедшей из «верхних слоев просвещенных людей» (195, р. 33). Стремление бегинов использовать в своих интересах идеи, высказанные Оливи, страшило инквизицию и римскую курию, особенно радикальная интерпретация бегинами критики католической церкви, содержащейся в написанной Оливи Постилле к Апокалипсису (24, р. 142).

С влиянием Постиллы к Апокалипсису связаны и взгляды бегинов на историю человечества и церкви, а также их планы переустройства общества. В данном случае проявлялась тенденция трансформировать идеи Оливи в нужном им направлении, в соответствии с их интересами и ожиданиями. Бегины проповедовали, что «плотская церковь, а именно римская церковь будет уничтожена до появления Антихриста» (24, р. 144). Используя идеи Оливи о делении истории человечества и церкви на периоды и стадии (о концепциях Оливи речь впереди), бегины утверждали, что эта церковь будет повержена уже при них: «Также проповедают, что в конце

шестого состояния церкви, в коем, говорят, находимся мы и который начался со времени св. Франциска, упомянутая плотская церковь, Вавилон, великая блудница должна быть отвергнута Христом» (24, р. 144), а после ее уничтожения будет установлена церковь праведная, «духовная», что будет означать вступление церкви в седьмое, последнее состояние (24, р. 146). Этот переход будет сопровождаться войнами и разрушениями (24, р. 148) и ожесточенной борьбой с антихристами. Их будет два: «Один — духовный или мистический и другой — подлинный, главный Антихрист; первый подготовит пришествие второго. Первый Антихрист — это папа, который преследует их и хулит и будет это делать и в будущем» (24, р. 148). Цитируемые здесь записи Бернара Ги относятся к понтификату Иоанна XXII. В исторической литературе высказывается точка зрения, что именно этого папу и имели в виду бегины (24, р. 149).

Мистический характер упований бегинов сочетался у них с попытками уточнить время появления и гибели второго, главного Антихриста. Они утверждали, что он уже существует и исчезнет, по предположениям одних, в 1325 г., других — в 1330 г., третьих — в 1335 г. (24, р. 148). Кто же должен будет бороться с антихристами за уничтожение плотской церкви, за утверждение церкви духовной? Это будут «избранные люди, духовные и евангельские» (24, р. 146), т. е. они сами и спиритуалы, выделенные ими из общей массы монахов и монашеских (в частности, нищенствующих) орденов; предвещая гибель всем орденам, они утверждали, что во время борьбы с антихристами сохранится лишь орден св. Франциска (24, р. 146).

Останутся лишь «братья», «коих называют духовными (т. е. спиритуалами.— В. К.) и кои соблюдают во всей чистоте устав св. Франциска, и братья, их приверженцы из третьего ордена (т. е. бегины.— В. К.)» (24, р. 146).

Далее следовало, что во время войны с Антихристом бог так спрячет «избранных духовных людей», что Антихрист со своими слугами не сможет их найти. После гибели Антихриста «духовные люди» обратят всех в «веру Христову» (24, р. 150) и будет установлена духовная церковь, которая станет смиренной и добросердечной, это будет в седьмой и последний период существования церкви, он начнется со смерти Антихриста» (24, р. 146). После этого на земле воцарится совершенное общество: «Весь мир будет благим и добросердечным... не будет ни злобы, ни прегрешений, за исключением, быть может, небольших грехов у некоторых людей» (24, р. 150). Это общество будет существовать в течение 100 лет. Однако затем «любовь уменьшится и понемногу начнет распространяться зло и достигнет такой меры, что Христос вы-

нужен будет прийти вновь, дабы устроить над всеми общий суд» (24, р. 152).

Неприятие бегинами католической церкви тесно связано с их учением о будущих судьбах мира, неотделимо от их планов социального переустройства общества. «Все имущество,— утверждали бегины,— будет находиться в общем пользовании, никто не обидит своего ближнего и не введет его во грех, ибо великая любовь будет царить меж людьми и будет отныне только одна овчарня и только один пастырь» (*Et omnia erunt communia quoad usum et non erit aliquis qui offendat alium vel sollicitet ad peccatum, quia maximus amor erit inter eos et erit tunc unum ovile et unus pastor*) (24, р. 150—152).

В приведенном отрывке нашли свое дальнейшее развитие высказанные бегинами идеи о жизни в бедности, основанные, как они утверждали, на принципах первоначального христианства.

В вопросе о жизни в бедности, как мы убедимся при изучении концепций Оливи, бегины заняли более радикальную позицию, чем сам теоретик, которого они считали своим учителем и на которого ссылались.

Глубокое влияние оказали бегины на такого известного в описываемую эпоху политического деятеля, а также философа, естествоиспытателя и медика, как Арнольд из Виллановы (141).

Бегины, естественно, испытывали влияние других ересей, ранее появившихся на Юге Франции и еще сохранившихся на рубеже XIII—XIV вв., в первую очередь катаров и вальденсов.

Г. Лей, рассматривая идейные истоки воззрений бегингов, справедливо считает, что их идея о борьбе с папой-антихристом за установление нового, справедливого мира свидетельствует о сочетании во взглядах еретиков Южной Франции учения Оливи с учением катаров. В изображении картины борьбы «защитников Добра против приспешников Зла», пишет он, «преобладают старые представления катаров, глубоко пустившие корни на французском Юге» (155, с. 403—404).

При анализе идеологии вальденсов и бегингов мы видим определенное сходство их взглядов по вопросу о жизни и бедности.

Можно отметить сходство концепций бегингов с воззрениями вальденсов и по другим вопросам, а также со взглядами катаров (351, р. 233—252).

Обнаруживается также определенное сходство между программой бегингов и программой участников восстания Дольчино, в которой, как подчеркивает А. Н. Чистозвонов, «абстрактный средневековой хилиазм уступал место требова-

ниям социального равенства вплоть до «уравнения имуществ» (229, с. 15).

Напомним, однако, ранее высказанную мысль о том, что не всегда можно отделить идейное взаимовлияние ересей от воздействия на них идентичных социально-экономических и политических факторов, например, вследствие общности социального состава еретических групп. Напомним также о широком использовании и катарами, и вальденсами, и бегинами евангельских аллегорий, идей первоначального христианства, в особенности образов Апокалипсиса. Евангельские образы являлись источником для многих еретических концепций исследуемой эпохи. Необходимо учитывать и роль в появлении ересей народных верований, весьма близких к идеям первоначального христианства.

Следует также иметь в виду возможность не только идейных, но и непосредственных, практических связей между членами различных еретических групп и сект.

Радикализация идейной платформы бегинов во втором десятилетии XIV в. была связана — хотя и косвенным образом — с обострением в это время социальной и политической обстановки во Франции и прежде всего на Юге. От призывов к сдерживанию роста богатства, от протеста против злоупотреблений им бегины перешли к прямому призыву к общности имущества. Их тезис о благом мире можно истолковать и как призыв к гражданскому равенству членов будущего общества. Такие планы переустройства общества отвечали в большей степени устремлениям трудящихся слоев, чем взглядам зажиточных слоев города и деревни. Именно беднякам было свойственно желание соединить идею равенства людей с идеей равенства имуществ.

Отсутствие надежд на изобилие материальных благ отличает воззрения бегинов от взглядов членов других сект средневековья, также мечтавших о переустройстве общества. В основе хилиастических мечтаний бегинов лежали идеи, почерпнутые из Апокалипсиса. Однако от библейских и других религиозных аллегорий бегины перекидывали мостик к конкретным задачам своей повседневной борьбы с папством и церковной иерархией.

В целом в идеологии бегинов находил свое выражение в религиозной форме протест различных социальных слоев против феодальной эксплуатации, против феодального строя, освящавшегося и защищавшегося католической церковью. Одним из символов этого несправедливого общественного строя являлся папа — Антихрист, в борьбе с которым, по мнению бегинов, были необходимы самые решительные, насильственные меры. Наиболее сильно социальный протест звучал в крестьянско-плебейской ереси, в которой отражались инте-

ресы и чаяния трудящихся слоев города и деревни. По мнению самих бегинов, они не выступали и против католической догматики, поэтому-то они и утверждали, что «доктрина брата Петра Иоанна Оливи является полностью истинной и католической» (24, р. 130). По их мнению, это не они искажают христианское учение, а прелаты и монахи.

Как же можно охарактеризовать взгляды бегинов? Определяющей чертой этих взглядов является полное отрицание бегинами права на существование «плотской» католической церкви. Это обстоятельство позволяет отнести воззрения бегинов к числу еретических, соответствовавших интересам зажиточных слоев, с их резкой критикой папства, римской курии и католической иерархии в целом, критикой развратного образа жизни и лицемерия прелатов и монахов, накопления ими богатств. Поэтому, хотя бегины и принимали некоторые католические догмы и обряды, с еще большей энергией они выступали против многих других догм и обрядов, считая их противоречащими принципам раннего христианства.

Вместе с тем во взглядах бегинов отчетливо видны черты ереси крестьянско-плебейской, отражавшей интересы трудящихся, беднейших слоев населения города и деревни. Это прежде всего развитие идеи абсолютной бедности вплоть до требования равенства имуществ. С этим связано и требование социального равенства в отношениях между людьми, призывы к переустройству общества. Именно к этому виду ереси относились и хилиастические (милленаристские) идеи бегинов, принявшие у них форму мечтаний о столетнем периоде господства «духовной» церкви. Ф. Энгельс обратил внимание на то, что хилиастические мечтания первоначального христианства представляли собой удобный исходный пункт для плебейской части общества, стремившейся «подвергнуть сомнению учреждения, представления и взгляды, которые были свойственны всем покоящимся на классовых противоречиях общественным формам» (5, с. 363). В системе взглядов бегинов сочетались мистические идеи с открыто еретическими концепциями¹. Оба вида ереси проявлялись в идеологии бегинов в почти неразрывной связи, тем не менее представления, характеризующие крестьянско-плебейскую ересь, имели преобладание.

Различия во взглядах были связаны с упоминавшейся социальной неоднородностью участников движения. Преобладание в движении трудящихся слоев определяло превосходство в мировоззренческой системе бегинов взглядов именно

¹ Подобное сочетание было распространенным явлением в еретических движениях в Европе в эпоху развитого феодализма (111).

крестьян и плебеев, бедных ремесленников, всех тех, кто добывал себе пропитание собственными руками.

Следует также иметь в виду, что характер взглядов бегинов, как и участников других пародных и еретических движений, проявлялся не только в их высказываниях, но и в конкретных действиях, направленных против католической церкви и католицизма.

Однако борьба бегинов не переросла в вооруженное восстание. Бегинов можно причислить к тем сектам, о которых Ф. Энгельс писал, что они продолжали «революционную традицию в периоды, когда движение было подавлено» (5. с. 363). И действительно, общины бегинов на Юге Франции начали создаваться вскоре после подавления феодалами восстания крестьян и плебеев в 1251 г.

Понимая всю величину опасности, грозившей церкви и господствующему классу со стороны бегинов (бегардов), церковный Собор 1311—1312 гг. во Вьенне осудил этих еретиков. В тексте папской буллы, передающей содержание решений Собора (*Ad Nostrum*), говорится об осуждении «секты Бегардов и Бегинов Германии...» (*Damnat sectam Beguardorum et Beguinarum Alemanniae, et octo ipsius errores, excitans diocesanorum et inquisitorum officium contra illos*) (32, col 1183—1184). Однако практически речь шла об осуждении и преследовании еретиков, известных под этим названием и в других западно-европейских странах, в том числе и во Франции, о чем свидетельствуют как предыдущая борьба церкви против южно-французских бегинов, так и сходство взглядов бегинов Франции со многими положениями «свято-татственной доктрины», о которой говорится в папской булле.

* *
*

Итак, какие же выводы мы можем сделать о роли ересей во Франции, прежде всего на ее Юге, на рубеже XIII—XIV вв.?

У катаров, вальденсов и бегинов было много общего, но были и существенные различия. Объединяло их то, что по своему объективному значению и характеру эти движения имели антицерковную и в конечном итоге антифеодальную направленность. Степень влияния трудящихся слоев внутри каждого из этих движений определяла больший или меньший удельный вес во взглядах еретиков крестьянско-плебейской ереси, хотя оба вида ереси и выступали нераздельно. Меньше всего элементов крестьянско-плебейской ереси содержалось в идеологии катаров и больше всего — у бегинов. Иными словами, взгляды еретиков имели социально неоднозначный характер, что отражало неоднородность социального состава

сект. Эта неоднозначность проявлялась прежде всего в отношении к собственности, а также во взглядах еретиков на будущее переустройство общества. Катары (а среди них наибольшее влияние имели зажиточные круги), призывая к уничтожению существующего строя — «царства Зла и Дьявола», в то же время не выдвигали конкретного плана будущего общества; логическим выводом их взглядов было отрицание самой возможности его существования.

У вальденсов, состав которых был более демократичным, видно равновесие обоих видов ереси: их взгляды отражали более развитую, чем у катаров, форму антифеодальной борьбы крестьян и горожан. Крестьянско-плебейская ересь проявлялась у них, в частности, в выдвижении определенных социальных требований. Вальденсы не призывали к уничтожению земного мира и практически (если иметь в виду объективное содержание их учения) не отрицали возможности появления более совершенного общественного порядка. Наиболее радикальные элементы из среды вальденсов, в сущности, мечтали о создании нового общества, хотя его облик им самим был неясен.

Более радикальной, чем у катаров и вальденсов, была идеология бегинов, в которой преобладание взглядов крестьян и плебеев было связано с более значительной ролью самих трудящихся в движении. Бегины стремились к коренному переустройству мира, установлению строя, основанного на равном распределении имущества, на равенстве всех людей (хотя их планы носили довольно абстрактный характер). Практически их взгляды отражали стремление трудящихся слоев, неосознанное ими самими, к уничтожению феодального строя и стоявшей на его защите католической церкви.

В целом ереси катаров, вальденсов и бегинов как бы дополняли друг друга. Каждое из этих народно-еретических движений по-своему влияло на ослабление позиций католической церкви и в конечном итоге — на ослабление устоев феодального строя.

ОППОЗИЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ СПИРИТУАЛОВ. ПЕТР ИОАНН ОЛИВИ

Оппозиция политике папства как результат обострения классовых противоречий во Франции развивалась не только вне католической церкви, но и внутри нее. Наиболее опасным для церкви и папства оппозиционным течением во второй половине XIII — первой трети XIV в. стала мятежная группировка спиритуалов во главе с Петром Иоанном Оливи, возникающая во францисканском ордене. Формирование этой группировки неразрывно связано с историей создания ордена, с теми процессами, которые происходили в его недрах в начальный период существования, с теми противоречиями, которые оказались присущими деятельности будущего ордена с первых шагов Франциска Ассизского по объединению своих сторонников. Разумеется, сами эти внутриорденские противоречия являлись отражением более глубоких противоречий, существовавших в средневековом обществе, в данном случае во Франции (и в Италии, где Франциск жил и действовал).

Появление в начале XIII в. группы Франциска и образование на ее основе своеобразной религиозной общины поставило перед римской курией ряд проблем. Папство не могло не видеть опасности, грозящей церкви с этой стороны. Ведь первоначальная францисканская община по своему духу социального протеста была чрезвычайно близка к еретическим сектам, распространенным в то время. Выдвинутое Франциском требование соблюдения христианских добродетелей — бедности, смирения и терпения — тем отличалось от монашеских обетов, что дополнялось требованием отказа от собственности, как индивидуальной, так и общей. Видя опасность сближения группы Франциска с еретическими сектами, многочисленными в описываемую эпоху в Италии, где появился Франциск, и в сопредельных странах, прежде всего на

Юге Франции, папство предприняло меры для того, чтобы установить контроль над этой группой. Было объявлено, что папа берет Франциска и его «братьев» под свое покровительство. В 1210 г. папа Иннокентий III хотя и не утвердил официально, но одобрил на словах подобие устава — «Правило», составленное Франциском. В 1221 и 1223 гг. соответственно появились два новых «Правила». Последнее было утверждено папой Гонорием III как Устав ордена (73); и действительно, «Правило» 1223 г. приближается к обычной форме уставов монашеских орденов того времени. Оно показывает, что ранее свободная францисканская община уже превратилась в централизованный орден во главе с генеральным министром (генералом), выше которого стоял лишь общий собор (капитул) ордена. Однако генерал волен был его не созывать и править почти независимо от него. Кроме того, на этих соборах набиравшая силу орденская верхушка в конечном итоге оттеснила массу рядовых «братьев», превратив их в послушных исполнителей своей воли. Так же обстояло дело и в «провинциях» ордена, на местных соборах. Иными словами, в 20-х годах XIII в. участие демократических слоев ордена в управлении им полностью исчезло и вся власть перешла в руки орденской верхушки.

Этот период совпал со временем отстранения от руководства орденом экзальтированного Франциска, далекого от понимания подлинных целей римской курии. Происходившие изменения не соответствовали его желаниям, но он вынужден был считаться с общим ходом событий. М. М. Смирин, напоминая, что францисканский орден возник в начале XIII в. на почве общего недовольства жадностью духовенства и испорченностью церкви, справедливо отмечал, что впоследствии он был превращен в орудие для поддержания целей папства и подавления инакомыслящих (202, с. 121).

Вместе с тем из текста Устава видно, что одновременно была сделана уступка приверженцам идей Франциска, в частности по вопросу о бедности, или, как тогда говорили, о «способе жизни в бедности» (*usus pauper*). Это было связано с попытками скрыть подлинные цели папства. Позднее, в своих спорах с орденской верхушкой и папством, спиритуалы ссылались на отправные пункты учения Франциска, на его завещание, а также на Устав 1223 г. Формально Устав подтверждал прежние предписания Франциска. В нем указывалось, что должны и что не должны делать члены ордена — «меньшие братья», братья-минориты (ибо считалось, что никто из них не может именоваться старшим). При вступлении в орден требовалось дать обет: следовать евангелию и жить в послушании, бедности (не имея собственности) и в целомудрии. В отношении собственности специально разъяс-

нялось, что «братья ничего не могут приобретать для себя (в собственность) — ни дома, ни земельного участка, ни какой-либо вещи». Все францисканцы, способные к труду, должны были работать, а в случае необходимости могли, не стыдясь, просить милостыню. Уставом безусловно запрещалось принимать деньги от верующих, как прямо, так и через посредство других лиц. Исключение, если речь шла о больших суммах, допускалось в отношении больных «братьев», в случае крайней необходимости. В странствие они должны были отправляться без посоха, сумы, хлеба и денег; лишь в случае болезни можно было ехать верхом.

Однако на практике все эти предписания легко обходились, как это было и в нищенствующем доминиканском ордене, в котором бедность также была объявлена неразрывной частью «религиозной жизни» (298, р. 145). Оба ордена легко обходили требование соблюдения обета бедности. Считалось, что имущество, движимое и недвижимое, является собственностью не отдельных монахов, а ордена в целом и даже церкви. Хотя по мнению Франциска, высказанному, в частности, в его завещании, запрещение иметь недвижимость включало запрет и на общую, коллективную собственность (78, р. 265—270). Эта точка зрения не разделялась, тем более что уставы старых монашеских орденов санкционировали существование коллективной собственности. Одним из способов обойти этот запрет было создание у францисканцев орденских фондов (денежных, а также продовольствия и одежды) для поддержания членов ордена, в связи с чем были учреждены специальные должности хранителей. Поэтому основной задачей сторонников «евангельской бедности» было доказать, что запрет на собственность касается также и общей собственности. Но даже и после того, как в некоторых папских буллах демоagogически провозглашался запрет «общей собственности», это требование не выполнялось с лицемерно-молчаливого согласия самой римской курии.

Таким образом, противоречия между «буквой» орденских положений, в частности Устава, и «духом», сущностью деятельности ордена все более углублялись. Число недовольных в самом ордене увеличивалось. Пожалуй, переломным моментом, способствовавшим концентрации этого недовольства, были обстоятельства, связанные с критической позицией по отношению к деятельности ордена со стороны его генерала Иоанна Пармского.

Иоанн Пармский и близкие к нему лица отнюдь не преследовали цели разоблачения лицемерной роли церкви и молодого францисканского ордена. Это не была антицерковная оппозиция. Напротив, Иоанн и его сторонники стремились укрепить орден и церковь в период тяжелых для них испы-

таний (напомним, в частности, об имевшем антицерковную направленность восстании «пастушков» 1251 г). Осуждение Иоанна сопровождалось избранием в 1256 г. нового генерала ордена — Бонавентуры, как об этом сообщает Анджело Кларено (21, с. 270—277).

Положение в ордене не изменилось к лучшему и после избрания Бонавентуры генералом. Он также неоднократно оказывался вынужденным — с позиций повышения авторитета ордена как инструмента папской политики — признавать наличие таких явлений в жизни членов ордена, которые компрометируют и орден и церковь, как об этом свидетельствуют материалы общего капитула ордена в Нарбонне в 1260 г. В то же время в ордене имели место и выражения недовольства оппозиционных элементов, которое было связано с положением народных масс, оказывавших прямое или косвенное воздействие на состояние дел внутри церкви. Так, оппозиционный по отношению к церкви и папству характер имела появившаяся в 1260 г. книга под названием «Введение в вечное евангелие» (*Introductorius in evangelium aeternum*). Ее написал под влиянием идей Иоахима Флорского Герардо ди Борго Сан-Доннино, которого можно считать предшественником спиритуалов.

С. А. Котляревский высказал мнение, что в 60-х годах члены ордена, недовольные происходящими в нем явлениями, стали называться спиритуалами (151, с. 246) (от слов *spiritus sanctus*, иначе говоря, спиритуалы — сторонники идей установления «царства святого духа» в соответствии с концепцией Иоахима Флорского). Заметим также, что нередко по отношению к недовольным употреблялся термин «ревнители» (*zelatores*) — имелось в виду строгое соблюдение заветов Франциска и прежде всего обета бедности. Однако нет оснований считать, что все лица, недовольные положением дел в ордене, были оппозиционно настроены по отношению к церкви вообще.

Новый, решающий этап в консолидации недовольных, приведший к созданию влиятельной группы, оппозиционной по отношению к официальной церкви и руководству ордена, был связан с деятельностью Петра Иоанна Оливи (1248—1298)¹. Именно за его сторонниками и последователями постепенно закрепилось наименование «спиритуалы». Движение спиритуалов, оппозиционное политике ордена и церкви в целом, окончательно сформировалось к середине 80-х годов XIII в.

Социальное происхождение спиритуалов было различно. Руководители спиритуалов, как свидетельствуют их биогра-

¹ См. подробнее о его жизни и деятельности в наших работах (132, 136, 139).

фии, были выходцами из зажиточных городских слоев. Рядовые спиритуалы принадлежали ко всем слоям городского населения (за исключением плебса), а также к различным группам крестьянства, откуда монашеские ордена обычно набирали учеников монастырских школ. Вместе с тем важно определить, с какими социальными слоями были связаны спиритуалы, на какие слои они опирались.

Одним из основных путей осуществления влияния францисканцев среди населения было создание так называемого третьего ордена, объединявшего мирян (терциариев). Напомним, что вторым орденом считалась женская часть ордена, носившая название ордена св. Клары (клариссинки — последовательницы Клары, подруги Франциска Ассизского). Большим достижением спиритуалов было подчинение ими своему влиянию основной массы терциариев, весьма близких к бегинам, что было очевидно для римской курии (86, р. 599). Поэтому с помощью анализа классового состава еретиков-бегинов, который мы сделали ранее, можно определить и социальную основу движения спиритуалов. Сочувствующие спиритуалам лица принадлежали к самым различным слоям сельского и городского населения, в том числе и к зажиточным; с ними были связаны и отдельные представители господствующего класса. Однако большинство среди поддерживавших спиритуалов составляли трудящиеся — ремесленники, а также крестьяне.

К. Маркс писал о спиритуалах, что они «стояли к народу ближе, чем все остальное духовенство...» (4, VI, с. 19). При этом происходило взаимовлияние еретиков из народа и оппозиционеров внутри церкви. Еретики (прежде всего бегины) влияли на спиритуалов. Но в то же время сами бегины, как мы видели, не могли не испытывать воздействия более искушенных в теоретических вопросах спиритуалов.

Хорошо понимая опасность сближения спиритуалов и еретиков-бегинов, папа Николай IV в письме к генералу францисканского ордена предписал принять меры «против бегинов, которые объединились в провинции Прованс с сектой брата Петра Иоанна» (276, с. 14). Следует отметить, что наряду с папой с просьбой к генералу ордена о принятии мер воздействия по отношению к участникам волнений обратился также французский король Филипп IV. Королевскую власть также чрезвычайно беспокоила связь спиритуалов с народным движением бегинов.

Иоанн де Муро, сменивший, согласно воле папы, Раймунда Гофриди на посту генерала ордена, усилил преследования спиритуалов, прежде всего в Провансе. Генерал снова (как это было ранее) запретил чтение трудов Оливи (81, S. 385—386). Спиритуалы обвинялись в том, что они разделяют все

заблуждения Оливи, ошибки, содержащиеся в его учении, устраивают заговоры, организуют собрания, выказывают неповиновение воле папы Николая IV и прелатов. Избрание папой Бонифация VIII, после краткого пребывания на престоле Целестина V, совпало с усилением репрессий против спиритуалов, они коснулись и гражданского населения, в частности г. Безье, в округе которого прошли детство и юность Оливи и где впоследствии он часто бывал (51, IV, Pièces justificatives, XLIX, p. 92).



Петр Иоанн Оливи

Преследования его сторонников вызвало у Оливи огромное беспокойство (см. письмо Оливи от 1295 г. своему другу Конраду де Оффиде; 56, S. 652—659), но он не смог принять в их защиту каких-либо действий, будучи изолирован в монастыре в Нарбонне, где и умер 14 марта 1298 г. Однако и в последние годы жизни Оливи не сложил оружия. В Нарбонне он написал большое число философских трактатов, а также, как это можно предположить, свое яркое антицерковное произведение — Постиллу к Апокалипсису, по всей вероятности, еще не известное церкви в этот период. Во всяком случае, ее осуждение произошло уже после смерти Оливи. Концепции, выдвигавшиеся Оливи, оказывали непосредственное влияние на взгляды его сторонников и последователей, определили идеологию движения спиритуалов в целом.

Какие же стороны идейного наследия Оливи выделяют его из числа теологов и философов, а также политических деятелей современной ему эпохи, в какой мере можно гово-

ритель о его вкладе в дальнейшую эволюцию философской и политической мысли?

Прежде всего рассмотрим теологические вопросы. Отклонения взглядов Оливи от христианских (католических) догм вызывали у орденского руководства и римской курии глубокое беспокойство и сопровождались репрессивными мерами. Прежде всего это касалось противоречившей католической догме интерпретации образа девы Марии, а также вопроса о тронце. Его обвиняли, что в этом вопросе он умышленно следовал «заблуждению», которое папа Иннокентий III поставил в вину Иоахиму Флорскому (28, р. 230).

На церковном соборе во Вьенне (булла «*Fidei catholicae fundamento*» от 6 мая 1312 г.) были осуждены три, как считалось, наиболее опасных для церкви тезиса Оливи (33, № 480—483, р. 221—223), в частности отрицание таинства крещения детей и таинства брака. Несомненно сходство указанных тезисов Оливи о таинствах со взглядами членов еретических сект, действовавших в XIII—XIV вв. во Франции. Можно проследить влияние идей Оливи на таинство брака на взгляды Эразма Роттердамского и Лютера (253, р. 200—204).

Перечень отклонений Оливи от основных догм можно было бы продолжить. Католические теологи, анализирувавшие взгляды Оливи, справедливо определили целый ряд выдвинутых им концепций как «еретические» (28). С нашей точки зрения, эти концепции, наполненные критическим содержанием и направленные против католической церкви, были типичным проявлением городской ереси.

В меньшей степени недовольство теологов и руководителей ордена вызывали концепции Оливи по вопросам, которые можно отнести к числу философских.

Бог, по мнению Оливи,— это лишь высший координатор всей деятельности сотворенного существа (т. е. человека) (64, III, Q. CXVI, р. 335). Последний получает, таким образом, определенную свободу действий: «Хотя наше желание зависит от того или иного действия божественной воли, оно, однако, находится в нашей власти» (28, р. 230). Возможности бога ограничены и в других отношениях: «Бог не может сотворить вечный мир» (64, I, Q. V, р. 92), ибо всякое творение существует и действует во времени (64, I, Q. IV, р. 86).

Оливи высмеивал тех философов, которые заявляли, что пространство стало бы пустым в случае, если мир начал бы исчезать. Объясняя им свою точку зрения, он утверждал, что пространство неотделимо от Вселенной и ее составных частей (64, I, Q. V, р. 94). Хотя Оливи и связывал многообразие мира с деятельностью бога, он прежде всего стремился подчеркнуть бесконечность материи (вещества), материальной

основы окружающего нас мира (64, I, Q. III, p. 34). Его положения о материи и ее свойствах, о характере процессов, происходящих во Вселенной, свидетельствуют об их близости к материалистическим постулатам Аверроэса и латинских аверроистов, прежде всего Сигера Брабантского.

В воззрениях Оливи можно найти элементы пантеистических представлений (28, p. 232). Отметим при этом, что пантеистические теории в средние века имели различные направления и оттенки и не всегда приходили к прямо выраженным материалистическим и атеистическим выводам (203, с. 37; 221). Интерпретация Оливи механизма познания носила материалистический характер: «В интеллекте нет ничего, чего первоначально не было бы дано в чувстве» (*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) (64, III, Q. LXXII, p. 36). Официальные критики Оливи с тем большей силой выступили против этого и подобных тезисов Оливи, что они подрывали одно из основных положений августицианства — о божественном озарении (иллюминизме) как способе познания истины (28, p. 227). Оливи устанавливает здесь, что каждый акт познания имеет свои корни в ощущении и является его продолжением. Тем самым вслед за своим старшим современником Роджером Бэконом он подчеркивает роль опыта в познавательном процессе.

Таким образом, переход от чувственного познания к рациональному или, как писал Оливи, от ощущения к интеллекту возможен лишь благодаря одухотворенности мысли, которую приобретает действующий интеллект. Различие же между этими двумя ступенями познания состоит в том, что первая всегда будет познанием единичной вещи, а вторая — познанием общего. Человеческое познание является лишь переходом от потенциальной возможности к действию, где объект играет роль действующей причины. Оливи подчеркивает, что познавательный акт зависит от активности нашего интеллекта и осуществляется посредством отражения познавательного объекта в познающем субъекте (64, III, Q. LXXII, p. 36).

Анализ взглядов Оливи на характер познания подтверждает наш вывод о связи его учения о познании с аналогичным учением Сигера Брабантского, имеющим материалистические тенденции. Взгляды Оливи в этом вопросе оказали влияние на Дунса Скота.

Учение Оливи о свободе воли также связано с признанием роли человеческих чувств и аффектов (64, II, Q. LVII, p. 31; 7289). Его рассуждения по этому и другим вопросам, касающимся роли психической и умственной деятельности человека, не были научно обоснованы, однако для своего времени они были шагом вперед по сравнению с господствовавшими в схоластике представлениями; объективно они подрыв-

вали один из основных тезисов христианского вероучения — тезис о божественном происхождении бессмертной человеческой души.

В духе близких к материализму идей концептуализма решал Оливи и проблему универсалий. Он поддерживал то положение, что «универсалии обладают какой-либо всеобщностью только в интеллекте и сообразно интеллекту» (64, I, Q. XIII, p. 235). И пояснил: «Основа заключена в вещи, но она дополняется в нашем интеллекте» (64, I, Q. XII, p. 228). Он пишет также, что существует только индивидуальное, всеобщее представляет собой лишь интеллект (64, I, Q. XIII, p. 235). Таким образом, в решении вопроса об универсалиях Оливи оказался как бы промежуточной фигурой между такими сторонниками концептуализма, как Абельяр и Оккам, и вместе с тем приблизился к номиналистам, в частности к Сиггеру Брабантскому. К. Маркс и Ф. Энгельс, имея в виду эпоху средневековья, считали номинализм «первым выражением материализма» (I, с. 142).

Мнение, отличное от господствовавшей в схоластике точки зрения, высказывал Оливи и по такому важному в логике вопросу, как роль предиката, т. е. элемента какого-либо суждения, который утверждается или отрицается относительно субъекта суждения (28, p. 232).

О значении, которое придавал Оливи опытному знанию, свидетельствуют и некоторые другие его теории. Прежде всего следует упомянуть о его взгляде на характер движения тела. В отличие от принятой в схоластике точки зрения Оливи развивал доказательства существования принципа передачи движения движущимся телом, и писал, что «выведение движения из движущейся материи доказывает, что движение может быть объяснено только с помощью естественной связи самой движущейся материи с непосредственной и внутренней причиной ее движения». (64, I, Q. XXIX, p. 502).

Эта точка зрения созвучна с его теорией «импульса». Сторонники этой теории в противоположность доктрине Аристотеля доказывали, что «импульс, или отклонения, сообщенные брошенному телу силой, продолжают приводить в движение это тело даже в отсутствие этой силы» (64, I, Q. XXX, p. 563). Таким образом, Оливи можно считать родоначальником теории, которая встречается позднее у Иоанна Буридана и Альберта Саксонского. Именно об этой теории писал О. В. Трахтенберг.

Интересны наблюдения Оливи относительно силы притяжения: «Более вероятно, что это не центр притягивает земную массу, но скорее она сама движется к центру благодаря силе притяжения, существующей сама по себе» (64, I,

Q. XXIII, p. 433). Далее Оливи указывает вопреки мнению Аристотеля: «Магнит притягивает железо (расположенное на расстоянии), но отнюдь не воздух, находящийся между ними» (64, I, Q. XXIII, p. 433).

Ссылаясь на результаты, получаемые опытным путем, Оливи писал, что сущности (субстанции) многочисленны, разнообразны не в количественном отношении, а с точки зрения основных (фундаментальных) различий (64, I, Q. XXII, p. 388). По мнению некоторых философов, это и подобные утверждения более подходят современникам Декарта, чем автору XIII в. (243, p. 191).

Таким образом, мы видим, что взгляды Оливи в области теологии и философии по ряду важных вопросов значительно отличались от господствовавших воззрений, а порой и противоречили католической идеологии. Это были, прежде всего, отклонения от христианского вероучения, от положений схоластики. Оливи выступал против некоторых концепций, защищавшихся Фомой Аквинским и его последователями, с одной стороны, и апологетами августинизма — с другой.

В определенной степени взгляды Оливи представляли собой проявление свободомыслия, критического отношения к церковной идеологии, но при этом не следует отождествлять свободомыслие с атеизмом (217, с. 330 и др.).

Оливи очень часто цитирует Аристотеля и других философов древности, а также Авиценну и Аверроэса. В некоторых вопросах он отвергает положения Аристотеля в пользу прогрессивной материалистической тенденции (прежде всего в вопросе о познании и других). Мы отмечали сходство ряда тезисов Оливи с аверроистскими положениями материалистического толка, в частности с положениями Сигера Брабантского. Один из хронистов, рассказывая об осуждении в 1312 г. тезиса Оливи о соотношении души и тела, подчеркнул, что речь шла об ошибке Оливи, «заимствованной у сарацинского философа Аверроэса» (*Hunc ergoem Petri Joannis sumptum ex Avergos Saraceno philosophe*) (22, p. 560, XIX). Многие исследователи признают влияние на Оливи сочинений Авиценны и Аверроэса (155, с. 400—401; 249, p. 61—65; 254, p. 15—29).

Взгляды Оливи оказали большое влияние на развитие дальнейшей философской мысли, прежде всего у Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама. Мы оставляем здесь в стороне вопрос о непосредственных учениках Оливи в области теологии и философии. Оливи принадлежал к той плеяде средневековых мыслителей, которые решительно выделились из массы философов-схоластов, противопоставив свои, пронизанные свободомыслием еретические концепции одобренным

официальной схоластикой положением, равно как и важным разделам христианского вероучения в целом.

Рассмотрим его философско-исторические концепции. Взгляды Оливи и спиритуалов на историю человечества — а для них это была одновременно и история церкви — определялись их отношением к современному им обществу, к католической церкви, к конкретным политическим событиям, иными словами, их философско-историческими концепциями.

Основным источником для анализа этих взглядов является Постилла к Апокалипсису, а также обвинительное заключение против нее, составленное по поручению папы комиссией семи теологов.

Периодизация истории церкви и человечества (они у Оливи совпадают) изложена в самом начале Постиллы. Так же как и члены еретических сект, деятельность которых мы исследовали, Оливи широко использует образы Апокалипсиса. Именно отсюда он заимствует идею о делении истории церкви и человечества на несколько этапов и высказывает мысль о трех последовательных стадиях, «состояниях» (*status*), «царствах», через которые должны пройти человечество и церковь. При этом каждая последующая стадия представляет более высокую степень совершенства, чем предыдущая. Но главный упор в своих построениях Оливи делает на тезис о семи стадиях, более конкретных, через которые проходят человечество и церковь (39, S. 527). Первое начинается от основания первоначальной церкви во времена апостолов, шестое ведет свое начало со времени Франциска Ассизского (мы пропускаем анализ промежуточных стадий). Иначе говоря, шестой период начинается с современной Оливи эпохи и продолжится в будущем. Однако по отношению к будущему Оливи не стремится к детализации и рисует его несколько иносказательно. Он подчеркивает, что шестой период начинается с осуждения Вавилона, великой блудницы, т. е. церкви, погрязшей в различных излишествах и пороках (39, S. 529, 531). Подобная направленность Постиллы не осталась незамеченной папской комиссией, изучавшей это сочинение Оливи (59, р. 259). Оливи писал о развращенности, жадности, высокомерии прелатов и клириков, о симонии, которой они занимались (39, S. 575; 59, р. 266—269), и т. д.

Оливи считал, что шестое состояние является как бы итогом предыдущих и в то же время началом ликвидации католической церкви, ее замены новой, «духовной» церковью (39, S. 530; 35, р. 252—254 — 1-й и 16-й тезисы), которая будет создана в течение седьмого состояния на руинах погрязшего в прелюбодеяниях и злоупотреблениях Вавилона. Это заключительное, седьмое состояние в истории церкви (и челове-

ства) начнется с уничтожения Антихриста, или же, иначе говоря, с наступлением страшного суда (59, р. 258).

Католической церкви Оливи противопоставляет Франциска Ассизского и орден миноритов, причем имеет в виду начальный период их деятельности, когда группа Франциска была очень близка к распространенным в то время еретическим сектам, стремилась следовать принципам первоначального христианства и еще не была втиснута папством в рамки одного из разветвлений католической церковной организации. Ликвидацию «плотской» церкви Оливи связывает с деятельностью Франциска Ассизского и его последователей — спиритуалов (39, S. 528, 539, 541, 542, 559, 574; 35, 4-й, 6-й и 9-й тезисы). Однако лежащие в основе деятельности «новой церкви» идеи Оливи далеко выходят за рамки положений, высказанных Франциском Ассизским в Уставе основанного им ордена.

Оливи прекрасно понимал значение теологии в укреплении политической власти римской курии, в расширении влияния католицизма. Поэтому он решительно их осуждал как «вавилонскую науку» и «доктрину плотской церкви» и противопоставлял их «доктрине святых», подлинному «христову учению» (39, S. 576), под которым он имел в виду свои собственные доктрины. Стремясь сделать свои рассуждения более убедительными для современников, Оливи использовал и идею так называемых новых пришествий Христа. «Вторым пришествием» Оливи считал появление «идей Франциска», как их понимали Оливи и его сторонники, появление идей спиритуалов, которые он называл духом евангельской жизни. Этот «дух» реформировал и усовершенствовал первоначальную христианскую церковь, противопоставив ее современной католической, «плотской» церкви и отождествив с той новой, которая появится вместо нее. «Третье пришествие» приходится в схеме Оливи на заключительную стадию шестого периода, начинающегося в современную Оливи эпоху. В этот период новая церковь заменит старую (т. е. католическую) так же, как во время «первого пришествия Христа» была отброшена старая, иудейская церковь. В этот момент произойдет суд над нечестивыми и прославление «избранных», т. е. следующих принципам новой церкви (39, S. 530).

Тезис Оливи о том, что католическая церковь — это «не Христова церковь», а «обиталище демонов» (39, S. 581), явно обнаруживается также и при рассмотрении его концепции об антихристах, использованной бегинами. Оливи ввел в свою концепцию наряду с Антихристом, который соответствует апокалипсическому зверю (см. Откровение святого Иоанна Богослова, гл. 13—19 (16)), и другого Антихриста, так называемого мистического, действующего в современную

эпоху, в реальной земной жизни (39, см., напр. S. 558). Сподвижниками Антихриста Оливи считал всех противников устава Франциска (39, S. 536), иначе говоря, противников спиритуалов. Оливи отождествлял Антихриста с неким псевдопапой — главой псевдопророков (39, S. 577). Однако в целом весь текст Постиллы показывает, что под мистическим Антихристом имеется в виду папа римский. Комиссия теологов признала использование образа мистического Антихриста ересью (59, р. 266 и 270). Оливи точно указывал, что его деятельность относится к XIII в. (39, S. 582).

Анализ философско-исторических взглядов Оливи показывает их откровенно еретический, антицерковный характер. Положения Оливи, которые касаются не просто улучшения и даже замены католической церкви, но и решительной борьбы с прелатами и монахами, с самим папой вплоть до их физического уничтожения, более категоричны, чем у катаров. Мы видим в то же время сходство его концепций со взглядами бегинов и можем констатировать взаимовлияние еретиков-бегинов и спиритуалов во главе с Оливи.

Философско-исторические концепции Оливи имели в конечном итоге антифеодальный характер. В целом исследование взглядов Оливи на историю человечества и церкви, на роль католической церкви в обществе, на ее судьбу в будущем позволяет причислить его концепции по этим проблемам к числу крупных достижений передовой философской и политической мысли в Западной Европе в XIII—XIV вв. С Постиллой к Апокалипсису были хорошо знакомы мыслители XIV в. Так, Оккам использовал ее положения в своих сочинениях (154, с. 56—57).

В идейном становлении Оливи как вождя спиритуалов, в формировании ряда его важных концепций философско-исторического характера большую роль сыграло учение Иоахима Флорского (Оливи, в частности, упоминает его в своей Постилле), но это не было простым заимствованием, как утверждают буржуазные историки (308, S. 120—121; 262, р. 159—160; 242, S. 29—30; 247, р. 160). В действительности Оливи использовал и переработал идеи Иоахима в соответствии с социально-экономическими условиями и политической обстановкой на Юге Франции во второй половине XIII столетия. Созданная Иоахимом теория трех стадий, на которые делится история человечества, была изложена в его сочинениях «Согласование Нового и Ветхого заветов» (54) и «Комментарий к Апокалипсису» (55), а также в других сочинениях мыслителя. Оливи, как мы видели, использовал схожий метод в своей периодизации истории церкви и человечества; у него в общей форме также присутствует идея о трех последовательных стадиях, царствах, через которые

должны пройти церковь и человечество, и каждая последующая стадия представляет собой более высокую степень совершенства, чем предыдущая. Однако основным у Оливи является деление не на три, а на семь стадий, причем это деление служит средством обозначения основных периодов, а не подпериодов, как у Иоахима.

Между концепциями Иоахима и Оливи действительно имеется определенное сходство. Оно связано частично с тем, что оба мыслителя прибегали к одному и тому же источнику — идеям первоначального христианства, образам Апокалипсиса (Откровения Иоанна Богослова). Однако, применяя сходную с Иоахимом схему периодизации истории человечества и церкви, Оливи наполнил ее во многом иным содержанием. У Иоахима весь смысл исторического развития, его сущность заключались лишь в раскрытии идеи божества. Каждая из трех эпох, на которые Иоахим делит историю церкви и человечества, отображает одну из ипостасей божественной троицы. Иоахим стремится лишь определить связи божественного типа между эпохами, найти их «согласование» между собой.

Оливи же, в отличие от Иоахима, полностью отвергает связь между историческим развитием и развитием ипостасей троицы. В Постилле совершенно исчезла иоахимовская идея превращения трех эпох в три ипостаси троицы. Нападки на некоторые католические догмы, на деятельность католического духовенства, проявившиеся в учении Иоахима в виде неясных намеков и в сугубо теологической форме, приобрели у Оливи значительно более четкий характер. Они стали откровенно антицерковными, антикатолическими по содержанию. У них в значительной степени уменьшилась теологическая окраска и в значительно больших размерах стали отражаться социальные коллизии эпохи, классовая борьба; в особенности это касается положения католической церкви и религии в современную Оливи эпоху и их судеб в будущем.

Концепция Оливи об антихристах также имеет значительно более антицерковное звучание, чем аналогичный тезис Иоахима. Точка зрения Оливи (в отличие от позиции Иоахима) не только не находится в противоречии с интерпретацией идеи манихейского толка о борьбе сил Добра и Зла, характерной для катаров и прочих еретиков, но, напротив, весьма близка к ней. Так же как у катаров и, видимо, под влиянием их взглядов, эта концепция Оливи носит антицерковный характер, хотя отметим, у Оливи встречаются высказывания против «еретиков» — катаров и вальденсов, касающиеся других вопросов.

По сравнению с Иоахимом Флорским Оливи сделал значительный шаг вперед в усилении критики католицизма. Точнее,

у Оливи речь идет даже не о критике католической церкви, как это было у калабрийского аббата, а о ее полном отрицании. Оливи пишет, как мы видели, о замене католической («плотской») церкви новой церковью, «духовной», т. е. состоящей из людей, преследующих возвышенные, духовные цели и пренебрегающих низменной жизнью. Эта «духовная церковь» принципиально отличается от «духовной церкви» Иоахима, имевшего в виду все ту же католическую церковь, но «очищенную» от греховности, «улучшенную».

С. Д. Сказкин справедливо писал о спиритуалах, что «туманный и загадочный апокалиптический бред Иоахима у его последователей из этого же радикального францисканского лагеря превратился в бичующий гнев, поражающий церковь и мир, «впавшие в пучину греха» (193, с. 290). Различие между концепциями Иоахима Флорского и спиритуалов было очевидно и для современников описываемых событий. Салимбене считал взгляды спиритуалов и прежде всего Герардо ди Борго-Сан-Доннино фальсификацией иоахимизма в смысле их большей радикальности (202, с. 123—125).

Философско-исторические концепции Оливи влияли на характер его взглядов по такому вопросу, как «способ жизни в бедности». С одной стороны, эта проблема имела политический характер, поскольку речь шла об отношении к церкви. Не случайно ей уделено много внимания и в Постилле к Апокалипсису. С другой стороны, это и проблема нравственного характера, касающаяся оценки поведения членов францисканского ордена, участников движения спиритуалов.

На смертном одре Оливи как бы подвел итоги своей многолетней борьбы по вопросу о бедности (23, V, р. 378—379; см. также 76). Он осудил распущенность, распространившуюся в ордене, проявлявшуюся, в частности, в изысканности и пышности домов, где проживали монахи. Он осудил тех, кто тайно копил деньги, кто слишком заботится об увеличении доходов и обеспечивает себя слишком обильной провизией на будущее. Отправным пунктом своей концепции «способа жизни в бедности» Оливи считал положения евангелий. Особенно он ссыался на Евангелие от Матфея (прежде всего гл. X), а также некоторые стихи Евангелия от Луки. Его Постилла к Евангелию от Матфея рассматривалась папством как одно из самых опасных для церкви произведений и была осуждена одновременно с Постиллой к Апокалипсису.

Комментируя гл. X Евангелия от Матфея, Оливи выделял призыв, запрещающий владение даже движимым имуществом — золотом, серебром, деньгами, более чем одной сменой одежды, а также обувью, посохом, дорожной сумой. При этом Оливи критиковал Фому Аквинского, оправдывавшего

в своей «Философской сумме» накопление церковью различных богатств (23, р. 208; 238).

* *
*

Движение спиритуалов не прекратилось после смерти Оливи. Напротив, последователи Оливи, используя выдвинутые им идеи, сумели еще более расширить это движение, усилить связи с еретиками-бегинами. Особое значение имело распространение концепций Оливи, изложенных в его Постилле к Апокалипсису. Среди спиритуалов — последователей Оливи важная роль и в теоретической области, и в практической деятельности прежде всего принадлежала итальянским францисканцам Убертино да Казале (1259—1338) и Анджемо Кларено (1247—1337). Среди светских лиц, сотрудничавших со спиритуалами и также занимавших прогрессивные позиции, следует выделить Арнольда из Виллановы (ок. 1240—1312).

Точка зрения по вопросу о бедности, высказывавшаяся Оливи, разделялась Убертино, а также Анджемо Кларено, как он сам указывал в своей «Истории семи потрясений ордена миноритов» (21, S. 282—283). В исторической литературе высказывается мнение, что если Убертино превосходил Оливи в отношении резкости суждений по вопросу о бедности, то Анджемо превосходил их обоих (274, р. 38 и след.).

Критику спиритуалами церкви, занимавшейся накоплением огромных богатств, можно охарактеризовать как типичную для городской ереси. Предвосхищение идей равенства имущества (и отношений между людьми) заключало элементы крестьянско-плебейской ереси.

Выступления Убертино во главе других спиритуалов в духе идей Оливи с разоблачениями в адрес католической церкви привели к яростным нападкам на него со стороны прелатов и орденовой верхушки.

При изучении идейного наследия Убертино мы имеем возможность определить характер идейного влияния спиритуалов на современное им общество, прежде всего в Италии; возникает вопрос о влиянии спиритуалов на Данте и некоторые стороны его мировоззрения. Он приобретает особое значение в связи с тем, что Данте является провозвестником итальянского гуманизма, иными словами, речь идет о влиянии идеологии спиритуалов на прогрессивные идеи будущего.

Данте резко обличал их противников внутри францисканского ордена, называя их «серняком» (17, Рай, XII, 112—120), был хорошо знаком с идеями Иоахима Флорского, сыгравшего большую роль в формировании идеологии спиритуалов (17, Рай, XII, 139—141; см. также 293, S. 217—256). Из числа спиритуалов его внимание прежде всего привлекал

Убертино да Казале и его произведение «Древо жизни» (80). Был знаком он и с Оливи, что отмечено многими историками (305, S. 87 и след.; 330, p. 95, 121—122; 331, p. 641—647).

В «Божественной комедии» Данте прямо упоминает об Убертино в связи с вопросом о жизни в бедности. В принципе он разделял позицию спиритуалов. И. Н. Голенищев-Кутузов пишет, что для нищего изгнанника, каким стал Данте, была ненавистна скупость и алчность монашества (104, с. 226).

Данте роднит со спиритуалами и Убертино критическое отношение к католической церкви. Критическим духом буквально пронизана «Божественная комедия». Отметим лишь некоторые совпадения формулировок Данте и спиритуалов. Церковь, как отмечает Данте, занимается блудом (17, Ад, XIX, 108). Римские папы помещены им в ад (17, Ад, XIX), папа Бонифаций VIII — «выродок», незаконно воссевший на папский престол (17, Рай, XII, 90). Отношение к этому папе полностью совпадало у Данте и у спиритуалов. Можно указать и на другие оценки.

Итальянский историк Манселли отмечает важное обстоятельство, а именно: через произведения Убертино Данте познакомился с идеями Оливи, но не подозревал об этом, потому что Убертино, переписывая целые столбцы из Постиллы к Апокалипсису Оливи, не упоминал об источнике. По-видимому, Данте не был знаком с этим ярким антицерковным произведением Оливи. Поэтому в его глазах Оливи выглядел проповедником смирения и покорности, в противоположность Убертино с его, как он считал, крамольными, будоражащими мысль идеями. Видимо, под влиянием идей Иоахима Флорского и Оливи Данте выказывал симпатии к некоторым еретическим сектам, в частности, как предполагают некоторые авторы, и к Дольчино (356, p. 28—39) (правда, при сохранении неприязни к другим ересям).

Существует также определенная близость философских позиций Данте и спиритуалов, прежде всего Оливи (344, p. 286—287). Взгляды Убертино, находившегося под идейным влиянием Оливи, видимо, в определенной степени схожи со взглядами Данте, несмотря на его выступления по отдельным вопросам против лантинских аверроистов. Имеются данные о влиянии спиритуалов на Петрарку (104, с. 27 и след.; 121; 97).

На рубеже XIII—XIV вв. началась деятельность еще одного видного последователя Оливи—Бернара Делисье. Он родился в Монпелье в семье богатого горожанина; в конце 80-х — начале 90-х годов XIII в. вступил в орден и сблизился со спиритуалами. Позднее, в период после Вьеннского собора, инквизиция организовала против Делисье большой судеб-

ный процесс (50, р. 1—6, а также прилагаемые к книге документы — *Pièces justificatives*, р. 138 и след.).

Видным последователем Оливи и спиритуалов был и упоминавшийся Арнольд из Виллановы — один из выдающихся деятелей западно-европейской культуры эпохи развитого феодализма. Его отличал глубокий интерес к самым разнообразным областям знаний. Его разносторонняя интеллектуальная и политическая деятельность проходила во многих странах Западного Средиземноморья.

Арнольд из Виллановы, хотя и не имел духовного сана и всю жизнь оставался мирянином, был весьма близок к спиритуалам по своим взглядам. Он имел и непосредственные контакты как с ними, так и с еретиками-бегинами (см. 141).

Выдвижение спиритуалами критических по отношению к католической церкви положений было косвенным свидетельством популярности этих идей среди народных масс. Возникновение спиритуалов как оппозиционного церкви течения было результатом обострения во второй половине XIII — первой половине XIV в. во Франции, особенно на Юге страны, глубоких социальных и политических противоречий. Являясь опосредствованным порождением антифеодальной борьбы трудящихся масс, принимавшей нередко форму антицерковных выступлений, движение спиритуалов, в свою очередь, помогало народной борьбе, ослабляя церковь изнутри и в конечном итоге — феодальный строй в целом.

Эта взаимозависимость или, лучше сказать, взаимовлияние участников еретических народных движений и спиритуалов отражалось и в области идеологии. Используя идеи еретиков, Оливи и другие спиритуалы, в свою очередь, идейно помогали еретикам, прежде всего бегинам, как бы обогащая их идеологический арсенал. Подобная идеологическая взаимосвязь играла большую роль в развитии антицерковной борьбы, в ослаблении влияния церкви на народные массы.

БОРЬБА ЕРЕТИКОВ И СПИРИТУАЛОВ С ПАПСТВОМ

Бегины и другие еретики, а также спиритуалы вели — в различных формах — ожесточенную борьбу с католической церковью. Деятельность спиритуалов после смерти Оливи вызвала огромное беспокойство у папства и королевской власти. Церковь и феодальное государство использовали все средства для подавления еретиков и оппозиционеров.

Теоретические основы борьбы с ересью и свободомыслием были сформулированы на IV Латеранском соборе в 1215 г. (46, р. 345—347), было предусмотрено создание инквизиции — специального органа подавления инакомыслящих. В это время церковь и королевская власть начинают отказываться от применения по отношению к еретикам репрессивных мер в массовом масштабе, характерном для наивысшего подъема альбигойских войн. Система подавления врагов церкви и феодального строя стала изменяться, ее основной формой стали инквизиционные трибуны. Вплоть до конца XIII столетия, когда на Юге Франции стали распространяться бегины (за исключением восстания «пастушков» 1251 г.), основными врагами церкви являлись катары и вальдесы; инквизиция была создана именно для борьбы с ними. Еретики отнюдь не безропотно встречали наступление римско-католической церкви, наряду с пассивным сопротивлением они наносили инквизиции и ответные удары.

К. Маркс в «Хронологических выписках» обращает внимание на то, что во Франции на рубеже 20—30-х годов XIII в. происходили волнения жителей, направленные против католической церкви и инквизиции: «В стране то здесь, то там восстания, в некоторых городах изгоняют инквизиторов и т. д.» (4, V, с. 241).

Однако энергичная борьба церкви с ересью принесла свои плоды: уже к середине XIII в. стройная организация катаров оказалась ослабленной и лишенной управления (268, р. 75—

77 и след.). Нажим на катаров и вальденсов привел к массовой эмиграции, прежде всего в Италию, в основном представителей зажиточных слоев города — ремесленников и торговцев, рассчитывавших найти средства для существования на чужбине. Еретики-бедняки вынуждены были оставаться дома. Все же преследования, хотя и значительно ослабили катаров и вальденсов, не привели к их исчезновению. Они продолжали причинять большое беспокойство церкви и феодальному государству.

Первоначально решающая роль в деятельности инквизиции на Юге Франции принадлежала доминиканскому ордену, со временем все больший вес стали приобретать в борьбе с еретиками и францисканцы. Для действий инквизиции характерно стремление не только выявить лиц, выступающих против церкви или против королевской власти, но и вообще запугать население. Все обвиненные в принадлежности к еретическим сектам, как правило, приговаривались к тюремному заключению, к умерщвлению голодом или другими способами, наконец, к сожжению живыми на костре. Сжигались даже трупы людей, объявленных еретиками посмертно. Однако физическое уничтожение еретиков отнюдь не избавляло церковь и светские власти от опасности дальнейшего распространения еретических концепций, оппозиционных настроений. В этом случае сами факты физической расправы с еретиками, стойкого поведения в застенках инквизиции служили вдохновляющим примером для еретиков, остававшихся на свободе. Бернар Ги отмечал, что бегины собирали тайком кости и пепел сожженных, сохраняли их как реликвии, целовали и почитали с благоговением и уважением как останки святых. Многие носили в виде амулетов различные мелкие предметы, принадлежавшие их сожженным собратьям (24, р. 132; 105, с. 106 и след.; 295).

Активную роль в борьбе с еретиками играло феодальное государство. Королевская власть была заинтересована в содружестве с папством в этом отношении, потому что хорошо видела связь между антицерковными настроениями и массовым недовольством, а также потому, что стремилась использовать преследование еретиков для достижения своих политических целей. В 1229 г. Людовиком IX был издан специальный ордонанс против еретиков Лангедока (65, I, р. 50—52). В XIII—начале XIV в. появилось немало королевских ордонансов, направленных против еретиков, например в 1270 г. (65, I, Ch. LXXXV, р. 175; Ch. CXXIII, р. 211—212). С требованием энергичной борьбы с еретиками выступал и Филипп IV. В свою очередь, церковь энергично поддерживала все акции королевской власти.

На рубеже XIII—XIV вв. на Юге Франции разгорелась

подлинная война против инквизиции, в которой на время объединились самые различные слои, прежде всего городского населения. Энергичное сопротивление инквизиции развернулось в Безье. В Каркассоне жители изгнали из города инквизитора и, ворвавшись в помещение ненавистного трибунала, сожгли все документы, разгромили монастырь, являвшийся оплотом инквизиции. Они были отлучены от церкви (51, IV, Preuves, XL, p. 98; 67, p. 282—283). Подобные выступления, вызывая серьезные опасения у римской курии, привели к расширению репрессий как против оппозиционеров-спиритуалов, так и против еретиков из народа. Положение церкви осложнялось конфликтом папства с королевской властью и частью галликанского духовенства, поддерживавшей короля (339, p. 319—326). Королевская власть ревниво следила за тем, чтобы помешать чрезмерному росту влияния папства и инквизиции и укрепить свою главенствующую роль в стране. В разгар преследований еретиков на Юге в конце XIII в. Филипп IV специально предупредил (27 апреля 1287 г.) сенешала г. Каркассонна о том, чтобы он воздержался от чрезмерной поддержки инквизиторов (65, XIII, p. 326—327), а позднее он использовал спиритуалов в борьбе против Бонифация VIII: они должны были выступать свидетелями на организованном против папы процессе (241, S. 272). Однако недовольство королевской властью политикой римской курии и некоторыми действиями инквизиции, грозившими взрывом народного протеста, отнюдь не мешало, как мы отмечали, проявлениям классовой солидарности короля и папства. В 1298 г. Филипп IV отдал распоряжение опубликовать буллу Бонифация VIII, предписывающую оказывать помощь инквизиторам; сенешалы, бальи и другие административные лица должны были незамедлительно выдавать инквизиции всех обвиненных в ереси, а также наказывать без проволочек тех еретиков, которые будут осуждены (65, I, p. 330—331; 51, IV, Preuves, XL, p. 99—100). Противоречия с папством несколько не мешали королевской власти принимать меры к конфискации имущества еретиков, которое по закону принадлежало королевской власти и продавалось в пользу казны. Филипп поручил в 1289 г. сенешалу Каркассонна составить опись имущества осужденных еретиков (357, I, p. 343). Но вместе с тем король был опытным политиком и в 1304 г., когда ненависть народных масс к инквизиции грозила вылиться в восстание, а городские власти вместе с группой светских и духовных феодалов, предчувствуя беду, обратились к королю с жалобой на инквизиторов, Филипп IV пошел на уступки и ослабил свою поддержку инквизиции (51, IX, p. 256—259). В 1308 г. деятельность инквизиции привела к новой угрозе взрыва народного возмущения, и представитель

королевской администрации в соответствии с полученным распоряжением открыл двери тюрем инквизиции, освободил большое число узников и даже арестовал нескольких работников инквизиционной службы.



Музыканты и танцоры

Центральная королевская администрация была превосходно осведомлена о положении дел на Юге страны. Еще в 1304 г. Филипп решил лично посетить Тулузу и изучить создавшуюся ситуацию. Для того чтобы успокоить население, прежде всего трудящиеся слои, король немедленно по прибытии в город опубликовал эдикт об обследовании тюрем, где

находились жертвы инквизиции, и об ускорении судебной процедуры. В эдикте утверждалось, что целью королевской администрации является выявление лиц, несправедливо задержанных (51, IX, р. 256—259); разумеется, подлинная цель заключалась в предупреждении возможного восстания.

В период понтификата Климента V, француза по национальности, перенесшего резиденцию в Авиньон, напряженность в отношениях между королевской властью и папством несколько уменьшилась, но не могла быть в эту эпоху ликвидирована до конца, ибо в ее основе находились глубокие противоречия.

Маневр с обследованием инквизиционных судов якобы с целью установления справедливости и улучшения положения обвиняемых в ереси нередко применялся и самой римской курией. В ответ на жалобы населения создавались специальные комиссии, например в 1305 г. для расследования жалоб городов Каркассонна, Альби и Корда на действия инквизиторов (85, № 3, р. 8—11). Естественно, что положение населения в результате ее деятельности не улучшилось.

Большую силу представляли собой спиритуалы, активно боровшиеся против папства. Однако невозможно было уничтожить спиритуалов, не скомпрометировав францисканский орден в целом. А это могло нанести огромный вред политике римской курии и авторитету папы. К тому же спиритуалы были связаны с бегинами и другими недовольными. Поэтому папство вынуждено было лавировать. Папа Климент V так и не решился открыто осудить спиритуалов. Было очевидно в то же время, что ни папство, ни руководство ордена не могли примириться с существованием столь крупной оппозиционной силы, да еще связанной с народными еретическими движениями. Они лишь выжидали удобного момента для нанесения решающего удара.

В 1311 г. папа решил перенести центр тяжести борьбы против Оливи на церковный Собор во Вьенне. Подготовка к его открытию и самый ход его работы явились новым этапом в борьбе между папством и народными движениями, между папством и прогрессивной оппозицией внутри самой католической церкви.

Мы уже анализировали решения Собора, осудившие некоторые концепции Оливи (хотя при этом имя Оливи так и не было названо открыто, всем современникам было очевидно, о ком идет речь) (310, S. 489—522; 311; 252; 314). Принятое Собором специальное решение о бегилах и бегардах не было первым законодательным церковным актом, направленным против участников этого движения. Еще в 1299 г. провинциальный капитул францисканского ордена, собравшийся в Безье, осудил бегинов Юга Франции (79, col. 226).

Решение Собора против бегингов и бегардов, вынесенное во Вьенне, явилось сигналом для начала репрессий против них по всей Западной Европе. А поскольку самым активным и наиболее опасным для католической церкви было движение бегингов Южной Франции, против него и был направлен основной удар папства. Именно ко второму десятилетию относятся допросы бегингов инквизицией.

Церковь и инквизиция опирались на всю мощь государственного феодального аппарата. Большое число еретиков было сожжено на костре еще в преддверии Собора в 1310 г. Среди них были и катары, в том числе один из их руководителей — Пьер Отье. В 1312 г. в одной только Тулузе было осуждено более тысячи человек, обвиненных в принадлежности к ереси. Многие еретики предпочитали окончить жизнь самоубийством, чем попасть в руки инквизиции. Катары широко использовали обычай *endura*, т. е. самоубийство в форме голодной смерти (67, р. 7, 38, 98—111).

Подобным же сигналом для усиления репрессий стало решение Собора об осуждении некоторых доктрин Оливи, тем более что культ его имени возрастал. Видимо, именно после Собора стало известно содержание его Постиллы к Апокалипсису. Если бы это произведение было известно ранее, вряд ли Собор оставил его без внимания.

Избранный в июне 1313 г. генералом францисканского ордена Александр из Александрии начал при поддержке Климента V активные действия против спиритуалов. Однако генерал францисканского ордена вскоре умер, а через полгода умер и папа Климент V, и выборы нового генерала и нового папы состоялись значительно позднее. Поэтому спиритуалы решили воспользоваться определенным ослаблением позиций ордена и папства для активизации своих действий и ослабления давления со стороны их врагов. Последователи Оливи стали во все большей степени объединяться с недовольными из числа городского населения. Так, спиритуалы Нарбонна и Безье, использовав поддержку горожан, изгнали в 1314 г. из монастырей, которые они занимали, своих противников, присланных туда руководителями ордена в качестве наставников. Подчеркнем, что во время этих событий отмечен один из немногих случаев, когда сторонники спиритуалов оказались вооруженными. Мятежные монастыри стали центром притяжения спиритуалов, в 1315—1316 гг. недовольные стекались сюда не только из соседних районов Прованса, но и из более отдаленных провинций (27, р. 469). Сопrotивление спиритуалов было в конечном итоге сломлено. Однако этот эпизод вызвал большое беспокойство французского духовенства.

Сложность ситуации для ордена и папства, а в конечном

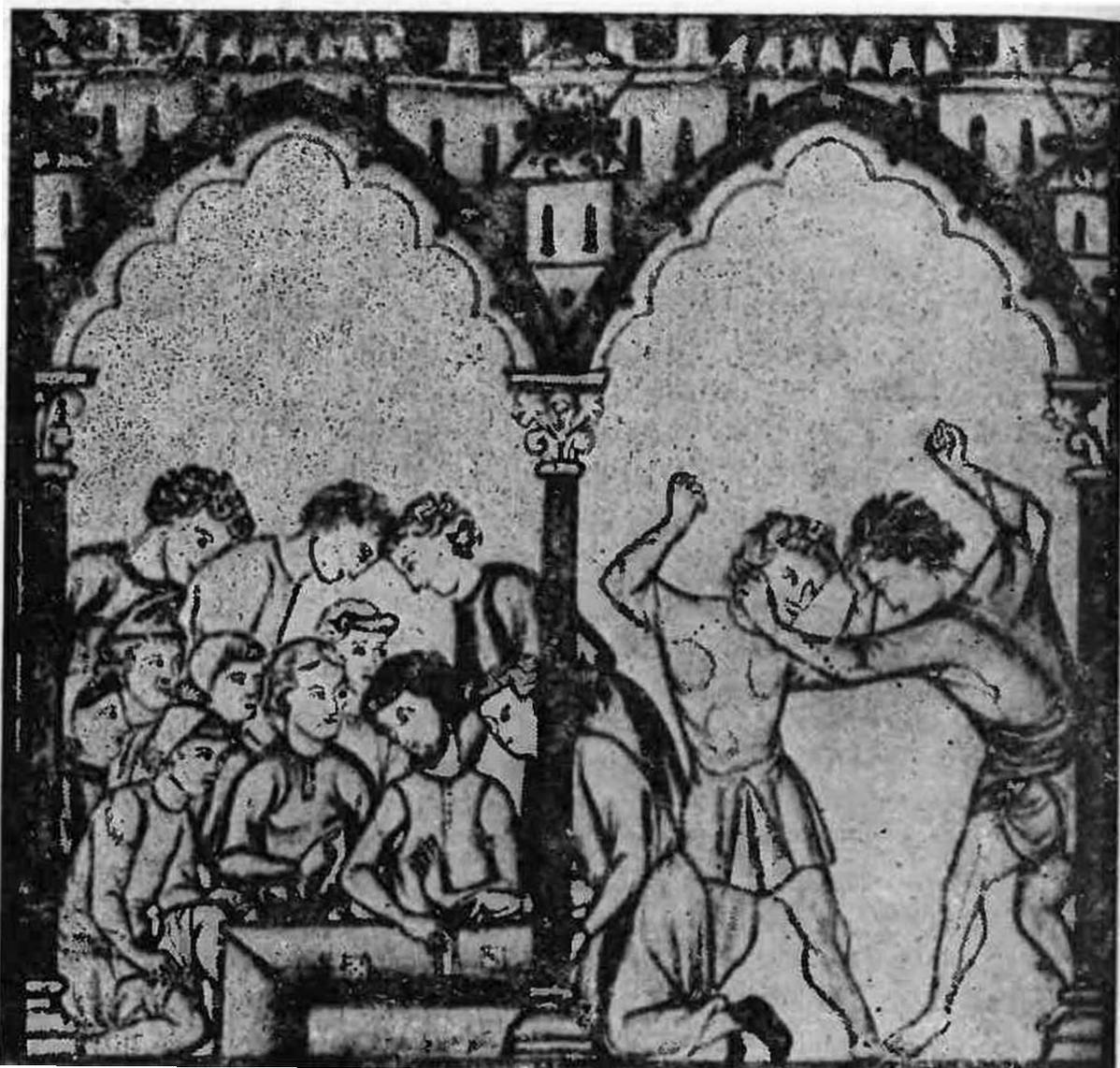
итоге и для господствующего класса усугублялась тем, что в этот же период во Франции имел место ряд крупных классовых выступлений народных масс, в том числе и таких, которые имели антицерковную окраску.

Позиции врагов спиритуалов укрепились летом 1316 г., когда в июне Михаил Чезенский был избран генералом францисканского ордена, а в августе кардинал Жак Дюез стал папой под именем Иоанна XXII. Они решили усилить давление на спиритуалов. Главной целью папства и руководства францисканского ордена было воспрепятствовать развитию связей между спиритуалами и еретиками. Свою борьбу против спиритуалов они стремились организовать таким образом, чтобы не дать им возможности выделиться в самостоятельную организацию, что могло привести к взрыву католической церкви изнутри. Чтобы помешать этому, нужно было парализовать деятельность руководителей спиритуалов и тем самым дезорганизовать их ряды. Папа очень хорошо понимал ту опасность, которая представляла собой деятельность Убертино да Казале, всячески защищавшего концепции Оливи, поэтому его принудили уйти из францисканского ордена и изолировали от активной деятельности (23, V, p. 271). Другой видный спиритуал Анджело Кларено был отлучен от церкви и заключен в тюрьму; его вскоре выпустили, тоже обязав выйти из францисканского ордена (21, S. 144).

Весной 1317 г. в активную борьбу снова включился один из влиятельнейших спиритуалов — Бернар Делисьё, находившийся в монастыре в Безье (50, p. 198 и след; 266, p. 467 и след.). В конечном итоге он был арестован, заключен в железных оковах в темницу и посажен на «черствый хлеб и воду» (21, S. 147). После длительного расследования и суда Делисьё как «враг инквизиции и короля Франции» был приговорен в конце 1319 г. к пожизненному заключению и умер весной 1320 г. (85, № 22, p. 48—50; № 27, p. 57).

Отношение римской курии к движению спиритуалов было еще раз отражено в папской булле от 7 октября 1317 г. (*Quorumdam exigit*) (25, № 239, p. 128—130), где содержался полный отказ от выполнения требований и просьб спиритуалов, в частности о выделении из ордена в отдельную организацию. Им еще раз было предложено полностью отказаться от ношения одежды, подчеркнуто отличающейся от той, что обычно носили монахи. В угрожающей форме папа призвал спиритуалов к строгому исполнению «великого долга повиновения», к выполнению всех предписаний римской курии и руководства францисканского ордена; буллой от 30 декабря 1317 г. были осуждены спиритуалы и те «миряне», которые были близки к спиритуалам и причисляли себя

к третьему ордену францисканцев, — фратичеллы, «братцы» (братья по жизни в бедности), бизокки, бегины и прочие еретики, действовавшие в Италии, Сицилии, Нарбонне, Тулузе и в других провинциях францисканского ордена. В число запрещенных еретических групп входила и конгрегация «бедных еремитов», действовавшая в Италии и руководимая Ан-



Борцы и игроки

жело Кларено. Словом, папской буллой осуждались не только спиритуалы и поддерживавшие их лица из числа так называемых терциариев, но и еретики, следовавшие за спиритуалами и разделявшие взгляды Оливи и его последователей. Папской буллой от 23 января 1318 г. (*Gloriosam Ecclesiam*) специально были осуждены и отлучены от церкви спиритуалы из Тосканы, нашедшие убежище в Сицилии (25, № 302, р. 137—142). Примечательно, что в этой же булле упоминаются как опасные еретики также и вальденсы, что свидетельствует о том, что движение вальденсов еще сохранялось как

108.

сила, враждебная церкви. Папство считало особенно опасным объединение различных еретических сект между собой, особенно объединение еретиков со спиритуалами.

Той же буллой была осуждена Постилла к Апокалипсису Оливи, что явилось началом энергичной кампании, проводимой римской курией против этого сочинения. Осуждение Постиллы было частью более общей борьбы против идей Оливи и культа его имени. В 1318 г. была осуществлена эксгумация тела Оливи и развеян его прах (21, S. 129).

Королевская власть всемерно помогала церкви. В 1315 г. Людовик X поддержал мероприятия императора Фридриха, направленные против еретиков, среди которых упоминались катары и вальденсы (леонисты) (65, I, p. 610—611). Римская курия также действовала в тесном контакте с королевской властью, осуществляя единую классовую политику. Именно поэтому папа предложил (2 ноября 1318 г.) инквизиторам, действовавшим в Монпелье, воздержаться от преследования консулов и богатых горожан этого города (85, № 20, p. 44). В то же время папство энергично продолжало преследовать еретиков, принадлежавших к трудящимся слоям, т. е. большинство бегинов. Буллой от 18 сентября 1318 г. папа отдал распоряжение епископам Магелона и Безье усилить борьбу против «бегинов и других еретиков» (85, № 18, 18bis, p. 42—43). В 1319 г. была сожжена группа бегинов, придерживавшихся взглядов Оливи (51, IX, LXXI, p. 396—397).

Но жестокие репрессии не смогли уничтожить спиритуалов и бегинов, которых современники отождествляли друг с другом. Один из хронистов сразу же после сообщения о сожжении в мае 1318 г. четырех спиритуалов рассказывает: «В то же время эта ересь настолько усилилась в провинции Нарбонн, что многие — как минориты, так и бегарды из третьего ордена святого Франциска — публично объявляют господина папу и всех ему повинующихся еретиками, принадлежащими к секте Антихриста, не к Христовой церкви, но к синагоге Сатаны, служащими великой блуднице, Вавилону» (45, p. 664). Римскую курию постоянно беспокоило поведение терциариев, тесно связанных с бегинами. 26 февраля 1322 г. Иоанн XXII издал распоряжение о том, чтобы архиепископы и епископы Юга Франции и Арагона изучили самым тщательным образом жизнь и воззрения «братьев и сестер третьего ордена святого Франциска», проживающих в их диоцезах (85, № 37, p. 68—69), а буллой от 1 августа 1322 г. папа отдал распоряжение архиепископам и епископам, инквизиторам (францисканцам и доминиканцам) Сицилии, Италии, Прованса, Нарбонна и Тулузы принять строгие меры к незыблемому соблюдению буллы от 30 декабря 1317 г., осудившей бегинов, фратичеллов и других еретиков

(85, № 39, р. 70—72). Больше всего церковь страшила связь еретиков из числа трудящихся слоев с низшим духовенством; случаев подобного рода, упоминаемых даже в папских буллах, довольно много, причем один из тех вопросов, по которым чаще всего находили общий язык еретики и представители низшего клира, была «жизнь в бедности», разительное противоречие между словами и декларациями папы и других отцов церкви и действительным положением дел. В папских буллах неоднократно упоминаются францисканцы (имеются в виду спиритуалы), нарушавшие предписания именно по этому вопросу (85, № 70, р. 117).

К началу 20-х годов XIV в. деятельность различных еретических групп оставалась весьма интенсивной. Продолжали широко распространяться антифеодалные и антицерковные настроения. Тем более, что 1320 год во Франции и особенно на ее Юге был годом мощного народного восстания «папуш-ков», которое в определенной мере было направлено и против католической церкви. Отметим также, что год спустя церковь, видимо, с целью отвлечения народных масс от классово-вой борьбы спровоцировала их выступления против прокляженных под абсурдным предлогом распространения среди них еретических взглядов (30).

Инквизиция, действовавшая, как правило, при поддержке королевской власти, с большим напряжением вела борьбу с еретиками. В 1323 г. в Южной Франции было сожжено 114 фратичеллов (бегинов) (23, VI, р. 289—290). Приходилось даже увеличивать число инквизиторов, занимавшихся расследованием дел еретиков. Среди таких новых расследователей, выдвинувшихся в начале 20-х годов, следует назвать Менэ де Робекура, приобретшего впоследствии печальную известность своей жестокостью (83, р. 137—449). Такой же жестокостью и усердием на службе инквизиции прославился Жак Фурнье, впоследствии (с 1334 г.) папа Бенедикт XII. Папство использовало любую возможность, чтобы поддержать инквизицию. Буллой от 20 сентября 1325 г. Иоанн XXII специально отметил усердие в борьбе с еретиками, проявленное Пьером Брюном, инквизитором Тулузы (85, № 63, р. 104). Под стать этим инквизиторам был и их коллега, неоднократно упоминавшийся нами Бернар Ги.

Папство придавало особое значение осуждению Постиллы к Апокалипсису Оливи. Иоанн XXII внимательно изучил это сочинение, сделал выписки наиболее предосудительных по его мнению тезисов и в 1317 г. поручил комиссии из восьми теологов проштудировать это произведение с точки зрения его соответствия букве и духу католицизма и представить ему их мнение. Итогом работы этой комиссии и был цитированный выше документ (59, р. 258 и след.). На основании

сопоставления различных данных его датируют периодом от пасхи 1318 г. до пасхи 1319 г. (310, р. 304).

Во всех документах эпохи подчеркивался основной вывод комиссии — о еретическом, враждебном католицизму характере Постиллы. Бернар Ги отмечал, что там найдены «многие пункты, которые рассматриваются как еретические сами по себе, и многие другие, содержащие либо искажения, либо нестерпимые ошибки, либо нелепые прорицания будущего» (24, р. 112). Деятели церкви прежде всего подчеркивают в Постилле ее опасный для католической церкви характер: «Была в то время упомянутая ересь во многом опасной и для многих простых людей привлекательной вследствие своей лицемерной святости, проявляющейся в словах, пище и одежде» (45, р. 665).

Наконец буллой от 8 февраля 1326 г. (25, № 601, р. 297), которую папа торжественно объявил в консистории, осуждалась Постилла Оливи, содержащая «тлетворную и еретическую догму, направленную против единства католической церкви и могущества римского понтифика и апостольского престола». Далее папа указал, что в Постилле содержатся «многие ошибочные и еретические статьи». Но, видимо, больше всего папу беспокоило то, что в Постилле черпает вдохновение тлетворная секта бегингов, которых причисляют к третьему ордену св. Франциска. Папа добавил, что речь идет именно о тех лицах, которых суд прелатов и инквизиторов осудил как еретиков, переданных светскому суду и сожженных в различных местах провинции Нарбонн и в областях за Роной, а также в различных частях Тулузской провинции.

Было осуждено также и другое сочинение Оливи антицерковного характера — Постилла к Евангелию от Матфея, касавшаяся «способа жизни в бедности». Однако вопреки надеждам папы и прелатов после этого осуждения влияние идей Оливи на Юге Франции хотя и уменьшилось, но не исчезло окончательно. В 1327 г. были осуждены один из руководителей секты бегингов Пьер Тренкавел из Безье и его дочь, а также ученик Тренкавела Бернар Мартен из Нарбонна, который открыто заявил, что является приверженцем Оливи (85, № 74, р. 123—124; № 75, р. 125). Сопrotивление спиритуалов и бегингов отмечалось в 1331 г. и позднее.

Преследуя еретиков, папство указывало на необходимость соблюдать осторожность по отношению к «буржуа», т. е. членам городской общины (85, № 76, р. 126—127).

В 1332—1334 гг. папством и инквизицией был организован процесс против руссильонского дворянина Адемара де Моссэ, обвиненного в следовании еретическим концепциям Оливи и в «бегинизме» (52, р. 60 и след.). Руссильон входил тогда во владения короля Майорки, но во многих отноше-

ниях тяготел к Югу Франции, и деятельность там антипапской оппозиции была тесно связана с антицерковной борьбой в Лангедоке. Сам Адемар примкнул к спиритуалам из политических соображений. Судьи пришли к выводу, что взгляды Адемара де Моссэ представляют собой соединение иоахимизма с апокалиптическими концепциями вождя спиритуалов Оливи, а также идеями бегинов и фратичеллов, и осудили его (369, р. 39; 52).

Процесс против Адемара де Моссэ явился еще одним свидетельством глубокого влияния концепций Оливи. Материалы этого и других процессов против спиритуалов показали также, что распространению идей, враждебных католической церкви, не могла помешать физическая расправа с людьми, которые их пропагандировали.

Хотя апогей деятельности спиритуалов и бегинов пришелся на конец XIII — начало XIV в. (именно поэтому на Вьенском соборе обсуждались концепции Оливи и ересь бегинов), эта деятельность была весьма опасной для церкви также и на рубеже второго и третьего десятилетий XIV в. (см. подробнее 138, 139). Именно в это время был опубликован ряд папских булл, направленных против спиритуалов, а также против бегинов и других еретиков, и была осуждена Постилла к Апокалипсису. Однако, хотя движение спиритуалов как таковое можно считать исчезнувшим в середине 30-х годов XIV в., идеи Оливи будоражили умы в продолжение долгого времени. Еще во второй половине XIV в. продолжали встречаться упоминания о членах различных еретических сект — катарах, вальденсах и особенно бегилах (352, р. 183 и след.). Только к концу XV в. папство разрешило знакомство с некоторыми произведениями вождя спиритуалов. Таким образом, вопреки утверждениям представителей церкви, ни распространение идей Оливи, ни деятельность еретиков не были ею подавлены окончательно. Борьба еретиков, прежде всего выходцев из трудящихся слоев, и спиритуалов против папства оказала большое влияние на развитие событий в будущем как в политическом, так и в идеологическом плане.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Особенности экономического и социального развития Франции (и Южных Нидерландов), сложившаяся в них политическая обстановка, характерная для них духовная атмосфера оказали многообразное влияние на развитие в указанных регионах классовой, социальной борьбы, прежде всего борьбы народных масс.

Огромное воздействие на развитие событий во второй половине XIII в. оказало крестьянско-плебейское восстание «пастушков» 1251 г.— вершина классовой борьбы народных масс Южных Нидерландов и Франции в XIII в. Его разгром отнюдь не ликвидировал опасности новых взрывов на этих территориях классовой, антифеодальной борьбы.

Резкое обострение социальных, классовых противоречий как результат политики феодалов в условиях интенсивного роста товарно-денежных отношений продолжалось и в период после 1251 г. Классовая борьба принимала лишь иные формы, связанные с особенностями нового периода. Разнообразие форм этой борьбы и ее интенсивность зависели прежде всего от соотношения классовых сил, от степени участия в борьбе народных масс и в масштабе страны в целом, и в рамках отдельных регионов и областей.

В следующие после 1251 г. десятилетия вплоть до начала XIV столетия открытая классовая борьба во Франции была весьма затруднена. В создавшихся условиях социальный протест народных масс неминуемо выступал в указанных областях под религиозной оболочкой, принимая более или менее пассивную форму ересей и еретических народных движений — катаров, вальденсов и наиболее развитого и опасного для церкви и феодального класса — движения бегинов.

Католическая церковь, защищавшая и освящавшая своим авторитетом господствовавшие феодальные порядки, являлась непосредственным объектом выступлений народных масс.

Распространение ересей и еретических движений было одной из главных особенностей классовой, социальной борьбы во Франции, прежде всего на Юге страны — в большом регионе от Луары до Пиренеев и Средиземного моря. Характер этих движений, их социальная направленность, различия между собой определялись условиями развития классовой борьбы народных масс и ее интенсивностью. В частности, степень участия народных масс, трудящихся слоев определяла во взглядах еретиков различное соотношение между компонентами городской и крестьянско-плебейской ереси.

Недовольство зажиточных слоев города и деревни принимало форму городской, бюргерской ереси. Протесты против эксплуатации, практически за уничтожение феодальной собственности, против феодального государства, исходившие из среды крестьян и ремесленников — бедняков, а также плебейских слоев города, принимали форму крестьянско-плебейской ереси.

Классовые выступления трудящихся слоев, еретические народные движения оказывали значительное воздействие на господствующий класс и на господствующую католическую церковь не только непосредственно, путем прямого ослабления их позиции, но и на положение внутри церкви, порождая порой весьма сложным, опосредствованным путем оппозиционные группировки антицерковного и в конечном счете антифеодального характера. В этом смысл формирования и развития оппозиционного течения спиритуалов, возникшего внутри католической церкви.

Идеология спиритуалов, возглавляемых Оливи, противостояла официальной идеологии католицизма. Появление этого движения опосредствованным образом было связано с недовольством народных масс своим положением, недовольством лицемерной политикой католической церкви.

По своей силе критика католической церкви и ее деятельности Петром Иоанном Оливи и спиритуалами намного превосходила критические концепции других мыслителей второй половины XIII — первой половины XIV в. По своему характеру философско-исторические взгляды Оливи — это городская, бюргерская ересь. В то же время в них обнаруживаются элементы ереси крестьянско-плебейской.

Для радикализации взглядов и политической деятельности спиритуалов важное значение имели их связи с еретиками-бегинами. Связующим звеном стал состоявший из мирян так называемый третий орден францисканцев, подпавший под влияние Оливи и его сторонников.

Происходило своеобразное взаимовлияние: недовольство народных масс, религиозное брожение антицерковного толка прямо или косвенно оказывало воздействие на спиритуалов.

В свою очередь, Оливи и другие теоретики-спиритуалы оплодотворяли своими концепциями крамольные идеи еретиков из народа — бегинов, имевших более радикальные, более сильные антицерковные позиции по сравнению с другими еретическими сектами, распространенными в исследуемый период, прежде всего по сравнению с катарами и вальденсами. Таким образом, при взаимодействии концепций Оливи и его сторонников с еретиками имело место объединение ереси, возникшей в среде самих трудящихся, с ересью, исходящей от лиц, принадлежавших к господствующему классу, но настроенных по отношению к нему оппозиционно. Именно это соединение борьбы оппозиционеров внутри церкви с выступлениями еретиков из народа особенно страшило папство и руководящую верхушку францисканского ордена.

Потрясения, охватившие на рубеже XIII—XIV вв. католическую церковь и феодальный строй во Франции, благоприятствовали развитию борьбы народных масс.

На рубеже первого и второго десятилетий XIV в. возникла новая вспышка классового антагонизма в открытой форме, новое вооруженное выступление народных масс, восстание «пастушков» 1320 г. Его возникновение знаменовало конец этапа классовой борьбы народных масс, характеризовавшегося доминированием пассивных форм сопротивления феодальному гнету, связанных с широким распространением во Франции ересей и еретических народных движений.

Объединение в самой разнообразной форме классовой, социальной борьбы народных масс с выступлениями внутрицерковной оппозиции придавало борьбе с церковью, а стало быть, в конечном итоге — и с феодальным строем в целом особую остроту.

Развивался сложный процесс, оказывавший значительное влияние на происходившие события. Слабость папства, уменьшение его авторитета во Франции на рубеже XIII—XIV вв. облегчали деятельность еретических сект и внутрицерковной оппозиции. Но по мере расширения этой деятельности происходило и более глубокое ослабление католицизма, что оказывало несомненное влияние и на другие страны Западной Европы, на падение авторитета католической церкви в этих странах, на характер развернувшейся здесь классовой борьбы.

Группы бегинов под именем фратичеллов действовали в Италии. В этой же стране большим влиянием пользовались спиритуалы, связанные с участниками восстания Дольчино.

Деятельность Арнольда из Виллановы проходила не только в Южной Франции, но и в других странах Южной Европы.

Внешние потрясения, давление французской короны привели к переносу в начале XIV в. резиденции папства в южно-французский город Авиньон, к так называемому авиньонскому пленению пап. Кризис, охвативший церковь в начале XIV столетия, поставил ее на грань катастрофы. Но ведь сама католическая церковь была учреждением, политическим и идеологическим орудием господствующего феодального класса. Ослабление церкви как бумеранг наносило удар по феодальному строю в целом.

Народное движение «пастушков» 1320 г., которое, как и другие крестьянско-плебейские движения феодальной эпохи, не вышло за рамки стихийного восстания, не могло рассчитывать на конечный успех. Перевес сил был, естественно, на стороне церкви и государства.

Соппротивление народных масс и других антикатолических сил в открытой форме в конечном итоге было сломлено. Но жестокие репрессии, хоть и подорвали движение спиритуалов к концу 30-х годов, не смогли уничтожить спиритуалов и бегинов (как и других еретиков) окончательно. Даже во второй половине XIV в. продолжали встречаться упоминания о бегилах, хотя лишь к концу XV в. папство разрешило знакомство с некоторыми произведениями вождя спиритуалов.

Концепции членов еретических сект, явившихся объектом нашего рассмотрения, идеология спиритуалов занимают важное место среди факторов, подготовивших появление и последующее развитие элементов реформационных и светских гуманистических идей, в целом элементов буржуазной идеологии. Ведь общественно-экономическая формация представляет собой неразрывное единство производительных сил, производственных отношений и надстроечных явлений. И буржуазная идеология, так же как и капиталистические производственные отношения, появилась не сразу, не в готовом виде. Она имела исходные пункты, нисходящие к XIII—XIV вв. Ее формирование представляло длительный процесс, базирующийся на определенных социально-экономических факторах. Элементы бюргерской, городской ереси, проявлявшиеся во взглядах катаров, вальденсов и бегинов, представляли собой компонент идеологии зажиточных слоев города и один из отправных пунктов буржуазной идеологии.

Немало общих положений мы видим в концепциях ересей XIII—XIV вв. и идеях Реформации. Именно в этом смысле Ф. Энгельс употреблял термин «протестантская ересь», считая начальным ее этапом так называемую альбигойскую ересь в Южной Франции (8, с. 314). Немало идей гуманистического характера имелось в произведениях Оливи. Можно говорить о влиянии некоторых его идей на концепции Эразма Роттердамского и Лютера.

Параллельно с развитием бюргерской ереси развивалась и ересь крестьянско-плебейская. Воззрения радикальной части еретиков XIII—XIV вв. были использованы в период Реформации деятелями типа Мюнцера, а позднее — мыслителями, выдвигавшими идеи утопического социализма.

Оба вида ересей, представлявших собой противоборствующие идеологические направления в рамках идеологии третьего сословия (во Франции), могли бороться между собой, но вместе с тем единым фронтом выступали против феодально-католической идеологии.

Последствия борьбы народных масс и оппозиционеров оказали значительное влияние на развитие классовой борьбы в будущем. Классовая и социальная борьба, развернувшаяся в различных формах во Франции и в Южных Нидерландах в исследуемый период, являлась неразрывной частью классовой борьбы в Западной Европе в целом и оказала немаловажное влияние на все ее последующее развитие.

Следует еще раз подчеркнуть, что научная разработка проблем, поставленных в настоящей книге, приобретает особое значение в условиях современной идеологической борьбы. Это касается прежде всего критики буржуазной и реформистской фальсификации исторических событий, истории классовой борьбы народных масс, критики оценок, искажающих роль католической церкви и еретических движений, критики, касающейся многих других проблем, о которых идет речь в книге.

Но в то же время исследование этих проблем имеет немаловажное значение и вне историографических рамок, непосредственно для современной политической и идеологической борьбы, в которой идеологи реакционных империалистических сил, правые церковники используют идеи и образы средневековья для достижения конкретных политических и идеологических целей. Это и неотомизм в области философии, и различные пропагандистские кампании, обусловленные безуспешными попытками задержать развитие религиозного кризиса на Западе, ослабление влияния церкви на массы верующих.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

Труды основоположников марксизма-ленинизма

1. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4.
3. Маркс К. Капитал, т. III.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. II.
4. Маркс К. Хронологические выписки. I—II.—Архив Маркса и Энгельса, т. V—VI.
5. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7.
6. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19.
7. Энгельс Ф. Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.
8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.
9. Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.
10. Энгельс Ф. Письмо Конраду Шмидту, 1 июля 1891 г.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 38.
11. Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма.—Полн. собр. соч., т. 2.
12. Ленин В. И. Развитие капитализма в России.—Полн. собр. соч., т. 3.
13. Ленин В. И. Проект программы нашей партии.—Полн. собр. соч., т. 4.
14. Ленин В. И. Сила и слабость русской революции.—Полн. собр. соч., т. 15.
15. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма.—Полн. собр. соч., т. 23.

Источники

16. Библия. Книги Нового завета.
17. Данте Алигьери. Божественная комедия/Пер. М. Лозинского. М., 1967.
18. Стоклицкая-Терешкович В. В., Плешкова С. Л. Средневековый город в Западной Европе в XI—XV веках: Вып. 1.—М.: Изд-во МГУ, 1969.

19. Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle, publiés par A. Lecoq de la Marche. Paris, 1877.
20. (Angelus Clareno) Epistola excusatoria ad papam de falso impositis et fratrum calumniis. In: ALKG, Bd. I, Berlin, 1885, S. 521—533.
21. (Angelus Clareno) Historia septem tribulationum Ordinis Minorum. In: ALKG, Bd. II, Berlin, 1886, S. 106—164, 249—336.
22. Annales ecclesiastici ab anno 1198 Ubi desinit cardinales Baronius auctore Odorico Raynaldo: Accedunt in hac editione notae chronologicae, criticae, historicae, quibus plentur emendantur, auctore Joanne Dominico Mansi, t. IV (Annales Baronit, t. XXIII). Lucae, 1749.
23. Annales Minorum, seu trium a S. Francisco institutorum auctore A.R.P. Luca Waddingo hiberno: T. V—VI. Romae, 1733.
24. Bernard Gui. Manuel de l'inquisiteur: T. I. Ed. G. Mollat. Paris, Champion, 1926.
25. Bullarium Franciscanum, sive romanorum pontificum constitutiones epistolae diplomata tribus ordinibus minorum... a Conrado Eubel: T. V. Romae, 1898.
26. Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium. Ed. H. Denifle et A. Chatelain, Parisiis, T. I, 1889, t. II, 1891.
27. Chronica XXIV generalium ordinis Minorum, AF, t. III, 1897.
28. Collectio judiciorum de erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem, usque ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati... Opera et studio Caroli Du Plessis d'Argentré, Sorbonici Doctoris.—Lutetiae Parisiorum, t. I, 1724, p. 226—234.
29. Compte-rendu de la conference de Bergame: (Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno qui sunt in Alamania). In: Enchiridion fontium valdensium, XIX (1218), p. 169—183. Roma, 1958.
30. Confessio Guilelmi Agassa clerici Leprosi commendatoris leprosie de Stagno super facto heresis.—In: J. M. Vidal. La poursuite des lépreux en 1321, d'après des documents nouveaux. Annales de Saint-Louis-des-Français, IV^{me} Année—Ier fasc., 1899, Rome—Paris, p. 419—478.
31. Continuatio chronici Guillelmi de Nangiaco, RHGF, T. XX. Paris, 1840.
32. Corpus Juris Canonici, pars 2. Decretalium collectiones, 2 ed. Lipsiae, 1881.
33. Denzinger H. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edidit Carolus Rahner, Ed. 31, Barcinone—Friburgi Brisg.—Romae, 1957.
34. Diegerick J. Les désolations, ruines et calamités arrivées à la ville d'Ipres—Annales de la société historique, archéologique et littéraire de la ville d'Ipres et d'ancienne West-Flandre: T. I. Ipres, 1861. Annexes.
35. Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praedicatorum, Venetiis, 1607 (см. также Nicolau Eymerich, Francisco Pena. Le manuel des inquisiteurs. Paris—la Haye, 1973).
36. Documents de l'histoire du Languedoc, publiée sous la direction de Ph. Wolff. Toulouse, Privat, 1969.
37. Documents relatifs à l'histoire de Flandre pendant la première moitié du XIV^e siècle. Par H. Pirenne.—Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire ou recueil de ses bulletins. 5^e Série, t. VIII, Bruxelles, 1897.
38. Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France, publiée avec une Introduction par G. Fagniez: T. I.—Paris: Picard, 1898.

39. Döllinger Ign. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II Teil. Dokumente vornehmlich zur Geschichte de Valdesier und Katharer. München, 1890 (reimpr. New York, 1962).
40. Dondaine A. Aux origines du valdéisme: une profession de foi de Valdés.—Archivum Fratrum Praedicatorum, t. XVI, 1946.
41. Du Boulay C. E. Historia universitatis parisiensis... ab an. 1200 ad an. 1300. T. III, Parisiis, 1666.
42. Emery R. W. Heresy and inquisition in Narbonne. New York, 1941, Appendix III, IV.
43. Ermengaud de Saint-Gilles. Traité contre les Cathares et Vaudois (ms. Troyes, Bibl. Munic. 1068, ff. 115^{ra}—130^{vb}). De valdensibus.—Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1953, N 3.
44. Ex chronico universali anonymi Laudunensis.—Monumenta Germaniae Historica Scriptorum, Hannoverae, 1882, t. XXVI.
45. Excerpta e memoriali historiarum auctore Johanne Parisiensi Sancti Victoris Parisiensis canonico regulari. RHGF, t. XXI. Paris, 1855, p. 671—672.
46. Foreville R. Latran I, II, III et Latran IV (Histoire des conciles oecuméniques-6). Paris, éd. de l'Orante, 1965, Textes.
47. Gautier Map (Walterus Map ou Gualterus Mapes). De nugis curialium; In: Enchiridion fontium valdensium, X (1202), p. 121—124.
48. Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11, 12 und 13.—In: Geschichte der Waldenser von Ch.—U. Hahn, Stuttgart, 1847, Bd. II.
49. Glenisson J., Day J., Grandmottet O. Textes et documents d'histoire du Moyen âge. XIV^e—XV^e siècles. I. Perspectives d'ensemble: les «Crises» et leur cadre. Paris, 1970.
50. Haureau B. Bernard Delicieux et l'Inquisition albigeoise (1300—1320). Pièces justificatives. Paris: Hachette, 1877.
51. Histoire générale de Languedoc avec des Notes et les Pièces justificatives par Cl. Devic et J. Vaissete, t. IV, Paris, 1742; t. IX. Toulouse, 1885 (1886).
52. Interrogatoire de l'inculpé sur les erreurs des Spirituels et des Béguins. In: 369, p. 60 и след.
53. Inventaire analytique et chronologique des chartes et documents appartenant aux archives de la ville d'Ipres, publié par I. L. A. Diegerick. t. II. Bruges, 1854.
54. Joachim von Fiore (Joachimus Florensis), Concordia Novi ac Veteris Testamenti Venedig, 1519 (reimpr. Frankfurt a. M., 1964), см. также Geschichte der Ketzer Mittelalter... von Ch.-U. Hahn. Bd. III, Stuttgart, 1850.
55. Joachim von Fiore (Joachimus Florensis), Expositio in Apocalipsim. Venedig, 1527 (reimpr. Frankfurt a. M., 1954); см. также Joachim de Flore. L'Evangile eternal. T. II. Paris, éd. Rieder, 1928.
56. Jeiler Ign. Ein unedirter Brief des P. Olivi.—Historischer Jahrbuch, III, 1882, S. 648—659.
57. Liber antiheresis. In: Enchiridion fontium valdensium, II. (1179—1184), p. 36—45, (см. также K. V. Selge. Die ersten Waldenser mit edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca. Berlin, 1967).
58. Liber de duobus principiis. In: Dondaine O. P. Rome, 1939. Un traité neo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare publié par A. Dondaine O. P. Rome, 1939.
59. Littera magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri Johannis Olivi quondam ordinis Minorum facta Apocalipsi extractos diligenter examinaverunt et ipsos tam temerarios quam haereticos judicaverunt. In: Stephani Baluzii tu-

- telensis Miscellanea novo ordine digesta. T. II. Lucae, 1761, p. 258—271.
60. Matlaei Parisiensis monachi Sancti Albani Chronica Majora. In: Rerum britannicarum medii aevi scriptores, ed. Luard, N 57. London. T. IV, 1877; t. VI, 1882.
 61. May W. H. The Confession of Prous Boneta heretic and heresiarch. In: Essays in medieval life and thought. Presented in honor of Austin Paterson Evans. New York, Columb. univ. 1955.
 62. Olivi, Petrus Johannis. Postilla super Apocalypsim. In: Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. II Theil, S. 527—585.
 63. Olivi, Petrus Johannis. Lectura in Matthaem. Extraits du Commentaire de mt. X, 9—10. In: M.—TH. D'Alverny. Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Johannis Olivi. In: St. Thomas Aquinas. 1274—1974. Commemorative studies, vol. II, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1974.
 64. Olivi, Petrus Johannis. Questiones in secundum librum Sententiarum quas primum ad fidem codd. mss. edidit Bernardus Jansen, Vol. I—III, Quaracchi, 1922—1924—1926.
 65. Ordonances des roys de France de la troisième race. Paris, vol. I, 1723; vol. XII, 1777.
 66. Pierre des-Vaux-de-Cernay (Petrus Vallium Sarnaii Monachus). Historia Albigensis. In: Enchiridion fontium Valdensium, XVIII (1218), p. 167—168; см. также Dispute de Pamiers (entre catholiques et vaudois): 1207. In: Enchiridion fontium valdensium. XI. (1203—1208). С. p. 126—128.
 67. Philippi a Limborch Historia inquisitionis: In: Philippi a Limborch Historia inquisitionis Cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae. Ab anno 1307 ad annum 1323. Amstelodami, 1692.
 68. Philippi a Limborch... Liber sententiarum: In: Ibidem.
 69. Profession de foi de Valdès. (Madrid, Bibl. Nat., ms 1114, f. 1 ra—2 ra). In: Enchiridion fontium valdensium. II. (1179—1184), A, p. 32—36 (см. также 40).
 70. Profession de Foi de Durand d'Huesca et de Bernard Prim, (Lettre d'Innocent III de 1208—1210). In: Enchiridion fontium valdensium. XII (1208—1210), p. 129—140.
 71. Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre, publiés par G. Espinas et H. Pirenne, I^{re} prt., Bruxelles, 1909.
 72. Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (1318—1325). T. I—III. (Manuscrit n° Vat, Latin, 4030 de la Bibliothèque Vaticane). Publié avec introduction et notes par Jean Duvernoy. Toulouse, 1965.—Bibl. mérid. fac. lettres de Toulouse, 9^e série, 41.
 73. Regula fratrum minorum. Textus originalis. Bulla papae Honorii III super regulam fratrum minorum, In: Seraphicae legaslationis textus originales, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1897, p. 35—47.
 74. Reineri ordinis praedicatorum contra Waldenses Haereticos Liber.— В кн.: Сборник памятников по истории раннего вальденства. М., 1910, с. 5—20.
 75. Summa Fratris Reinerii de Ordine Fratrum Praedicatorum, de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno.— В кн.: «Сборник памятников...», с. 20—59.
 76. Responsio Petri Jo(hannis) in capitulo fuit requisitus quid de usu paupere sentiret, AFH, 11, 1918.

77. Le soulèvement de la Flandre maritime de 1323—1328. Documents inédits publiés avec une introduction par Henri Pirenne. Bruxelles. 1900.
78. Testamentum S. Francisci. In: Seraphicae legislationis textus originales.
79. Thesaurus, novus anecdotorum. Prodit primum, studio et opera Domni Edmundi Martène et Domni Ursini Durand, t. IV. Lutetiae-Parisiorum, 1717.
80. Ubertinus de Casali. Arbor vitae crucifixae Jesu with an introduction and bibliography by Charles T. Davis. Torino, 1961.
81. (Ubertino da Casale). Responsio sanctissimo patri domino nostro domino Clementi divina providentia pape quinto tradenda, ALKG, Bd. III.
82. Venerabilis patris Monetae Cremonensis ordinis Praedicatorum S. P, Dominico aequalis adversus Catharos et Valdenses. Libri quinque... edidit atque illustravit P. Fr. Thomas Augustinus Ricchinius ejusdem ordinis S. T. M. Romae, 1743.
83. Vidal J. M. Menet de Robécourt, commissaire de l'Inquisition de Carcassone (1320—1340), MA, t. XVI, 1903. Pièces justificatives.
84. Vidal J. M. Le tribunal d'Inquisition de Pamiers. Notice sur le registre de l'évêque Jacques Fournier. Toulouse, Privat, 1906.
85. Vidal J. M. Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e siècle et jusqu'à la fin du grand schisme, Paris, Letouzey, 1913.
86. Vitae paparum Avenionensium Stephanus Baluzius primum edidit, hoc est historia pontificum romanorum qui Callia federunt ab anno Christi MCCCIV usque ab annum MCCCXCIV. T. I. Parisiis, 1693.

Исследования и литература

87. Алпатов М. А. Политические идеи французской буржуазной историографии XIX века.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
88. Ангелов Д. Богомилството в България.— София: Наука и искусство, 1969.
89. Арсеньев И. От Карла Великого до Реформации: (Историческое исследование о важнейших реформационных движениях в Западной церкви в течение восьми столетий). Т. 1.— М., 1909.
90. Барг М. А. Проблемы социальной истории в освещении современной западной средневековедения.— М., 1973.
91. Басовская Н. И. Организация и характер деятельности английской администрации в Гаскони (конец XIII — начало XIV в.).— СВ, М., 1973, вып. 37.
92. Бессмертный Ю. Л. Феодалная деревня и рынок в Западной Европе XII—XIII веков. По северофранцузским и западнонемецким материалам.— М.: Наука, 1969.
93. Бессмертный Ю. Л. Предпосылки и характер крестьянских движений во Франции XIV в.— ФЕ, 1974. М., 1976.
94. Блок М. Характерные черты французской аграрной истории/Пер. с франц. И. И. Фроловой; Ред. и предисл. А. Д. Люблинской.— М.; Изд-во иностр. лит., 1957.
95. Боргош Ю. Фома Аквинский/Пер. с польск.— М.: Мысль, 1975.
96. Бортник Н. А. Еретические секты Италии первой половины XIII в.— СВ, М., 1957, вып. X.
97. Брагина Л. М. Петрарка.— В кн.: Краткая литературная энциклопедия. М., 1968, т. 5.
98. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский.— М.: Мысль, 1979.
99. Бычков В. В. Эстетика Авраамия Августина. М.: Искусство, 1984.
100. Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография.— М.; Л.: Наука, 1964.

101. Венкстерн Л. Б. Идеи политической централизации в трактате легиста начала XIV века.— В кн.: ИГПИ. УЗ, т. XI. Кафедра всеобщей истории, Иваново, 1957.
102. Вернер Э. Идеология немецко-австрийского вальденства в XIV в.— СВ, 1964, вып. 25.
103. Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII в.— М.: Наука, 1975.
104. Голенищев-Кутузов И. Н. Романские литературы.— М.: Наука, 1975.
105. Григулевич И. Р. Инквизиция.— М.: Политиздат, 1976.
106. Григулевич И. Р. Папство: Век XX.— М.: Политиздат, 1978.
107. Гуревич А. Я. Популярное богословие и народная религиозность средних веков.— В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976, с. 85—91.
108. Гуревич А. Я., Бессмертный Ю. Л. Идеология, культура и социально-культурные представления западноевропейского средневековья в современной западной медиэвистике. Предисловие к кн.: Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии: Реферативный сборник. ИНИОН АН СССР. М., 1980, с. 5—54.
109. Гутнова Е. В. Некоторые проблемы идеологии крестьянства эпохи средневековья.— ВИ, 1966, № 4.
110. Гутнова Е. В. Историография истории средних веков.— М.: Высшая школа, 1985.
111. Гутнова Е. В. Средневековое крестьянство и ереси.— СВ, 1975, вып. 38.
112. Гутнова Е. В. Классовая борьба средневекового крестьянства (XI—XV вв.) в освещении современной французской, английской и американской медиэвистики.— СВ, 1977, вып. 41.
113. Гутнова Е. В. Роль бюргерства в формировании сословных монархий в Западной Европе.— В кн.: Социальная природа средневекового бюргерства XIII—XVII вв. М.: Наука, 1979.
114. Гутнова Е. В. Основные этапы и типы антифеодальной борьбы крестьянства в Западной Европе периода развитого феодализма (XI—XV вв.).— В кн.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества: Межвузовский сборник. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980, вып. 3.
115. Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.).— М.: Наука, 1984.
116. Гутнова Е. В., Чистозвонов А. Н. Советская медиэвистика.— В кн.: Историческая наука в 1975—1979 гг. М., 1980.
117. Данилов А. И. К вопросу о критике буржуазной историографии в произведениях В. И. Ленина.— СВ, 1960, вып. XVIII.
118. Деметьев Д. Бегарды.— БСЭ, 1-е изд. М., 1927, т. 5.
119. Денисова Н. А. Из истории политической борьбы во Франции в начале XIV в.: (Трактаты легиста Дюбуа об уничтожении Ордена тамплиеров).— СВ, 1962, вып. XX.
120. Живелегов А. К. Крестьянские движения на Западе: Исторический очерк.— Пг.; М.: Книга, 1920.
121. Добиаш-Рождественская О. А. К юбилею Франческо Петрарки.— СВ, 1977, вып. 41.
122. Заборов М. А. Папство и крестовые походы.— М.: Изд-во АН СССР, 1960.
123. Карпачева М. Е. Становление ремесленно-торговой экономики в мелких городских центрах Каркассонского района в средние ве-

- ка.— В кн.: Средневековый город: Межвузовский научный сборник. Саратов: Изд-во Саратовск. ун-та, 1975, вып. 3.
124. Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков.— СПб., 1912.
 125. Каутский К. Предшественники новейшего социализма: Ч. 1. От Платона до анабаптистов/Пер. с нем.— М.: Коммунист, 1919.
 126. Керов В. Л. К вопросу об усилении эксплуатации крестьянства в Южных Нидерландах (Бельгии) и Северной Франции в середине XIII века.— СВ, 1955, вып. VII.
 127. Керов В. Л. Восстание «пастушков» в Южных Нидерландах и во Франции в 1251 году.— ВИ, 1956, № 6.
 128. Керов В. Л. Народное движение в Южных Нидерландах и Франции в 1320 г.— СВ, 1965, вып. 27.
 129. Керов В. Л. История феодализма в искаженном виде (к критике некоторых идеалистических концепций). Труды УДН, т. XXXII. Серия История. Вып. 1. Вопросы истории и культуры зарубежных стран. М., 1968.
 130. Керов В. Л. Католицизм на рубеже XIII—XIV вв. и буржуазная историография.— ВИ, 1969, № 6.
 131. Керов В. Л. Из истории борьбы народных масс против католической церкви в эпоху феодализма.— М.: УДН, 1970.
 132. Керов В. Л. Мыслитель-еретик Петр Иоанн Оливи.— ВИ, 1970, № 6.
 133. Керов В. Л. Народное еретическое движение бегинов Юга Франции и Петр Иоанн Оливи.— ФЕ, 1968, М., 1970.
 134. Керов В. Л. Сущность призывов к бедности в эпоху средневековья.— ВИ, 1971, № 2.
 135. Керов В. Л. Философские концепции Петра Иоанна Оливи и идеологическая борьба.— Философские науки. Научные доклады высшей школы, 1971, № 6.
 136. Керов В. Л. Оливи и папство.— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. Сб. статей к 80-летию акад. С. Д. Сказкина. М., 1972.
 137. Керов В. Л. Некоторые проблемы идеологии спиритуалов в освещении буржуазной историографии.— В кн.: Против буржуазной фальсификации истории. Труды УДН, т. X. Серия История. Вып. 3, 1972.
 138. Керов В. Л. Борьба папства и спиритуалов после Вьеннского собора.— В кн.: Вопросы истории феодализма. Труды УДН, т. XIX. Серия История. 1974, вып. 4.
 139. Керов В. Л. Борьба народных масс против католической церкви во Франции в конце XIII—начале XIV в. (бегины и спиритуалы).— М.: УДН, 1977.
 140. Керов В. Л. Народные восстания во Фландрии в начале XIV века.— М.: УДН, 1979.
 141. Керов В. Л. Арнольд из Виллановы и его роль в развитии культуры и свободомыслия в Южной Франции (конец XIII—начало XIV в.).— В кн.: Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. 1980, вып. 3.
 142. Кириллова А. А. Классовая борьба в городах Восточной Англии в XIV в.— В кн.: МГПИ им. В. И. Ленина, УЗ, № 321. Вопросы социальной и классовой борьбы в английских городах XIV—XVII вв. М., 1969.
 143. Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем.— М.: Наука, 1973.
 144. Колесницкий Н. Ф. Феодальное государство (VI—XV вв.).— М.: Просвещение, 1967.
 145. Конокотин А. В. Расслоение крестьянства и обострение классов-

- вой борьбы во французской деревне XIII века.— В кн.: МГПИ им. В. И. Ленина, УЗ. М., 1954, т. LXVIII, кафедра средних веков и древней истории, вып. 4.
146. Конокотин А. В. Борьба крестьян за самоуправление и коммуну на севере Франции в XII—XIV веках.— ВИ, 1957, № 9.
 147. Корсунский А. Р. Готская Испания. Очерки социально-экономической и политической истории.— М.: Изд-во МГУ, 1969.
 148. Косминский Е. А. Исследования по аграрной истории Англии XIII в.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
 149. Косминский Е. А. Реакционная историософия Арнольда Тойнби.— В кн.: Против фальсификации истории. М.: Соцэкгиз, 1959.
 150. Котельникова Л. А. О формах общинной организации североитальянского крестьянства в IX—XII вв.— СВ, 1960, вып. XVII.
 151. Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII—XIV веках.— М., 1901.
 152. Крывелев И. А. История религий: В 2-х т., т. 1.— М.: Мысль, 1975.
 153. Кузнецов Е. В. Антифеодальные выступления английского крестьянства в конце XIV—XV вв. Горький: ГГУ им. Н. И. Лобачевского, УЗ, 1968, серия историко-филологическая, вып. 88, ч. 2.
 154. Курантов А. П., Стяжкин Н. И. Уильям Оккам.— М.: Мысль, 1978.
 155. Лей Г. Очерк по истории средневекового материализма/Пер. с нем.— М.: Изд-во иностр. лит., 1962.
 156. Лозинский С. Г. История папства.— М.: Изд-во АН СССР, 1961.
 157. Люблинская А. Д. Источниковедение истории средних веков.— Л.: Изд-во ЛГУ, 1955.
 158. Люблинская А. Д. Медиевисты ГДР о городских восстаниях XIV в.— СВ, 1963, вып. 24.
 159. Люблинская А. Д. Структура сословного представительства в средневековой Франции.— ВИ, 1972, № 1.
 160. Люблинская А. Д. Расцвет феодализма (X—XIII века), Столетняя война и народные восстания XIV—XV веков.— В кн.: История Франции: В 3-х т., т. 1. М.: Наука, 1972.
 161. Люблинская А. Д. Сельская община и город в Северной Франции XI—XIII вв.— СВ, 1975, вып. 38.
 162. Люблинская А. Д. Французские крестьяне в XVI—XVIII вв.— Л.: Наука, 1978.
 163. Ljublinskaja A. D. Die Städte in der Bewegung von 1314 bis 1315 in Frankreich.— In: Städte und Ständerstaat: Zur Rolle der Städte bei der Entwicklung der Städteverfassung in europäischen Staaten vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Akademie-Verlag, Berlin, 1980.
 164. Манфред А. З. Некоторые тенденции зарубежной историографии.— Коммунист, 1977, № 10.
 165. Мелик-Гайказова Н. Н. Французские хронисты XIV в. как историки своего времени: Общественно-политические взгляды.— М.: Наука, 1970.
 166. Молла М. Бедные и средневековое общество: (XIII Международный конгресс исторических наук. Москва, 16—23 августа 1970 г.).— М.: Наука, 1970.
 167. Мчедлов М. П. Католицизм.— М.: Политиздат, 1974.
 168. Мчедлов М. П. Религия: модернизация позиции в изменяющемся мире.— В кн.: Религии мира: История и современность. Ежегодник, 1982. М.: Наука (ГРВЛ), 1982, с. 10—29.
 169. Неусыхин А. И. Судьба свободного крестьянства в Германии в VIII—XII вв.— М.: Наука, 1964.

170. Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени: Т. I. История альбигойцев до кончины папы Иннокентия III.—Казань, 1969.
171. Пиренн А. Средневековые города Бельгии/Пер. с франц.; Под ред. Е. А. Косминского.—М., 1937.
172. Поршнева Б. Ф. Феодализм и народные массы.—М.: Наука, 1964.
173. Примов Б. Богомилский дуализм. Происход, сущност и общественно-политическо значение.—Известия на Института за история, т. 8, София, 1960.
174. Примов Б. Бугрите: Книга за поп Богомил и Неговите последователи.—София: Изд-во на Отечеств. фронт, 1970.
175. Пучков П. И. Современная география религий.—М.: Наука, 1975.
176. Радев Р. Критика неотомизма/Пер с болг.; Общ. ред. и вступ. статья В. И. Гараджи.—М.: Прогресс, 1975.
177. Рамм Б. Я. Бегинки.—СИЭ. М., 1962, т. 2.
178. Ревуненкова Н. В. К истории свободного ремесла в городах Южной Франции XIII—XIV веков.—СВ, 1962, вып. XXI.
179. Рутенбург В. И. Народные движения в городах Италии: XIV—начало XV века.—М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
180. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс).—М.: Мысль, 1973.
181. Самаркин В. В. Современная итальянская историография о восстании Дольчино.—ВИ, 1971, № 3.
182. Сапрыкин Ю. М. Крестьянские движения в Западной Европе в XIV—XVI вв.—М.: Изд-во МГУ, 1960.
183. Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв.—М.: Изд-во МГУ, 1972.
184. Сапрыкин Ю. М. История средних веков.—М.: Изд-во МГУ, 1980.
185. Сапрыкин Ю. М. Идея равенства и антифеодалная борьба крестьянства в Западной Европе в XIV—XVI вв.—В кн.: Англия XV—XVII вв. Проблемы разложения феодализма и генезиса капитализма. Межвузовский сборник. Горький.: Изд-во ГГУ, 1981.
186. Себенцова М. М. Восстание тюшенов (из истории народных движений во Франции XIV века).—В кн.: МГПИ им. В. И. Ленина. УЗ, т. LXVIII, кафедра средних веков и древней истории, вып. 4.
187. Серовайский Я. Д. К вопросу о продуктивности французского земледелия в средние века (IX—XIV вв.).—В кн.: Вопросы истории. Алма-Ата, 1972, вып. 4.
188. Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции: (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры).—М.: Изд-во АН СССР, 1953.
189. Сидорова Н. А. Народные еретические движения во Франции XI—XII веках.—СВ, 1953, вып. IV.
190. Сидорова Н. А. О некоторых проблемах исследования средневековой культуры Франции.—Вестник истории мировой культуры, 1961, № 6/30.
191. Сидорова Н. А. Основные проблемы истории университетов в средние века в освещении современной буржуазной историографии.—СВ, 1963, вып. 23.
192. Сказкин С. Д. Исторические условия восстания Дольчино: Доклады советской делегации на X Международном конгрессе историков в Риме.—М.: Изд-во АН СССР, 1955.
193. Сказкин С. Д. Первос послание Дольчино.—В кн.: Избранные труды по истории. М.: Наука, 1973.
194. Сказкин С. Д. В. И. Ленин и некоторые проблемы советской мидиевистики.—СВ, 1960, вып. XVIII.

195. Сказкин С. Д. История — увлекательная наука.— М.: Знание, 1961.
196. Сказкин С. Д. Карсавин.— СИЭ, М., 1965, т. 7.
197. Сказкин С. Д. Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века.— М.: Изд-во МГУ, 1968.
198. Сказкин С. Д. Введение к книге: «Основы средневекового мирозерцания».— В кн.: Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века: Материалы научного наследия. М.: Наука, 1981.
199. Сказкин С. Д. О социальной роли и идейном содержании христианства.— Там же.
200. Сказкин С. Д., Самаркин В. В. Дольчино и Библия: (К вопросу о толковании «Священного писания» как способе революционной пропаганды в средневековье).— СВ, 1975, вып. 38.
201. Смирин М. М. Томас Мюнцер и учение Иоахима Флорского.— СВ, М.; Л., 1946, вып. II.
202. Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война.— М.: Изд-во АН СССР, 1955.
203. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность.— М.: Изд-во МГУ, 1964.
204. Соколов В. В. Средневековая философия.— М.: Высшая школа; 1979.
205. Соколова М. Н. Современная французская историография: Основные тенденции в объяснении исторического процесса.— М.: Наука, 1979.
206. Стам С. М. Учение Иоахима Калабрийского.— В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М.: Изд-во АН СССР, 1959, т. VII.
207. Стам С. М. Катары.— СИЭ, т. 7.
208. Стам С. М. Экономическое и социальное развитие раннего города: (Тулуза XI—XIII веков).— Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1969.
209. Стоклицкая-Терешкович В. В. Основные проблемы истории средневекового города X—XV веков.— М.: Соцэкгиз, 1960.
210. Тихвинский С. Я., Тишков В. А. XVI Международный конгресс исторических наук.— ВИ, 1986, № 1.
211. Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии.— М.: Госполитиздат, 1957.
212. Удальцова З. В. Предисловие к кн.: Ангелов Д. Богомилство в Болгарии/Пер. с болг.— М.: Изд-во иностр. лит., 1954.
213. Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии: (По данным историков IV—VII вв.).— М.: Наука, 1974.
214. Удальцова З. В. Проблемы средневековья на XIV международном конгрессе исторических наук в Сан-Франциско (22—29 августа 1975 г.).— СВ, 1976, вып. 40.
215. Удальцова З. В., Гутнова Е. В. Проблемы генезиса феодализма в странах Европы: XIII международный конгресс исторических наук. Москва, 16—23 августа 1970 г.— М.: Наука, 1970.
216. Удальцова З. В., Гутнова Е. В., Чистозвонов А. Н. Проблемы средневековья на XV Международном конгрессе исторических наук в Бухаресте.— СВ, 1982, вып. 45.
217. Федосеев П. Н. (при участии Сагадсва А. В.). Свободомыслие и атеизм в средние века и эпоху Возрождения.— В кн.: Наука против религии. В 3-х кн., кн. 2. Общество и религия. М.: Наука, 1967.
218. Фортинский Ф. Н. Борьба Парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII века.— Журнал министерства народного просвещения, 1892, № 9—10.

219. Фрейберг Н. П. Мастера и подмастерья французских цехов XIII—XIV веков: К вопросу о расслоении цеховой среды. Ч. I.— Известия Академии наук СССР, VII серия.— Л., 1931, № 3, ч. 1.
220. Фролова И. И. Эжен Бонмер и его «История крестьян».— ФЕ, 1958, М., 1959.
221. Хайруллаев М. М. Об идейных истоках средневекового пантеизма.— Общественные науки в Узбекистане, 1966, № 2.
222. Хачатурян Н. А. Возникновение Генеральных Штатов во Франции.— М.: Изд-во МГУ, 1976.
223. Хачатурян Н. А. К вопросу о природе французской сословной монархии.— СВ, 1978, вып. 42.
224. Чистозвонов А. Н. Вопросы морали и семьи у анабаптистов XVI века.— СВ, 1963, вып. 23.
225. Чистозвонов А. Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI века.— М., 1964.
226. Чистозвонов А. Н. Некоторые основные теоретические вопросы проблемы генезиса капитализма в европейских странах.— В кн.: Теоретические и историографические проблемы генезиса капитализма: Материалы научной сессии, состоявшейся в Москве. 11—13 мая 1966 г. М., 1969.
227. Чистозвонов А. Н. Детерминанты технологии средневекового шерстоткачества (преимущественно на материалах Нидерландов).— СВ, 1973, вып. 36.
228. Чистозвонов А. Н. Фландрское восстание 1323—1328.— СИЭ, М., 1974, т. 15.
229. Чистозвонов А. Н. Европейский крестьянин в борьбе за землю и волю (XIV—XV вв.).— СВ, 1975, вып. 39.
230. Чистозвонов А. Н. Социальная природа нидерландского бюргерства при феодализме и период перехода от феодализма к капитализму.— В кн.: Социальная природа средневекового бюргерства XIII—XVII вв. М.: Наука, 1979.
231. Шевеленко А. Я. Борьба народных масс против закрепощения в период раннего средневековья.— Преподавание истории в школе, 1958, № 3.
232. Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в.— М.: Наука, 1972.
233. Шейнман М. М. Католицизм в меняющемся мире.— М.: Наука, 1975.
234. Шишмарев В. Ф. Французская литература: Избранные статьи.— М.; Л.: Наука, 1965.
235. Alphandéry P. Ya-t-il eu un Averroïsme populaire au XIII^e et au XIV^e siècle Revue de l'histoire des religions, t. XLIV, 1901.
236. Alphandéry P. La chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades: T. II.— Paris. Michel., 1959.
237. Alverny M-Th. d'. Les écrits théoriques concernant la pauvreté évangélique depuis Pierre Jean Olieu jusqu'à la bulle «Cum inter nonnullos» (12 novembre 1323).— Paris, 1928.
238. Alverny M-Th. d'. Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Johannis Olivi.— In: St. Thomas Aquinas. 1274—1974. Commemorative Studies, vol. II.— Toronto; Pontifical institute of mediaeval studies, 1974.
239. Ancel Mgr., Blardone G. etc. L'Eglise des pauvres. Interpellation des riches.— Paris, 1965.
240. Artonne A. Le mouvement de 1314 et les chartes provinciales de 1315.— Paris; Alcan, 1912.
241. Balthasar K. Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne.— Münster i. W., 1911.

242. Baus K. Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche.— Freiburg-Basel-Wien, 1963.
243. Belmont S. Deux penseurs francicains: Pierre-Jean Olivi et Guillaume Occam.— Etudes franciscaines, 1923, N 35.
244. Bernard Aug. Une revolte à Montbrison en 1308.— Journal de Montbrison, 1844, 1^{er} juin.
245. Bezbakh P. La société féodomarchande.— Paris; Ed. Anthropos, 1983.
246. Bloch M. La France sous les derniers Capétiens (1223—1328).— Paris; Colin, 1958.
247. Bloomfield M. W., Reeves N. E. The Penetration of Joachism into Northern Europe.— Speculum, vol. XXIX, N 4, 1954.
248. Boissonnade P. Le Travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Age (V^e—XV^e siècles).— Paris; Alcan, 1921.
249. Bonafede G. Il pensiero francescano nel secolo XIII.— Palermo: Mori and Figli, 1952.
250. Bonnèmere T. Histoire des paysans: T. 1.— Paris: Sandoz et Fischbacher, 1874.
251. Borst A. Die Katharer.— Stuttgart: Hiersemann, 1953 (reimpr. Paris, 1974).
252. Botte B. etc. Le Concile et les conciles.— Namur: Ed. du Cerf, 1960.
253. Burr D. Olivi on Marriage: the Conservative as Prophet.— The Journal of Medieval and Renaissance Studies, vol. II, N 2, 1972.
254. Burr D. The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle.— Church Nistory, V. XL, 1971.
255. Carozzi C. Une béguine joachimite: Douceline, soeur d'Hugues de Digne.— In: Franciscains d'Oc. Les spirituels c a 1280—1324; CF. 10, 1975.
256. Castaing-Sicard M. Les contrats dans le très ancien droit toulousain (X^e—XIII^e siècle).— Toulouse, 1959.
257. Chevalier B. Les bonnes villes de France du XIV^e au XVI^e siècle.— Paris: Aubier Montaigne, 1982.
258. Cohn N. Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle avec une postface sur le XX^e siècle.— Paris: Julliard, 1962.
259. Chaunu P. Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Eclatement (1250—1550).— Paris: Fayard, 1975.
260. Comba E. Histoire des Vaudois.— Paris: Fischbacher, 1901.
261. XV^e Congrès international des sciences historiques. Bucarest, 10—17 août 1980. Rapports. I — Grands thème et méthodologie. II — Chronologie. III — Organismes internationaux affiliés et commissions internes. Editura Academiei republicii socialiste România.— Bucarest, 1980.
262. Crocco A. Gioacchino da Fiore. La piu'singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano.— Napoli: D'Auria, 1960.
263. Delalande J. Les extraordinaires croisades d'enfants et de pastoureaux au Moyen Age. Les pèlerinages d'enfants au Mont Saint-Michel.— Paris, 1962.
264. Delaruelle E. L'état actuel des études sur le catharisme.— In: Cathares en Languedoc, CF, 3, 1968.
265. Delumeau J. La Peur en Occident (XIV^e—XVIII^e siècles). Une cité assiégée.— Paris: Fayard, 1978.
266. Dmitrewski M. de. Frère Bernard Délicieux, O. F. M. Sa lutte contre l'inquisition de Carcassonne et d'Albi, son procès, 1297—1319.— AFH, 1924, N 17; 1925, N 18.

267. Dondaine A. L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre récent.— *Rivista di storia della chiesa in Italia*, VI, 1952.
268. Dossat Y. Les cathares d'après les documents de l'inquisition.— In: *Cathares en Languedoc*.
269. Dossat Y. De Vaudès à Saint François à Montauban.— In: *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, CF, 8, 1973.
270. Duby G. Recherches récentes sur la vie rurale en Provence au XIV^e siècle.— In: *Hommes et structures du moyen âge*.— Paris— La Haye, 1973.
271. Duby G. Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval, jusqu'au XIII^e siècle.— *Revue d'Histoire de Eglise de France*, t. III, N 149, 1966.
272. Dufayard Ch. La réaction féodale sous les fils de Philippe le Bel, RH, t. LIV, 1894; t. LV, 1895.
273. Dupré-Theseider E. Le catharisme languedocien et l'Italie.— In: *Cathares en Languedoc*.
274. Durhem Th. a New. The doctrine of the franciscan spirituals.— Roma, 1963.
275. Duvernoy J. Le catharisme: la religion des cathares.— Toulouse: Privat, 1976.
276. Ehrle F. Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften.— ALKG, Bd. III.
277. Emmen A. Olivi, Peter John.— *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, N. Y.; L., 1957.
278. Erbstösser M. Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter.— Berlin: Akademie-Verlag, 1970.
279. Erbstösser M., Werner E. Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die Freigestige Häresie und ihre sozialen Wurzeln.— Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
280. Evans Au P. Social Aspect of Medieval Heresy.— In: *Persecution and Libery. Essays in honor of George Lincoln Burr*. N. Y., 1968.
281. Evans Au. P. The Albigensian crusade.— In: *A History of the Crusades: Vol. II. The later crusades, 1189—1311*.— Madison, Milwaukee and London, 1969.
282. Fossier R., Fossier L. Aspects de la la crise frumentaire du XIV^e siècle en Artois et en Flandre gallicante.— In: *Recueil des travaux offert à Brunet. T. I*. Paris, 1955.
283. Fournier G. La population de la région parisienne aux environs de 1328, MA, t. LXII, N 1—2, 1956.
284. Fourquin G. Les débuts du fermage: L'exemple de Saint-Denis. *Etudes rurales*, N 22—23—24, 1956.
285. Fourquin G. Les campagnes de la région parisienne à la fin du Moyen Age. Du milieu du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle.— Paris: PUF, 1964.
286. Fourquin G. Les soulèvements populaires au Moyen Age.— Paris, 1972.
287. Franciscains d'Oc. Les Spirituels c a 1280—1324, CF, 10, 1975.
288. «Frères mineurs», Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. T. V. fasc. 37—38.— Paris: Beauchesne, 1954.
289. Gerz H. V. Petrus Olivi en de introspectieve methode, «Collectanea franciscana Neerlandica», II, Uitgevers-Naatschappij, 1931, p. 307—320.
290. Geymonat L. Storia del pensiero filosofico.— Milano: Garzanti, 1964.
291. Gilson E. Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.— Paris: Vrin, 1965.
292. Gouron A. La réglementation des métiers en Languedoc, Thèse.— Paris: Minard, 1958.

293. Grundmann H. Dante und Joachim von Fiore zu Paradiso X—XII. Vortrag auf der Jahrestagung der Deutschen Dante-Gesellschaft in Weimar am 26. September 1931, «Deutsche Dante-Gesellschaft»,—Weimar, 1932.
294. Grunzweig A. Les incidences internationales des mutation monétaires de Philippe de Bel.—MA, T. LIX, N. 1—2, 1953.
295. Guiraud J. L'Inquisition médiévale.—Paris, 1978.
296. Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11^e—18^e siècles. Communications et débats du Colloque de Royaumont présentés par Jacques Le Goff.—Paris — La Haye: Mouton & Co, 1968.
297. Heynck V. Olivi, Petrus Johannis, P. F. M.—In: Lexicon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Freiburg im Breisgau, 1962.
298. Hinnebuch W. A. The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500: Vol. I.—N. Y.: Alba house, 1966.
299. Histoire de la France: Publié sous la direction de G. Duby.—Paris, 1977.
300. Histoire de la France rurale: Sous la direction de G. Duby, A. Wallon, T. I.—Paris: Seuil, 1975.
301. Histoire du Languedoc, publiée sous la direction de Ph. Wolff.—Toulouse: Privat, 1967.
302. Histoire des Pays-Bas français. Flandre. Artois. Hainaut. Boulonnais. Cambrésis, publié sous la direction de L. Trenard.—Toulouse: Privat, 1972.
303. Histoire de la Provence, publiée sous la direction de E. Baratier.—Toulouse: Privat, 1969.
304. Historiographie du catharisme, CF. 14, 1979.
305. Huck J. Ch. Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis. Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes.—Freiburg-im-Breisgau, 1903.
306. Jansen B. Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und Gewürdigt.—Berlin: Dümmler, 1921.
307. Kaiser-Guyot M. -Th. Le berger en France aux XIV-e et XV-e siècles.—Paris: Klincksieck, 1974.
308. Kamlah W. Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Flore. Inaug. Diss.—Göttingen: Ebering, 1935.
309. Koch G. Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12—14. Jahrhundert).—Berlin: Akademie-Verlag, 1962.
310. Koch J. der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», Vol. V, N 3, 1933.
311. Koch J. Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte.—Scholastik, 1930.
312. Lagarde, Georges de. La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age.—Louvain — Paris: Ed. Beatrice, T. I, 1956; t. V, 1963.
313. Lambert M. D. Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order 1210—1323.—London: SPCK, 1961.
314. Leclercq J. Vienne. Paris, 1961.
315. Leff G. A. Medieval Thought. From St. Augustine to Ockham.—London: Merlin press, 1959.
316. Leff G. A. Heresy and the Decline of the Medieval Church.—Past and Present, N 20, Nov, 1961.
317. Le Goff J. La civilisation de l'Occident médiéval.—Paris, Arthaud, 1964.
318. Lehugeur P. Histoire de Philippe le Long, roi de France (1316—1322). T. I. Le règne.—Paris: Hachette, 1897.

319. Le Roy Ladurie E. Histoire du Languedoc. Paris, PUF, 1962.
320. Le Roy Ladurie E. Montailou, village occitan de 1294 à 1324.— Paris: Gallimand, 1975.
321. Leutrat P. Les Vaudois. Paris, éd, sociales, 1966.
322. Little Lester K. Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe.— London: Paul Flek, 1978.
323. Lizerand G. Clément V et Philippe le Bel.— Paris: Hachette, 1910.
324. Loos M. Dualist Heresy in the Middle Ages.— Prague: Academy, 1974.
325. Lucas H. S. The great european Famine of 1315, 1316 and 1317.— Speculum, vol. V, N 4, 1930.
326. Maillet G. Religion et traditions populaires aux XII^e et XIII^e siècles.— Châlons-sur-Marne, 1978.
327. Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle: Vol. I—II.— Louvain, 1908—1911.
328. Manselli R. Spirituali e beghini in Provenza. (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici — Fasc, 31 — 34).— Roma, 1959.
329. Manselli R. Eglises et théologie cathare.— In: Cathares en Languedoc.
330. Manselli R. Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della «Lectura super Apocalipsim'e dell' «Arbor vitae crucifixae Jesu».— In: Per la storia della cultura in Italia nel duecento e primo trecento. Spoleto, 1965, p. 95—122.
331. Manselli R. De Dante à Coluccio Salutati: Discussions sur la pauvreté à Florence au XIV^e siècle.— In: Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age — XVI^e siècle). Sous la direction de M. Mollat. Paris, Publ. de la Sorbonne, 1974, t. II.
332. Manteuffel T. Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubostwa w sredniowieczu.— Warszawa: Panst. wyd-wo naukowe, 1964.
333. Manteuffel T. Piotr syn Jana Olivi-święty czy herezjarcha.— Przegląd historyczny, t. LV, Z. 3, 1964.
334. Manteuffel T. Historia powszechna sredniowiecze.— Warczawa, 1965.
335. Marginalité, déviance, pauvreté en France XIV^e—XIX^e siècles.— Cahiers des Annales de Normandie, N 13, Préface de P. Chaunu, Caen, 1981.
336. Martin M.-M. Histoire de l'Unité française. L'idée de Patrie en France des origines a nos jours.— Paris: PUF, 1982.
337. Mellor A. Histoire de l'anticléricalisme française.— Paris, 1966.
338. Mirepoix L. 6 septembre 1303. L'Attentat d'Anagni. Le conflit entre la Papauté et le Roi de France. Drame européen.— Paris: Galimard, 1969.
339. Mollat G. Les doléances du clergé de la province de Sens au Concile de Vienne.— Revue d'histoire ecclésiastique, t. VI, 1906.
340. Mollat G. Les Papes d'Avignon (1305—1378).— Paris, 1949.
341. Mollat M. (sous la direction). Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age — XVI^e siècle): T. I—II.— Paris: Publ. de la Sorbonne, 1974.
342. Morghen R. Medioevo Cristiano.— Bari, 1965.
343. Morghen R. Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Age.— RH, t. 236, N 1, 1966.
344. Nardi B. Saffi di filosofia dantesca. Firenze, 2a ed., 1967.
345. Nelli R. Le catharisme et l'opposition à la féodalité (Association intern. de sciences polit. 8^e Congrès mondial. Munich, Aug. 31 — sept. 5, 1970).— Bruxelles, 1970.

346. Nicholas D. Structures du peuplement, fonctions urbaines et formation du capital dans la Flandre médiévale. *Annales ESC*, 1978, N 3.
347. Oldenbourg Z. Le Bûcher de Montségur. 16 mars 1244 (Trente journées, qui ont fait la France — 6).— Paris, 1959.
348. Pacaut M. Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les Vaudois.— *RH*, t. 241, N 1, 1969.
349. Pacaut M. Histoire de la Papauté. De l'origine au concile de Trente.— Paris: Fayard, 1976.
350. Paul J. Histoire intellectuelle de l'occident médiéval.— Paris: Colin, 1973.
351. Philippen L. J. M. Les Béguines et l'Hérésie Albigeoise.— In: *Annales de l'Académie Royale d'Archéologie de Belgique*, t. LXXIII, Anvers, 1925.
352. Rapp F. L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age.— Paris: PUF, 1971.
353. La religion populaire en Languedoc du XIII^e s. à la moitié du XIV^e s., *CF*, 11, 1976.
354. Roché D. L'Eglise Romaine et les Cathares Albigeois. Narbonne-Aude, 1969 (Cahiers d'études cathares).
355. Roover R. de. L'Evolution de la Lettre Change. XIV^e—XVIII^e siècles.— Paris: Colin, 1953.
356. Rosa E. Falsi mistici e sovvertitori eretici nella società medievale.— *Civiltà cattolica*, vol. II, 1933.
357. Schmidt Ch. Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. Vol. I — II.— Paris—Genève: Cherbuliez, 1849.
358. Schmitt J.-C. Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur, du XIV^e—XV^e siècle. Préface de Jacques Le Goff.— Paris (Mouton) La Haye, N. Y., 1978.
359. Sicard G. Le metayage dans le Midi toulousain à la fin du Moyen Age.— Toulouse, 1971.
360. Sivery G. Mouvements de capitaux et taux d'intérêt en Occident au XIII^e siècle.— *Annales E. S. C.*, 1983, N 1.
361. Söderberg H. La religion des cathares, Etude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age.— Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1949.
362. Steenberghen F. van. La philosophie au XIII^e siècle.— Louvain — Paris, 1966.
363. Les structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal (Actes du Colloque International de Toulouse, mars 1968). *Annales du Midi*, t. 80, N 89, 1968.
364. Thonnard F. J. *Precis d'histoire de la philosophie*.— Paris: Desclée, 1963.
365. Töpfer B. Das Kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.— Berlin; Akademie-Verlag, 1964.
366. Touzellier Ch. Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. Politique pontificale. Controverses. Thèse Univ. de Paris, 1965.
367. Vanni Povighi S. *Cnoscologia*, Brescia, (Dell'Univ. Cattol. di Milano), 1963.
368. Vauchez A. La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII^e — XII^e siècles.— Paris: PUF, 1975.
369. Vidal J. M. Procès d'Inquisition contre Adhémar de Mosset, rousillonais, inculpé de béguinisme (1332—1334).— Société agricole scientifique et littéraire des Pyrénées orientales, vol, LIII, Perpignan, 1912.

370. Werner E. *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums.*—Leipzig: Kochler Amerlang, 1956,
371. Werveke H. van. *La famine de l'an 1316 en Flandre et dans les regions voisines.* *Revue du Nord*, 1959, t. XLI, N. 161.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВИ — «Вопросы истории»
ГГУ — Горьковский государственный университет
ИГПИ — Ивановский государственный педагогический институт
МГПИ — Московский государственный педагогический институт
имени В. И. Ленина.
СВ — «Средние века»
СИЭ — «Советская историческая энциклопедия»
УДН — Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы
УЗ — Ученые записки
ФЕ — «Французский ежегодник. Статьи и материалы по истории
Франции»
АФ — «Analecta Franciscana»
АФН — «Archivum Franciscanum Historicum»
АЛКГ — «Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters»
СФ — «Cahiers de Fanjeaux»
МА — «Le Mogen Age»
РН — «Revue Historique»
RHGF — «Recueil des Historiens des Gaules et de la France»

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. Историография. Источники	8
Глава II. Предпосылки классовой борьбы во Франции в XIII—XIV веках	23
Глава III. Классовая борьба крестьян и горожан, народные еретические движения во Франции на рубеже XIII—XIV веков	38
Глава IV. Оппозиционное движение спиритуалов. Петр Иоанн Оливи	83
Глава V. Борьба еретиков и спиритуалов с папством	101
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	113
<i>Указатель литературы</i>	118
<i>Список сокращений</i>	135

Всеволод Львович Керов
НАРОДНЫЕ ВОССТАНИЯ
И ЕРЕТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ
В КОНЦЕ XIII — НАЧАЛЕ XIV ВЕКА

Редактор *В. В. Короленков*
Худож. редактор *В. Ю. Яковлев*
Техн. редактор *Е. А. ИONOва*
Корректор *Е. Н. Пылаева*

ИБ № 158

Сдано в набор 24.12.85 г. Подписано к печати 12.05.86 г. Л-70227
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура литературная.
Печать высокая. Усл. печ. л. 8,5. Усл. кр. отт. 8,875. Уч. изд. л. 8,97.
Тираж 2.532. Изд. № 3. Заказ 54. Цена 1 руб. 35 коп.

Издательство Университета дружбы народов
117923, Москва, ул. Орджоникидзе, 3

ПО «Чертановская тип.», фил. № 2 Управления издательств, полиграфии
и книжной торговли Мосгорисполкома, Москва, Бутовская ул., 8