

# УЧЕНІЕ

АУГСБУРГСКАГО ИСПОВѢДАНІЯ И ЕГО АПОЛОГИИ

О

ПЕРВОРОДНОМЪ ГРѢХѢ.

---

Сочиненіе приватъ-доцента Кіевской духовной Академіи

Митрофана Ястребова.

---

КІЕВЪ.

Тип. В. Давиденко. Михайл. улиц. соб. домъ.

1877.

# УЧЕНІЕ

АУТСВУРГСКАГО ИСПОВѢДАНІЯ И ЕГО АПОЛОГИИ

О

ПЕРВОРОДНОМЪ ГРѢХѢ.

---

Сочиненіе привать-доцента Кіевской духовной Академіи  
Митрофана Ястребова.



КІЕВЪ.

Тип. В. Давыденко. Михайл. улиц. соб. домъ.

1877.

**Изъ журнала „Труды Кіевской духовной Академіи“ за 1876 и 1877 г.**

# СОДЕРЖАНІЕ.

## Введеніе.

Задача науки, извѣстной подъ именемъ Символики.—Общее замѣчаніе объ отношеніи католическихъ символикъ къ символамъ протестантскимъ и протестантскихъ символикъ къ католическимъ символамъ.—Обзоръ изложеній ученія лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ по католическимъ и протестантскимъ символикамъ: лютеранское ученіе о первородномъ грѣхѣ по изложенію а) католическихъ символикъ Бухмана и Мёлера, б) протестантскихъ символикъ Титтмана, Кельнера, Маргайнеке, Герике, Винера и Бодемана.—Неудовлетворительность изложеній лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ, представляемыхъ католическими и протестантскими символиками и общая причина этой неудовлетворительности.—Непосредственное, текстуальное изученіе лютеранскихъ символовъ, какъ лучшій способъ возстановленія лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ.—Обзоръ лютеранскихъ символовъ.—Какіе изъ этихъ символовъ надлежитъ считать источниками при изложеніи лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ?—Возстановленіе лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ по Аугсбургскому исповѣданію и его Апологіи, какъ задача настоящаго сочиненія . . . . . стр. 1—51.

## Глава I.

Общее замѣчаніе объ отношеніи отцевъ и учителей восточной церкви къ вопросу о первородномъ грѣхѣ.—Раскрытіе ученія о первородномъ грѣхѣ въ западной церкви.—Сущность первороднаго грѣха по ученію бл. Августина, Ансельма Канторберійскаго, Гуга сентъ-Виктора, Петра Ломбарда, Бонавентуры, Фома Аквината и Дунса Скотта.—Слѣдствія первороднаго грѣха по ученію а) бл. Августина, Гуга сентъ-Виктора, Петра Ломбарда, Бонавентуры и Фома Аквината; б) Ансельма и Дунса Скотта.—Символическое ученіе католической ц. о первородномъ грѣхѣ . . . . . стр. 52—83.

## Глава II.

Мотивы, подъ вліанієм которыхъ составлено изложенное во 2 чл. Аугсбургскаго исповѣданія ученіе о первородномъ грѣхѣ.—Ученіе Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о сущности первороднаго грѣха.—Анализъ понятія о первобытной праведности: первобытная праведность по Апологія аугсбургскаго исповѣданія,—по „Locī“,—по „Disputationes theologicae XXX“ etc.,—по Квенстедту. Синтезъ этихъ данныхъ.—Анализъ понятія о похоти: опредѣленіе границъ похоти по Апологія,—по сочиненію Меланхтона „de anima“,—по „Disputationes theologicae XXX“ etc.,—по Квенстедту.—Синтезъ этихъ данныхъ.—Этическій характеръ похоти по Апологія,—по „Locī“, по „Disputationes theologicae XXX“ etc.,—по Квенстедту.—Синтезъ этихъ данныхъ.—Общее представленіе о похоти съ лютеранской точки зрѣнія.—**Заключительный выводъ относительно ученія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о сущности первороднаго грѣха** ) . . . . . стр. 84—125.

Ученіе Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха.—Гражданская праведность, какъ область, въ предѣлахъ которой естественныя силы человѣка могутъ дѣйствовать.—Духовная праведность, какъ область недоступнаго для силъ падшаго человѣка.—Опредѣленіе понятія о той и другой праведности, на основаніи „Locī“,—„Disputationes theologicae XXX“ etc.,—Дидактико-полемическаго Богословія Квенстеда.—**Заключительный выводъ относительно ученія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха.**—Примѣчаніе: ученіе Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о совершенной пассивности человѣческой воли и о благодати, какъ единственномъ дѣятелѣ, въ фактѣ обращенія человѣка . . . . . стр. 125—152.

## Глава III.

Параллель между ученіемъ Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія и ученіемъ католическимъ о первородномъ грѣхѣ. (Параллель между ученіемъ Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія и ученіемъ ансельмо-скоттовской теоріи о первородномъ грѣхѣ и результаты этой параллели.—Параллель между ученіемъ Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія и ученіемъ августиновскаго направленія о первородномъ грѣхѣ и результаты этой параллели.)—Общія принципы ученія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологія о первородномъ грѣхѣ.—Зависимость ученія о первородномъ грѣхѣ отъ идеи о предопредѣленіи, въ лютеранской доктринѣ.—Опредѣляющее отношеніе ученія о первородномъ грѣхѣ, въ лютеранской догматикѣ, къ ученію объ оправданіи, о таинствахъ и о церкви . . . . . стр. 153—179.

Изложеніе вѣроисповѣдныхъ системъ на основаніи ихъ, такъ называемыхъ, *символическихъ* книгъ составляетъ на западѣ предметъ специальной богословской науки, извѣстной подъ именемъ Символики. Символы—это тѣ религіозно-догматическія формулы, въ которыхъ то или другое церковное общество выражаетъ свое вѣросознаніе, символическія книги—тѣ письменные документы, въ которыхъ оно отличаетъ себя отъ всѣхъ другихъ церковныхъ обществъ <sup>1)</sup>. Очевидно, что наука, изла-

---

<sup>1)</sup> Разумѣемъ собственно католиковъ и лютеранъ, которые признаютъ обязательность символовъ. У католиковъ значеніе символовъ имѣютъ: 1) *Canones et decreta concilii tridentini*, 2) *Professio fidei tridentina*, 3) *Catechismus romanus*, 4) *Confutatio confessionis augustanae*,—у лютеранъ: 1) *Confessio augustana*, 2) *Apologia confessionis augustanae*, 3) *Articuli smalcaldici*, 4) *Lutheri major et minor catechismi* 5) *Formula concordiae*.—У реформатовъ и мелкихъ протестантскихъ сектъ символамъ обязательнаго значенія не усвоится, однако есть и у нихъ сочиненія, на которыя можно смотрѣть какъ на ихъ исповѣданія вѣры,—въ которыхъ они или защищаютъ ученіе своего общества (*apologia*), или излагаютъ его въ краткихъ формулахъ (*confessio, consensus, catechisis*), т. е., во всякомъ случаѣ, выражаютъ свое вѣросознаніе, стремятся дать своему вѣрованію общественный, церковный характеръ, а себѣ самимъ—вѣдь особо-организованнаго церковнаго общества.—О символахъ реформатовъ и мелкихъ протестантскихъ сектъ см. *Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs des verschiedenen*

гающая вѣроисповѣдныя системы на основаніи ихъ символическихъ книгъ, должна изображать ихъ въ такихъ чертахъ, въ которыхъ онѣ существуютъ въ живомъ вѣросознаніи даннаго церковнаго общества, должна говорить о вѣрѣ этого общества, такъ сказать, его собственными устами. Она и обѣщаетъ быть такою наукою,—наукою «вѣрною», «объективною», точною, безпристрадною. Обыкновенно, Символику опредѣляютъ такъ: она есть «научное изложеніе объективно-догматическаго развитія, какъ это развитіе застыло, наконецъ, въ публичныхъ исповѣданіяхъ вѣры исторически-существующихъ церковныхъ обществъ» <sup>1)</sup>; она—«объективно-вѣрное изложеніе того, что относительно исповѣданій вѣры заслуживаетъ изученія,—изложеніе на основаніи ихъ исторіи, ихъ значенія для церкви и ихъ содержанія» <sup>2)</sup>; она—«изложеніе догматическихъ разностей между христіанскими церквами, поставленными реформаціею XVI в. въ отношенія взаимной противоположности,—изложеніе, извлекаемое изъ ихъ исповѣданій вѣры, символовъ. Она не беретъ на себя непосредственной задачи—ни защищать, ни опровергать доктрину церковныхъ обществъ, а имѣетъ своею цѣлію—только изложить эту доктрину, ознакомить съ нею во всѣхъ ея видахъ, подъ всѣми отношеніями» <sup>3)</sup>.

Но эти опредѣленія представляютъ собою родъ обѣщаній, на практикѣ не всегда оправдываемыхъ. Символика мо-

---

christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen belegen aus den symbolischen Schriften derselben. 1837. Leipzig. SS. 17—28; *Guericke*, Allgemeine christliche Symbolik. 1846. Leipzig. SS. 134—165.

<sup>1)</sup> *Guericke*, Symbolik. S. 2.

<sup>2)</sup> *Köllner*, Symbolik aller christlichen Confessionen. Bd. I. S. XLIV.

<sup>3)</sup> *Mochler*, La Symbolique, ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques. Traduit de l'Allemand par Lachat. Paris. 1852. t. I. p. LII.

жетъ не понять извѣстнаго мѣста символа и истолковать его по своему крайнему разумѣнію,—можетъ истолковать его съ предвзятымъ намѣреніемъ, подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія,—можетъ выпустить изъ символа, какъ не важное, такое выраженіе, которое даетъ если не иной свѣтъ, то иной отбѣнокъ извѣстному ученію,—можетъ съ извѣстною тенденціею, опредѣленія символовъ подобрать въ такомъ сочетаніи, въ такой комбинаціи, которыя совершенно извращаютъ подлинный смыслъ этого ученія и т. под. Такъ и бываетъ. Католическія символики излагаютъ ученіе протестантскихъ символовъ съ своей точки зрѣнія, подъ вліяніемъ исторической и полемической вражды, или апологетическихъ интересовъ, протестантскія—наоборотъ. Оттого католики жалуются, что протестанты въ своихъ символикахъ извращаютъ смыслъ ихъ символовъ, протестанты, въ свою очередь, обличаютъ въ томъ же католиковъ <sup>1)</sup>).

Сказанное вообще имѣетъ отношеніе, въ частности, къ избранному нами предмету, къ *ученію лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ*. Католическія символики, излагая ученіе лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ, не жалѣютъ тѣни и представляютъ это ученіе въ такомъ мрачномъ изображеніи, что оно выходитъ положительнымъ манействомъ. Такъ именно излагаютъ это ученіе символики *Бухмана* и *Мёлера*.

1) Выходя изъ опредѣленія 2 члена *Аугсбургскаго исповѣданія* «по паденіи Адама, всѣ рождающіеся по природѣ люди зачинаются и рождаются во грѣхѣ, т. е. отъ чрева матери

---

<sup>1)</sup> *Moehler*, La Symbolique, t. I. p. 122, 150; можно также указать p. 54; *Buchmann*, Symbolique, ou exposition comparative des doctrines controversées entre les protestants et les catholiques. Traduit de l'Allemand par Cohen, Paris, 1845. p. 6, 7; также 248, 249; *Winer*, Comparat. Darstell. d. Lehrbegriff. d. christlichen Kirchenpart. S. 3; *Köllner*, Symbolik. B. 2. S. 274, примѣч. подъ 2. 3. 4. 5.



они исполнены злыхъ желаній и наклонностей и, по самой природѣ, не имѣють ни страха Божія, ни истинной вѣры», Бухманъ говоритъ, что, «по ученію лютеранъ, человѣкъ, вслѣдствіе грѣха, не только нѣчто *потерялъ*, но и *приобрѣлъ* нѣчто».

Что же именно потерялъ, что приобрѣлъ?

Отвѣтъ на *первую* половину вопроса Бухманъ видитъ, прежде всего, въ словахъ *Апологии аугсбургскаго исповѣданія* «первородный грѣхъ есть лишеніе первобытной праведности». По лютеранскому ученію, говоритъ Бухманъ, первобытная праведность состояла не только въ способности—любить Бога превыше всего, бояться Его и соблюдать Его заповѣди, но еще и въ томъ, что католики называютъ подобіемъ Божиимъ, т. е. въ упражненіи этой способности и въ безсмертіи; посему, вслѣдствіе грѣха, человѣкъ потерялъ—по отношенію къ тѣлу—безсмертіе, по отношенію къ душѣ—не только подобіе Божіе, но еще и способности—любить Бога превыше всего, бояться Его и соблюдать Его заповѣди <sup>1)</sup>. А такъ какъ, говоритъ далѣе Бухманъ, способности, которыми человѣкъ обладалъ въ невинномъ состояніи, по ученію лютеранъ, были способностями натуральными, то грѣхъ, слѣдовательно, представляетъ собою причину того, что человѣкъ потерялъ способности натуральныя: «Адамъ, послѣ грѣхопаденія, сталъ твореніемъ совершенно отличнымъ отъ того, какимъ онъ былъ прежде, до грѣхопаденія» <sup>2)</sup>. Обращаясь, затѣмъ, къ *Форму-*

<sup>1)</sup> *Buchmann*, Symbolique, p. 250.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 251. Последняя мысль повторяется Бухманомъ и далѣе: переходя къ изложенію ученія о первородномъ грѣхѣ по Формулѣ согласія, Бухманъ говоритъ, что первая часть этой лютеранской символической книги, *Ерѣтоте*, учить, что „между человѣкомъ до грѣха и человѣкомъ послѣ грѣха такое же различіе, какъ между дѣломъ Божиимъ и дѣломъ сатаны“. Но Формула согласія въ подразумѣваемомъ Бухманомъ мѣстѣ говоритъ нѣчто совершенно другое: „credimus, docemus et confitemur, quod

ль согласія, Бухманъ ея учевіе о томъ, что такое потерялъ человѣкъ вслѣдствіе грѣха, излагаетъ въ слѣдующихъ чертахъ: Формула учитъ положительно, что первородный грѣхъ представляетъ собою «совершенную утрату первобытной, вмѣстѣ съ человѣкомъ сотворенной, праведности или образа Божія»,— что во внутреннихъ и вѣшнихъ способностяхъ не осталось ничего добраго,—что человѣкъ долженъ быть почитаемъ за духовно-мертвлаго,—что разумъ и воля человѣка, своими собственными силами, въ области высшихъ, духовныхъ предметовъ, абсолютно не могутъ ни понимать, ни вѣровать, ни думать, ни хотѣть, ни начинать, ни дѣйствовать, ни содѣйствовать, а совершенно мертвы и повреждены для добра,—что въ природѣ человѣка, по паденіи до мгновенія возрожденія, не остается ни одной искры духовныхъ способностей, при помощи которыхъ бы онъ могъ самъ собою принять предлагаемую ему благодать,—что человѣкъ, въ области духовныхъ предметовъ не располагаетъ никакою силою,—что онъ нуждается въ силахъ новыхъ для своего обращенія,—что Богъ одинъ устрояетъ обращеніе людей <sup>1)</sup>. Въ частности разумъ человѣка, говоритъ Бухманъ, именно естественный разумъ, по Формулѣ согласія, столь невѣжественъ и слѣпъ, что хотя умвѣйшіе и ученнѣйшіе на землѣ мужи и читаютъ евангеліе Сына Божія и слышатъ обѣтованія вѣчнаго спасенія, однако собственными сво-

---

sit aliquod discrimen inter ipsam hominis naturam... quae etiam post lapsum est permanetque Dei creatura, et inter peccatum originis, et quod tanta sid illa naturae et peccati originis differentia, quanta est inter opus Dei et inter opus diaboli<sup>4</sup>. Епитоме, articulus I, 2. Это различіе между природою и первороднымъ грѣхомъ Формула дѣлаетъ въ противоположность Флацію, который представлялъ первородный грѣхъ совершенно адекватнымъ природѣ человѣка. Въ своемъ мѣстѣ мы остановимся на этомъ пунктѣ специально, а пока указываемъ мимоходомъ на образчикъ того, какъ католическія символки относятся къ самому тексту лютеранскихъ символовъ.

<sup>1)</sup> Ibid., p. 252.

ими силами они не могут понять его, вѣровать ему и почитать за истинное, а напротивъ, чѣмъ сильнѣе стараются понять собственнымъ разумомъ эти духовные предметы; тѣмъ менѣе достигаютъ ихъ познанія и вѣры въ нихъ <sup>1)</sup>. Равнымъ образомъ, если человѣкъ по лютеранскому ученію, говоритъ Бухманъ, не былъ свободенъ до своего паденія, то еще тѣмъ менѣе онъ долженъ быть свободнымъ по своему паденію: символическія книги лютеранъ удерживаютъ то ученіе Лютера, что человѣкъ по паденію не обладаетъ рѣшительно никакою свободою,—что онъ подобенъ соляному столбу, въ который обращена была жена патріарха Лота, дереву, камню, безжизненной статуѣ, не имѣющей глазъ, устъ, чувствъ, сердца <sup>2)</sup>.

Переходя, затѣмъ, къ рѣшенію *второй* половины вопроса, Бухманъ дѣлаетъ то общее замѣчаніе, что, «если католики не могутъ понять, какимъ образомъ могли утратиться способности, составляющія часть субстанціи человѣка, то безконечно еще непонятнѣе, что эту утраченную сущность замѣнила собою сущность другая». Тѣмъ не менѣе, говоритъ Бухманъ, такая мысль высказывалась Лютеромъ, а еще рельефнѣе Флаціемъ. «Правда—замѣчаетъ Бухманъ—Формула согласія мысли этой не возводитъ въ догматъ, однако и она высказывается такъ, что послѣ грѣха въ человѣкѣ является злой принципъ, злая прирожденная склонность, и что человѣкъ положительно извращенъ». Этотъ злой принципъ, эта злая наклонность есть то, что лютеране называютъ похотью <sup>3)</sup>.

Итакъ, по изображенію Бухмана, первородный грѣхъ, по ученію лютеранскихъ символовъ, состоитъ въ двухъ моментахъ—съ одной стороны въ *утратѣ* натуральныхъ духовныхъ

<sup>1)</sup> *Buchmann*, Symbolique, p. 252.

<sup>2)</sup> *Ibid.*

<sup>3)</sup> *Ibid.*, p. 253.

способностей и силъ человѣка, *разума* и *воли*, съ другой въ *похоти*, въ замѣнившемъ эти силы зломъ принципѣ.

2) Въ сущности также изображается ученіе лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ и въ изложеніи Мёлера, только у него изображеніе это представляется еще болѣе въ суровыхъ и крайнихъ чертахъ, такъ что если первый моментъ первороднаго грѣха, по ученію лютеранскихъ символовъ, Бухманъ поставляетъ въ *утратѣ* высшихъ духовныхъ силъ человѣка, то Мёлеръ поставляетъ его въ утратѣ *абсолютной, рѣшительной, всецѣлой*; если Бухманъ похоть называетъ злымъ *принципомъ*, то Мёлеръ называетъ ее злою *сущностію*.

Въ основаніе своего изложенія Мёлеръ, подобно Бухману, полагаетъ слова 2 члена Аугсбургскаго исповѣданія «по паденіи Адама, всѣ, по естеству (*secundum naturam*) происходящіе, люди рождаются со грѣхомъ, т. е. безъ страха Божія, безъ упованія на Бога и съ похотью». «Эти слова, говоритъ Мёлеръ, показываютъ, что первородный грѣхъ, съ точки зрѣнія лютеранскихъ символовъ, не только лишаетъ человѣка того блага, которымъ онъ обладалъ, но и порождаетъ въ его существѣ зло, похищаетъ страхъ Божій и сообщаетъ похоть,—имѣеть, слѣдовательно, двоякій характеръ—*отрицательный* и *положительный*»<sup>1)</sup>).

Въ опредѣленіи *отрицательнаго* характера первороднаго грѣха Мёлеръ выходитъ изъ первой половины словъ 2 члена *Аугсбургскаго исповѣданія* «люди рождаются безъ страха Божія и безъ упованія на Бога». «Это опредѣленіе, говоритъ Мёлеръ, страдаетъ неточностію и невѣрностію. Еще католическіе богословы, присутствовавшіе на аугсбургскомъ сеймѣ, Эккъ, Вимпина, Кохлей и др., замѣчали протестантамъ, что

<sup>1)</sup> *Moehler, La Symbolique, t. I. p. 55.*

человѣкъ дѣлается причастнымъ первородному грѣху раньше, чѣмъ начинаетъ пользоваться разумомъ, еще въ лонѣ матери, съ момента своего зачатія. А между тѣмъ, какъ страхъ Божій и упованіе на Бога могутъ существовать, какъ добродѣтели, только въ человѣкѣ свободномъ и разумномъ, такъ точно и противоположные имъ грѣхи не могутъ существовать помимо опредѣляющаго начала, помимо вѣдѣнія разума и соизволенія воли; слѣдовательно, грѣхи эти не могутъ составлять сущности первороднаго грѣха. Это замѣчаніе—говорить Мёлеръ—побудило протестантовъ выразиться о предметѣ плоти и вѣрнѣе; въ *Апологии аугсбургскаго исповѣданія* они пояснили слова, противъ которыхъ направлено было замѣчаніе, такимъ образомъ: «у человѣка, по плоти рождаемаго, мы отнимаемъ не только страхъ Божій и упованіе на Бога, но и самую способность—производить эти добродѣтели» <sup>1)</sup>. Связывая, затѣмъ, эти слова Апологии съ лютеранскимъ ученіемъ о невинномъ состояніи человѣка и сопоставляя съ симъ ученіемъ ученіе католиковъ о томъ же предметѣ, Мёлеръ приходитъ къ тому заключенію, что отрицательная сторона первороднаго грѣха, по ученію лютеранъ, состоитъ въ утратѣ способностей, составляющихъ сущность, основу (*fond*) нашего бытія. «Католики, говоритъ Мёлеръ, въ первомъ человѣкѣ признаютъ способности натуральныя и сверхнатуральныя дарованія, посему, обрушивая слѣдствія первороднаго грѣха на дары благодати, они не разрушаютъ способностей, принадлежащихъ природѣ человѣка. На сторонѣ протестантовъ не существуетъ подобнаго преимущества (*avantage*): отказывая человѣку, еще невинному, во всякомъ высшемъ принципѣ, они, чтобы не уничтожить слѣдствій первичнаго зла совсѣмъ, по необходимости затрогиваютъ самыя способности, которыя составляютъ сущность нашего бытія. По-

---

<sup>1)</sup> *Moehler, La Symbolique, t. I. p. 56.*

чему, въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ не можетъ обнаруживать таковой же энергіи и теперь, какъ прежде, до своего поврежденія? Почему не можетъ онъ питать тѣхъ же чувствъ къ Богу, страха Его правды и надежды на Его милосердіе?—потому, что утратилъ тѣ единственныя прерогативы, которыми обладалъ, разумъ и волю,—другаго еще основанія нельзя и придумать» <sup>1)</sup>.—Полное раскрытіе этого ученія Мёлеръ видитъ въ *Формулѣ солиасія*, которая, говоритъ Мёлеръ, «отказала падшему человѣку во всякомъ религіозномъ расположеніи, во всякой нравственной силѣ, во всякой духовной способности; она оспорила у него способность—знать и желать по отношенію къ предметамъ божественнымъ. Правда, она замѣчаетъ, что потомокъ прародителя не перестаетъ быть разумнымъ созданіемъ, но кругъ его дѣйствій ограничиваетъ лишь міромъ конечнымъ, отказывая ему за предѣлами этого міра въ разумѣ и свободѣ, т. е. въ тѣхъ самыхъ способностяхъ, которыя отличаютъ его отъ животнаго» <sup>2)</sup>.

Къ тому же выводу относительно отрицательной стороны первороднаго грѣха по ученію лютеранъ Мёлеръ приходитъ и инымъ путемъ. «Что такое—спрашиваетъ онъ—образъ Божій, по представленію лютеранъ? Способность—знать безконечно-совершенное Существо, бояться Его правды и уповать на Его милосердіе, т. е. благороднѣйшее дарованіе человѣка, разумъ. Но символы лютеранскіе говорятъ постоянно, на каждой страницѣ (?), что образъ Божій не избѣжалъ ударовъ (coups) первороднаго грѣха, что онъ разбитъ въ прахъ, превращенъ въ ничто» <sup>3)</sup>. Тоже говорятъ они и относительно нравственныхъ способностей,

---

<sup>1)</sup> *Moehler, La Symbolique, t. I. p. 57.*

<sup>2)</sup> *Ibid., p. 60.*

<sup>3)</sup> *Ibid., p. 61.*

непосредственно относящихся къ волѣ. Они, правда, допускаютъ, что человѣкъ и по паденіи обладаетъ еще нѣкоторою свободою въ вещахъ и отношеніяхъ настоящаго міра, но говорятъ, что по отношенію къ Богу, къ предметамъ небеснымъ, онъ представляетъ собою дерево, камень, глыбу земли. Въ области предметовъ божественныхъ онъ, по Формулѣ согласія, не можетъ ни мыслить, ни вѣровать, ни хотѣть,—совершенно мертвъ для добра, не имѣетъ ни искорки духовныхъ способностей <sup>1)</sup>). Итакъ—заключаетъ Мёлеръ—по протестантскому ученію, первородный грѣхъ «разрушилъ въ человѣкѣ страхъ Божій и упованіе на Бога, т. е. способность познавать и желать въ области высшихъ предметовъ, т. е. *разумъ* и *волю*» <sup>2)</sup>).

*Положительный* характеръ первороднаго грѣха Мёлеръ опредѣляетъ путемъ анализа второй половины словъ 2 члена Аугсбургскаго исповѣданія «люди, по плоти рождающіеся, рождаются со грѣхомъ, т. е.... съ похотью». «Въ своемъ комментарий на книгу Бытія Лютеръ—говоритъ Мёлеръ—вывода понятіе о первородномъ грѣхѣ изъ понятія о первобытной праведности, высказывается такимъ образомъ, что «какъ первобытная праведность принадлежала сущности человѣка, такъ и замѣнившій ее первородный грѣхъ принадлежитъ также сущности человѣка»: слѣдовательно, по ученію Лютера, первородный грѣхъ образуетъ злую *сущность*; Меланхтонъ съ своей стороны, называетъ его натуральною силою, разумѣя подъ симъ положительную, самостоятельно существующую *сущность*, наконецъ Флацій утверждаетъ рѣшительно, что первородный грѣхъ составляетъ *субстанцію* падшаго человѣка» <sup>3)</sup>). «Теперь, говоритъ Мёлеръ, мы можемъ выяснитъ вторую половину словъ

<sup>1)</sup> *Mochler, La Symbolique, t. I. p. 62.*

<sup>2)</sup> *Ibid., p. 69.*

<sup>3)</sup> *Ibid., p. 68.*

2 члена Аугсбургскаго исповѣданія: съ точки зрѣнія лютеранъ похоть—это всѣ слова, всѣ мысли, всѣ желанія, всѣ дѣйствія, всѣ наклонности падшаго человѣка, это та злая *субстанція*, которая замѣнила собою образъ Божій, это *сама природа* человѣка» <sup>1)</sup>).

Соединяя опредѣленія отрицательнаго и положительнаго характера первороднаго грѣха въ одно общее, цѣлостное изображеніе, Мёлеръ говоритъ: «первородный грѣхъ измѣнилъ природу человѣка основнымъ образомъ; какъ принципъ заразъ положительный и отрицательный, онъ разрушилъ религіозныя и нравственныя способности человѣка и замѣнилъ ихъ злою сущностью; исторгъ изъ сущности нашего бытія высшій разумъ и свободную волю и изъ похоти, слѣпой и скотской похоти, сдѣлалъ составную (*intégrante*) часть насъ самихъ, на мѣсто образа Божія глубоко начерталъ въ нашей душѣ образъ діавола» <sup>2)</sup>).

Итакъ, по изложенію католическихъ символикъ, первородный грѣхъ, съ точки зрѣнія лютеранскихъ символовъ, состоитъ въ двухъ моментахъ—въ *утратѣ* духовныхъ способностей, разума и воли, и въ *похоти*. Моменты эти, въ изложеніи католическихъ символикъ, доведены до такого рѣшительно-крайняго напряженія, что природа человѣческая, подлежащая первородному грѣху, съ одной стороны, отождествляется съ міромъ инстинктивныхъ, *неразумныхъ* твореній, съ другой, мыслится положительною, самостоятельно-существующею *злою субстанціею* <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> *Moehler, La Symbolique*, t. I. p. 69.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>3)</sup> Эта точка зрѣнія усвоена и въ нашей р. богословской литературѣ. См. Иннокентія „Обличительное Богословіе“, Т. III, стр. 309—311.



Нельзя сказать, чтобы изложеніе это не имѣло своего основанія въ лютеранскихъ символахъ, которые глубину нравственнаго состоянія падшаго человѣка изображаютъ въ чертахъ, дѣйствительно, преувеличенныхъ; особенно же это надлежитъ сказать о Формулѣ согласія, которая, по сознанию самихъ протестантовъ, «не сохранила себя свободною отъ нѣкотораго излишняго напряженія» въ изложеніи ученія о первородномъ грѣхѣ. Но эти черты, въ изложеніи католическихъ символикъ, подобраны въ комбинаціи слишкомъ искусственной и односторонней, усилены предвзятымъ толкованіемъ, сопоставлены съ частными мнѣніями Лютера, Меланхтона и даже Флация и, наконецъ, заботливо и предусмотрительно обнажены отъ всего того, что въ ученіи лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ есть умѣреннаго и смягчающаго.

Еще Бауръ замѣчалъ Мёлеру, что Апологія, распространяя, правда, слѣдствія первороднаго грѣха на самыя наши духовныя способности, не разрушаетъ, однако, разума и воли въ области вещей божественныхъ; нужно только хорошенько понять это. «Схоластики, говоритъ Бауръ, учили, что человѣкъ можетъ еще (и по паденіи) любить Бога превыше всего, какъ прекрасно замѣчаетъ это Апологія. Составители Апологіи встаютъ именно противъ этой доктрины: когда они говорятъ, что злосчастный потомокъ Адама не обладаетъ уже никакою духовною способностію, то это лишь то означаетъ, что онъ не можетъ любить Бога, какъ должно. Но (нужно ли дѣлать такое замѣчаніе?) изъ того, что сердце его не можетъ воспламеняться какъ сердце серафима, еще не слѣдуетъ, чтобы оно не могло испытывать никакой искры любви: скажетъ ли кто, что данная способность, поелику не можетъ развиваться до высшей степени, не существуетъ? Съ другой стороны, Апологія признаетъ въ падшемъ человѣкѣ способности,—практиковать гражданскую праведность: она, такимъ образомъ, остав-

ляетъ ему и способность восходить къ первобытной праведности, ибо эти двѣ добродѣтели заключаются въ одной общей идеѣ и происходятъ изъ одного общаго начала, духовныхъ способностей»<sup>1)</sup>. И въ самомъ дѣлѣ, Апологія не лишаетъ человѣка абсолютно свободы и разума: «мы, говоритъ она, не лишаемъ человѣческую волю свободы. Воля эта имѣетъ свободу въ вещахъ и дѣлахъ такихъ, которыя разумъ постигаетъ самъ собою. Она можетъ извѣстнымъ образомъ совершать гражданскую праведность, или праведность дѣлѣ,—можетъ говорить о Богѣ, воздавать Ему нѣкоторое почитаніе во внѣшнемъ дѣлѣ, повиноваться властямъ и родителямъ въ избраніи внѣшняго дѣла, можетъ удерживать руку отъ убійства, прелюбодѣйства, воровства. Если въ природѣ человѣка остаются разумъ и мышленіе о вещахъ, подлежащихъ чувству,—остается и выборъ сихъ вещей, а также свобода и способность къ совершенію гражданской праведности»<sup>2)</sup>.

Формула согласія, не смотря на ригоризмъ общаго тона и строгость своихъ опредѣленій, излагаетъ, однако, ученіе о первородномъ грѣхѣ далеко не въ такомъ видѣ, въ какомъ оно излагается въ католическихъ символикахъ. Она называетъ первородный грѣхъ *поврежденіемъ* (*corruptio*)<sup>3)</sup>, наслѣдствен-

1) Moehler, *Defense de la Symbolique, ou nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants*. Traduit de l' Allemand par Lachat. Paris. 1853 p. 10—11.

2) *Apologia confessionis augustanae*, art. VIII, 70: Neque vero adimimus humanae voluntati libertatem. Habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit. Potest aliquo modo efficere justitiam civilem, seu justitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus in opere externo eligendo, potest continere manus a caede, a adulterio, a furto. Cum reliqua sit in natura hominis ratio et iudicium de rebus sensui subjectis, reliquus est etiam delectus carum rerum et libertas et facultas efficiendae justitiae civilis. Cf. 75.

3) *Formula concordiae*, Epitome, articulus I, 10; *Solida Declaratio*, art. I, 11, 52. 60.

нымъ недугомъ (morbus)<sup>1)</sup>, духовною проказою (lepra spiritualis)<sup>2)</sup>, духовнымъ ядомъ и проказою (spirituale venenum et lepra)<sup>3)</sup>, *бесилиемъ* (impotentia) и *немощию* (ἀδυναμία)<sup>4)</sup>, *зломъ* (malum)<sup>5)</sup>, *недостаткомъ* (defectus)<sup>6)</sup>, *заразою* (lues)<sup>7)</sup>;—природа челоѣческая первороднымъ грѣхомъ, по ней, *повреждена* (corrupta)<sup>8)</sup>, *заражена* и *отравлена* (infecta, venenata)<sup>9)</sup>, *извращена* (perversa)<sup>10)</sup>, *отравлена* и *осквернена* (infecta, contaminata)<sup>11)</sup>, *псвреждена* и *извращена* (corrupta et perversa)<sup>12)</sup>, *заражена* и *повреждена* (infecta et corrupta)<sup>13)</sup>. Правда, повреждение это, по Формулѣ согласія, представляется *внутреннимъ, злѣйшимъ, глубочайшимъ, непостижимымъ и невыразимымъ* (corruptio intima, pessima, profundissima, inscrutabilis et ineffabilis)<sup>14)</sup>, *ведугъ—страшнымъ и отвратительнымъ* (herrendus et abominabilis)<sup>15)</sup>, *проказа—ужасною* (lepra horribilis)<sup>16)</sup>, *зараза—мерзостнѣйшею* (foedissima lues)<sup>17)</sup>, *зло—безмѣрнымъ* (horrendum)<sup>18)</sup>, *невыразимымъ* (ineffabile)<sup>19)</sup>, *неизяснимымъ* словами и *непостижимымъ* для че-

1) Solid. Declar., art. I, 5. 8. 12.

2) Ibid., art. I, 6.

3) Ibid., art. I, 33.

4) Ibid., art. I, 10.

5) Ibid., art. I, 14. 60.

6) Ibid., art. I, 19.

7) Ibid., art. I, 52.

8) Epit., art. I, 21; Solid. Declar., art. I, 5. 6. 14. 30. 32. 33.

9) Solid. Declar., art. I, 6.

10) Ibid., art. I, 14. 30. 32. 33.

11) Ibid., art. I, 52.

12) Ibid., art. I, 30.

13) Ibid., art. I, 33.

14) Ibid., art. I, 11. 52; Epit., art. I, 8.

15) Ibid., art. I, 5.

16) Ibid., art. I, 33.

17) Ibid., art. I, 32.

18) Ibid., art. I, 14.

19) Ibid., art. I, 60.

ловѣческаго *разума*<sup>1)</sup>); природа человѣческая первороднымъ грѣхомъ поражена, отравлена и повреждена *внутренно, рѣшительно, всецѣло*, даже во внутреннихъ частяхъ и глубочайшихъ изгибахъ сердца<sup>2)</sup>, повреждена и извращена рѣшительно, *до крайности, вся, во всѣхъ силахъ*<sup>3)</sup>. Тѣмъ не менѣе, однакожь, первороднаго грѣха Формула согласія не представляетъ *адекватнымъ* природѣ человѣка, не поставляетъ его *сущностью* падшаго человѣка: «отвергаемъ и осуждаемъ, говоритъ она, какъ манихейское, то ученіе, что первородный грѣхъ въ собственнымъ смыслѣ и безъ всякаго различія составляетъ самую субстанцію поврежденнаго человѣка, его природу и сущность такъ, что не существуетъ уже никакого различія между поврежденною по паденіи природою, взятой самою по себѣ, и первороднымъ грѣхомъ»<sup>4)</sup>.... «Хотя первородный грѣхъ, подобно нѣкоторому духовному яду и ужасной проказѣ (какъ выражается Лютеръ), заразилъ и повредилъ всю природу человѣка до такой степени, что въ ней не могутъ представляться раздѣльно эти два объекта—самая природа и

<sup>1)</sup> Epit., art. I, 9: Hoc quantum sit malum, verbis revera est inexplicabile, neque humanae rationis acumine indagari; Solid Declar. art. I, 8: quid et quantum sit hoc ingens haereditarium malum, id nulla humana ratio indagare, aut agnoscere potest; ibid., art. I, 60: Hujus quaestionis (qualenam accidens sit peccatum originale) declarationem veram nullus philosophus, nullus Papista, nullus sophista, imo nullus humana ratio (quae etiam acutissimi sit judicii) proferre potest.

<sup>2)</sup> Solid. Declar., art. I, 6: prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus, et cordis recessibus profundissimis totam (naturam) esse infectam, venenatam et penitus corruptam.

<sup>3)</sup> Ibid., art. I, 30: in omnibus viribus prorsus, tota extreme est per peccatum originis corrupta et perversa.

<sup>4)</sup> Epit. art. I, 19: Rejjicimus etiam atque damnamus, ut Manichaeorum errorem, quando docetur, originale peccatum proprie, et quidem nullo posito discrimine, esse ipsam hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam, ita, ut inter naturam corruptam post lapsum per se consideratam, et inter peccatum originis nulla prorsus sit differentia. Cf. ibid., art. I, 3—7. 17.

первородный грѣхъ: тѣмъ не менѣе не одно и тоже—поврежденная природа или субстанція поврежденнаго человѣка, тѣло и душа, или самъ, созданный Богомъ, человѣкъ, въ которомъ обитаетъ первородный грѣхъ, и—самый первородный грѣхъ, обитающій въ природѣ или субстанціи человѣка и повреждающій ее, подобно тому какъ—въ тѣлесной проказѣ—прокаженное тѣло и самая проказа не суть одно и тоже<sup>1)</sup>. — Какъ ни глубоко то поврежденіе, которое привнесено первороднымъ грѣхомъ въ природу человѣка,—природа эта, однако, по Формулѣ согласія, и по паденіи остается *твореніемъ Божиимъ*: «вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, говоритъ Формула, что существуетъ нѣкоторое различіе между природою человѣка не только (въ томъ ея видѣ) какъ вначалѣ созданъ былъ Богомъ человѣкъ чистымъ, святымъ и безгрѣшнымъ, но и (въ томъ ея видѣ) какою мы имѣемъ ее по паденіи,—различіе между самою природою, которая и по паденіи есть и остается твореніемъ Божиимъ, и между первороднымъ грѣхомъ, и что это различіе между природою и первороднымъ грѣхомъ таково, какое существуетъ между дѣломъ Божиимъ и дѣломъ діавола.... Ибо не только тѣло и душу Адама и Евы до паденія, но и наши тѣла и наши души по паденіи, хотя они и повреждены, творитъ Богъ. Господь признаетъ и теперь наши души и тѣла Своимъ твореніемъ и Своимъ дѣломъ

<sup>1)</sup> Solid. Decl., art. I, 33: Etsi vero peccatum originale totam hominis naturam, ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra (quemadmodum D. Lutherus loquitur) infecit et corrumpit, ita quidem, ut jam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint distincte haec duo, ipsa natura sola et originale peccatum solum: tamen non unum et idem est, corrupta natura, aut substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat, .. et ipsum originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit; quemadmodum etiam in lepra corporali ipsum corpus leprosum et lepra ipsa in corpore non sunt unum et idem. Cf. ibid. art. I, 29 34—50.

(Иова X, 8)»<sup>1)</sup>.—Очевидно, такимъ образомъ, что природа чело-  
вѣка первороднымъ грѣхомъ «внутренно не уничтожена, не из-  
маждена, а также не превращена въ иную, отличную по роду  
и виду, субстанцію, которая бы, по своей сущности, не была  
подобна нашей природѣ и не была бы одной съ нами сущно-  
сти»<sup>2)</sup>. А потому Формула не допускаетъ такого представ-  
ленія, что »Богъ въ обращеніи и возрожденіи творить новое  
сердце и *новано* челоуѣка, такъ что субстанція и сущность  
ветхаго Адама (особенно же разумная душа) уничтожается и  
и творится новая сущность души ex nihilo<sup>3)</sup>. — Оставаясь и  
по паденіи твореніемъ Божиимъ, челоуѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ  
остается существомъ *разумнымъ* и *свободнымъ*: «то истинно,  
говоритъ Формула согласія, что челоуѣкъ даже и раньше сво-  
его обращенія есть твореніе разумное, имѣющее разумъ и  
волю»<sup>4)</sup>; и если св. Писаніе сердце невозрожденнаго чело-

1) Epit., art. I, 2. 4: Credimus, docemus et confitemur, quod sit aliquod  
discrimen inter ipsam hominis naturam non tantum, quemadmodum initio a Deo  
purus, et sanctus, et absque peccato homo conditus est, verum etiam, qualem jam  
post lapsum naturam illam habemus, discrimen inter ipsam naturam, quae etiam  
post lapsum est pernametque Dei creatura, et inter peccatum originis, et quod  
tanta sit illa naturae et peccati originalis differentia, quanta est inter opus Dei  
et inter opus diaboli... Deus enim non modo Adami et Hevae corpus et animam  
ante lapsum, verum etiam corpora et animas nostras post lapsum creavit; etsi  
haec jam sunt corrupta. Et sane hodie Dominus animas et corpora nostra crea-  
turas et opus suum esse agnoscit. Cf. Solid. Declar., art. I, 7. 32 61.

2) Solid. Declar., art. I, 30: Tota enim hominis natura... extreme est per  
peccatum originis corrupta et perversa... non tamen penitus deleta, abolita, aut  
in aliam substantiam, genere aut specie diversam, id est, quae secundum suam  
essentiam non sit similis nostrae naturae, atque ita nobiscum non unius essentiae  
sit, transmutata est.

3) Ibid., art. II, 81: Item (redargui atque rejici possunt) qui fingunt, De-  
um in conversione et regeneratione novum cor, atque adeo novum hominem ita  
creare, ut veteris Adami substantia et essentia (praesertim anima rationalis) pe-  
nitus aboleatur, et nova animae essentia ex nihilo creatur. Cf. Epit. art. II, 14.

4) Ibid., art. II, 59: Et tamen verum est, quod homo, etiam ante conver-  
sionem, sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat...

вѣка сравниваетъ съ камнемъ и лютымъ звѣремъ, то сравниваетъ, «не потому, чтобы человѣкъ, по паденіи, не былъ уже разумнымъ твореніемъ, или чтобы не обращался къ Богу посредствомъ слышанія слова Божія и размышленія о немъ, или чтобы въ области внѣшнихъ и гражданскихъ отношеній онъ не могъ помыслить ничего добраго, либо худаго, или же не былъ въ состояніи что либо дѣлать, или не дѣлать»<sup>1)</sup>. Разумно-свободнымъ существомъ человѣкъ является, прежде всего, въ области *внѣшней*, конкретной жизни: «разумъ и натуральная свободная воля, говоритъ Формула, въ нѣкоторомъ отношеніи имѣютъ способность — устроить внѣшнюю честную жизнь»<sup>2)</sup>, — «въ вещахъ внѣшнихъ и гражданскихъ, имѣющихъ отношеніе къ житейскому быту и тѣлесному существованію, человѣкъ рачителенъ, смысленъ и весьма трудолюбивъ»<sup>3)</sup>. Затѣмъ, какъ ни безконечно мало у человѣка разумѣнія и свободной воли въ области религіозной, онъ однако раньше своего обращенія и возрожденія *можетъ* слушать и читать *слово Божіе*: «человѣкъ, говоритъ Формула согласія, даже и послѣ паденія имѣетъ до нѣкоторой степени свободную волю, чтобы можно было ему приходить въ общественныя церковныя собранія, слушать или не слушать слово Божіе»<sup>4)</sup>. Наконецъ, разумъ человѣка еще невозрожденнаго мо-

---

<sup>1)</sup> Solid. Declar. art. II, 19: ... sacrae literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura, aut quod absque auditu et meditatione verbi divini ad Deum convertatur, aut quod in rebus externis et civilibus nihil boni aut mali intelligere possit, aut libere aliquid agere vel omittere queat.

<sup>2)</sup> Ibid., art. II, 26: Ratio et naturale liberum arbitrium habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vitam instituere possit.

<sup>3)</sup> Ibid., art. II, 20: ... in civilibus rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus et quidem admodum negotiosus.

<sup>4)</sup> Ibid., art. II, 53: Hoc Dei verbum homo, etiam nondum conversus, nec

жетъ возвышаться до познанія бытія Божія и до идеи закона: «разумъ, или натуральный смыслъ человѣка *имѣетъ* нѣкую темную искру вѣдѣнія о *бытіи Божіемъ* а также сохраняетъ нѣкоторую частицу закона» <sup>1)</sup>, говоритъ Формула согласія, ссылаясь при семъ (не во всѣхъ, впрочемъ, редакціяхъ) на классическое мѣсто изъ посланія къ Римлянамъ I, 20.

Составленное нами изложеніе ученія лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ, въ сравненіи съ изложеніемъ католическихъ символикъ, очевидно, расходится и расходится весьма замѣтно. Разность между тѣмъ и другимъ изложеніемъ можетъ быть выражена въ слѣдующихъ параллельныхъ положеніяхъ: первородный грѣхъ,

а) по изложенію католическихъ символикъ,

1) *измѣнилъ* природу человѣка *основнымъ образомъ*;

2) какъ принципъ заразъ положительный и отрицательный, онъ *разрушилъ* религіозныя и нравственныя способности и *замѣнилъ* ихъ злою сущностью,—исторгъ изъ сущности нашего бытія *разумъ* и *свободную волю* и изъ похоти сдѣлалъ составную часть насъ самихъ;

3) на мѣсто образа Божія глубоко *начерталъ* въ нашей душѣ образъ *дѣвола*;

б) по нашему изложенію,

1) *повредилъ* (заразилъ, отравилъ, извратилъ, осквернилъ) природу человѣка, которая, при всемъ глубочайшемъ поврежденіи,

renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus... homo adhuc etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire, vel non audire possit.

<sup>1)</sup> Solid., Decl. art. II, 2:... humana ratio, seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet.



2) *обладаетъ* еще, въ нѣкоторой степени, *разумомъ* и *свободою*, имѣть даже темную идею о Богѣ и законѣ,—внутренно не уничтожена, не изглажена и не замѣнена другою сущностію;

3) *остается*, и по паденіи, *созданіемъ Божиимъ*.

И такъ, изложеніе ученія лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ, какое представляютъ символики Бухмана и Мёлера, односторонне и со многими выраженіями этихъ символовъ не мирится. Можно сказать даже, что въ изложеніи этихъ символикъ, особенно символики Мёлера, лютеранское ученіе о первородномъ грѣхѣ чрезвычайно сближается съ *флиціанизмомъ*, особымъ, съ точки зрѣнія ортодоксальнаго лютеранства *еретическимъ*, направленіемъ въ исторіи лютеранскихъ рѣшеній вопроса о первородномъ грѣхѣ.

Въ символикахъ протестантскихъ ученіе лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ излагается, вообще говоря, вѣрнѣе, но глухо, въ формѣ общихъ, блѣдныхъ схемъ, стоящихъ внѣ живой связи съ текстомъ самыхъ символовъ. Притомъ только весьма не многія изъ нихъ излагаютъ это ученіе само по себѣ, самостоятельно, большинство же протестантскихъ символикъ излагаютъ его въ параллели съ ученіемъ католическимъ, какъ антитезисъ сего послѣдняго. Къ первой категоріи могутъ быть отнесены символики *Титтмана* и *Кёлльнера*, къ послѣдней символики *Мартайнеке*, *Винера*, *Герике* и *Бодемана*.

1) Въ символикѣ Титтмана ученіе лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ излагается въ слѣдующихъ чертахъ: «Въ состояніи невинности прародители наши украшены были первобытною праведностію, т. е. не только гармоническимъ равновѣсіемъ (*aequale temperamentum*) свойствъ тѣла, но и правотою (*rectitudo*) природы и силою—совершать все потребное для стяжанія вѣчнаго спасенія. Они не только были

свободны отъ преобладанія похоти (*cupido*), но и снабжены были силами достаточными, чтобы при помощи ихъ могли пріобрѣтать себѣ познаніе о Богѣ, страхъ Божій, упованіе на Бога и все, что нужно, а посему—угождать Богу и достигать спасенія. Но, по паденіи Адама, люди лишаются (*caerent*) этой чистоты (*integritas*) природы и рождаются съ нѣкоторымъ, общимъ для всѣхъ, порокомъ, т. е. съ первороднымъ грѣхомъ. Ибо всѣ, по природѣ происходящіе, люди рождаются не только съ развращенною похотью, т. е. съ натуральною наклонностью ко грѣху, но и безъ тѣхъ силъ, при помощи которыхъ бы могли любить Бога превыше всего, бояться Его и вѣровать въ Него. Посему претерпѣваютъ недостатокъ (*defectus*) свободной воли по отношенію къ вещамъ духовнымъ, т. е. лишены (*caerent*) тѣхъ силъ, при помощи которыхъ бы могли совершать праведность (*justitiam facere*) въ очахъ Божіихъ. И этотъ первородный порокъ представляетъ собою грѣхъ дѣйствительный (*vere peccatum*), т. е. такого рода порокъ, ради котораго тѣ люди бывають злосчастными (*miseri*), которые не возрождаются крещеніемъ и Духомъ Святымъ. Ибо порокъ этотъ можетъ умаляться, но совершенно изглажаться не можетъ, напротивъ, остается и послѣ крещенія, потому что остается похоть, хотя Духъ Святой, даруемый чрезъ крещеніе, умалаетъ ее и творитъ въ человѣкѣ новыя движенія. И это оттого, что онъ (этотъ порокъ) присущъ человѣческой природѣ необходимо, хотя, впрочемъ, не составляетъ самой субстанціи природы. Итакъ, хотя во власти человѣка—воздерживаться отъ безчестныхъ дѣлъ, однако та духовная сила, какой требуетъ снисканное Христомъ спасеніе, людямъ ни прирождена, ни можетъ быть пріобрѣтена натуральными силами, а должна быть сообщена свыше<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> I. A. H. *Tittmanni* Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evangelicae. Lipsiae. 1811. p. 266—268.

Итакъ, по изложенію Титтмана, по паденіи Адама, *hominēs carent illa naturae integritate*, т. е. лишены тѣхъ силъ, которыя необходимы къ приобрѣтенію спасенія, и рождаются съ похотью, т. е. съ натуральною склонностью ко грѣху. Также точно опредѣляетъ первородный грѣхъ и Кёлльнеръ: «первородный грѣхъ, говоритъ онъ, есть *impotentia ad spiritualia*, т. е. совершенная неспособность ко всему, что потребно для исправленія и вѣчнаго спасенія,—именно человѣкъ самъ собою не можетъ исправиться, потому что а) не можетъ знать и любить Бога и б) воля его совершенно повреждена и направлена только къ нравственно-злomu»<sup>1)</sup>. Но если у Титтмана, относительно перваго момента первороднаго грѣха, допущена нѣкоторая неопредѣленность, потому что выраженіе «*carent*» даетъ идею и объ *относительномъ* недостаткѣ, нуждѣ въ чемъ, и объ *абсолютномъ* лишеніи, неимѣніи, то у Кёлльнера, относительно того же момента, допущено прямое противорѣчіе: «первородный грѣхъ, говоритъ Кёлльнеръ, есть не только внѣшняя задержка духовной, особенно же нравственной силы человѣка, но внутреннее *поврежденіе* самой силы, т. е. силы находятся не только въ связанномъ состояніи, но повреждены въ себѣ»<sup>2)</sup>, а между тѣмъ раньше говорилъ такъ, что первородный грѣхъ есть «*impotentia ad spiritualia* т. е. *совершенная неспособность* ко всему, что потребно для исправленія и спасенія»: какимъ же образомъ могутъ быть повреждены силы не существующія?

---

1) *Köllner*, Symbolik aller christlichen Confessionen, Th. I. S. 631: „(Die Erbsünde) ist eine impotentia ad spiritualia, d. h. ein gänzlichcs Unvermögen in allem, was zur Besserung und ewigen Seligkeit“.

2) *Ibid.*, S. 632: „sie (Erbsünde) ist nicht etwas bloss ein äusserliches Hinderniss der geistigen, besonders der sittlichen Kraft des Menschen, sondern sie ist eine innerliche Verderbtheit der Kraft selbst, d. h. die Kräfte sind nicht etwa nur in einem gebundenen Zustande, sondern in sich verdorben“.

2) Маргайнеке излагаетъ символическое ученіе лютеранъ о первородномъ грѣхѣ въ слѣдующей параллели съ ученіемъ католическимъ: «Какъ католики, такъ и протестанты въ своемъ ученіи объ отношеніи человѣка къ Богу, или въ своей догматической антропологіи, выходятъ изъ общаго христіанскаго ученія о грѣхѣ. И тѣ и другіе согласны въ томъ, что первобытное состояніе человѣка, образъ Божій, сотворенная вмѣстѣ съ человѣкомъ праведность и святость, утрачены, что вслѣдствіе прародительскаго паденія въ мірѣ. явилась смерть и что во вмѣненіи этого прародительскаго грѣха надлежитъ видѣть причину настоящаго всеобщаго поврежденія человѣка. И при ближайшемъ опредѣленіи этого члена въ образѣ представленія о семъ предметѣ не оказывается ни малѣйшаго различія между обѣими церквами, каковое обнаруживается, главнымъ образомъ, въ выводахъ, въ дальнѣйшихъ слѣдствіяхъ. Именно:

Римско-католическая система учитъ, что утраченный вслѣдствіе грѣхопаденія образъ Божій, первобытную праведность и святость, надлежитъ относить не къ сущности природы человѣка, а лишь къ божественнымъ дарамъ, даннымъ въ придачу къ его натуральнымъ силамъ и способностямъ. Образъ Божій поставляется чрезъ это въ совершенно-вышнее отношеніе къ челоѣческой природѣ, и помимо него обладавшей уже въ себѣ самой совершенствомъ и законченностію. Отсюда является чрезъ всю догматику проходящее различіе между обѣими системами. Именно—схоластики въ ученіи о первобытномъ состояніи различали состояніе натуральныхъ силъ и способностей, *status purorum naturalium*, отъ образа Божія и, такимъ образомъ, человѣка съ его собственною природою поставляли въ состояніе существенно отличное отъ образа Божія, по которому онъ сотворенъ и который дарованъ былъ ему Богомъ сверхъ его первобытныхъ силъ и способностей.

Теперь, вслѣдствіе грѣха перваго человѣка—учили схоластики— не утрачено ничего болѣе, кромѣ этого образа, дарованных Богомъ человѣку святости и праведности <sup>1)</sup>. Въ этихъ положеніяхъ протестантская система усматривала издавна сѣмена открытаго пелагианства и, насколько удалялась отъ этого ученія схоластиковъ, настолько приближалась къ ученію истинно-августиновскому. Она говоритъ, что образъ Божій, въ состояніи невинности, есть не что иное, какъ самая первобытная природа человѣка, что вслѣдствіе того человѣкъ съ его натуральными способностями и силами не долженъ быть мыслямъ безъ образа Божія, что образъ Божій составлялъ самую сущность его природы» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Маргайнеке совершенно произвольно навязываетъ такое ученіе схоластикамъ, которые никогда не отождествляли образа Божія съ первобытною праведностію и, представляя сію послѣднюю утраченною вслѣдствіе первороднаго грѣха, этой утратѣ не подвергали образа Божія. По ученію схоластиковъ, Богъ создалъ душу человѣка по образу Своему и по подобію, т. е. разумною и свободною (*status naturae, pura naturalia, homo in puris naturalibus*). Но чтобы человѣкъ, всилу возможной для него свободы, не сталъ тотчасъ и грѣшить, не сдѣлался злымъ, Богъ даровалъ ему, при твореніи же, еще особенную благодать,—именно установилъ такое отношеніе движеній духа и стремленій тѣла, что низшія способности души и стремленія тѣла находились въ полномъ повиновеніи разума (*status naturae integrae, integritas naturae, rectitudo motuum*). Наѣонецъ, Богъ даровалъ человѣку *donum superadditum*, духу—совершенную святость и праведность, тѣлу—бессмертіе и свободу отъ болѣзней (*status naturae elevatae*). Это послѣднее состояніе, иногда въ соединеніи съ предыдущимъ, схоластики называютъ *первобытною праведностію*, *justitia originalis*. Именно эта *justitia originalis* и утрачена вслѣдствіе паденія; образъ же Божій остался нетронутымъ, хотя, разумѣется, потерпѣлъ и онъ нѣкоторое пораженіе, потому что *justitia originalis* представляла собою, въ природѣ человѣка, родъ регулятора, державшаго душевныя силы и инстинкты тѣла въ гармоническомъ равновѣсіи съ высшею стороною природы человѣка. Это ученіе получило вслѣдствіи санкцію въ католическихъ символахъ.—Очевидно, что въ семь ученіи, въ значительной степени, нашла свое успокоеніе струя пелагианскаго направленія, въ чемъ Маргайнеке не безъ основанія упрекаетъ далѣе католическую систему.

<sup>2)</sup> *Marheineke, Christliche Symbolik, oder comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und des Lehrbegriffes griechischen Kirche. Berlin. 1848. S. 130—131.*

Поставляя образъ Божій даромъ благодати и такимъ образомъ отличая его, какъ *donum superadditum*, отъ самыхъ первобытныхъ силъ и способностей человѣка, католики—говоритъ Маргайнеке—утверждаютъ, что эти послѣднія, съ утратой образа Божія, остались нетронутыми и только пришли въ нѣкоторый безпорядокъ, въ состояніе нѣкоторой задержки, въ которомъ человѣку труднѣе совершать добро и легче грѣшить. «Триденскій соборъ, говоритъ Маргайнеке, постановилъ какъ догматъ, что сила—желать добра, вслѣдствіе первороднаго грѣха, не уничтожена, а лишь ослаблена. Сообразно съ своими принципами, соборъ имѣлъ основаніе на падшаго человѣка смотрѣть какъ на больнаго, а въ разсужденіи его свободы какъ на связаннаго, который хотя имѣетъ силу ходить, но ходить не можетъ, потому что сила эта остановлена и задержана» <sup>1)</sup>. Иначе смотреть на этотъ предметъ протестанство. «Поставляя обладаніе образомъ Божиимъ во внутреннее и существенное единство съ первобытною природою человѣка, оно, сообразно съ симъ, паденіе и утрату образа Божія полагаетъ въ совершенномъ недостатокѣ (*Mangel*) всѣхъ духовныхъ и нравственныхъ силъ,—утверждаетъ, что человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, поврежденъ (*verdorben*) такъ рѣшительно, что всѣ силы къ добру, всякая свобода воли утрачены (*verloren*) и самъ собою онъ ничего болѣе не въ состояніи дѣлать, какъ только грѣшить...., смотреть на человѣка какъ на духовно-мертваго отъ природы, который можетъ возродиться и получить силу къ добру только по дѣйствию благодати,—въ поврежденіи (*verderben*) этомъ оно отрицаетъ (*abspricht*) истинную свободу воли, не такъ, впрочемъ, чтобы невозрожденный человѣкъ не былъ свободенъ и въ той области предметовъ, которая не имѣетъ непосредственнаго отно-

<sup>1)</sup> *Marheineke, Christl. Symbolik, S. 132.*

шенія къ его обращенію и спасенію, но отрицаетъ въ немъ всякую силу къ самовозвышенію, направленію къ добру и устроенію спасенія, пока Богъ не освобождаетъ его отъ рабства грѣха и не сообщаетъ ему истинной и единственной свободы чадъ Божіихъ» <sup>1)</sup>).

Наконецъ, признавая одинаково, что вслѣдствіе паденія въ природу человѣка привошла наклонность ко злу, католики и лютеране, говоритъ Маргайнеке, расходятся въ ближайшемъ опредѣленіи существа этой наклонности: въ лютеранствѣ она представляется какъ нѣчто положительное, какъ злое *an und für sich*, какъ совершенно новый, вслѣдствіе грѣхопаденія привошедшій въ природу человѣка, злой принципъ; въ католичествѣ, напротивъ, какъ нѣчто отрицательное, объясняемое лишь изъ утраты образа Божія, какъ недостатокъ, вслѣдствіе коего человѣкъ, по выраженію Маргайнеке, «возвращень къ своему первобытному состоянію,—къ тому состоянію, въ которомъ онъ, безъ охраны образа Божія, могъ и грѣшить». «По католической системѣ, говоритъ Маргайнеке, злосчастіе, поразившее природу человѣка вслѣдствіе паденія, состоитъ въ утратѣ того совершенства и той праведности, которыя были дарованы природѣ свыше, такъ что религіозныя и нравственныя силы, хотя въ настоящее время несовершенны и ограничены, однако ни въ какомъ случаѣ не уничтожены, почему первобытное желаніе природы, мыслимое въ человѣкѣ до паденія рядомъ съ образомъ Божіимъ, теперь только свободнѣе проявляется и направляется, можетъ сильнѣе и разнузданнѣе наклоняться ко злу, хотя само по себѣ не представляетъ грѣха существенно. Напротивъ, по протестантской системѣ, наклонность ко грѣху, желаніе зла представляетъ собою уже самый

---

<sup>1)</sup> *Marheineke, Christl. Symbolik, S. 132. 133—134.*

грѣхъ; чувственность, какъ содержаніе похоти, разсматривается здѣсь отравленною и зараженною..., она носитъ печальные слѣды паденія въ дѣйствительномъ и существенномъ поврежденіи силъ человѣка, въ беспорядочномъ складѣ и превратномъ направленіи его наклонностей и страстей, и какъ до паденія образъ Божій представлялъ собою существенную и составную часть человѣческой природы и перманентное направленіе всѣхъ духовныхъ и нравственныхъ силъ къ вѣчному и божественному, такъ и по паденіи сила эта не только онѣмѣла и омертвѣла, но къ ней присоединилось еще беспорядочное желаніе, наклонность, состоящая въ постоянномъ направленіи къ земному, временному и злему»<sup>1)</sup>.

Эта наклонность ко злу остается и послѣ крещенія. Но «католическая система этой остающейся наклонности не приписываетъ дѣйствительно-грѣховнаго характера, а, согласно съ воззрѣніемъ схоластиковъ, учитъ такъ, это она представляетъ собою грѣхъ только *causaliter*, а не *formaliter*, слѣдовательно, нѣчто безразличное, движущееся къ добру и злу, только поводъ, трутъ (*fomes*) ко грѣху. По выраженію тридентскаго собора, похоть называется грѣхомъ потому, что *ex peccato est et ad peccatum inclinatur*. Напротивъ, протестантская система утверждаетъ, что остающаяся въ человѣкѣ послѣ крещенія наклонность ко злу имѣетъ *veram peccati rationem*. Въ римской системѣ похоть представляетъ собою вообще желаніе, *Lust*, въ протестантской—пожеланіе, *das Gelüsten*»<sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, по изображенію Маргайнеке, человѣкъ, вслѣдствіе первороднаго грѣха а) претерпѣваетъ *совершенный и всецѣлый недостатокъ* всѣхъ духовныхъ и нравственныхъ

<sup>1)</sup> *Marheineke, Symbolik* (изданія 1813 г.), Bd. III. S. 17.

<sup>2)</sup> *Marheineke, Symbolik* (изданія 1848 г.), S. 134.



способностей и вмѣстѣ съ тѣмъ б) подверженъ *похоти*, т. е. желанія его, отвратившись отъ всего добраго, божественнаго и вѣчнаго, направлены лишь къ злему, временному и земному, Вообще человѣкъ, подлежащій первородному грѣху, способенъ только грѣшить.

Въ такихъ же чертахъ изображаютъ первородный грѣхъ Винеръ и Герике. По Герике, первородный грѣхъ, съ точки зрѣнія протестантства, состоитъ въ *утратѣ* (Verlust) не просто благодатныхъ преимуществъ (какъ учатъ католики), а преимуществъ природныхъ и существенныхъ <sup>1)</sup>, по Винеру—въ *обнаженіи* (berauben) отъ существенныхъ, полученныхъ при твореніи, преимуществъ <sup>2)</sup>; по Герике, природа человѣческая, вслѣдствіе грѣха, претерпѣваетъ положительное, совершенное *поврежденіе* (Dergrivation, Corruption) <sup>3)</sup>, по Винеру, *искажена* (enstellt) въ своей чистотѣ (Integrität) <sup>4)</sup>. Что касается похоти, то Герике называетъ ее самымъ корнемъ грѣха <sup>5)</sup>, Винеръ—положительно развращенною (positive prava) въ себѣ самой и прежде, чѣмъ обнаруживается она въ грѣхахъ дѣйствительныхъ <sup>6)</sup>.

Итакъ, по изложенію символики Маргайнеке, Герике и Винера, первородный грѣхъ состоитъ въ совершенномъ недостаткѣ духовныхъ и нравственныхъ способностей человѣка (Маргайнеке), въ обнаженіи отъ существенныхъ, полученныхъ при твореніи преимуществъ (Винеръ), въ совершенной утратѣ ихъ (Герике). Оттого природа человѣка, разсматриваемая въ

1) *Guericke*, Allgemeine Symbolik, S. 259.

2) *Winer*, Comparat. Darstell. d. Lerbegriff. christlich. Kirchenpart. S. 53.

3) *Guericke*, Symbolik, S. cit.

4) *Winer*, Comparat. Darstell. S. cit.

5) *Guericke*, Symbolik, S. cit.

6) *Winer*, Comparat. Darstell. S. 59.

общей суммѣ, въ совокупности своихъ силъ и способностей, положительно повреждена (Маргайнеке и Герике) и искажена (Винеръ). Въмѣстѣ съ тѣмъ, вслѣдствіе первороднаго грѣха, человѣкъ подвергся похоти, которая представляетъ собою самый корень грѣха (Герике), *positive gravam concupiscentiam* (Винеръ), *vegam peccati rationem* (Маргайнеке).—Въ этомъ изложеніи оставлено невыясненнымъ отношеніе между тѣмъ, что въ природѣ человѣка, вслѣдствіе грѣха, утрачено, и тѣмъ, что лишь повреждено, искажено. Если по Винеру и Герике, вслѣдствіе первороднаго грѣха, природа человѣка утратила преимущества существенныя, специфическія, съ которыми она сотворена была какъ природа *человѣка*, въ такомъ случаѣ, очевидно, исчезаетъ всякое различіе между природою человѣка и остальнымъ міромъ и она не повреждена и не искажена, а превращена въ сущность *другую*. Правда, Маргайнеке моментъ утраты относитъ на счетъ *высшихъ* духовныхъ способностей и силъ человѣка, но въ ближайшемъ опредѣленіи этого момента допускаетъ рѣшительную невѣрности: «поставляя, говоритъ онъ, обладаніе образомъ Божіимъ во внутреннее и существенное единство съ первобытною природою человѣка, протестантство, сообразно съ симъ, паденіе и *утрату образа Божія* полагаетъ въ совершенномъ недостаткѣ всѣхъ духовныхъ и нравственныхъ силъ человѣка». По представленію Маргайнеке, этими «всѣми духовными и нравственными силами» исчерпывается, очевидно, все содержаніе образа Божія и, такимъ образомъ, первый моментъ первороднаго грѣха полагается въ *утратѣ образа Божія*. Между тѣмъ, подобное представленіе не можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія лютеранской. То правда, что образъ Божій, по лютеранскому ученію, обнимаетъ собою *натуральныя* силы и дарованія первобытной природы человѣка; но въ общей совокупности этихъ силъ и дарованій лютеране отличаютъ высшій моментъ, вы-

сшую сторону, подъ именемъ *первобытной праведности*. Уже у Лютера можно находить, хотя не достаточно опредѣленное, разграниченіе между понятіемъ о первобытной праведности и общимъ содержаніемъ даннаго вмѣстѣ съ образомъ Божиимъ первобытнаго состоянія. Къ ней принадлежать у него тѣже моменты образа Божія, но настолько, насколько они имѣютъ отношеніе къ личному направленію человѣка къ *Богу*, именно тѣ прерогативы, въ обладаніи которыми человѣкъ находилъ возможность—знать Бога и быть покорнымъ Ему, дѣло Божіе знать и почитать какъ дѣло Божіе, жить въ радости, не боясь смерти и проч., т. е. высшая сторона, высшее направленіе силъ и дарованій первобытной природы <sup>1)</sup>). Меланхтонъ опредѣляетъ первобытную праведность какъ «угодность человѣка въ очахъ Божіихъ, а въ самой природѣ человѣка—какъ свѣтъ разума, всилу коего онъ могъ находиться въ прочномъ согласіи съ словомъ Божиимъ,—обращеніе воли къ Богу и сообразное съ закономъ Божиимъ послушаніе сердца» <sup>2)</sup>). Наконецъ, протестантскіе богословы, какъ Квенстедтъ и Турретивъ, проводятъ категорическое различіе между образомъ Божиимъ и первобытною праведностію. «Образъ Божій, говоритъ Квенстедтъ, принимается или *μερικῶς*, или *ὀλικῶς*: принимаемый *μερικῶς*, онъ обозначаетъ собою главное и первостепенное сходство человѣка съ Богомъ, которое заключалось въ чистотѣ (*integritas*), благочиніи (*εὐταξία*) и правотѣ (*rectitudo*) духовныхъ силъ и способностей и которое общимъ именемъ называютъ *justitia originalis*; принимаемый же *ὀλικῶς*, онъ обнимаетъ не только... совершенства души, именно разума, воли и чувственнаго желанія, но... и совершенства тѣла и вѣдшее господство надъ природою. Итакъ, образъ Божій и первобыт-

<sup>1)</sup> *Köstlin*, *Luthers Theologie*. Stuttgart. 1869. Bd. II. S. 359.

<sup>2)</sup> *Melanchton*, *Loci praecipui theologici*. 1549. p. 108.

ная праведность различаются между собою какъ цѣлое и часть: образъ Божій обнимаетъ собою какъ главное, такъ и второстепенное сходство съ Богомъ, а первобытная праведность относится обыкновенно къ главному сходству» 1). «Подъ образомъ Божиимъ, говоритъ Турретинъ, мы разумѣемъ (при опредѣленіи первороднаго грѣха, какъ утраты образа Божія) ни вообще всѣ тѣ дары, какіе получилъ отъ Бога человѣкъ (Быт. I, 26. 27), ни въ частности тѣ его (образа) остатки въ умѣ и сердцѣ человѣка, которые сохранились и по паденіи (Быт. IX, 6; Іак. III, 9), но, въ строгомъ смыслѣ, ту главную сторону образа Божія, которая состояла въ мудрости и святости,—ту, которую называютъ обыкновенно именемъ *justitia originalis*» 2). Съ точки зрѣнія лютеранъ человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, утратилъ не весь, цѣликомъ, образъ Божій,—по ученію Лютера и Меланхтона, созданіе человѣка по образу Божію, и по паденіи, сохраняетъ еще настолько значенія, что Богъ, ради сего, почитаетъ человѣка Своимъ благороднѣйшимъ твореніемъ и воспрещаетъ проливать кровь его 3), но именно высшій моментъ этого образа, *первобытную праведность*. Въ символахъ лютеранскихъ первородный грѣхъ опредѣляется какъ *caecitas justitiae originalis* 4), а такъ какъ подъ первобытною праведностію разумѣется у лютеранъ высшее, имѣющее отношеніе къ богопознанію, направленіе духовныхъ способностей, то въ частности—какъ *esse sine metu Dei et fiducia erga Deum* 5). Что касается выраженій Формулы согласія «(ресса-

1) *Quenstedt*, Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum. 1685. Pars 2, cap. I. sectio I. θεολογία VIII. Cf. ibid., pars 2. quaest. V. ἐκθεσις IV.

2) *Turretinus*, Institutio theologiae elencticae. 1688. Pars I. pag. 675.

3) *Köstlin*, Luthers Theologie, Bd. II. S. 369; *Melanchton*, Loci theolog. p. 187.

4) *Apologia confessionis augustanae*, art. I, 15. 23.

5) *Confessio augustana*, art. II, 1. Cf. *Apolog.* art. I, 7. 8. 14. 23. 24. 26. etc.

tum originale) sit totalis carentia, defectus, seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei» <sup>1)</sup> и «(peccatum originale) sit etiam, loco *imaginis Dei amissae*, intima.... corruptio totius naturae» <sup>2)</sup>, то выражения эти а) суть параллельныя мѣста въ указаннымъ нами словамъ изъ Апологіи и даже ихъ цитаты <sup>3)</sup>, б) ни въ какомъ случаѣ не отождествляютъ понятій объ образѣ Божіемъ и первобытвой праведности, такъ какъ означаютъ образъ Божій не вообще, а въ его высшемъ моментѣ, *ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat*, какъ далѣе поясняетъ себя Формула въ первомъ, приведенномъ нами изъ нея, мѣстѣ <sup>4)</sup>.

Въ символикѣ Бодемана, сравнительно съ прочими протестантскими символиками, наиболѣе вниманія обращено на опредѣленіе втораго момента первороднаго грѣха, *похоти*. Противопологая лютеранское ученіе о первородномъ грѣхѣ ученію католическому, Бодеманъ путемъ этого противоположенія составляетъ понятіе о похоти не только какъ о корнѣ,

<sup>1)</sup> Solid. Declar., art. I, 10.

<sup>2)</sup> Ibid., art. I, 11.

<sup>3)</sup> Ibid., art. I, 8.

<sup>4)</sup> Въ своемъ цѣльномъ видѣ мѣсто это читается такимъ образомъ: „Deinde, quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis, seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat (здесь выраженіе „imago Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate, justitia creatus fuerat“—„justitia originalis“). Замѣтимъ кстати, что Мёлеръ, настаивающій, какъ мы видѣли, на мысли, что, по ученію лютеранскихъ символовъ, образъ Божій, вслѣдствіе первороднаго грѣха, „разбитъ въ прахъ, превращенъ въ ничто“, въ подтвержденіе своей мысли приводитъ настоящее мѣсто Формулы согласія въ слѣдующемъ урѣзанномъ и искаженномъ видѣ: „docetur, quod peccatum originis sit horribilis defectus concreatae in paradiso justitiae originalis et amissio seu privatio imaginis Dei“. La Symbolique, t. I. p. 61. Перерѣзывая это мѣсто пополамъ и утаивая послѣднюю его половину, имѣющую по отношенію къ первой характеръ опредѣляющій, Мёлеръ выраженію „amissio imaginis Dei“ даетъ значеніе законченной и самостоятельной мысли.

источникъ и послѣдней дѣйствующей причинѣ грѣха, но и какъ о грѣхѣ дѣйствительно: «церковь протестантская, говоритъ Бодеманъ, признаетъ похоть,—даже и въ томъ случаѣ, если она представляетъ собою еще только злое желаніе и не обнаруживается грѣхомъ фактическимъ,—не только корнемъ, источникомъ и послѣднею дѣйствующею причиною всѣхъ грѣховъ, но дѣйствительнымъ грѣхомъ саму по себѣ»<sup>1)</sup>. По видимому Бодеманъ говоритъ тоже самое, что и Мелеръ: похоть потому представляетъ собою грѣхъ дѣйствительный, что человекъ, подлежащій первородному грѣху, по самой природѣ своей, грѣхъ, что грѣхъ—сущность, субстанція человека. Но Бодеманъ даетъ своей мысли иное развитіе. «Протестанты, говоритъ Бодеманъ, существенную сторону грѣха находятъ не во вѣшнемъ поступкѣ, дѣйствіи, а въ нравственномъ мотивѣ и во внутреннемъ состояніи человека, и—справедливо, Писаніе (Мѡ. XV, 19; Римл. VIII, 6) всѣ отдѣльныя грѣховныя дѣйствія относить къ желанію и помышленію внутри человека. Отдѣльныя вожделѣнія, желанія и дѣла, поему, не отрывочныя, случайныя явленія, но естественный плодъ, проявленіе и дѣйствіе всеобщей грѣховности, изъ которой они произрастаютъ и помимо которой не могли бы существовать. Въ сознаніи человека фактическій грѣхъ является, конечно, раньше, такъ что дитя, напр., если даже оно сознаетъ себя виновнымъ въ преступленіи отдѣльнаго частнаго закона, едва-ли имѣетъ и темное предчувствіе о своей грѣховности, какъ источникъ пунктъ своего преступленія. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы этой грѣховности въ немъ не было. И больной лихорадкою заболѣваетъ часто раньше, чѣмъ догадывается о лихорадкѣ, и

<sup>1)</sup> *Bodemann, Vergleichende Darstellung der Unterscheidungslehren der vier christlichen Hauptconfessionen nach ihren Bekenntnisschriften. Göttingen. 1869. S. 113.*

чахоточный часто до послѣдняго вздоха не вѣрить въ существованіе у него страшной болѣзни, хотя бы жизненныя силы его истощены были до послѣдней крайности. Теперь, подобно тому какъ обнаруженіе дѣйствительной болѣзни свидѣтельствуеъ о болѣзненной матеріи, которую, быть можетъ весьма давно, самъ того не замѣчая, носилъ человѣкъ въ своемъ тѣлѣ, или какъ сила грѣха изначала существовала въ мірѣ, какъ это показываетъ смерть, воздаяніе за грѣхъ, но человѣкъ не зналъ грѣха, доколѣ заповѣдь не возбудила сознанія о немъ: такъ точно и фактическій грѣхъ посредствуеъ сознанію о внутреннемъ поврежденіи, изъ котораго въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ возникаетъ грѣховное желаніе и дѣйствіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою выразительнѣйшее свидѣтельство о существованіи этого поврежденія. Такимъ образомъ, грѣховное желаніе и грѣховное дѣйствіе въ сущности не различны и послѣднее представляетъ собою только форму превосходной степени перваго, часто даже спасительный кризисъ, при которомъ мы, какъ въ тѣлесной болѣзни, правда, чувствуемъ себя болѣзненнѣй, но ближе къ выздоровленію, если вслѣдствіе того приходимъ къ ясному сознанію своего истиннаго внутренняго состоянія»<sup>1)</sup>).

Итакъ, въ сердцѣ человѣка совершается постоянное движеніе злыхъ желаній и помышленій, которыя извергаются, реализуются во внѣшнемъ дѣйствіи *необходимо*, потому что у человѣка нѣтъ силы, чтобы остановить или задержать этотъ механически развивающійся процессъ зла. У Бодемана хорошо не показана связь этой грѣховности въ отдѣльной субъективной жизни съ прародительскимъ паденіемъ, какъ начальнымъ моментомъ похоти. Та аналогія, которую Бодеманъ проводитъ

<sup>1)</sup> *Bodemann. Vergleich. Darstell. d. Unterscheidungsl. d. vier christl. Hauptconf. SS. 114—115.*

между проявленіем грѣховности въ отдѣльныхъ фактическихъ грѣхахъ и проявленіемъ болѣзненной матеріи въ отдѣльныхъ конкретныхъ болѣзняхъ—лихорадкѣ и чаоткѣ, слишкомъ неполна. Правда, бывають болѣзни наслѣдственныя, но въ родовой исторіи семейства, подлежащаго этой болѣзни, всегда возможно дойти до такого момента, когда болѣзнь эта представляетъ собою личную болѣзнь опредѣленнаго предка. Между тѣмъ тотъ процессъ зла, который порождается лютеранскою похотью, проходитъ чрезъ всю человѣческую исторію, усложняясь, расширяясь и становясь напряженнѣе и интенсивнѣе съ каждымъ послѣдующимъ поколѣніемъ. Если же такъ, если этотъ процессъ зла въ человѣческой исторіи совершается необходимо, всилу чисто-физическаго закона инерціи, то какимъ образомъ человѣкъ можетъ быть отвѣтственнымъ, что въ немъ этотъ процессъ находитъ роковой пунктъ своего дальнѣйшаго развитія,—что его существованіе представляетъ собою поприще, на которомъ грѣховность обнаруживается въ новой своеобразно-усложненной игрѣ желаній и вожелѣній, въ новой комбинаціи грѣховныхъ дѣйствій? «Вопросъ, какимъ образомъ это наслѣдственное зло должно быть мыслимо и какъ зло наслѣдственное, природное, и въ тоже время какъ отвѣтственное (Schuldvolles), вопросъ, говорить Бодеманъ, трудный. Такъ какъ то дѣло не нашей воли, что мы рождаемся съ этою наклонностію, то, очевидно, мы не должны быть въ ней и отвѣтственными. Тѣмъ не менѣе, и наше собственное сознаніе, и св. Писаніе свидѣтельствуютъ, что каждый отдѣльный человѣкъ подлежитъ винѣ. Ап. Павелъ не оставляетъ на этотъ счетъ ни малѣйшаго сомнѣнія, потому что говоритъ прямо, что мы «чада гнѣва по природѣ» (Еф. II, 3), слѣд., всѣ вмѣстѣ подлежимъ наказующей правдѣ Божіей и именно по природѣ, слѣд., по природѣ также имѣемъ и грѣхъ, потому что безвиннаго Богъ не наказываетъ. Нельзя отрицать и того, что



въ своей грѣхности бываемъ въ высшей степени виновны и мы сами. Именно не слѣдуетъ опускать изъ вида той внутренней связи, въ которой стоятъ между собою грѣхъ первородный и грѣхъ дѣйствительный. Грѣхъ первородный представляетъ собою корень дѣйствительнаго грѣха, а этотъ послѣдній, если не мать, то кормилицу грѣха первороднаго, которая воспитываетъ его, отчего онъ вырастаетъ и брѣшнетъ, поему мы должны вмѣнять себѣ въ вину то, что увеличивали его силу и мощь посредствомъ грѣховъ дѣйствительныхъ и что воля наша столь охотно соглашалась съ его возбужденіями. Потому, если бы кто захотѣлъ вывести отсюда такое заключеніе, что человѣкъ по причинѣ первороднаго грѣха принуждается грѣшнить, это свидѣтельствовало бы только о непониманіи нашего ученія. Только встрѣчая злое желаніе, онъ порождаетъ грѣхъ. Отсюда, если мы не можемъ собственною силою искоренить изъ своего сердца природное желаніе и наклонность ко грѣху, то во всякомъ случаѣ можемъ возбранять его проявленіе, по чему никто не будетъ утверждать, что онъ не могъ поступить иначе, если увлекся дѣйствительнымъ грѣхомъ<sup>1)</sup>.

Итакъ, вопросъ о томъ, какимъ образомъ первородный грѣхъ долженъ быть мыслимъ и какъ зло наслѣдственное, природное, и въ тоже время какъ зло отвѣтственное, вопросъ—говорить Бодеманъ—трудный. Нѣтъ: этотъ вопросъ не трудный, а съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ Бодеманъ, положительно неразрѣшимый. Бодеманъ говоритъ: «злосчастнымъ слѣдствіемъ грѣха Адама касаются тѣло и души человѣка: тѣло подверглось смерти, разумъ и натуральный смыслъ человѣка до такой степени омрачились и исказились, что ничего не слышать и не понимаютъ о Духѣ Божіемъ и, въ области предме-

<sup>1)</sup> Bodemann, Vergleich. Darstell. d. Unterscheidungslehr. d. vier christl. Hauptst. S. 118—119.

товъ божественныхъ и духовныхъ, имѣющихъ отношеніе къ спасенію души, не имѣютъ способности и силы понимать, предпринимать и дѣлать что-либо доброе, а равнымъ образомъ и натуральная или плотская воля (т. е. воля невозрожденнаго человѣка) до такой степени связана преобладаніемъ чувственности, до такой степени извращена, что не только отвратилась отъ Бога, но и, подобно дикому и необузданному звѣрю, враждебно противоборствуетъ Богу, враждебна Его волѣ и обращена ко всему злему. Ова называется свободною лишь потому, что должна была быть свободною въ первомъ твореніи и, по благодати, можетъ быть опять свободною; въ настоящее же время свободная воля—пустое названіе и носить это имя подобно тому, какъ разоренный городъ удерживаетъ иногда свое прежнее имя<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, разумъ человѣка, подлежащаго первородному грѣху, не имѣетъ способности и силы къ добру въ области вещей, имѣющихъ отношеніе къ спасенію души, воля—свободы: какимъ же образомъ такой человѣкъ, «если не можетъ искоренить изъ своего сердца грѣховнаго желанія и склонности къ грѣху, то можетъ во всякомъ случаѣ возбранять проявленіе этого желанія, этой склонности»? Какимъ образомъ воля такого человѣка можетъ не соглашаться «охотно съ возбужденіями первороднаго грѣха»? Вступая въ жизнь, человѣкъ приноситъ съ собою развращенное сердце, которое движется по предложенному пути грѣха съ возрастающею стремительностію физическаго тѣла, въ своемъ паденіи повинующагося закону тяготѣнія. И это—явленіе роковое, необходимое, потому что человѣкъ не обладаетъ ни разумомъ, способнымъ къ нравственнымъ идеямъ, во имя бы которыхъ воздерживался отъ грѣховныхъ дѣйствій, ни

<sup>1)</sup> Bodemann, Vergleich. Darstell. d. Unterscheidungslehr. d. vier obristl. Pömpfconfess. S. 105.

волею, направленною къ этимъ идеямъ. Если же такъ, если грѣховныя желанія и склонность ко грѣху проявляются необходимо, если фактическіе грѣхи суть необходимое проявленіе грѣха первороднаго, въ такомъ случаѣ о вмѣненіи первороднаго грѣха, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Какъ дитя невиновато въ томъ, если кормилица питаетъ его пищею нездоровою, такъ, очевидно, и человѣкъ, подлежащій первородному грѣху, невиноватъ, если грѣхъ фактической служитъ кормилицей грѣха первороднаго. Первородный грѣхъ, въ природѣ человѣка, представляетъ собою неисчерпаемый родникъ фактическихъ грѣховъ, которые, подобно ключамъ, текутъ изъ него непобѣдимо и неудержимо и чѣмъ дальше, тѣмъ съ большею стремительностію, — дерево, изъ котораго вырастаютъ фактическіе грѣхи подобно вѣтвямъ, цвѣтамъ и плодамъ.

Итакъ, вопросъ о вмѣняемости первороднаго грѣха остается неразрѣшимымъ съ точки зрѣнія Бодемана. Рѣшенія этого вопроса не находится у самаго Лютера, стоявшаго на той же точкѣ зрѣнія. Въ одной изъ своихъ проповѣдей Лютеръ, согласно V, 12 Римл., выражается такъ, что мы находимся подъ грѣхомъ и осужденіемъ вслѣдствіе преступленія Адама, объясняя эти слова такъ, что мы не были бы грѣшниками и не были бы осуждены, если бы грѣхъ Адамовъ не былъ и нашимъ собственнымъ грѣхомъ, а собственнымъ нашимъ грѣхомъ онъ становится вслѣдствіе нашего *рожденія*, по причинѣ котораго, по мнѣнію Лютера, и въ насъ господствуетъ богопротивное направленіе. Черезъ одного Адама и его, столь малымъ кажуційся, грѣхъ надѣлано такъ много, что всѣ мы должны умирать, хотя сами мы не провинились, а подвергаемся грѣху и смерти только потому, что *рождаемся* отъ него (Адама). По мнѣнію Лютера, такимъ образомъ, вмѣненіе первороднаго грѣха находитъ оное объясненіе въ фактѣ плотскаго

рожденія <sup>1)</sup>). Но объясненіе это, очевидно, весьма неудовлетворительно; потому что всегда возможенъ вопросъ, чѣмъ виновать человѣкъ, что рождается со грѣхомъ? Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Лютеръ выражается такъ, что *peccatum est quod non est secundum legem Dei* <sup>2)</sup>, но какимъ образомъ можетъ вмѣняться человѣку неисполненіе закона Божія, если человѣкъ, подлежащій первородному грѣху, съ точки зрѣнія Лютера, не располагаетъ силами и способностями соблюдать этотъ законъ? Вообще вопросъ о вмѣняемости первороднаго грѣха можетъ быть рѣшенъ подѣ непремѣннымъ условіемъ свободы воли, отъ которой Лютеръ, а вслѣдъ за нимъ и Бодеманъ, оставляютъ одно пустое имя.

Что касается перваго момента первороднаго грѣха, то въ опредѣленіи этого момента символика Бодемана ничѣмъ не разнится отъ прочихъ протестантскихъ символикъ. «Въ противоположность католичеству, говоритъ Бодеманъ, которое старается исполнить своихъ послѣдователей радостнымъ довѣріемъ къ неповрежденности натуральныхъ силъ человѣка и оставляетъ имъ надежду—совершать добро при помощи естественныхъ силъ, протестанство обращаетъ взоръ человѣка на глубину его нравственнаго бѣдствія, чтобы путемъ нисхожденія въ адъ самопознанія овозможить для него переходъ къ небу истинна-Богопознанія. Какъ первобытной природѣ человѣка оно (сравнительно съ католичествомъ) придаетъ несравненно высшее значеніе (?), такъ точно не боится смотрѣть прямо въ глаза и всей великости ея грѣховнаго развитія. Сообразно съ симъ, мы не только признаемъ первородный грѣхъ какъ ослабленіе, или недостатокъ и лишеніе созданной въ раю праведности,

<sup>1)</sup> *Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 367.*

<sup>2)</sup> *Ibid., S. 366.*

слѣд. естественнымъ силамъ; до момента возрожденія, отказываемъ во всякой способности истинно знать Бога, любить Его всемъ сердцемъ и удовлетворять Его святому закону, но учимъ такъ, что «по паденіи Адама всѣ, по естеству рождающіеся, люди зачинаются и рождаются во грѣхѣхъ, т. е. отъ чрева матери склонны ко злу и не могутъ имѣть ни истиннаго страха Божія, ни истинной вѣры въ Бога, по самой природѣ». Это показываетъ, что у всѣхъ, по плоти рождающихся, мы отрицаемъ не только дѣйствіе, но и возможность, или дарованія—проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога»<sup>1)</sup>. Но входя въ ближайшее опредѣленіе сущности той утраты, которая произведена въ природѣ челоуѣка первороднымъ грѣхомъ, Бодеманъ впадаетъ въ очевидное противорѣчіе, выставя въ первой половинѣ своего изложенія чистымъ лютеранскимъ ученіемъ то, что во второй называетъ «гибельнѣйшимъ манихейскимъ заблужденіемъ»<sup>2)</sup>.

Итакъ, въ символикахъ протестантскихъ обращено вниманіе на опредѣленіе тѣхъ же моментовъ перороднаго грѣха, что и въ символикахъ католическихъ; но это опредѣленіе, болѣе вѣрное въ сравненіи съ тѣмъ, которое представляютъ символы католическія, страдаетъ однако неопредѣленностію (у Титмана), противорѣчіемъ (у Келльпер), невѣрностію (у Маргайнеке), невясненностію (у Геринге и Винера) и невыдержанностію (у Бодемана).

<sup>1)</sup> *Bodemann*, Vergleich. Darstell. d. Unterscheidungslehr. d. vier christl. Hauptconfes. S. 101—102.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, S. 105—108. (Подстрочное примѣчаніе).

Обзоръ изложеній ученія лютеранскихъ символовъ о первородномъ грѣхѣ, представляемыхъ католическими и протестантскими символами, приводитъ къ тому очевидному заключенію, что въ этихъ символикахъ символическое ученіе лютеранъ о первородномъ грѣхѣ не получаетъ своего надлежащаго раскрытія. А между тѣмъ ученіе о первородномъ грѣхѣ, которое и вообще въ христіанской догматикѣ имѣетъ весьма важное значеніе по своей связи съ ученіемъ объ искупленіи, въ догматикѣ лютеранской получаетъ особенное значеніе. Въ немъ у лютеранъ положены стихіи, дающія всей догматической ихъ системѣ особый, оригинальный характеръ, такъ какъ ученіе о первородномъ грѣхѣ стоитъ здѣсь въ опредѣляющемъ отношеніи къ ученію объ оправданіи, средоточному, центральному пункту лютеранства. Посему, съ такимъ или инымъ пониманіемъ ученія о первородномъ грѣхѣ связывается уразумѣніе всей лютеранской доктрины. Опыты изложеній сего ученія въ католическихъ и протестантскихъ символикахъ неудовлетворительны главнымъ образомъ потому, что эти изложенія являются въ нихъ не какъ необходимый логическій выводъ изъ изученія символовъ, а какъ построеніе искусственное, возведенное по готовой, впереди стоящей, тенденціи, при чемъ символы служатъ не самостоятельнымъ матеріаломъ изслѣдованія, а готовыми данными для оправданія этой тенденціи. Чтобы миновать эти недостатки, въ своемъ сочиненіи мы предполагаемъ возстановить лютеранское ученіе о первородномъ грѣхѣ путемъ непосредственнаго изученія символовъ.

Ближайшее знакомство съ символическими книгами лютеранъ приводитъ къ тому заключенію, что предлагаемое въ нихъ ученіе представляетъ собою богословскую систему, образованіе которой опредѣлялось подъ вліяніемъ полемическихъ отношеній, съ одной стороны, къ *папству*, съ другой, къ явившимся въ средѣ самого лютеранства частнымъ школамъ и направленіямъ.

1. Возбужденное Лютеромъ релігіозное движеніе встрѣтило естественное противодействіе со стороны ревнителей оте-

ческой вѣры и отеческихъ преданій. Вормскимъ эдиктомъ императора Карла V (1521 г.) владѣтельнымъ князьямъ предписывалось «содержать и защищать ту вѣру, какой держались ихъ предки»<sup>1)</sup>. Въ 1529 г., на шпейерскомъ сеймѣ, императоромъ изданъ былъ новый эдиктъ, которымъ повелѣвалось, до времени всеобщаго собора, не приступать болѣе ни къ какимъ преобразованіямъ церкви,—тѣмъ, которые измѣнили уже прежнему вѣрованію, всячески воздерживаться отъ дальнѣйшихъ нововведеній, литургіи не отвергать и католикамъ нигдѣ не возбранять свободнаго отправленія ихъ богослуженія,—съ другой стороны, и католикамъ не обращаться къ лютеранскому ученію<sup>2)</sup> и проч. Между тѣмъ, дѣло Лютера имѣло и своихъ благожелателей, друзей и покровителей, которыхъ оно встрѣтило въ средѣ богослововъ, высшихъ германскихъ сословій и между владѣтельными князьями и которые еще въ 1526 г. заключили между собою оборонительный союзъ противъ католиковъ въ Торгау. Во главѣ союзниковъ стоялъ вѣрный и неизмѣнный другъ реформаціи, курфирстъ саксонскій, Іоаннъ Постоянный, около котораго группировались: ландграфъ гессенскій Филиппъ, преданный реформаціи съ такою беззавѣтностью, что рѣшался »скорѣе разстаться съ тѣломъ, жизнію, землею и подданными, чѣмъ отступить отъ слова Божія«,— герцогъ прусскій, Альбертъ бранденбургскій, затѣмъ герцоги брауншвейгскій и мекленбургскій, князь авгальтскій, графы мансфельдскіе, городъ Магдебургъ и др.<sup>3)</sup> Репрессивныя мѣры императорскихъ эдиктовъ, особенно шпейерскаго, возбудили протестъ со стороны союзниковъ (откуда они получили названіе протестантовъ), которые открыто заявили свое несогласіе съ эдиктомъ и требовали у императора всеобщаго гер-

<sup>1)</sup> *Бенескриптовъ*. О западныхъ вѣроисповѣданіяхъ и сектахъ протестантскихъ. СПб. 1861. Историческій очеркъ, стр. 36.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, стр. 41.

<sup>3)</sup> *Schenkel*, Die Reformatoren und die Reformation. S. 47—48.

манскаго собора <sup>1)</sup>. Уступая этимъ требованіямъ, а съ другой стороны надѣясь и самъ путемъ собора достигнуть умиротворенія религиозныхъ смуть, Карлъ V на лѣто 1530 г. назначилъ сеймъ въ Аугсбургѣ. На этотъ сеймъ должны были явиться и католики и протестанты и представить свои религиозно-богословскія мнѣнія въ краткихъ письменныхъ изложеніяхъ на латинскомъ и нѣмецкомъ языкахъ <sup>2)</sup>.

Въ исполненіе императорской воли курфирсть саксонскій Іоаннъ, въ мартѣ 1530 г., поручилъ Лютеру, Ю. Іонѣ, І. Бунгенгагену и Меланхтону изготавить для предстоящаго сейма изложеніе спорныхъ религиозныхъ пунктовъ въ краткомъ и точномъ очеркѣ. Изложеніе это составлено б. очень быстро и въ мартѣ же 1530 г. представлено курфирсту въ Торгау (откуда извѣстно подъ именемъ торгавскихъ членовъ). Въ немъ, съ незначительными дополненіями, повторены б. тѣ, такъ называемые XVII швабахскихъ членовъ, которые въ 1529 г. были составлены Лютеромъ для швабахскаго протестантскаго конвента. Курфирсть, по прибытіи въ Аугсбургъ, рассчитывая на значительное время до открытія сейма, передалъ торгавскіе члены для пересмотра и переработки Меланхтону, который распространилъ и систематизировалъ ихъ, дополнилъ предисловіемъ и эпилогомъ и (подъ именемъ апологіи) представилъ курфирсту. Такъ образовалось *Аугсбургское исповѣданіе* (*Confessio augustana*, отъ *Augusta*, латинскаго названія Аугсбурга). Одобренное курфирстомъ, прибывшими на сеймъ протестантскими богословами и самимъ Лютеромъ <sup>3)</sup>, оно 25 іюня

<sup>1)</sup> *Tittmannus*. *Institutio symbolica*, p. 82.

<sup>2)</sup> *Confessio augustana*, praefatio.

<sup>3)</sup> Лютеръ не б. взять на аугсбургскій сеймъ, а оставался въ Кобургѣ. Отсюда онъ писалъ курфирсту, спрашивавшему его мнѣнія объ Исповѣданіи: „я прочиталъ апологію Меланхтона,—она мнѣ весьма нравится и я не нахожу нужнымъ ни исправлять, ни измѣнять въ ней что-нибудь, да и не способенъ я на это, и. ч. не умѣю выражаться такъ кротко и мягко“.



прочитано было публично на сеймѣ отъ имени подписавшихъ его протестантскихъ чиновъ<sup>1)</sup>.

1) По прочтеніи, Аугсбургское исповѣданіе вручено б. императору въ нѣмецкомъ и латинскомъ экземплярахъ. Каждый изъ этихъ экземпляровъ имѣетъ свою историю. Нѣмецкій экземпляръ переданъ б. императоромъ, еще въ Аугсбургѣ, майнцкому курфирсту, а этимъ послѣднимъ сланъ въ майнцкій государственный архивъ. Вопреки императорскому запрещенію, онъ напечатанъ б. безъ означенія издателя и типографіи подъ слѣд. заглавіемъ „Anzeigung und Bekantnis des Glaubens unnd Lere, so die adpellirenden Stende Kaiserlicher Majestet auff yetzigem Tag zu Augspurg überantwurt habend“; изданіе это въ одномъ и томъ же году (1530) повторено было пять разъ. Такъ какъ печатные экземпляры оказались не особенно исправными, то Меланхтонъ, съ позволенія курфирста, самъ предпринялъ изданіе Исповѣданія (на нѣмецкомъ и вмѣстѣ латинскомъ языкахъ), которое исполнено б. во время сеймовыхъ заведеній и которое принято б. въ употребленіе Лютеромъ и всею л. церковію, вошло, затѣмъ, въ отдѣльные *corpus doctrinae* и, наконецъ, въ 1561 г., на юренбургскомъ сеймѣ, подтверждено подписью и печатями протестантскихъ чиновъ. Но когда авторитетъ Меланхтона началъ забываться, а между тѣмъ пошелъ слухъ о разныхъ чтеніяхъ Исповѣданія, то Іоакимъ II (маркграфъ бранденбургскій) поручилъ списать (Целестину и Захію) саксонскій автографъ Меланхтона и въ 1572 г. внести текстъ его въ бранденбургскій *corpus doctrinae*; въ 1576 г. Августъ саксонскій тоже самое сдѣлалъ для сборника, названнаго имъ *Libar concordiae*. Съ сихъ поръ, во всѣхъ странахъ, принявшихъ сборникъ Августа, печатная редакція Меланхтона б. забыта.— Латинскій экземпляръ императоръ взялъ съ собою въ Брюссель и сдать въ брюссельскій государственный архивъ. Здѣсь автографъ Меланхтона видѣлъ еще архіепископъ Лиданъ въ 1560 г., но съ 1563 г. онъ исчезаетъ изъ архива, и отселъ напрасно ис али его въ Брюссель и Испанію. Такимъ образомъ, основнымъ изданіемъ (*princeps*) Аугсбургскаго исповѣданія надлежитъ считать изданіе Меланхтона 1530 г., заключающее въ себѣ нѣмецкій и латинскій тексты. Оно повторено б. Меланхтономъ въ 1531 году въ этомъ изданіи (заключающемъ въ себѣ и Анологію), которое, обыкновенно, считаютъ лучшимъ, латинскій текстъ Исповѣданія исправленъ и приспособленъ къ нѣмецкому тексту, получившему въ самомъ началѣ болѣе тщательную обработку Меланхтона. Въ 1540 г. латинскій текстъ изданъ б. Меланхтономъ во второй разъ и, наконецъ, въ 1542 г.—въ третій. Нѣмецкій экземпляръ Меланхтонъ пересмотрѣлъ и исправилъ въ 1533 г. Въ этихъ, преемственно слѣдовавшихъ редакціяхъ, особенно въ л. редакціи 1540 г., Меланхтонъ допустилъ нѣкоторыя измѣненія, почему А. Исповѣданіе позднѣйшихъ изданій (особенно изданія 1540 г.) извѣстно подъ именемъ *variata* (*confessio*). Первое латинское изданіе (*princeps*) принято б. въ такъ называемый *Corpus julium* и *turingicum* (оно имѣло утверждено б. на юренбургскомъ сеймѣ), второе (*variata*) утверждено на ворсикомъ сеймѣ (это изданіе заключаетъ въ себѣ поправки Меланхтона въ пользу кальвинизма, а потому

Аугсбургское исповѣданіе написано было тономъ весьма уѣренныиъ. По видимому, Меланхтонъ искренно вѣрилъ въ возможность соглашенія съ католиками; по крайней мѣрѣ, въ предисловіи къ Исповѣданію онъ, отъ лица своихъ друзей, выражаетъ готовность «мирно, помимо ненавистой распри обсудивши дѣло, оставить при помощи Божіей раздоръ и возвратиться къ единой, истинной и согласной вѣрѣ». Этихъ мирныхъ намѣреній не поддержали католики. Карлъ V, когда прочтано было Аугсбургское исповѣданіе, передалъ его католическимъ богословамъ, I. Фаберу, Экву, Кохлею и Вимпінгъ, съ порученіемъ написать на него опроверженіе. Составленное ими опроверженіе, подъ именемъ *Confutatio confessionis augustanae*, было прочтано публично 6 августа, послѣ чего императоръ заявилъ, чтобы протестанты ничего не отвѣчали, а считали бы себя побѣжденными Опроверженіемъ. Но протестанты не могли оставаться въ положеніи молчаливомъ и безотвѣтномъ; сила обстоятельствъ принуждала ихъ стоять теперь не за защиту лишь церковнаго принципа, а и за охраненіе своего Исповѣданія, которое католики считали опровергнутымъ, но которое, на взглядъ протестантовъ, «такъ твердо основано на словѣ Божіемъ и вѣчной истинѣ, что съ нимъ они готовы съ дерзновеніемъ и уѣренностію предстать на страшномъ судѣ». Поэтому, когда въ просьбѣ протестантовъ—сообщить имъ копию съ Опроверженія для составленія на него отвѣта было отказано, Меланхтонъ по памяти и замѣткамъ, сдѣланнымъ имъ во время чтенія Опроверженія, написалъ на него, съ своей стороны, опроверженіе, которое 22 сентября 1530 г., подъ

---

пользуется уваженіемъ въ вѣмецко-реформатской ц.), наконецъ, третье вошло въ *Corpus philippicum* и *romanicum*. Изъ новѣйшихъ изданій А. Исповѣданія особенно извѣстны изданія *Твестена*, Kiel, 1816, *Винера*, Erlang., 1825, *Титтмаца*, Dresden, 1830 и *Гертера*, Strasburg, 1838. См. *Hase, Libri symbolici ecclesiae evangelicae. sive concordia. Lipsiae. 1846. Prolegomena. p. III. XI.*

именемъ *Апологіи аугсбургскаго исповѣданія* (*Apologia confessionis augustanae*), предложено было на сеймъ; но императоръ объявилъ рѣшительно, что не хочетъ принимать и выслушивать отъ протестантовъ никакихъ сочиненій. Позднѣ Меланхтонъ переработалъ и пополнилъ Аполлогію уже въ Виттембергѣ, когда приобрѣлъ полный экземпляръ католическаго опроверженія. Аполлогія оставалась частнымъ сочиненіемъ, но, по важности своего содержанія, получила вскорѣ значеніе *символической* книги и въ 1537 г., на шмалькальденскомъ конвентѣ, утверждена подписью протестантскихъ чиновъ и богослововъ<sup>1)</sup>.

Аугсбургское исповѣданіе и его Аполлогія не заключаютъ въ себѣ полной системы лютеранскаго ученія; въ нихъ эта система раскрывается не сама по себѣ, а, главнымъ образомъ, со стороны своего *противоположенія католичеству*, со стороны тѣхъ пунктовъ ученія, относительно которыхъ лютеране не соглашались съ католиками, одно иначе понимая, другое совсѣмъ отрицая. Посему и Исповѣданіе и Аполлогія раздѣляются на двѣ части—положительную, или апологетическую и отрицательную, или полемическую (формально, впрочемъ, въ Аполлогіи нѣтъ этого дѣленія): въ первой части раскрывается ученіе о первородномъ грѣхѣ, объ оправданіи вѣрою, о церкви, таинствахъ и проч.; во второй отвергается католическое ученіе о причащеніи подъ однимъ видомъ, о celibatѣ, о постахъ, о монашескихъ обѣтахъ и о папской власти<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Аполлогія написана б. вначалѣ на латинскомъ языкѣ, но Ю. Юва, при содѣйствіи Меланхтона, перевелъ ее на нѣмецкій языкъ; впервые издава б. Меланхтономъ (вмѣстѣ съ Исповѣданіемъ) въ 1531 г.

<sup>2)</sup> Аугсбургское исповѣданіе и Аполлогія, по своему содержанію, сходны, но Исповѣданіе обнимаетъ предметовъ больше, а Аполлогія раскрываетъ ихъ шире. (Исповѣданіе дѣлится на члены, изъ которыхъ самыя пространныя излагаются на трехъ-пяти страницахъ, обыкновенно же они состоятъ изъ нѣсколькихъ строкъ; Аполлогія раздѣляется на огромныя главы, идущія на десяткахъ страницъ.)

Итакъ, исторія образованія и содержаніе Аугсбургскаго исповѣданія и Апологіи показываютъ, что тотъ и другой символъ излагаютъ лютеранское ученіе съ противоположеніемъ католичеству.

Въ изданіи Газе in-8° Аугсбургское исповѣданіе занимаетъ 41 страницу, Апологія 309 страницъ). Классификація содержанія Исповѣданія и Апологіи представляется въ слѣд. параллели:

Аугсбургскаго исповѣданія  
Часть I (articuli fidei praecipui):

- I) de Deo.
- II) de peccato originis.
- III) de Filio Dei.
- IV) de justificatione.
- V) de ministerio ecclesiae.
- VI) de nova obedientia.
- VII) de ecclesia.
- VIII) Quid est ecclesia?
- IX) de baptismo.
- X) de coena domini.
- XI) de confessione.
- XII) de poenitentia.
- XIII) de usu sacramentorum.
- XIV) de ordine ecclesiastico.
- XV) de ritibus ecclesiasticis.
- XVI) de rebus civilibus.
- XVII) de Christi reditu ad iudicium.
- XVIII) de libero arbitrio.
- XIX) de causa peccati.
- XX) de bonis operibus.
- XXI) de cultu sanctorum.

Апологія

- I) de peccato originali.
- II) de justificatione (въ этой главѣ помѣщены замѣчанія de ministerio ecclesiastico, de bonis fidei fructibus, de bonis operibus).
- III) de dilectione et impletione legis.
- IV) de ecclesia.
- VI) de confessione et satisfactione.
- V) de poenitentia.
- VII) de numero et usu sacramentorum (въ этой главѣ помѣщены замѣчанія de ordine ecclesiastico, признаются таинствами baptismus, coena et absolutio).
- VIII) de traditionibus humanis (въ этой главѣ помѣщены замѣчанія de rebus civilibus, de Christi reditu ad iudicium, de libero arbitrio, de causa peccati, de bonis operibus).
- IX) de invocatione sanctorum.

г.) Но еще при жизни Лютера, особенно же послѣ его смерти (1546 г.), почти все силы молодого лютеранскаго общества, направленные вначалѣ противъ католичества, принимаютъ движеніе отвиѣ во внутрь, сосредоточиваются на самомъ лютеранствѣ и начинаютъ внутреннюю, такъ сказать, домашнюю работу. Строгіе лютеране крайне недовольны были уже тѣми измѣненіями, которыя Меланхтонъ внесъ въ Аугсбургское исповѣданіе позднѣйшихъ изданій; они порицали его также и за то, что онъ подписался подъ Лейпцигскій интеримъ (1548) <sup>1)</sup>, хотя Меланхтонъ привлѣкъ Интеримъ съ ограниченіями и измѣненіями, которыя ограждали собою существенныя пункты лютеранства и католической партіи уступали лишь іерархію и церковные обряды. Отсюда съ 1548 г. возбудился споръ о значеніи въ церкви обрядовъ и вообще внѣшняго куль-

Часть II (articuli, in quibus recensentur  
abusus mutati):

I) de utraque specie.

II) de conjugio sacerdotum

III) de missa.

IV) de confessione.

V) de discrimine ciborum.

VI) de votis monachorum.

VII) de potestate ecclesiastica.

X) de utraque specie.

XI) de conjugio sacerdotum.

XII) de missa.

XIII) de votis monachorum.

XIV) de potestate ecclesiastica.

<sup>1)</sup> Interim, или Formula interreligionis, догавленъ 6. по повелѣнію императора Карла V. Онъ состоитъ изъ 26 членовъ: 1) о состояніи чловѣка до паденія; 2) о состояніи чловѣка по паденіи; 3) объ искупленіи; 4) объ оправданіи; 5) о покаяніи и плодахъ оправданія; 6) о способѣ, какъ чловѣкъ получаетъ оправданіе; 7) о любви и добрыхъ дѣлахъ; 8) объ увѣренности въ отпущеніи грѣховъ; 9) о церкви; 10) о признакахъ истинной церкви; 11) объ авторитетѣ и власти церкви; 12) о служителяхъ церкви; 13) о навіи и епископахъ; 14) о таинствахъ вообще; 15) о крещеніи; 16) о муропомазаніи; 17) о покаяніи; 18) о евхаристіи; 19) о елеосвященіи; 20) о священствѣ; 21) о бракѣ; 22) о евхаристіи, какъ жертвѣ; 23) о призваніи святыхъ; 24) о поминаеніи умершихъ; 25) о евхаристіи, какъ таинствѣ и вибствѣ жертвѣ; 26) объ обрядахъ и употребленіи таинствъ. См. *Иллюстрація „Обличительное Богословіе“*. Т. III. стр. 55—56.

та,—споръ, такъ называемый, адіафористическій, который осложнился спорами о евхаристіи (1548 г.), о сошествіи І. Христа во адъ (1549 г.), объ оправданіи (1550 г.), о добрыхъ дѣлахъ (1551 г.), о свободной волѣ (1556 г.), о законѣ и евангелии (1555 г.), о первородномъ грѣхѣ (1560 г.), о предопредѣленіи (1561 г.). Всѣ лучшіе и авторитетнѣйшіе богословы тогдашняго времени принимали участіе въ этой междуусобной борьбѣ. Самыми замѣтными борцами были: Агрикола (+1566), глава антиномистовъ, такъ названныхъ потому, что они отвергали законъ и оставляли лишь евангеліе,—Флацій (+1575), утверждавшій, что первородный грѣхъ составляетъ субстанцію чловѣка, вопреки Стригелю (+1569), называвшему первородный грѣхъ акцидентомъ,—Озіандеръ (+1552), полагавшій, что искупленіе совершено І. Христомъ только по божеству, Станкаръ (+1574), думавшій, напротивъ, что оно совершено Имъ лишь по чловѣчеству,—Георгъ Майоръ (+1574), защищавшій значеніе добрыхъ дѣлъ противъ Амсдорфа (+1565), отрицавшаго это значеніе <sup>1)</sup>. Съ цѣлію—примирить эти, враждовавшія между собою, партіи собирались сеймы, соборы, устраивались colloquium-ы, составлялись corpus-ы doctrinae, но во всемъ этомъ каждая партія старалась провести свою тенденцію въ ущербъ другой и, такимъ образомъ, цѣль примиренія не достигалась. Наконецъ, съ примирительною задачею выступилъ канцлеръ тюбингенскаго университета Яковъ Андреа, результатомъ примирительныхъ стремленій котораго, 25 іюня 1580, явилась послѣдняя въ ряду лютеранскихъ символическихъ книгъ *Формула согласія* (Formula concordiae).

Цѣлое Формулы раздѣляется на 12 членовъ, изъ которыхъ 11, въ положительныхъ (affirmativa) и отрицательныхъ,

<sup>1)</sup> Haag, Histoire des dogmes chrétiens, t. I. p. 345.

(negativa) опредѣленіяхъ, излагаютъ лютеранское ученіе 1) о первородномъ грѣхѣ (противъ Флація и Стригеля), 2) о свободной волѣ (противъ флаціанистовъ и синергистовъ), 3) о праведности человѣка предъ Богомъ (противъ Озіандера и Станкара), 4) о добрыхъ дѣлахъ (противъ Майора), 5) о законѣ и евангеліи, 6) о третьемъ значеніи закона (о значеніи закона для возрожденныхъ, противъ Агриколы, Нордгаузена и вообще антиномистовъ), 7) о евхаристіи (противъ сакраментаристовъ), 8) о лицѣ І Христа, 9) о сошествіи І. Христа во адъ (противъ Эпина); 10) объ адіафорахъ (церковныхъ обрядахъ), 11) о предопредѣленіи; 12-й обозрѣваетъ заблужденія анабаптистовъ, швенкфельдіанъ, новыхъ аріанъ и новыхъ антитринитаріевъ <sup>1)</sup>.

Между Аугсбургскимъ исповѣданіемъ и его Апологією, съ одной стороны, и Формулой согласія, съ другой, въ сборникахъ лютеранскихъ символическихъ книгъ <sup>2)</sup>, помѣщаются *Шмалькальденскіе члены* и *Большой* и *Малый катихизисы* Лютера. Такъ называемые Шмалькальденскіе члены, составленіе которыхъ принадлежатъ Лютеру, излагаютъ лютеранскую доктрину съ очевиднымъ противоположеніемъ папству, но въ сравненіи съ Аугсбургскимъ исповѣданіемъ и его Апологією не представляютъ ничего новаго въ раскрытіи ученія о первородномъ грѣхѣ.—Что касается катихизисовъ Лютера, то они из-

---

<sup>1)</sup> Формула согласія дѣлится на двѣ части: 1) *Epitome articulorum, de quibus controversiae ortae sunt inter theologos Augustanae confessionis, qui in repetitione sequenti, secundum verbi Dei praescriptum, pie declarati sunt et conciliati* и 2) *Solida, plana ac perspicua Repetitio et Declaratio quorundam articulorum Augustanae confessionis*. И та, и другая часть раздѣляются на 12 членовъ, въ которыхъ излагается ученіе объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, но въ *Epitome* кратко, а въ *Solid. Declar.* обширно.

<sup>2)</sup> Лютеранскія символическія книги въ одномъ сборникѣ изданы въ первый разъ въ 1580 году Изъ новѣйшихъ изданій извѣстны изданія: *Вебера*, *Титмана* и *Гизе*. Въ своемъ сочиненіи мы пользуемся изданіемъ послѣдняго.

лагають по преимуществу (но не исключительно) положительное, обще-христианское учение, не останавливаясь нарочито и специально на отличающихся и характеризующих лютеранскую догматику пунктахъ.

Итакъ, при изложеніи символическаго ученія лютеранъ о первородномъ грѣхѣ значеніе имѣютъ, съ одной стороны, Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія, съ другой, Формула согласія <sup>1)</sup>. Первые излагаютъ лютеранское ученіе о первородномъ грѣхѣ съ противоположеніемъ католичеству, послѣдняя—съ противоположеніемъ частнымъ богословскимъ направленіемъ, явившимся въ самомъ лютеранствѣ. Въ виду специальности этихъ прецедентовъ изложеніе лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ по Аугсбургскому исповѣданію и его Апологіи и по Формулѣ согласія можетъ и должно быть предметомъ *двухъ* отдѣльныхъ, самостоятельныхъ изслѣдованій. Настоящее сочиненіе представляетъ собою опытъ изложенія лютеранскаго ученія о первородномъ грѣхѣ по Аугсбургскому исповѣданію и его Апологіи.




---

1) Лютеране признаютъ еще древне-христианскіе символы, такъ называемый апостольскій, никеоцареградскій и афанасіевскій. Эти символы выражаютъ общее древне-христианское вѣрованіе, а потому не имѣютъ никакого отношенія къ тѣмъ догматическимъ разноствямъ, которыя созданы расколомъ ц. реформациі XVI в. „Эти символы, говоритъ Мелеръ, будучи собственностію вселенской церкви, стали наслѣдствомъ и отдѣлившись (протестантскихъ) церквей,—они приданое, которое эти гордыя дочери вынесли изъ материнскаго дома: о нихъ, по-сему, не можетъ б. и рѣчи, когда дѣло идетъ не о тѣхъ вѣрованіяхъ, которыя нѣкогда объединяли собою всѣ церкви, а о тѣхъ разноствяхъ, которыя введены схизмою XVI в.“ La Symbolique, t. I. p. LXX.



# УЧЕНІЕ

## АУГСБУРГСКАГО ИСПОВѢДАНІЯ И ЕГО АПОЛОГИИ

0

### ПЕРВОРОДНОМЪ ГРѢХѢ.

---

#### I.

Согласно съ изреченіями св. Писанія ветхаго (Быт. VI, 5, VIII, 21; 3 Цар. VIII, 46; 2 Парал. VI, 36; Іов. IV, 17—19, XIV, 1. 4, XV, 14—16; Псал. XIII, 3, L, 7; Притч. XX, 9; Екклес. VII, 21; Исаи, XLVIII, 8) и новаго (Іоан. I, 12. 13; III, 36; 1 Іоан. V, 19; Римл. III, 23, V, 12 и слѣд.; Еф. II, 2. 3; Колос. II, 13 и др.) завѣта, въ Церкви христіанской то было всегдашнимъ вѣрованіемъ, что своимъ паденіемъ Адамъ не только повредилъ себѣ, ухудшивъ то состояніе, въ которомъ находился до паденія, но, по винѣ Адама, это поврежденіе переходитъ и на его потомковъ. Впро-

чемъ, отцы и писатели Церкви первыхъ вѣковъ, полагая, какъ извѣстное, фактъ всеобщаго, связаннаго съ грѣхопадениемъ Адама, поврежденія человѣческаго рода, не входятъ при семъ въ специальное раскрытіе этого поврежденія. Особенно надлежитъ сказать это объ отцахъ греческой церкви<sup>1)</sup>. Даже Іоаннъ Дамаскинъ (+754) въ своей догматикѣ (ἑκδєσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), какъ извѣство, не посвящаетъ изложению ученія о первородномъ грѣхѣ особой, специальной главы.

Свое специальное раскрытіе ученіе о первородномъ грѣхѣ получаетъ въ латинской церкви, въ противоположность спекулятивному востоку останавливавшейся и вообще на вопросахъ практическихъ. Но и здѣсь раскрытіе ученія о первородномъ грѣхѣ начинается сравнительно въ позднѣйшее время, именно у бл. *Августина* (351—430), вызваннаго къ тому борьбою съ пелагианами.

---

1) Въ своихъ сочиненіяхъ отцы и писатели греческой ц. первыхъ вѣковъ говорятъ о первородномъ грѣхѣ въ выраженіяхъ общихъ, библейскихъ. „Христосъ, говоритъ, наприм., *Іустинъ Философъ*, благоволилъ родиться и вкусить смерть не потому, чтобы самъ имѣлъ въ томъ нужду, но ради человѣческаго рода, который чрезъ Адама подвергся смерти и искушенію змія“; „разрѣши первообразный грѣхъ, пишетъ *Василій Великій*, подавнiемъ пищи; ибо какъ Адамъ худымъ вкушеніемъ передалъ намъ грѣхъ, такъ мы изгладимъ сіе зловерное вкушеніе, если удовлетворимъ нуждѣ и голоду брата“; „этотъ новонасажденный грѣхъ, говоритъ *Григорій Богословъ*, къ злосчастнымъ людямъ пришелъ отъ пра-родителя..., всѣ мы, участвовавшіе въ томъ же Адамѣ, и зміемъ обольщены, и грѣхомъ умерщвлены, а спасены Адамомъ небеснымъ“; „какъ вошла и царствовала смерть, спрашиваетъ *Іоаннъ Златоустъ*?—Чрезъ грѣхъ единого: ибо что другое значить *въ немже вси согрѣшиша*? По паденіи его (Адама) и тѣ, кои не вкушали отъ древа, всѣ содѣлались смертными съ того времени.... этотъ грѣхъ причинилъ смерть общую.“—Въ такихъ же общихъ выраженіяхъ говорятъ о семъ предметѣ *Кириллъ Александрійскій*, *Оригенъ*, *Аванасій*, *Григорій Нисскій*, *Теодоритъ* и др. „Православно-догматическое Богословіе“, С. П. Б. 1851. т. II стр. 201—203.

Выходя изъ той мысли, что распространявшіяся на западѣ мнѣнія—относительно поврежденія человѣческой природы, невозможности для человѣка творить добро, абсолютной необходимости божественной благодати—могли имѣть вредныя для нравственности слѣдствія, повергая въ косность и индифферентизмъ тѣхъ, которые ожидали отъ благодати Божіей даже и побужденія къ добру, Пелагій и его ученикъ Целестій почли нравственною обязанностію—возстать противъ этихъ, ведущихъ на ихъ взглядъ къ столь роковымъ слѣдствіямъ, мнѣній, возвышая нравственныя способности человѣческой души и настаивая на абсолютной свободѣ воли по преимуществу. Сообразно съ этою исходною точкою, они учили, что 1) Адамъ сотворенъ былъ смертнымъ; онъ умеръ бы и въ томъ случаѣ, если бы не согрѣшилъ<sup>1)</sup>,—2) грѣхъ Адама повредилъ ему лишь одному, а не потомкамъ его<sup>2)</sup>,—3) вступая въ міръ, дѣти находятся въ томъ самомъ состояніи, въ которомъ находился Адамъ до своего паденія<sup>3)</sup>,—4) свой корень грѣхъ имѣетъ не въ природѣ поврежденной, а въ свободѣ воли, раньше проявленія которой въ человѣкѣ—то лишь одно, что сотворилъ Богъ<sup>4)</sup>,—5) грѣхъ Адама, по сему, не есть грѣхъ на-

<sup>1)</sup> *De peccato originali*, c. XI, 12: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Augustini opp., t. X. Parisiis. 1690. p. 258. Cf. *De gestis Pelagii*, c. XI, 12.

<sup>2,3)</sup> *Ibid.*, c. II: Целестій, говоритъ Августинъ, держался того заблужденія, quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum, et quod infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem, t. cit., p. 254. Cf. *De gestis Pelagii*, c. XI, 13. p. 204; *Contra Julianum*, L. I, c. V. 19. p. 508.

<sup>4)</sup> *De peccato originali*, c. VI, 6: In remissionem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur... Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur. p. 255.—c. XXIII, 14: ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit, p. 258.

слѣдственный; онъ распространяется не путемъ рожденія, а путемъ подражанія <sup>1)</sup>: въ немъ Адамъ своимъ потомкамъ подалъ худой примѣръ,—они пошли по слѣдамъ своего прародителя, въ чемъ собственно и заключается для нихъ главное препятствіе къ добродѣтельной жизни.

Этой доктринѣ Августинъ противопоставилъ теорію *положительнаго поврежденія* человѣческой природы, произведеннаго грѣхомъ Адама. До своего грѣхопаденія, разсуждаетъ бл. Августинъ, прародители находились въ блаженномъ состояніи повиновенія Богу: сами угождали Богу и Богъ угождалъ имъ. Равнымъ образомъ, въ своемъ собственномъ существѣ они наслаждались гармоническимъ равновѣсіемъ обѣихъ сторонъ своей природы,—хотя облечены были тѣломъ животнымъ, однако не чувствовали въ немъ ничего непослушнаго душѣ и движущагося противъ нея; такъ что какъ душа повиновалась Богу, такъ тѣло повиновалось душѣ и оказывало ей сообразное съ жизнію, чуждое всякаго упорства, служеніе. Они были наги и не стыдились. Вслѣдствіе грѣхопаденія, человѣкъ нарушилъ состояніе этого гармоническаго бытія: душа отвратилась отъ закона Божія, тѣло перестало быть послушною рабою души. Съ утратою господства души надъ тѣломъ, въ плоти явились движенія членовъ непослушныя желанія души, вмѣсто закона повиновенія душѣ—законъ похоти, откровеніе котораго сопровождалось въ прародителяхъ стремленіемъ—прикрыть члены плоти, отсель долженствовавшіе служить для нихъ стыдомъ и позоромъ за ихъ слабость, за утраченную власть надъ тѣломъ: *и отверзошася*, говоритъ Писаніе, *очи объма и разумѣша, яко нази бѣша: и сшиста миствіе смоковное, и сотвориста себѣ препоясаніе* (Быт. III, 7) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Contra Julian.*, L. I. c. V: *Adae peccatum non propagatione, sed imitatione laisse genus humanum*, p. 508. t. cit.

<sup>2)</sup> *De peccatorum meritis et remissione*, L, II. c. XXII, 36. t. c., p. 58.

Итакъ, душа прародителей, преступивши заповѣдь Божию, за это преступленіе наказана въ тѣлѣ проявленіемъ непослушныхъ ея волѣ движеній. Принципъ этихъ мятежныхъ движеній Августинъ называетъ *похотью* (*concupiscentia*), дочерью и вмѣстѣ матерью грѣха (*filia et mater peccati*)<sup>1)</sup>, грѣхомъ въ двойномъ смыслѣ, съ одной стороны потому, что она произведена грѣхомъ, — такъ рука называется почеркомъ, языкъ рѣчью, которые производятся рукою, языкомъ, — съ другой, потому, что сама производитъ грѣхъ, — такъ холодъ называется коснымъ (*rigum*) не потому, что происходитъ отъ косныхъ, но потому, что дѣлаетъ косными<sup>2)</sup>. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Августинъ называетъ похоть обитающимъ въ тѣлѣ закономъ грѣха (*lex peccati*).

Отъ грѣховной природы Адама пошло грѣховное и потомство: такъ какъ въ Адамѣ, говоритъ бл. Августинъ, всѣ были однимъ человѣкомъ<sup>3)</sup>, то въ немъ согрѣшили всѣ, потому что грѣшниками дѣлаетъ насъ не подражаніе ему, а въ самомъ плотскомъ рожденіи заключающееся наказаніе<sup>4)</sup>, — потому что плоть, въ которой всѣ рождаются для осужденія, одна<sup>5)</sup>. Затѣмъ, грѣхъ, путемъ рожденія, переходитъ отъ одного поколѣнія къ другому, потому что и сѣмя, изъ котораго рождается человѣкъ, заключаетъ въ себѣ порокъ<sup>6)</sup>; и плоть,

1) *De nuptiis et concupiscentia*, L. I, c. XXIV, t. c., p. 294.

2) *Ibid.*, L. I, c. XXIII, p. 293.

3) *De peccatorum meritis et remissione*, L. I, c. X: „omnes ille (Adam) unus homo fuerunt“... p. 7.

4) *Ibid.*, L. I, c. XV, 19: „Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola ejus imitatio peccatores fecit, sed per carnem generans poena,“ p. 11.

5) *Ibid.*, c. XXVIII, 55: „una est caro peccati, in qua omnes ad damnationem nascuntur,“ p. 30.

6) *Contra Julianum*, L. VI, c. IV. 17: „et cur non credamus hoc ideo vultisse Creatorem, ut crederemus etiam semen hominis posse vitium de gignentibus trahere“, t. c., p. 672. Cf. *De nupt. et concupiscent.*, L. II, c. VIII, p. 310.

по ветхозавѣтному закону подлежащая обрѣзанію, знаменуетъ собою грѣхъ<sup>1)</sup>, наконецъ, и самый актъ зарожденія исполненъ грѣха, потому что актъ этотъ и въ томъ даже случаѣ, когда освящается бракомъ, не чуждъ страстнаго возбужденія (*ardor libinis*), «которое или сопровождаетъ, или предваряетъ волю, но во всякомъ случаѣ не иначе движетъ члены, которыхъ не можетъ двигать воля, какъ само собою, какъ бы нѣкою собственною властію и, такимъ образомъ, представляетъ собою не раба повелѣвающей воли, а наказаніе воли непослушной,—нѣчто такое, что должно быть приводимо въ движеніе не свободною волею, а нѣкоторымъ заманчивымъ стимуломъ, по сему и постыдное»<sup>2)</sup>. Всѣ рождаются отъ похоти и съ похотью. Даже родители, омытые отъ первороднаго грѣха водою крещенія, своимъ дѣтямъ вмѣстѣ съ бытіемъ передаютъ похоть, подобно тому, какъ добрая маслина рождаетъ маслину дикую: «тотъ грѣхъ, говоритъ бл. Августинъ, который еще въ раю измѣнилъ человѣка на худше, наследуется (*trahitur*) отъ всякаго родителя и изглаждается только въ возрожденномъ, такъ что и отъ родителей возрожденныхъ, въ которыхъ онъ бываетъ прощенъ и покрытъ (*tectum*), передается въ виновность (*in reatum trahitur*) рождающимся отъ нихъ дѣтямъ, если только и ихъ, подлежащихъ ему по первому, плотскому, рожденію, не освобождаетъ отъ него второе, ду-

<sup>1)</sup> *Contr. Julian.*, I. VI, c. VI, 20: „*praeputium non est peccatum, sed significat peccatum, et maxime originale, quia per ipsum membrum est origo nascentium, per quod peccatum dicti sumus natura filii irae.*“ p. 674. Cf. *ibid.*, L. II, c. VI. p. 538.

<sup>2)</sup> *De nupt. et concup.*, L. I, c. XXIV, p. 294; *De peccato originali*, c. XXXVII, 42: „*ita nuptiae sinuntur exercere quod licet, ut non negligant occultare quod dedecit. Hinc est, quod infantes etiam qui peccare non possunt, non tamen sine peccati contagione nascuntur, non ex quod licet, sed hoc quod dedecit. Nam ex hoc quod licet natura nascitur, ex illo quod dedecit vitium,*“ p. 272.

ховное, рожденіе. Этой удивительной вещи Творецъ преподалъ удивительный примѣръ въ доброй маслинѣ (oliva) и маслинѣ дикой (oleaster), гдѣ не только изъ сѣмени дикой маслины, но и изъ сѣмени маслины доброй вырастаетъ одинаково дикая маслина. Посему, хотя и въ людяхъ рождающихся по природѣ, но возрождающихся по благодати, есть оная, противящаяся закону ума, похоть, однако она не вмѣняется имъ во грѣхъ, поелику прощается въ прощеніи грѣхоу, и не представляетъ собою ничего преступнаго, если только сами они не соглашаются съ ея движеніями къ непопозволительному. Но дѣти (proles) ихъ, по той причинѣ, что за сѣменяются не духовною, а плотскою похотью, путемъ рожденія, — какъ бы отъ доброй маслины нѣкая дикая нашего рода маслина, — навлекаютъ (trahit) на себя виновность, такъ что освободиться отъ сей заразы могутъ лишь путемъ возрожденія<sup>1)</sup>. Посему дѣти, еще не осѣверпившія себя грѣхами собственными, личными, по самому рожденію своему, подлежатъ власти діавола и вѣчному осужденію<sup>2)</sup>.

Итакъ, бл. Августинъ въ опредѣленіе сущности первороднаго грѣха вводитъ *недожизительное* понятіе, и именно понятіе о *похоти*. Совершенно иной взглядъ на сей предметъ является съ *Ансельмомъ Канторберійскимъ* († 1109), который сущность первороднаго грѣха опредѣляетъ чисто *отрицательно*, какъ *nuditatem justitiae debitae*.

Адамъ, разсуждаетъ Ансельмъ, получилъ отъ Бога правоту (rectitudinem) воли, или праведность, какъ даръ благо-

<sup>1)</sup> *De nuptiis et concupiscentia*, Lib. II, c. XXXIV, 5<sup>a</sup>, p. 382; *Contra Julian.*, L. V, c. VI, 19. p. 673. t. c.

<sup>2)</sup> *De peccato originali*, c. XXXI, 26: unde ergo recte infans punitur nisi quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus, p. 270.

дати, и вмѣстѣ съ тѣмъ свободу, или силу—сохранять эту праведность ради нея самой<sup>1)</sup>. Еслибъ, теперь, въ томъ испытаніи, которое предложено было Адаму, онъ дѣйствительно сохранилъ праведность, то утвердился бы въ ней, подобно добрымъ ангеламъ, и не могъ бы отсель утратить ея. И это было бы наградою за его вѣрность<sup>2)</sup>.

Но Адамъ не былъ только личностью, существовавшею для себя самой, но былъ и представителемъ всего человѣческаго рода. Въ немъ была вся человѣческая природа<sup>3)</sup>; всѣ люди, составляющіе человѣчскій родъ, заключались въ немъ, не лично, а причинно (causaliter), какъ бы въ сѣмени, въ матеріи<sup>4)</sup>; онъ, слѣд., представлялъ въ себѣ и собою цѣлый родъ. Отсюда слѣдуетъ, что, еслибъ Адамъ устоялъ въ праведности, и всѣ его потомки вступили бы въ состояніе праведности и утвердились въ ней, такъ что не могли бы грѣшнить. Потому что онъ побѣдилъ бы искушеніе не для себя лишь лично, а въ немъ, какъ представительъ всего человѣческаго рода, вышла бы побѣдительницею изъ этого искушенія и вся человѣческая природа и, посему, во всѣхъ индивидуумахъ, въ которыхъ она должна была раскрыться, наслаждалась бы тѣми же слѣдствіями, какъ и въ Адамѣ<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> *De libero arbitrio*, c. III: liberum arbitrium non esse aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Patrologiae cursus completus, series latin. patr., t. CLVIII. p. 494.

<sup>2)</sup> *Cur Deus homo?* c. XVIII: si non peccassent (homines), fecit Deus sicut in perseverantibus angelis, t. cit. p. 387.

<sup>3)</sup> *De conceptu virginali et originali peccato*, c. II: tota natura humana in illis (Adam et Heva) erat et extra illos de illa nihil erat, t. cit. p. 434.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, c. XXIII: Negari nequit infantes in Adam fuisse, cum peccavit: sed ii illo causaliter, sive materialiter, velut in semine fuerunt, p. 454.

<sup>5)</sup> *Ibid.*, c. XXIII: Quid ergo convenientius... quam ut quorum esse in illius potestate sic erat, ut quod ille naturaliter erat, hoc illi per illum essent: ita quoque in ejus esset arbitrii libertate, ut qualis erat ipse justitia et felicitate, tales eos propagaret? p. 456. *Ibid.*, c. X: Dedit etiam illi Deus hanc glori-



Но Адамъ не выдержалъ искушенія, не сохранилъ, а утратилъ праведность, преступивши заповѣдь Божию и согрѣшивши: Слѣдствіемъ грѣха было то, что онъ утратилъ праведность не для себя лишь лично, но и вся человѣческая природа утратила въ немъ эту праведность, которую она должна была имѣть и сохранять. Такимъ образомъ, вся природа человѣческая обременена виною Адама, и, если отселѣ человѣческій родъ распространялся отъ Адама, то индивидуумы, въ которыхъ раскрывалась природа, могли вступать въ жизнь только обремененные этою виною Адама <sup>1)</sup>.

Итакъ, въ грѣхѣ и чрезъ грѣхъ Адамъ отпалъ, отложился отъ той праведности, которую онъ могъ и долженъ былъ сохранять. Отсюда лишилась этой праведности и вся человѣческая природа и, посему, вступила въ состояніе утраты той праведности, которую она должна бы была сохранять. Вслѣдствіе того, если она въ отдѣльныхъ индивидуумахъ распространяется отъ Адама, то можетъ распространяться только въ этомъ именно состояніи лишенія; посему каждый человѣкъ вступаетъ въ жизнь такимъ, что съ самаго уже рожденія и именно всилу рожденія лишень б. праведности. А такъ какъ первобытную

---

tiam, ut sicut quando illum condidit nulla propagandi operante natura, aut voluntate creaturae, simul fecit eum et rationalem et justum: ita simul cum rationalem haberet animam, justi essent, quos generaret operante natura et voluntate, si non peccaret, p. 445.

<sup>1)</sup> *De concept. virginale.*, c. II: Sicut igitur, si non peccasset (natura humana in Adam et Heva), qualis facta est a Deo, talis propagaretur: ita post peccatum, qualem se fecit peccando, talis propagatur, p. 434; c. X: omnis homo, si peccatum non praecessisset, simul esset sicut Adam, et justus et rationalis. Quoniam vero Adam subditus noluit esse Dei voluntati; ipsa natura propagandi quamvis remaneret, non fuit subdita ejus voluntati, sicut esset, si non peccasset: et gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit: atque omnes, qui operante natura quam acceperat, propagantur, ejus astricti debito nascuntur, p. 144; *Cur Deus homo?* L. I, c. XVIII: Quemadmodum quoniam humana natura tota erat in parentibus primis, tota in illis victa est ut peccaret, p. 387.

праведность человѣческая природа должна была имѣть всилу божественной воли, а утратила ее въ Адамѣ сама, по своей винѣ, то это состояніе лишенія на каждаго отдѣльнаго человѣка навлекаетъ виновность и, посему, бытіе человѣка внѣ этой виновности мыслимо быть не можетъ. Отсюда въ насъ является наслѣдственная виновность и это—«виновность первородная». Такимъ образомъ, первородная виновность, или первородный грѣхъ, по своей сущности состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ, всилу своего происхожденія отъ Адама, лишень той праведности, которую онъ, какъ и Адамъ, согласно съ божественною волею, долженъ былъ имѣть и сохранять <sup>1)</sup>. Оттого всѣ мы, какъ говорить св. Писаніе, по природѣ чада божественнаго гнѣва (Еф. II, 3) <sup>2)</sup>.

Итакъ Ансельмъ Канторберійскій опредѣляетъ сущность первороднаго грѣха чисто отрицательно. Въ латинской церкви, такимъ образомъ, составилось два воззрѣнія на сущность пер-

<sup>1)</sup> *De concept. virginal.*, с. XXVII: Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam, justitiae deserit, p. 461.

<sup>2)</sup> Съ этимъ понятіемъ Ансельмъ связываетъ затѣмъ еще другой моментъ, который, впрочемъ, представляетъ собою слѣдствіе перваго. Тотъ грѣхъ, который согрѣшилъ Адамъ, былъ оскорбленіемъ Бога и, посему, согрѣшивши Адамъ сталъ должнымъ Богу удовлетвореніемъ за содѣянное Ему оскорбленіе, не будучи, однако, въ состояніи принести этого удовлетворенія. А такъ какъ вся вина Адама перешла на его потомковъ, то и они должны этимъ удовлетвореніемъ за тяготящій на нихъ грѣхъ; и такъ какъ, подобно Адаму, такого удовлетворенія они принести не могутъ, то и съ этой точки зрѣнія суть чада божественнаго гнѣва. Отсюда люди рождаются съ двойнымъ долгомъ—долгомъ имѣть и сохранять праведность, которая дана б. первоначально Адаму, и долгомъ—принести удовлетвореніе Богу за первый грѣхъ. Оба эти момента, взятыя вмѣстѣ, составляютъ полное понятіе о первородномъ грѣхѣ. Впрочемъ, послѣдній моментъ заключается въ первомъ,—а потому Ансельмъ, въ дальнѣйшемъ раскрытіи своего ученія о первородномъ грѣхѣ, понятіе о немъ ограничиваетъ постоянно первымъ моментомъ,

вороднаго грѣха, *положительное* воззрѣніе Августина и *отрицательное* Ансельма. Въ дальнѣйшей исторіи схоластическаго богословія замѣчается *колѣбаніе* между этими двумя воззрѣніями и нерѣшительность относительно сего предмета схоластическихъ богослововъ. «Первородный грѣхъ, говоритъ Гуго-сентъ-Викторъ, у однихъ называется *состояніемъ грѣховной виновности* (reatus peccati), у другихъ—*невѣдніемъ* (ignorantia) и *похотью* (concupiscentia), у третьихъ—*первородною неправдою* (originalis injustitia), у четвертыхъ—*трутомъ ко грѣху* (fomes peccati), у пятыхъ—*лишеніемъ праведности* (justitiae privatio)»<sup>1)</sup>. «Спрашивается, говоритъ онъ еще, что такое первородный грѣхъ? Учители о семъ предметѣ разсуждаютъ темно: одни называютъ его *состояніемъ виновности* (reatus), т. е. долгомъ, повинностью, вслѣдствіе которыхъ мы подлежимъ наказанію, другіе—*трутомъ ко грѣху*, третьи—*похотью* (concupiscentia), или *похотливостью* (concupiscibilitas), четвертые—*закономъ во удыхъ* (lex membrorum), *закономъ плоти* (lex carnis), *природною слабостью* (languor naturae), *обитающихъ въ членахъ мучителемъ* (tyrannus), *прирожденнымъ порокомъ* (vitium innatum), который и малаго дѣлаетъ способнымъ похотствовать, а взрослога—похотникомъ: такими и *иными* именами называютъ первородный грѣхъ»<sup>2)</sup>.

Самъ Гуго-сентъ-Викторъ (+ 1140) склоняется, хотя нерѣшительно, на сторону положительнаго опредѣленія Августина. Подъ первороднымъ грѣхомъ онъ разумѣетъ порокъ (vitium), которымъ, вслѣдствіе своего происхожденія отъ Адама, обремененъ каждый человѣкъ. Въ этомъ порокѣ Гуго полагаетъ двоякій моментъ. Слѣдствіемъ грѣха прародителей, разсуждаетъ онъ, было—*невѣдніе* (ignorantia) въ духѣ и

<sup>1,2)</sup> *Annotationes in epistolam ad Romanos*. Qu. 104. Curs. compl., series lat. patr., t. CLXXV, p. 460. Cf. *Petr. Lombard. Sentent. L. II, dist. XXX, 5.*

похоть въ тѣлѣ. Именно—человѣкъ, съ одной стороны, утратилъ то высокое познаніе, какимъ онъ обладалъ до грѣхопаденія, съ другой, подпалъ похоти, нарушивъ подчиненіе чувственнаго духовному <sup>1)</sup>. Въ своей гордынѣ первый человѣкъ отказался отъ должнаго повиновенія Богу и за то Богъ наказалъ духъ его невѣдѣніемъ, лишивши его свѣта истины, а плоть наказалъ похотью, предоставивъ ее слабости и смертности <sup>2)</sup>.

Это двойное поврежденіе человѣческой природы отъ прародителей распространяется на потомковъ. Всѣ рождаются съ невѣдѣніемъ въ духѣ и съ похотью въ тѣлѣ <sup>3)</sup>. Но тогда какъ въ первомъ человѣкѣ невѣдѣніе и похоть были дѣйствительною виною и вмѣстѣ наказаніемъ за эту дѣйствительную вину, въ насъ они—вина и наказаніе наслѣдственныя,—наслѣдственная вина и вмѣстѣ основаніе для того наказанія, которое тяготѣетъ на этой наслѣдственной винѣ <sup>4)</sup>. Именно—невѣдѣніе, съ которымъ мы рождаемся, представляетъ собою порокъ не потому, что мы не знаемъ истины тогда, когда не

---

<sup>1)</sup> *De sacramentis*, Lib. I, pars VII, c. XXVI: Hoc vitium originis humanae duplici corruptione naturam inficit: ignorantia scilicet mentem, et concupiscentia carnem. *Curs. compl.*, series lat. patr., t. CLXXVI. p. 293; *De arca Noe morali*, L. IV. c. V: Postquam (primus homo) merito praevaricationis suae ejectus est a facie Domini, factus est coecus et instabilis. Coecus per ignorantiam mentis, instabilis per concupiscentiam carnis, t. cit., p. 671.

<sup>2)</sup> *De sacramentis*, L. I, p. VII, c. XXVII: In illo (Adam) spiritus per superbiam contra Creatorem tumens obedientiam non tenuit; et ideo Creator ad ulciscendam injuriam suam spiritum quidem ignorantia, carnem vero concupiscentia damnavit, p. 293.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, L. I. p. VII, c. XXVII: Hanc igitur originalem corruptionem natura primum vitata ad posteritatem traduxit: ignorantiam animae, carni vero concupiscentiam ad corruptionem ministrans, p. 292—293.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, L. I. p. VII, c. XXVI: Haec mala duo (ignorantia et concupiscentia) in primo quidem parente poena fuerunt praecedentis culpaе et culpa actualis; in nobis autem culpa subsequentis poenae, et culpa simul et poena originalis, p. 292.

должны еще знать ее, но потому, что не знаемъ истины и тогда, когда должны знать ее. Потому собственно оно и заключаетъ въ себѣ моментъ вины. Родиться безъ познанія—это не вина, а природа; но родиться съ такимъ недостаткомъ, всилу котораго мы отвращаемся отъ познанія истины и въ возрастѣ зрѣломъ, сознательномъ—это уже вина, а не природа <sup>1)</sup>. Тоже надлежитъ сказать и относительно похоти. Такъ какъ духъ въ первомъ человѣкѣ преступилъ мѣру своихъ правъ, то и низшія стремленія начали преступать ту норму, которая указывалась имъ духомъ, и возставать противъ духа <sup>2)</sup>. Первобытная гармонія природы была разрушена, явилась слабость плоти и эта слабость плоти повела за собою, какъ естественное слѣдствіе, похоть <sup>3)</sup>. Похоть, такимъ образомъ, представляетъ собою наказаніе, но въ тоже время она и—вина, потому что, въ нравственномъ отношеніи, составляетъ нѣчто недолжное <sup>4)</sup>. Правда, и невѣдѣнію и похоти человѣкъ пре-

---

<sup>1)</sup> *De sacramentis*, L. I. p. VII, c. XXXII: Ignorantia autem non propterea vitium est in eis, quia cum nascuntur veritatem non agnoscunt quando non debent; sed quia tunc cum nascuntur vitium in eis est, quo postea impediuntur ne veritatem agnoscant quando debent. Nasci quippe sine cognitione natura est, non culpa. Sed in eo vitio nasci quo postea a cognitione veritatis impediuntur, culpa est, non natura.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, L. I, p. VII, c. XIX: Nam sicut Deus praesidebat spiritui, ita spiritus praesidebat carni, et ipsa caro jumentum spiritus erat... Sed quia spiritus supra se elatus appetitum suum intra mensuram cohibere noluit, idcirco ad laborem et miseriam illius factum est ut jam in appetitu carnis suae mensuram tenere non posset, p. 295. Cf. c. XXIII.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, L. I. p. VII, c. XXXI: Quia igitur caro humana a parentibus cum mortali tate seminatur, in eo ipso, quod seminata subjacet mortalitate, vivificata postmodum carnalis concupiscentiae subjecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est quam consequitur concupiscendi necessitas, p. 302. Cf. c. XXXIV.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, L. I. p. VII, c. XXXI: concupiscentia poena et culpa in carne..., c. XXIII: concupiscentia carnis poena et culpa; poena praecedentis culpaе, culpa subsequens poenae.

доставленъ всилу самого рожденія, необходимо, но эта необходимость не снимаетъ съ него вины, потому что введена свободною волею <sup>1)</sup>. Итакъ первородный грѣхъ есть не что иное, какъ то поврежденіе, или тотъ порокъ (*vitium*), который, всилу нашего происхожденія отъ Адама, поражаетъ насъ невѣдѣніемъ въ умѣ и похотью въ тѣлѣ <sup>2)</sup>.

Рѣшительнѣе склоняется въ воззрѣнію Августина въ опредѣленіи сущности первороднаго грѣха *Петръ Ломбардъ* (*magister sententiarum*, † 1164). Сущность первороднаго грѣха Ломбардъ полагаетъ въ *похоти*, которая представляетъ собою «порокъ, хотя бы и не проявлялась фактически, въ дѣйствіи» <sup>3)</sup>,—порокъ «дѣлающій и малаго способнымъ похотство-

<sup>1)</sup> *De sacramentis*, L. I. p. VII, c. XXIII: Si autem excusabilis videtur homo pro eo, quod natura infirmitate mortalitatis corrupta affectum suum jam ex necessitate ultra mensuram effluentem per se cohibere non potest, considerandum est quod non potest excusare illa necessitas quam praecedens operata est voluntas. Cf. c. XXXI.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, L. I. p. VII, c. 28: Si ergo quaeritur quid sit originale peccatum in nobis intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne. Cf. c. XXXI.—Доселѣ и невѣдѣнію и похоти Гуго приписываетъ значеніе равносильныхъ моментовъ первороднаго грѣха, но въ вопросѣ о способѣ распространенія первороднаго грѣха онъ нарушаетъ равновѣсіе между этими моментами и центръ тяжести видимо передвигаетъ на сторону похоти. Первородный грѣхъ, разсуждаетъ Гуго, не можетъ переходить непосредственно отъ души родителей къ душѣ дѣтей, п. ч. душа не рождается отъ родителей, а творится непосредственно Богомъ. Посему распространеніе первороднаго грѣха можетъ идти только чрезъ плоть. Именно—если первородный грѣхъ состоитъ въ невѣдѣніи и похоти, то невѣдѣніе свое основаніе имѣетъ въ поврежденіи плотскихъ чувствъ, а похоть—въ слабости смертной плоти. Но плоть можетъ рождаться не иначе, какъ въ этомъ именно состояніи слабости и смертности, а стсюда слѣдуетъ, что какъ поврежденіе и слабость плоти въ рожденіи распространяются съ необходимостію, такъ съ такою же необходимостію должны распространяться чрезъ плоть и слѣдствія этого поврежденія и этой смертности, именно невѣдѣніе и похоть, т. е. первородный грѣхъ. Плоть зачинается при посредствѣ похоти,—чрезъ похоть же переходитъ на рождаемыхъ и вина. *De sacrament.*, L. I, p. VII, c. XXX, XXIV.

<sup>3)</sup> *Sententiarum* L. II, distinctio XXXI, 2: Est originale peccatum concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. *Patrologiae curs. complet.*, ser. lat. patr. t. CXIII, p. 724.

вать, а взрослою—похотникомъ» 1). Распространеніе первороднаго грѣха находить свое объясненіе въ томъ, что похоть, надъ которой тяготѣеть первородный грѣхъ, представляетъ собою средство рожденія: «въ Адамѣ была повреждена плоть,— послѣ грѣха не бываетъ плотской связи помимо исполненной сладострастія похоти». 2) Плоть, насколько она распространяется путемъ похоти, есть тотъ принципъ, въ которомъ и чрезъ который распространяется грѣхъ. Такъ какъ душа находится въ союзѣ съ тѣломъ, то, вслѣду этого союза съ тѣломъ, отравляется и душа,—зараза первороднаго грѣха сообщается и ей: «плоть оскверняется и повреждается, зачинаясь въ порочной похоти,—и душа, когда соединяется съ тѣломъ, отъ этого союза получаетъ нѣчто такое, чѣмъ оскверняется, именно—порокъ похоти, который представляетъ собою первородный грѣхъ» 3).

Новую обработку ученіе о первородномъ грѣхѣ получаетъ у *Бонавентуры* и *Томы Аквината*. Тотъ и другой между положительнымъ и отрицательнымъ опредѣленіями сущности первороднаго грѣха стараются установить *посредствующій* членъ и соединить ихъ одно съ другимъ въ понятіи о первородномъ грѣхѣ. Такимъ посредствующимъ членомъ они поставляютъ *причинность* отношенія, въ которомъ похоть и утрата первобытной праведности стоятъ къ первородному грѣху, но

1) *Sentent.*, L. II. distinct. XXX, 8: Quae autem est concupiscentia, cum qua nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit, p. 722

2) *Ibid.*, L. II, distinct. XXXI, 3: Caro enim propter peccatum fuit corrupta in Adam,—jam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia... p. 724.

3) *Ibid.*, L. II, dist. XXXI, 3:.. caro ipsa quae concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est peccatum originale, p. 724.

притомъ такъ, что Бонавентура причину первороднаго грѣха видитъ въ похоти, а на утрату первобытной праведности смотритъ, какъ на чисто-отрицательное слѣдствіе первороднаго грѣха; напротивъ, Тома Аквинатъ причину первороднаго грѣха полагаетъ въ утратѣ первобытной праведности, а на похоть смотритъ какъ на субстратъ, реальное содержаніе, *матерію* первороднаго грѣха. Именно:

Отвѣчая на вопросъ, что такое первородный грѣхъ, Бонавентура (*doctor seraphicus*, + 1274), говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «такъ какъ учитель (*magister sententiarum*, Петръ Ломбардъ) и Августинъ первородный грѣхъ называютъ *похотью*, а Ансельмъ—*потерю первобытной праведности*, то вопросъ въ томъ, какимъ образомъ оба эти термина разомъ и въ одно время могутъ быть правильными и какимъ изъ нихъ объясняется наиболѣе, что такое первородный грѣхъ? Подобно тому, какъ относительно личнаго грѣха говорится, что нѣкто имѣетъ его не потому только, что лишень праведности (въ такомъ случаѣ и о камнѣ надлежало бы сказать, что онъ имѣетъ грѣхъ), но и потому, что *имѣетъ склонность* къ чему-либо, что въ немъ нѣтъ праведности, а между тѣмъ она должна бы была быть въ немъ,—и относительно первороднаго грѣха говорится, что человѣкъ подлежитъ ему *не потому только, что лишень первобытной праведности, а и потому, что имѣетъ извращеніе, что претерпѣваетъ необходимость похотствовать*. Посему правленъ былъ бы такой отвѣтъ, что (первородный грѣхъ) состоитъ въ неумѣренной похоти, но правленъ и такой, что онъ состоитъ въ потерѣ должной праведности, и въ одномъ изъ этихъ отвѣтовъ заключается другой, хотя первымъ (отвѣтомъ) первородный грѣхъ обозначается со стороны того, что есть въ немъ указывающаго на состояніе *извращенія*, а вторымъ—со стороны *лишенія*. Итакъ, надлежатъ согласиться, что первородный грѣхъ есть *похоть*,



но похоть не какая-нибудь, а именно такая, которая заключается въ себѣ *потерю должной праведности*, а такая похоть есть похоть неумѣренная и столь глубокая, что представляет собою *преобладаніе плоти надъ духомъ* и всегда соединена бываетъ съ утратою должной праведности». 1) Опредѣляя, затѣмъ, способъ распространенія первороднаго грѣха, Бонавентура говоритъ, что зараза первороднаго грѣха сообщается сначала плоти, а потомъ духу: такъ какъ первородный грѣхъ, разсуждаетъ Бонавентура, заключаетъ въ себѣ ядъ и ядъ тонкій, то въ самомъ уже сѣмени принципъ жизни полагаетъ гибельную закваску, которая возбуждаетъ безпорядочныя желанія, злыя страсти; затѣмъ тѣло, увлекая духъ, отвращаетъ его отъ неба и устремляетъ къ землѣ 2).—Такимъ образомъ, первородный грѣхъ, по ученію Бонавентуры, состоитъ собственно въ *похоти*, въ томъ, что въ самомъ сѣмени полагается начало безпорядочнымъ желаніямъ и злымъ страстямъ; такъ что человекъ уже *потому, что рождается, является лишеннымъ*

1) *Commentarius in 4 libros Sententiarum*, L. II, dist. XXX, art. 2: Et cum a Magistro dicatur et ab Augustino esse concupiscentia, ab Anselmo autem—debitae justitiae carentia, quaestio est, quomodo ista duo verba possint esse simul et semel vera, et in quo horum verborum magis explicetur quid sit originalis culpa?—sicut non dicitur peccatum actuale esse in aliquo ex hoc solo, quod careat iustitia, quia tunc lapis diceretur habere peccatum, sed ex hoc, quod inclinationem habet ad aliquid, in quo cum deberet esse iustitia non reperitur, sic etiam originale peccatum dicitur esse in aliquo non solum quia caret iustitia originali, sed etiam, quia curvitatem habet et necessitatem concupiscendi:—recte respondetur quod sit concupiscentia immoderata: recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia: et in una istarum responsionum clauditur alia, licet una notificet ipsum originale ratione ejus quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero ratione privationis. Concedendum igitur, quod originale peccatum est concupiscentia et haec non quaecumque, sed concupiscentia prout claudit in se debitae justitiae carentiam: haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia et talis semper est juncta carentiae debitae justitiae.

2) Loc. cit. Cf. *ibid.*, a. 1. quaest. 2.

*первобытной праведности*, подобно тому, какъ согрѣшившій плотскимъ грѣхомъ тѣмъ самымъ уже лишается непорочности и цѣломудренности <sup>1)</sup>).

Томас Аквинатъ (doctor angelicus, † 1274), опредѣляя взаимное отношеніе между похотью и утратою первобытной праведности, какъ моментами первороднаго грѣха, говоритъ слѣдующее: «видъ (species) грѣха получается отъ его причины. Отсюда то, что въ первородномъ грѣхѣ представляет собою *формальное* (formale), надлежитъ брать со стороны *причины* первороднаго грѣха. А противоположнаго бываютъ и причины противоположныя. Итакъ, причину первороднаго грѣха надлежитъ выводить изъ противоположной ему *первобытной праведности*. Гармонія (ordo) первобытной праведности обуславливалась тѣмъ, что воля челоуѣка была *покорна* Богу. Эта покорность прежде всего и главнымъ образомъ осуществлялась *волею*, дѣло которой направлять всѣ прочія части къ цѣли; отсюда изъ *отвращенія воли* отъ Бога послѣдовала *безпорядочность* во всѣхъ остальныхъ душевныхъ силахъ. Итакъ, *утрата первобытной праведности*, всилу которой (праведности) воля была покорна Богу, представляет собою *формальную* (formale) сторону первороднаго грѣха; *всякій же иной безпорядокъ* душевныхъ силъ представляет собою его *материальную* сторону (materiale). А безпорядокъ остальныхъ душевныхъ силъ, главнымъ образомъ, въ томъ усматривается, что онѣ безпорядочно обращаются къ благу измѣнчивому, преходящему, — общимъ именемъ этотъ безпорядокъ можетъ быть названъ *похотью*. Итакъ *материально* (materialiter) первородный грѣхъ есть *похоть*, *формально* (formaliter) — *недостатокъ* (defectus) *первобытной праведности*» <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Comment. in 4 libr. Sentent., loc. cit.

<sup>2)</sup> Summa theologiae. I secundae partis, qu. 82, a. 1. Species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem op-

Вслѣдъ за Аристотелемъ, Тома Аквинатъ въ добродѣтели полагаетъ два элемента—*норму*, указываемую разумомъ (*forma*), и *чувственное побужденіе* (*materia*); *согласіе* чувственнаго побужденія съ указываемою разумомъ нормою составляетъ *умѣренность* (*moderatio*), добродѣтель. Отсюда *отступленіе* чувственнаго побужденія отъ указываемой ему разумомъ нормы (*immoderatio*) составляетъ *грѣхъ*. Приложимъ эти принципы къ давнему случаю. Въ невинномъ, до-грѣховномъ, состояніи человѣка *первобытная праведность* представляла собою *норму* (*forma*) для низшей (чувственной) стороны его природы (*materia*), отсюда утрата первобытной праведности есть *утрата нормы*, сообразно съ которою располагались проявленія чувственной природы, и составляетъ, посему, формальную сторону первороднаго грѣха, а чувственные инстинкты, утратившіе въ первобытной праведности норму и отсюда сдѣлавшіеся неумѣренными (*immoderati*), составляютъ его матеріальную, реальную сторону. «Грѣхъ, говоритъ Тома Аквинатъ, представляетъ собою отступленіе отъ формальной дѣли, потому что отсюда собственно имѣетъ онъ причину зла; посему говорится, что направленіе къ благу измѣнячивому, переходящему составляетъ матеріальную сторону (грѣха), а отвращеніе отъ блага неизмѣннаго—сторону формальную, и это—

positae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est quod volueltas hominis erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. Cf. *Compendium summae totius theologiae*. I. secundae part., quaest. 82. a 3.

оттого, что и вообще форму (всякаго) поступка составляет нравственное совершенство, обусловливаемое отношеніемъ этого поступка къ конечной нормѣ. Теперь, подобно тому какъ личный грѣхъ состоитъ въ отклоненіи поступка (отъ цѣли),— и первородный грѣхъ состоитъ въ отклоненіи природы (отъ цѣли). Отсюда слѣдуетъ, что отклонившіяся (отъ цѣли) силы, или отклоненіе (отъ цѣли) силъ въ первородномъ грѣхѣ составляетъ матеріальную сторону, а самое отклоненіе отъ цѣли (утрата нормы)—сторону формальную. Сила, по самой природѣ сопряженная съ цѣлію, есть воля, которая должна полагать цѣль всѣмъ прочимъ силамъ, а посему отклоненіе воли отъ той конечной правоты, которая принадлежала ей въ устройствѣ природы, представляетъ собою формальную сторону въ первородномъ грѣхѣ. Силы чувственнаго желанія получали норму уже отъ воли, сообразно съ чѣмъ онѣ были покорны ей, а посему освобожденіе отъ тѣхъ узъ, посредствомъ которыхъ онѣ держались подъ управленіемъ правой воли, представляетъ собою матеріальную сторону первороднаго грѣха. Вслѣдствіе этого освобожденія (отъ узъ) каждая сила направляется къ своему объекту беспорядочно, съ похотствованіемъ, а посему похоть, вслѣдствіе которой мы способны похотствовать не въ мѣру, называется первороднымъ грѣхомъ, составляя матеріальную его сторону»<sup>1)</sup>.—Очевидно, что, съ точки зрѣнія *Θомы*

1) *Sententiarum*, Lib. II, distinctio XXX, a. 3:... deordinatio a fine formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali præcipue habet: unde dicitur, quod conversio ad bonum commutabile est ibi sicut materiale et aversio a bono incommutabili est sicut formale; et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est forma actus: sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturæ. Unde oportet quod ipsæ viris deordinatæ vel deordinatio virium sint sicut materiale in peccato originali, et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quæ per se nata est conjungi fini est ipsa voluntas, quæ habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere: et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturæ, in pecca-

Аввипата, утрата первобытной праведности въ понятие о первородномъ грѣхѣ входитъ, какъ причина неумѣренности низшихъ чувственныхъ стремленій, какъ сторона формальная; самая же неумѣренность этихъ стремленій (похоть) какъ его реальное содержаніе, какъ сторона матеріальная.

Уже Тома Аввинатъ похоть называетъ грѣхомъ настолько, насколько «она преступаетъ границы разума; насколько же она покорна разуму, она натуральна чловѣку»<sup>1)</sup>. *Дунсъ Скоттъ* (*doctor subtilis*, † 1308) говоритъ категорически, что похоть не должна входить въ понятие о первородномъ грѣхѣ, съ одной стороны потому, что она натуральна, а съ другой потому, что находится въ чувственной сторонѣ природы, гдѣ не существуетъ грѣха<sup>2)</sup>. «Она, говоритъ Дунсъ, можетъ быть допущена (въ понятие о первородномъ грѣхѣ) настолько, насколько въ разумномъ желаніи, т. е. въ волѣ, есть склонность—желать удовольствій неумѣренно, и въ этомъ отношеніи составляетъ матеріальную сторону первороднаго грѣха, потому что склонною къ неумѣренному желанію удовольствій она сдѣлалась не положительно, а вслѣдствіе утраты первобытной праведности, которая была какъ бы уздою, сдерживавшею

to originali formale est: et hoc est privatio originalis justitiæ. Vires autem appetitus sensibilis sunt natæ recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate secundum quod sibi subjectæ sunt; et ideo subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectæ detinebantur materiale in peccato est. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquæque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud: et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum, peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens.

<sup>1)</sup> *Compendium summæ theologiæ*, I secundæ patris, qu. 85, a. 3: concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi; quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

<sup>2)</sup> *Commentar. in libr. 4 Sententiar.*, L. II, dist. XXX: peccatum originale. . non est concupiscentia: tum quia illa est naturalis, (dist. XXIX) tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum.

ее отъ неумѣренныхъ удовольствій»<sup>1)</sup>. Первородный грѣхъ, по Дунсу Скотту, состоитъ *единственно и исключительно въ утрату первобытной праведности*<sup>2)</sup>.

На этомъ моментѣ въ исторіи католическаго ученія о первородномъ грѣхѣ считаемъ возможнымъ остановиться, потому что въ слѣдующей дальше борьбѣ *воμισстовъ* и *скотистовъ* въ сущности не прибавлено было ничего новаго въ раскрытію этого ученія.

Итакъ, въ исторіи католическаго богословія выработано было два воззрѣнія на сущность первороднаго грѣха: одни изъ богослововъ опредѣляли первородный грѣхъ положительно, какъ похоть (и невѣдѣніе, Гуго), другіе отрицательно, какъ утрату первобытной праведности. Уже первые, рядомъ съ положительнымъ поврежденіемъ, допускали въ человѣкѣ, подлежащемъ первородному грѣху, существованіе интеллектуальныхъ и нравственныхъ способностей (*liberum arbitrium*). Правда, по ученію бл. *Августина*, отъ котораго получило свое начало положительное воззрѣніе на сущность первороднаго грѣха, грѣхопаденіе прародителей повредило весь человѣчскій родъ нравственно и физически и не только ввело въ міръ страданіе и смерть, но глубочайшимъ образомъ исказило въ человѣкѣ образъ Божій, погасило въ немъ свѣта разума, разрушило свободную волю и оставило ему лишь свободу дѣй-

---

<sup>1)</sup> *Comment. in libr. 4 Sent.*, L. II, dist. XXXII: *Concupiscentia potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate—et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis: quia per carentiam justitiae originalis, quae erat sicut fraenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione ipsa, non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia.*

<sup>2)</sup> *Ibid.*, dist. XXX: *peccatum originale non potest esse aliud, quam ipsa privatio; dist. XXII: dico igitur, quod peccatum originale, quod est carentia justitiae originalis, non est nisi carentia justitiae debitae.*

ствовать подъ вліяніемъ похоти, т. е. свободу грѣшить<sup>1)</sup>. Слѣды августиновскихъ воззрѣній въ значительной степени замѣчаются еще у *Гуло-сентъ-Виктора*, который, приписывая человѣку первобытнаго, до-грѣховнаго, состоянія волю—«*posse peccare et non peccare*», а человѣку будущаго блаженнаго вѣка волю—«*non posse peccare*», печальною чертою воли человѣка, подлежащаго первородному грѣху, поставляетъ—«*posse peccare et non posse non peccare*»<sup>2)</sup>. Но въ дальнѣйшей исторіи схоластическаго богословія того направленія, которое должно было положительное воззрѣніе Августина на сущность первороднаго грѣха, августиновскій взглядъ на падшую природу человѣка значительно смягчается и умѣряется. По ученію *Петра Ломбарда*, человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, утратилъ только благодатныя дарованія, *натуральныя* же его *силы* не уничтожились, а лишь до нѣкоторой степени *ослабли, повредились*: «человѣкъ, говоритъ Петръ Ломбардъ, носитъ наказаніе (за грѣхъ) въ поврежденіи и угнетеніи свободной воли. Именно—вслѣдствіе грѣха натуральныя блага въ человѣкѣ повреждены, а блага благодатныя утрачены (*detracta*). Подлежащая первородному грѣху природа наша—евангельскій человѣкъ, израненный и ограбленный разбойниками,—израненный въ благахъ натуральныхъ, ограбленный въ благахъ благодатныхъ. Блага эти—лучшія и совершеннѣйшія дарованія, изъ которыхъ одни повреждены грѣхомъ, именно натураль-

<sup>1)</sup> *De genesi ad liter.*, L. VI, c. XXVII: Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam; cf. *Retract.*, lib. II, c. XXIV. *Contra duas epist. Pelag.*, L. II, c. V: Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta. Cf. *Contra Julian.*, Li I, c. 78.

<sup>2)</sup> *De sacramentis*, Li I, pars VI, c. 16.

ныя дарованія, память и разумъ (intellectus), другія, именно благодатныя, утрачены»<sup>1)</sup>. По ученію Петра Ломбарда, при твореніи, человѣку сообщена была Богомъ такая благодать, всилу которой онъ могъ воздерживаться отъ зла; но она была не такого рода, чтобы при ея помощи человѣкъ могъ преуспѣвать въ добрѣ и заслужить вѣчное спасеніе, отсюда эта благодать— не что иное, какъ правота (rectitudo) воли, совершенная и неослабная сила свободы и высшая жизненность и ясность всѣхъ духовныхъ силъ человѣка<sup>2)</sup>. Но подобно тому, какъ добрые ангелы получили отъ Бога еще такую благодать, при помощи которой они движутся къ Богу и возвышаются до любви къ Немѣ,— и человѣкъ, сверхъ благодати, сообщенной ему при твореніи, получилъ еще эту высшую благодать. Именно эта благодать и утрачена человѣкомъ вслѣдствіе грѣхопаденія. Итакъ, по ученію Петра Ломбарда, вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ утратилъ благодатныя дарованія совершенной любви къ Богу и совершенной покорности Ему; натуральныя же его дарованія, интеллектуальныя и этическія, потерпѣли только поврежденіе.— *Бонавентура* ясно учитъ о *свободной волѣ* и приписываетъ ей значеніе силы *активной*, способной содѣйствовать божественной благодати, въ фактѣ нашего оправданія: «такъ какъ, говоритъ Бонавентура, благодать не задерживаетъ, а предваряетъ свободную волю, и такъ какъ свободная воля и благодать проявляются въ дѣйстви вмѣстѣ, то въ нашемъ оправданіи актъ свободной воли и актъ благодати сходятся гармонически и въ согласіи, такъ что благодать предваряющая возбуждаетъ свободную волю, а воля согласуется или не согласуется съ этимъ возбужденіемъ и, если согласуется, готовится къ принятію благодати содѣйствующей...»<sup>3)</sup>. — *Томас Аквинатъ* всю

1) *Sententiarum*, L. II, dist. XXV, 8.

2) *Ibid*, L. II, dist. XXIV, 4.

3) *Quia gratiae est. liberum arbitrium non cogere sed praevenire, et simul*



сумму дарованій, которыми украшена была первобытная природа человѣка, разлагаетъ на три порядка: къ первому отнести *составляющія природу стихій* и основныя душевныя потенціи, вытекающія изъ этихъ стихій; къ второму—*натуральное расположеніе (inclinatio) къ добродѣтели*; наконецъ, къ третьему—*даръ первобытной праведности*. Дарованія перваго порядка *не потерпѣли*, вслѣдствіе грѣхопаденія, ни *малѣйшаго поврежденія*; дарованія третьяго порядка *всѣцѣло утрачены*; наконецъ, дарованія средняго порядка, именно *натуральное расположеніе къ добродѣтели, потерпѣли поврежденіе* <sup>1)</sup>. До какой степени глубоко это поврежденіе? «Натуральное благо, говоритъ Тома Аквинатъ, умаленное грѣхомъ, есть натуральное расположеніе къ добродѣтели, которое свойственно человѣку уже потому, что онъ разуменъ: въ томъ, что онъ дѣйствуетъ согласно съ разумомъ, заключается причина того, что онъ способенъ дѣйствовать согласно съ добродѣтелью. Теперь, вслѣдствіе первороднаго грѣха не могло изгладиться абсолютно то, что дѣлаетъ человѣка разумнымъ,— въ такомъ случаѣ онъ не былъ бы способенъ и грѣшить. Посему невозможное дѣло, чтобы натуральное оное благо изглажено было абсолютно. А какимъ образомъ этого рода благо, постоянно умалаясь вслѣдствіе грѣха, всецѣло однакожъ никогда не уничтожается, это можетъ быть объяснено такимъ образомъ. На упомянутую склонность надлежитъ смотрѣть какъ на среднее между двумя терминами: съ одной стороны

---

utriusque est in actum prodire: hinc est, quod in nostra justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiæ consone quidem et ordinate, ita quod gratiæ gratis datae excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est hujusmodi excitationi consentire vel dissentire: et consentientis est ad gratiam gratis facientem se praeparare etc. *Breviloquium*, p. V. c. 3.

<sup>1)</sup> *Compendium summae theologiae*, qu. 85, a. I. p. 403—404.

она утверждается, какъ на корнѣ, на разумной природѣ, съ другой движется къ нравственному благу, какъ къ крайнему предѣлу, къ цѣли. Теперь, умаленіе имѣеть отношеніе не къ корню, или разумной природѣ, потому что, съ уничтоженіемъ сей послѣдней, уничтожалась бы всецѣло и самая склонность,—а самой природы грѣхъ не умаляетъ,—но къ крайнему предѣлу, къ цѣли, именно настолько, насколько вслѣдствіе грѣха вносится препятствіе къ тому, что упомянутая склонность не достигаетъ своей цѣли. Правда, что это умаленіе можетъ быть расширяемо до безконечности, потому что могутъ осложняться до безконечности самыя препятствія, а вслѣдствіе того человѣкъ можетъ прилагать беззаконіе къ беззаконію въ безконечность. Тѣмъ не менѣе, склонность къ добродѣтели не можетъ быть изглажена абсолютно, потому что корень этой склонности сохраняется всегда. Это можетъ быть пояснено примѣромъ свѣтящаго тѣла, которое хотя имѣеть склонность къ воспріятію свѣта уже потому, что представляетъ собою свѣтящее тѣло, но эта склонность или способность умаляется накопляющимися туманами, оставаясь, впрочемъ, въ корнѣ, въ природѣ, всегда. Здѣсь, между прочимъ, лежитъ причина того, что и въ осужденныхъ остается склонность къ добродѣтели, иначе не было бы въ нихъ угрызений совѣсти; а что эта склонность не проявляется у нихъ фактически, это бываетъ оттого, что имъ недостаетъ благодати; такъ и въ слѣпомъ, въ сущности, въ корнѣ природы, способность къ зрѣнію остается; но эта способность не проявляется фактически, потому что недостаетъ причины, которая бы могла возстановить организацію того органа, который необходимъ для зрѣнія»<sup>1)</sup>. Располагая, затѣмъ, произведенное грѣхомъ

<sup>1)</sup> *Compendium summae theologiae*, I secundae partis, qu. 85, a. 2. pag.

поврежденіе натуральнаго расположенія къ добродѣтели по четыремъ главнымъ душевнымъ силамъ, которыя могутъ быть субъектами добродѣтелей, Тома Аквинатъ насчитываетъ четыре вида этого поврежденія, или, какъ выражается онъ, четыре *натуральныхъ раны*: это—*невѣдѣніе* (рана разума), *злость* (рана воли), *слабость* (рана способности мужественной, *irascibilis*) и, наконецъ, *похоть* (рана способности желательной, *concupiscibilis*), замѣчая при этомъ, что злость въ настоящемъ случаѣ принимается имъ не за грѣхъ, а за нѣкоторую склонность ко злу и что похоть натуральна чело-вѣку, насколько она покоряется разуму, и противоестественна въ томъ лишь случаѣ, когда преступаетъ границы разума <sup>1)</sup>).

Итакъ, по ученію католическихъ богослововъ того направ-ленія, которое въ опредѣленіе сущности первороднаго грѣха вводило понятіе положительнаго поврежденія, природа чело-вѣка, подлежащаго первородному грѣху, повреждена, но *повреж-дена не всецѣло*: въ ней остаются натуральныя интеллекту-альныя силы (память и разумокъ, у Петра Ломбарда), а так-же и этическія способности (свободная воля, у Бонавентуры, натуральное расположеніе къ добродѣтели, у Тома Аквината).

У Ансельма и Дунса Скотта, представителей другаго, отрицательнаго направленія въ рѣшеніи вопроса о сущности первороднаго грѣха, разрушительныя слѣдствія прародитель-скаго паденія сосредоточены въ утратѣ первобытной правед-ности, въ утратѣ благодатныхъ дарованій, которыми украшена была первобытная природа чело-вѣка; но въ своихъ натураль-ныхъ силахъ и способностяхъ *природа эта не потерпѣла никакого измѣненія и поврежденія*. Мѣлеръ, по своимъ воз-зрѣніямъ на сущность первороднаго грѣха и его слѣдствія

<sup>1)</sup> *Compend. summae theol.*, I secund. part., qu. 85, a 3. p. 406.

примыкающей, очевидно, также къ этому богословскому направленію, излагаетъ теорію Ансельма о первородномъ грѣхѣ въ слѣдующихъ чертахъ: «Человѣкъ, по двумъ сторонамъ своей природы, принадлежитъ къ двумъ порядкамъ бытія: его духъ имѣетъ общеніе съ міромъ разумнымъ, плоть—съ міромъ тѣлеснымъ, матеріальнымъ. Отсюда, въ чисто-натуральномъ состояніи человѣка происходитъ постоянная борьба, непрестанная брань: чувства преслѣдуютъ лживыя блага земли, разумъ стремится къ благамъ небеснымъ. Впрочемъ, эта борьба человѣка съ самимъ собою не заключаетъ въ себѣ идеи зла: какъ въ животныхъ чувственныя стремленія не могутъ быть названы злыми, такъ и беспорядочныя движенія въ плоти не могутъ дѣлать человѣка виновнымъ, потому что тѣло, какъ и животное, не принадлежитъ къ порядку существъ духовныхъ, разумныхъ и свободныхъ.

«Въ своемъ примитивномъ состояніи, до полученія первобытной праведности, и праотець человѣческаго рода испытывалъ въ своей природѣ эту борьбу, эту внутреннюю брань, потому что и онъ имѣлъ въ своемъ существѣ двѣ стороны природы—тѣло и духъ. Но чадо Божіе не должно было оставаться въ борьбѣ съ самимъ собою: въ его душѣ должны были, напротивъ, царствовать миръ, гармонія и блаженство. И Творецъ не забылъ лучшее дѣло рукъ Своихъ: Онъ даровалъ первому человѣку сверхнатуральную благодать, которая подчинила плоть разуму,—тотъ божественный принципъ, который внесъ совершеннѣйшее равновѣсіе въ природу человѣка.

«Это блаженное состояніе не надолго было удѣломъ Адама; прельщенный отвнѣ, тѣмъ, который *человѣкоубійца бѣ искони*, прародитель нашъ свободно преступилъ заповѣдь Божію и душа его утратила миръ и праведность, а вмѣстѣ и благодать, которая была источникомъ этого мира и этой пра-

ведности. Съ этого мгновенія онъ возвращенъ былъ въ свое прежнее, примитивное состояніе: снова обѣ стороны его бытія возстали одна противъ другой, объявили другъ другу смертельную войну и плоть оболжила духъ въ его направленіи». <sup>1)</sup> Это состояніе стало удѣломъ и всѣхъ потомковъ Адама.

Если очистить это изложеніе отъ украшеній, свойственныхъ стилю французскаго переводчика Мёлера, то ученіе Ансельма о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха для природы чловѣка представляется въ слѣдующихъ основныхъ чертахъ: сверхъ натуральныхъ силъ духа и тѣла Адамъ получилъ еще отъ Бога богоподобныя свойства—для духа святость и праведность, для тѣла безсмертіе и свободу отъ болѣзней, т. е. первобытную праведность; но преступивши заповѣдь Божию, онъ за это преступленіе наказанъ утратою первобытной праведности, святости и безсмертія. Свойства эти въ его природѣ были свойствами случайными, а потому, съ утратою ихъ, его природа не потеряла никакого измѣненія и поврежденія въ своихъ существенныхъ, натуральныхъ силахъ и дарованіяхъ; она повреждена настолько, насколько, съ утратою первобытной праведности, утрачена та норма («кормчій», по выраженію Ансельма), которая регулировала *взаимное отношеніе* между разумно-нравственною и чувственною сторонами природы чловѣка.—Очевидно, что съ точки зрѣнія Ансельма похоть не представляетъ собою грѣха сама по себѣ, положительно, она—натуральное желаніе удовольствій, ставшее, съ утратою первобытной праведности, желаніемъ неумѣреннымъ, и—только. Идеи грѣха и вообще зла она потому уже не заключаетъ въ себѣ, что имѣетъ свое сѣдалище въ чувственной сторонѣ природы, въ которой, какъ и въ животнымъ, не могутъ быть при-

---

<sup>1)</sup> *Mochler, Defense de la Symbolique, ou nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants. p. 91—93.*

лагаемы предикаты этической категории, а слѣд. и предикатъ грѣха.

Таково же ученіе и Дунса Скотта<sup>1)</sup>.

Теорія Ансельма и Дунса Скотта о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха, въ періодъ символической обработки католической системы, получила *церковную, символическую санкцію*. Въ своихъ основныхъ чертахъ она вошла въ декреты тридентскаго собора, который а) сущность первороднаго грѣха полагаетъ въ утратѣ первобытной праведности,<sup>2)</sup> б) падшему человѣку приписываетъ обладаніе интеллектуальными и нравственными способностями (*liberum arbitrium*)<sup>3)</sup> и в) за похотью не признаетъ положительно-грѣховнаго характера<sup>4)</sup>.

1) Ансельмъ представляетъ себѣ первобытную праведность подъ образомъ *кормчаго*: „какъ корабль, говоритъ онъ, когда кормчій выпускаетъ изъ своихъ рукъ кормило, предоставляется вѣтрамъ и подводнымъ камнямъ и пабѣгаетъ на разнообразныя опасности, такъ... и воля человѣка, съ утратою праведности, обуславливается различными желаніями и, ставши вѣтренною и разнузданною, устремляетъ все, что состояло въ ея власти, къ многообразнымъ опасностямъ“. *De conceptu virginali*, с. V. Дунсъ Скоттъ сравниваетъ первобытную праведность съ *уздой* (*fraenum*), сдерживавшею волю отъ неумѣренныхъ желаній; съ утратою первобытной праведности воля человѣка сдѣлалась разнузданною. *Commentar. in 4 libr. Sententiar.*, L. II. dist. XXXII.

2) *Concil. trid.* sess. V, 1: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam.. amisisse... anathema sit.*—2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse et acceptam a Deo *sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse... anathema sit.*

3) *Ibid.*, sess. VI, 1. Declarat synodus... oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi.. usque adeo servi erant peccati,... tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet *attenuatum et inclinatum.*—5: Si quis liberum hominis post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit... anath. sit.

4) *Ibid.*, sess. V, 5: Si quis per J. Christi gratiam, qua in baptismo conferatur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anatheme sit, in renatis enim nihil odit Deus... Manere autem in

Теорія эта, далѣе, принята такими представителями новаго католическаго (ультрамонтанскаго) богословія, какъ Беллярминомъ <sup>1)</sup>).

Наконецъ, теорія эта гармонируетъ съ общимъ (полупелагiальнымъ) духомъ богословія и церковной практики католичества. Она стоитъ въ связи съ ученіемъ католической церкви о широкомъ значеніи добрыхъ дѣлъ, о дѣлахъ сверхдолж-

*laptizatis concupiscentiam vel fomitem, sancta synodus fatetur et sentit, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentienbus, sed utiliter per Christi gratiam repugnantibus non valet. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

<sup>1)</sup> Теоріа Беллярмина, по изложенію Мёлера, представляется въ слѣдующихъ чертахъ: „Въ своихъ ближайшихъ, непосредственныхъ слѣдствіяхъ, первородный грѣхъ лишилъ нашего прародителя сверхнатуральной благодати, и—только. Въ сущности своего бытія Адамъ не потерпѣлъ никакого поврежденія: онъ не утратилъ ни одной изъ своихъ натуральныхъ способностей, такъ что его потомки обладаютъ еще всѣми тѣми существенными прерогативами, которыя имѣлъ онъ самъ, вышедши изъ рукъ Творца. Словомъ—образъ Божій первороднымъ грѣхомъ не разрушенъ. Въ какомъ же состояніи находится падшій человѣкъ? Онъ находится въ состояніи своей бѣдности, какъ существо конечное,—въ состояніи члстоі, предоставленной самой себѣ, природы, въ томъ состояніи, въ которомъ находился бы и Адамъ, если бы Небо не украсило его своими дарами.

„Но утративъ сверхнатуральную благодать, Адамъ долженъ былъ утратить также праведность и святость, которыя были плодами этой благодати. Эта благодать была высшимъ принципомъ, направлявшимъ его разумъ къ истинѣ, сердце къ добру, душу къ высшимъ предметамъ,—сверхнатуральною силою, возвышавшею его духовное существо до странъ небесныхъ; лишь только онъ утратилъ эту сверхъестественную опору, онъ палъ подъ тяжестью собственной немощности и его воля, принявши ложное направленіе, отвратилась отъ Бога и устремилась къ землѣ.

„Съ другой стороны, сверхнатуральная благодать не только держала разумъ въ общеніи съ Богомъ, но дѣлала и чувства послушными разуму. Такъ что первый человѣкъ находился въ совершенномъ мирѣ съ обѣими сторонами своей природы. Но когда онъ утратилъ божественный принципъ, поддерживавшій въ немъ эту блаженную гармонию, чувства отказались повиноваться разуму и отселъ въ его существѣ возгорѣлась воѣна. Не смотря на свое превратное направленіе, духъ и въ падшемъ человѣкѣ носитъ еще образъ Божій; побуждаемый какъ бы инстинктомъ, онъ все еще хочетъ подняться къ небу, но плоть, удерживая его

ныхъ, о заслугѣ de congruo et condigno и о свободной волѣ; <sup>1)</sup> съ другой стороны, съ принципами этой теоріи стоятъ въ связи тѣ положенія, за которыя, подѣ покровомъ авторитета папъ, ратовали іезуиты въ спорѣ съ янсенистами, а также новый католическій догматъ о непорочномъ зачатіи Богоматери <sup>2)</sup>.

Итакъ, собственно церковною доктриною католичества о сущности и слѣдствіяхъ первороднаго грѣха надлежитъ считать теорію Ансельма и Дунса Скотта. Этой именно доктринѣ противостоятъ ученіе о первородномъ грѣхѣ Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи.

---

въ области низшихъ предметовъ, противится его благороднымъ порывамъ. Отсюда именно рождается похоть, злосчастное слѣдствіе грѣха, но не самый этотъ грѣхъ, ибо виновность свое сѣдалище можетъ имѣть только въ волѣ". *Mochler*, *La Symbolique*, t. I, p. 51—53.

<sup>1)</sup> Человѣкъ, съ точки зрѣнія теоріи Ансельма и Дунса Скота, обладаетъ полными интеллектуальными и нравственными силами (*liberum arbitrium*); отсюда онъ можетъ совершать дѣла угодныя Богу, —помимо благодати Божіей, своими дѣлами, приготовить себѣ спасеніе (*meritum de congruo*, дѣла, за которыя человѣкъ становится *годнымъ* для вѣчной жизни), а при содѣйствіи благодати Божіей и получить спасеніе, какъ нѣчто заслуженное, *должное* (*de condigno*); можетъ даже сдѣлать дѣла угодныхъ Богу больше, чѣмъ сколько нужно для стяжанія личнаго спасенія (*opera supererogationis*).

<sup>2)</sup> Известно, что Дунсъ Скотъ былъ жаркимъ защитникомъ мнѣнія о непорочномъ зачатіи Богоматери. Кѣльнеръ полагаетъ даже, какъ вкрятое, что Дунсъ Скоттъ выработалъ свою теорію о первородномъ грѣхѣ въ соотвѣтствіи съ мнѣніемъ о непорочномъ зачатіи Богоматери и въ интересахъ этого мнѣнія (*Köllner*, *Symbolik aller christlichen Confessionen*, Th. 2, S. 295). Но естественнѣе допустить, что онъ защищалъ это мнѣніе, выходя изъ общихъ, допускающихъ это мнѣніе, принциповъ своей теоріи о первородномъ грѣхѣ, т. е. какъ мнѣніе гармонировавшее съ его теоріею.



## II.

Меланхтонъ самъ указываетъ тѣ мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ составлено имъ, изложенное во 2 членѣ Аугсбургскаго исповѣданія, ученіе о первородномъ грѣхѣ. «Схоластическіе учителя, говоритъ онъ въ Апологіи, ослабляютъ первородный грѣхъ, не достаточно разумѣя то опредѣленіе первороднаго грѣха, которое унаслѣдовали отъ отцевъ.... Такъ, говоря о первородномъ грѣхѣ, они не упоминаютъ о важнѣйшихъ порокахъ человѣческой природы, какъ-то: о ея невѣдѣніи Бога, презрѣніи къ Нему, о томъ, что она не имѣетъ страха Божія и упованія на Бога, что ненавидитъ судъ Божій, что бѣжитъ отъ правосуднаго Бога, что сердится на Бога, что отчаивается въ благодати, что возлагаетъ надежду на предметы земной жизни и проч. Этихъ недуговъ (*morbus*), которые наиболѣе противны закову Божію, схоластики не примѣчаютъ, а приписываютъ, напротивъ, человѣческой природѣ неповрежденныя силы—любить Бога выше всего, соблюдать Его заповѣди, не замѣчая, что говорятъ вещи взаимнопротиворѣчація. Потому что имѣть возможность собственными силами любить Бога выше всего, соблюдать Его заповѣди.—не

тоже ли самое, что имѣть первобытную праведность? Если же человѣческая природа располагаетъ такими силами, что сама собою можетъ любить Бога выше всего, то что такое первородный грѣхъ? К чему въ такомъ случаѣ благодать Христа, если мы можемъ быть праведными своими собственными силами? К чему нуженъ Духъ Святой, если силы человѣка сами по себѣ могутъ любить Бога выше всего и соблюдать Его заповѣди? Не очевидно ли всякому, какъ превратно разсуждаютъ противники! Недуги человѣческой природы легчайше замѣчаютъ, не замѣчая недуговъ важнѣйшихъ, о которыхъ, однако, повсюду внушаетъ намъ Писаніе и на которые постоянно жалуются пророки, какъ-то: плотской безпечности, презрѣнія и ненависти къ Богу и подобныхъ, рождающихся вмѣстѣ съ нами, пороковъ. Но, послѣ того какъ къ христіанскому ученію схоластики примѣшали философскія представленія о совершенствѣ природы, о свободной волѣ, и дѣйствіямъ вынужденнымъ приписали болѣе, чѣмъ сколько нужно, наконецъ, начали учить и такъ, что люди оправдываются предъ Богомъ философскою или гражданскою праведностью (относительно которой, съ своей стороны, и мы признаемъ, что она подлежитъ разуму),—съ тѣхъ поръ они уже не въ состояніи видѣть внутреннюю вечистоту человѣческой природы» <sup>1)</sup>. Въ реакцію и ограниченіе этой системѣ представленій, въ которыхъ нельзя не видѣть прямыхъ выводовъ изъ ансельмско-скоттовской теоріи о первородномъ грѣхѣ, Меланхтонъ, въ свое опредѣленіе первороднаго грѣха, вводитъ слѣдующій отрицательный моментъ: *«по паденіи Адама, всѣ по природѣ происходящіе люди рождаются со грѣхомъ, т. е. безъ страха Божія и безъ упованія на Бога»*. «Мы, говоритъ Меланхтонъ,

---

<sup>1)</sup> *Apologia confessionis augustanae, a. I, 7—12.*

хотѣли показать тѣмъ, что первородный грѣхъ обнимаетъ и такіе недуги, какъ невѣдѣніе Бога, презрѣніе къ Нему, то что человѣкъ не имѣетъ страха Божія и упованія на Бога, что не можетъ любить Бога. Это—главные пороки человѣческой природы, противорѣчащіе собственно первой скрижали заповѣдей»<sup>1)</sup>).

Но ансельмо-скоттовская теорія о первородномъ грѣхѣ, уже и сама по себѣ въ весьма сильной степени умалявшая и ослаблявшая сущность и слѣдствія первороднаго грѣха и, соотвѣтственно съ симъ, возвышавшая интеллектуальныя и нравственныя силы падшаго человѣка, давала выводы, умалявшіе сущность и слѣдствія первороднаго грѣха и возвышавшіе естественныя силы подлежащаго первородному грѣху человѣка еще болѣе. Ко времени реформаціи, съ точки зрѣнія этой теоріи, въ отдѣльныхъ богословскихъ кружкахъ, высказывались мнѣнія, которыми сглаживалась и безъ того весьма тонкая черта, отдѣлявшая католическое ученіе о первородномъ грѣхѣ отъ ученія пелагіанскаго. По теоріи Ансельма и Дунса-Скотта, первородный грѣхъ полагается въ утратѣ первобытной праведности; т. е. въ возмущеніи плоти противъ духа. Но очевидно, что въ человѣкѣ, какъ конкретной личности, причина этого возмущенія плоти противъ духа заключается не въ *извращенной волѣ*,—такъ какъ человѣкъ рождается съ силами *неповрежденными*,—а въ томъ, что въ Адамѣ люди стали виновными въ утратѣ благодатныхъ даровъ, вслѣдствіе которой является и въ немъ это возмущеніе. Посему вмѣненіе утраты первобытной праведности не объясняетъ извращенности субъективной воли, а даетъ идею лишь о *настойчивой винѣ*. Слишкомъ легко было сдѣлать отсюда, далѣе,

---

<sup>1)</sup> *Apoloigia*, а. I, 14.

такой выводъ, что эта наслѣдственная вина представляетъ собою не недостатокъ, не порокъ, не поврежденіе, присущіе субстанціи человѣка, а нѣкотораго рода *натуральное состояніе*, аналогическое тому состоянію, въ которомъ рождаются дѣти рабовъ, претерпѣвающіе состояніе рабства не вслѣдствіе личнаго порока, но вслѣдствіе порока родителей,—состояніе не этического, а юридическаго характера. Примѣръ такого, въ сущности отрицающаго и уничтожающаго дѣйствительность первороднаго грѣха, вывода представляетъ собою мнѣніе, высказанное Альбертомъ *Пиніемъ* († 1543). По мнѣнію Пиггіа, «ни утрата первобытной праведности, ни похоть не заключаютъ въ себѣ причины грѣха ни въ дѣтяхъ, ни во взрослыхъ, ни раньше, ни послѣ крещенія. Потому что и та и другая суть не пороки, но натуральныя въ насъ состоянія. Итакъ, первородный грѣхъ не представляетъ собою *ни недостатка, ни какого либо порока, ни поврежденія*, ни поврежденнаго расположенія, ни порочнаго свойства, присущихъ нашей субстанціи, а состоитъ въ томъ лишь, что личное (*actualis*) преступленіе Адама переходитъ на его потомковъ и распространяется въ нихъ въ видѣ только виновности и наказанія (*reatus et poena*) *помимо всякаго порока и извращенія*, присущихъ ихъ субстанціи; эта виновность состоитъ въ томъ, что они, изъ за грѣха Адама, лишаются царства небеснаго, подвергаются царству смерти и вѣчному осужденію и представляются всѣмъ злосчастіямъ человѣческой природы. *Такъ, отъ рабовъ, которые утратили свою свободу по собственному пороку, рождаются рабы не по своему пороку, а по пороку родителей; такъ сынъ блудницы претерпѣваетъ безславіе и позоръ матери*». 1) За это мнѣніе, по свидѣтельству Хемница,

1) *Chemnitii Examen tridentini concilii, de peccato originali*. Cf. *Quenstedt, Theologia didactico-polemica*, t. I. pars II. sectio II. quaest. VIII. ἀντιθ. IV, V.

стоялъ послѣ, на тридентскомъ соборѣ, Амвросій Катаринъ. <sup>1)</sup> Правда, печатно мнѣніе Пиггіа высказано было уже послѣ времени составленія Аугсбургскаго исповѣданія (въ сочиненіи de peccato originis, въ 1542 г.), но необходимо допустить, что *подобное* мнѣніе извѣстно было гораздо раньше, какъ мнѣніе популярное между католическими богословами, потому что почти буквально приводится Меланхтономъ уже въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія. «Противники наши, говоритъ Меланхтонъ, учатъ въ школахъ такъ, что матеріальная сторона первороднаго грѣха—какъ выражаются они—состоитъ въ похоти, посему въ опредѣленіи (т. е. въ опредѣленіи первороднаго грѣха, изложенномъ во 2 чл. Аугсбургскаго исповѣданія) не слѣдовало обходить и ея, *особенно въ настоящее время*, когда иные философствуютъ о похоти не особенно религіозно. Въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторые разсуждаютъ такъ, что первородный грѣхъ есть *не порокъ или поврежденіе*, а только *рабство* или состояніе смертности (tantum servitutem seu conditionem mortalitatis), которое претерпѣваютъ потомки Адама *изъ за чужой вины, помимо собственной какою либо порока.... Такъ, отъ рабыни рождаются рабы и претерпѣваютъ это состояніе не вслѣдствіе недостатковъ своей природы (sine naturae vitiiis), а вслѣдствіе злощастія матери*». <sup>2)</sup> Въ противоположность именно этому мнѣнію, въ опредѣленіе первороднаго грѣха, Меланхтонъ ввелъ положительный моментъ, именно моментъ *похоти*: «желая, говоритъ далѣе Меланхтонъ, показать, что этому нечестивому мнѣнію не сочувствуемъ, мы сдѣлали упоминаніе о похоти».

Итакъ, въ противоположность ансельмо-скоттовской теоріи

<sup>1)</sup> Chemnit. Exam. trid. concil.

<sup>2)</sup> Apologia a. I, 5, 6.

о первородномъ грѣхѣ, въ ея непосредственныхъ, коренныхъ выводахъ и въ позднѣйшей переработкѣ, Меланхтонъ, во 2 членѣ Аугсбургскаго исповѣданія, излагаетъ слѣдующее ученіе о первородномъ грѣхѣ: «*по паденіи Адама, всѣ по естеству происходящіе люди рождаются со грѣхомъ, т. е. безъ страха Божія, безъ упованія на Бога и съ похотью. Этотъ первородный недугъ или порокъ есть подлинно грѣхъ, и нынѣ осуждающій на вѣчную смерть тѣхъ, которые не возрождаются крещеніемъ и Духомъ Святымъ*» 1).

Какую мысль соединялъ Меланхтонъ съ изложеннымъ въ этомъ членѣ ученіемъ? Что собственно разумѣлъ онъ, назвавши первородный грѣхъ состояніемъ чуждымъ страха Божія и упованія на Бога и соединеннымъ съ похотью? Что такое бытіе безъ страха Божія и упованія на Бога? Что такое похоть?

Составители католическаго Опроверженія, соглашаясь съ Меланхтономъ въ томъ отношеніи, что первородный грѣхъ есть подлинно грѣхъ, и нынѣ осуждающій на вѣчную смерть тѣхъ, которые не возрождаются крещеніемъ и Духомъ Святымъ, сдѣлали противъ 2 чл. Аугсбургскаго исповѣданія два замѣчанія. «То объясненіе, говорили они, этого члена, будто первородный грѣхъ состоитъ въ томъ, что люди рождаются безъ страха Божія и безъ упованія на Бога, должно быть рѣшительно отвергнуто, такъ какъ всякому христіанину очевидно, что быть (*esse*) безъ страха Божія и безъ упованія на

1) *Confessio augustana*, а. II: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus, seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum.

Бога—это скорѣ личная вина (*culpa actualis*) взрослога чело-  
вѣка, чѣмъ преступленіе (поха) только-что рожденнаго мла-  
денца, который еще не обладает разумомъ. Отвергается и  
другое объясненіе, по которому первородный грѣхъ называется  
похотью,—отвергается въ томъ случаѣ, если подъ похотью  
разумѣтся грѣхъ, остающійся грѣхомъ въ младенцѣ и послѣ  
крещенія. Еще раньше апостольскою кафедрою осуждены были  
два члена Лютера, второй—о грѣхѣ, остающемся въ младенцѣ  
и послѣ крещенія, и третій—о похоти (*fomes*), возбраняющей  
душѣ входъ на небо. Если же, согласно съ Августиномъ,  
первородный грѣхъ называется такою похотью, которая пе-  
рестаетъ быть грѣхомъ послѣ крещенія, въ такомъ случаѣ  
объясненіе это принимается» <sup>1)</sup>. Въ Апологіи аугсбургскаго  
исповѣданія Меланхтонъ, прежде всего, жалуется на то, что  
составители Опроверженія извратили смыслъ, изложеннаго во  
2 чл. исповѣданія, ученія: «между тѣмъ какъ мы, говоритъ  
Меланхтонъ, въ простотѣ сердца, мимоходомъ, хотѣли выска-  
зать то, что входитъ въ содержаніе первороднаго грѣха, они,  
подставляя грубое толкованіе, искусственно извращаютъ мнѣ-  
ніе, само по себѣ не заключающее ничего дурнаго (*incommodi*).  
Такъ, они говорятъ: «быть безъ страха Божія и безъ упованія  
на Бога—это личная вина», значить, отрицаютъ, что оно—  
вина первородная» <sup>2)</sup>. Затѣмъ, ссылается на нѣмецкій текстъ  
Исповѣданія, по которому 2 чл. имѣетъ слѣдующую опредѣ-  
ленность: «по паденіи Адама, всѣ натурально рождающіеся  
люди зачинаются и рождаются во грѣхѣ, т. е. всѣ они *отъ  
чрева матери*—всецѣло злое желаніе и злая склонность и

<sup>1)</sup> *Confutatio pontifica*, см. *Hase, Libri symbolici ecclesiae evangelicae. Prae-  
legomena*, p. LVI.

<sup>2)</sup> *Apologia*, а. I, 1. Съ точки зрѣнія 2 чл. А. исповѣданія составители  
Опроверженія должны были сказать не *быть*, *esse*, а *родиться*, *nasci*, безъ страха  
Божія и безъ упованія на Бога....

*отъ природы* не могутъ имѣть ни истиннаго страха Божія; ни истинной вѣры въ Бога» <sup>1)</sup>. «Это мѣсто, говоритъ Меланхтонъ, показываетъ, что происходящихъ по плотскому рожденію мы лишаемъ (*adimere*) не только страха Божія и упованія на Бога, какъ проявленій, дѣйствій, но самой *потенціи* или дарованій—проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога» <sup>2)</sup>. И, наконецъ, латинскому опредѣленію этого члена даетъ такой смыслъ, что «оно *detrahit*, совлекаетъ, исторгаетъ, и самую натуральную потенцію, т. е. силу, дарованія—проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога, и—проявленія (этой потенціи) у взрослыхъ; а также, когда говоритъ о похоти, разумѣетъ не только проявленія, или плоды, но постоянную натуральную наклонность» <sup>3)</sup>.

Итакъ, согласно подлинному толкованію Меланхтона, изложенное во 2 ч. Аугсбургскаго исповѣданія ученіе о первородномъ грѣхѣ лишаетъ подлежащаго первородному грѣху человѣка страха Божія и упованія на Бога, т. е. натуральной *силы*—проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога, и приписываетъ ему похоть, т. е. *постоянную натуральную наклонность* (ко злу). Но спрашивается, что разумѣлъ Меланхтонъ подъ этою *силою*: особенную ли потенцію духовныхъ способностей человѣка, или самыя эти способности? Специальную ли функцію

---

<sup>1)</sup> Weiter wird gelehrt, dass nach dem Fall Adae alle Menschen, so natürlich geboren werden, inn Sunden empfangen und geboren werden, das ist, das sie alle von Mutter Leib an, voll böser Lust und Neigung sind, keine ware Gottesforcht, kein waren Glauben an Gott, von Natur haben können.

<sup>2)</sup> *Apologia*, a. I, 3: Hic locus testatur, nos non solum actus, sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.

<sup>3)</sup> *Ibid.*: Nam in hanc sententiam latina descriptio potentiam naturae detrahit, h. e. dona et vim efficiendi timorem dei et fiduciam erga Deum, detrahit et in adultis actus. Ut cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem.



разума и воли, или самый разумъ, самую волю? Иначе: въ корнѣ ли, въ самомъ основаніи, Меланхтонъ уничтожалъ духовныя способности падшаго человѣка, какъ этого хотятъ католическія символики, или же лишалъ ихъ состоянія особеннаго, высшаго, раскрытія, въ которомъ онѣ обладали потенціею проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога, т. е. потенціею къ проявленіямъ въ области предметовъ высшаго порядка? Съ другой стороны, что разумѣлъ Меланхтонъ подъ этою постоянною натуральною *наклонностію* (ко злу): такую ли наклонность, которая сопровождаетъ человѣка отъ рожденія до могилы и въ этомъ смыслѣ названа имъ постоянною, или же такую, которая свойственна только его естественному, необлагодатствованному состоянію и въ этомъ смыслѣ названа натуральною?—Этотъ двучленный вопросъ, очевидно, представляетъ для насъ фундаментальную важность, а потому каждую его половину мы подвергнемъ спеціальному изслѣдованію.

I. Въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія сущность первоуроднаго грѣха Меланхтонъ опредѣляетъ какъ *carentiam justitiae originalis* <sup>1)</sup>).

Подъ первобытною праведностію теорія Ансельма и Дунса Скотта разумѣла, какъ выше мы видѣли, состояніе гармоническаго равновѣсія высшей, духовной, и низшей, чувственной, сторонъ природы человѣка. Безъ сомнѣнія, тотъ божественный, благодатный принципъ, которымъ обуславливалось состояніе этого гармоническаго бытія, имѣлъ отношеніе и къ высшей, духовной, сторонѣ человѣческой природы: и по этой теоріи, въ состояніи первобытной праведности, разумъ

---

<sup>1)</sup> *Apologia* a. I, 15: Neque novi quidquam diximus. Vetus definitio recte intellecta prorsus idem dicit, cum ait, peccatum originis *carentiam esse justitiae originalis*. Cf. *ibid.*, 23.

человѣка обладалъ познаніемъ высшей истины, сердце питалось и услаждалось любовію къ вѣчной красотѣ, воля стремилась къ абсолютному благу, кратко: человѣкъ тогда жилъ въ блаженномъ единеніи съ Богомъ. Но это отношеніе, по ансельмо-скоттовской теоріи, не было отношеніемъ непосредственнымъ, прямымъ и безусловнымъ: разумъ, сердце и воля человѣка потому обладали познаніемъ истины, любовію къ красотѣ, стремленіемъ къ благу, что въ движеніи къ этимъ объектамъ не встрѣчали *противодѣйствія* со стороны чувственной природы,—что разума чувственность не совращала съ пути истины, сердца не исполняла плотскими привязанностями и житейскими попеченіями, воли не устремляла къ благамъ конечнымъ, преходящимъ. Такимъ образомъ, благодать первобытной праведности, съ точки зрѣнія теоріи Ансельма и Дунса, была собственно тою золотою уздою, которая держала чувственную сторону природы человѣка въ повиновеніи, въ согласіи, съ стороною вышею, духовною; а посему состояніе первобытной праведности, по этой теоріи, было въ сущности состояніемъ *регулированной чувственности*. Меланхтонъ, прежде всего, возстановляетъ границы первобытной праведности. Въ содержаніе этой праведности онъ вводитъ не только *aequale temperamentum qualitatum corporis*, «гармоническое состояніе свойствъ тѣла», и *obedientiam inferiorum virium hominis*, «повиновеніе низшихъ силъ человѣка» высшимъ,—въ такомъ опредѣленіи первобытная праведность, по его мнѣнію, имѣетъ отношеніе только ко второй скрижали заповѣдей,—но и истинное познаніе Бога, вѣру въ Бога и любовь къ Богу, т. е. и тотъ моментъ высшаго отправленія духовныхъ силъ человѣка, который хотя и допускался теоріею Ансельма и Дунса Скотта, но оставался, по ней, въ нѣкоторомъ забвеніи, въ пренебреженіи. «Въ Писаніи, говоритъ Меланхтонъ, праведность обвиняетъ своимъ содержаніемъ не только вторую скрижаль

заповѣдей, но также и первую, заповѣдующую истинное познание Бога, вѣру въ Бога и любовь къ Богу» 1).

Затѣмъ, если, и по ансельмо-скоттовской теоріи, разумъ человѣка, въ состояніи первобытной праведности, обладалъ познаниемъ высшей истины, сердце любовью къ красотѣ, воля стремленіемъ къ абсолютному благу, то и это познание, и эта любовь, и это стремленіе были не свойствами, идущими изъ самой природы, изъ самого существа духовныхъ способностей человѣка, а состояніемъ идеальнымъ, въ которое духовныя способности поставлены были *благодатию*. Напротивъ, Меланхтонъ стоитъ за ту мысль, что познание истины, любовь къ вѣчной красотѣ, стремленіе къ абсолютному благу, принадлежали духовнымъ способностямъ человѣка, какъ *естественныя и натуральныя* ихъ свойства; духовныя способности человѣка такъ созданы были, что онѣ познавали Бога, любили Его и стремились къ Нему: таковъ былъ ихъ *нормальный* масштабъ, *натуральный* размѣръ. «Первобытная праведность, говоритъ Меланхтонъ, обнимала собою не только гармоническое равновѣсіе свойствъ тѣла, но и такія дарованія, какъ: истинное познание Бога, страхъ Божій, упованіе на Бога, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi», т. е. правильность человѣческой природы въ подлинномъ, настоящемъ смыслѣ слова, ея способность— проявлять страхъ Божій и упованіе на Бога 2). Что это такъ, что истинное познание Бога, страхъ Божій и упованіе на Бога представляли собою не актъ воздѣйствія на силы че-

---

1) *Apologia*, a. I, 16: Porro justitia in Scripturis continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque, quae praecepit de timore Dei, de fide, de amore Dei.

2) *Ibid.*, a. I, 17: Itaque justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiozem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi.

ловѣка божественной благодати, а выраженіе, раскрытіе сѣмыхъ натуральныхъ силъ человѣка, объ этомъ говоритъ и Писаніе, свидѣтельствуя, что человѣкъ созданъ по образу Божію и по подобію: въ этомъ общемъ творческомъ актѣ человѣкъ получилъ способности не только достаточныя, чтобы познавать Бога, любить Его и уповать на Него, но положительно внушавшія ему познаніе Бога, любовь къ Нему и упованіе на Него, направлявшіяся къ Богу, какъ къ прямому и доступному для себя объекту. «О семъ, продолжаетъ Меланхтонъ, свидѣтельствуєтъ и Писаніе, говоря, что человѣкъ созданъ по образу Божію и по подобію, а это означаетъ не другое что, какъ то, что въ человѣкѣ отображены были та мудрость, которая бы поучала его о Богѣ, и та праведность, въ которой отображался бы Богъ, т. е. человѣку даны были дарованія—познаніе Бога, страхъ Божій, упованіе на Бога и т. под.» <sup>1)</sup>. Эту мысль (т. е. ту, что первобытная праведность была не особымъ актомъ божественной благодати, а сообщена была человѣку въ общемъ актѣ дарованія ему образа Божія, какъ мудрость разума и праведность воли) Меланхтонъ подтверждаетъ ссылкой на Иринея Ліонскаго, Амвросія Медиоланскаго, Апостола Павла и Петра Ломбарда, замѣчая, что указываемыя

---

<sup>1)</sup> *Apologia* a. I, 18: *Idque testatur Scriptura, cum inquit (Genes. I, 27) hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.* Вотъ то, *единственное* въ лютеранскихъ символахъ, мѣсто, на основанія коего католическія символика отождествляютъ въ лютеранскомъ ученіи первобытную праведность и образъ Божій и на этомъ отождествленіи создаютъ заключенія о томъ, что образъ Божій, съ точки зрѣнія лютеранъ, въ падшемъ человѣкѣ „разбитъ въ прахъ, превращенъ въ ничто“. Но это мѣсто, взятое въ контекстѣ, не даетъ права на то отождествленіе, какого хотятъ католическія символика,—отождествленія *по содержанию*: изъ него можно выводить только отождествленіе *по происхожденію*, отождествленіе въ томъ смыслѣ, что и первобытная праведность и образъ Божій *одинаково натуральны* человѣку.

нимъ цитаты не исключаютъ того толкованія образа Божія, которое принадлежитъ Августину: «такъ, говоритъ Меланхтонъ, изъясняютъ подобіе (Божіе) Ириней и Амвросій, который, высказывая относительно этого изреченія (т. е. изреченія: *составимъ челоуѣка по образу нашему и по подобію*) многое иное, говоритъ и это: «та душа не по образу Божію, въ которой не бываетъ всегда Богъ». И Ап. Павелъ въ посланіяхъ къ Ефесеямъ, V. 9, и Колоссаемъ, III. 10, пишетъ, что образъ Божій состоитъ въ познаніи Бога, правдѣ и истинѣ. Равно и Ломбардъ высказывается такъ, что первобытная праведность есть то самое подобіе Божіе, которое сообщено было челоуѣку Богомъ»<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Apologia* a. I, 19—22: Sic enim interpretantur similitudinem Dei Irenaeus et Ambrosius, qui cum alia multa in hanc sententiam dicit, tum ita inquit: Non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Et Paulus ad Ephesios V. 9 et Colossenses III, 10 ostendit imaginem Dei, notitiam Dei esse, justitiam et veritatem. Nec Longobardus veretur dicere, quod justitia originis sit ipsa similitudo Dei, quae homini indita est a Deo. Recitamus veterum sententias, quae nihil impediunt Augustini interpretationem de imagine.—Если мы подвергнемъ эти цитаты провѣркѣ, то увидимъ, что онѣ рѣшительно не подтверждаютъ мысли Меланхтона, хотя тѣ приспособленія, въ которыхъ онѣ приведены въ Апологіи, прозрачно показываютъ тенденцію Меланхтона, то что хотѣлось бы ему видѣть въ нихъ. Именно:

а) Изъ Иринея Меланхтонъ разумѣетъ *Contra haereses, L. V, c. 12*. Объясняя въ этой главѣ слова Ап. Павла *соевлекшея ветхаго челоуѣка съ дѣяніи ею и облечеся въ новаго, обновляемаго въ разумъ* (εις ἐπίγνωσιν), *по образу создавашаго ею* (Кол. III, 9, 10), Ириней говоритъ: «въ словахъ *соевлекшея ветхаго челоуѣка съ дѣяніи ею* Апостоль указываетъ на совлеченіе прежняго образа жизни, который ветшаетъ и повреждается, посему говоритъ и облечеся въ новаго, обновляемаго въ разумъ, по образу создавашаго ею. Такимъ образомъ, въ словахъ *обновляемаго въ разумъ* онъ показалъ, что тотъ самый челоуѣкъ, который былъ прежде въ невѣдѣніи, т. е. невѣдущимъ Бога, обновляется черезъ познаніе Его. Ибо познаніе Бога обновляетъ челоуѣка». S. Irenaei *Contra omnes haereses libri quinque*. Oxoniae. 1702 p. 417. Очевидно, что въ сихъ словахъ Ириней говоритъ не о томъ познаніи, съ которымъ созданъ былъ челоуѣкъ, а о познаніи, которое челоуѣкъ пріобрѣтаетъ въ христіанствѣ. Меланхтонъ, вѣроятно, и самъ сознавалъ, что его мысль не можетъ находить въ этихъ словахъ оправ-

Въ такомъ очертаніи изображается первобытная праведность по Апології аугсбургскаго исповѣданія. По сему избоб-

данія, а потому онъ упоминаетъ одно лишь имя Иринея, не приводя словъ его. Но нарасно упомянуго я имя: мысль подобная той, которую хочетъ аргументировать Меланхтонъ ссылкой на Иринея, и вообще не можетъ ожидать подтвержденія изъ этого отца. По ученію Иринея, полный человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души, но это еще не совершенный человѣкъ. Какъ единство души и тѣла, онъ, по высшей сторонѣ своей природы, есть, правда, образъ Божій, *imago Dei*, но еще не образованъ по подобію Божію, *ad similitudinem Dei*. Это послѣднее совершенство человѣкъ приобретаетъ въ томъ случаѣ, когда получаетъ Духа Божія, того Духа, который сообщается ему благодатию и который возвышаетъ его изъ состоянія образа Божія въ состояніе подобія Божія. *Contr. haeres. L. V, c. I, p. 393—394*. Такимъ образомъ, тѣ высшія прерогативы, которыя, по Меланхтону, сообщены б. человѣку въ общемъ творческомъ актѣ дарованія ему образа Божія, по Иринею сообщаются особымъ благодатнымъ актомъ. У Иринея можно встрѣчать даже такую мысль, что эти прерогативы, въ своей полнотѣ, раскрываются въ человѣкѣ только въ новозавѣтное время. Такъ, въ *Contr. haeres. L. V. c. 16*, сказавъ, что еще въ древнее время (*ἐν τοῖς πρώτοις χρόνοις*) изречено б., что человѣкъ созданъ по образу Божію и по подобію, но самымъ дѣломъ это не б. показано, поелику еще не было видимо Слово, по образу котораго созданъ человѣкъ, отчего человѣкъ и легко утратилъ (*ἀπέβαλε*) подобіе Божіе,—Иринею говорить: „когда же Слово Божіе стало плотию, Оно подтвердило и то и другое, ибо и истинно показало образъ, само ставши тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка соподобнымъ невидимому Отцу: *ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τῆ θεῆ τὰ ἀπρόθετα ἐπέκρωσε. καὶ γὰρ καὶ τῆ εἰκόνα ἔδειξε ἀληθῶς αὐτὸς τὸ γυνόμενος, ὅτε τῆ ἢ εἰκῶν αὐτῆ. καὶ τῆ δμοίωσιν βεβαίως κατέστη, συνέρομοῦσας τὸν ἀνθρώπον τῷ ἀόρατῷ Πατρὶ.* p. 424.

б) Изъ Амвросія разумѣется *Hexaemeron, L. VI, c. 8*. Въ этой главѣ Амвросій Медіоланскій старается показать, въ чемъ собственно состоитъ образъ Божій, и говорить, что онъ заключается ни въ тѣлѣ вообще, ни въ головѣ, ни въ вертикальномъ положеніи чловѣческаго тѣла, въ глазахъ и зрѣніи, въ ухахъ и слухѣ, въ частности (§ 44), но въ душѣ и именно въ силѣ ума: „то, говоритъ Амвросій, по образу Божію, что мы почитаемъ не тѣломъ, а силою ума (*vis mentalis*), что виднѣ отсутствующахъ, что въ одно мгновеніе обтекаетъ концы всего міра, что соединяется съ Богомъ, вступаетъ въ союзъ со Христомъ, нисходитъ въ адъ и выходитъ оттуда, свободно обитаетъ на небѣ... Итакъ, не душа ли по образу Божію, въ которой находится всегда Богъ: *Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus semper est?*“ *S. Ambrosii opp. Venetiis. 1748. t. 4. p. 150*.—Меланхтонъ приводитъ послѣднія слова Амвросія въ искаженномъ видѣ (см. выше): измѣняя вопросительную форму рѣчи въ прямую и вставляя въ придаточномъ предложеніи частицу *non*, онъ общей мысли Амвросія о томъ, что

раженію, первобытная праведность была такимъ *натуральнымъ* состояніемъ первозданнаго человѣка, когда его духовныя силы раскрывались въ истинномъ познаніи Бога, любви къ Богу и упованіи на Бога.—Попробуемъ отгнѣнить это общее и крат-

образъ Божій заключается въ душѣ человѣка, даегь тотъ исключительный смыслъ что только та душа естъ носительница образа Божія, которая находится въ постоянномъ единеніи съ Богомъ, дѣлая намекъ на то познаніе Бога, ту любовь къ Нему и то упованіе, которыя въ душѣ первозданнаго человѣка были живымъ выраженіемъ тѣснѣйшаго, фактическаго общенія съ Богомъ: Non est ergo anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est.

в) Изъ Петра Ломбарда Меланхтонъ разумѣетъ *Sententiarum L. II, distinct. XVI*. Указавши на различныя толкованія словъ *сотворимъ* *человѣка по образу нашему и по подобію*, Ломбардъ въ § 4 этого отдѣленія говоритъ: „хотя это различіе (во мнѣніяхъ) и не представляется положительно неодобрительнымъ, однако приличнѣе искать и видѣть образъ Божій и подобіе въ самомъ человѣкѣ. Человѣкъ, въ разсужденіи ума, которымъ онъ господствуетъ надъ неразумными созданіями, сотворенъ по образу Божію и по подобію: по образу—въ разсужденіи памяти, разумнѣя и способности выбора, по подобію—въ разсужденіи невинности и праведности: Factus est homo ad imaginem Dei, et similitudinem, secundum mentem, qua irrationabilibus antecellet: sed ad imaginem, secundum memeriam, intelligentiam et dilectionem: ad similitudinem, secundum innocenciam et justitiam. Curs. compl. Patrologiae, series lat. patr. t. СХСII. р. 684. Ломбардъ, дѣйствительно, говоритъ здѣсь о праведности *justitia*, но о праведности въ смыслѣ любви къ добродѣтели, какъ дальше поясняетъ себя, а не о праведности первобытной, *justitia originis*, какъ это выходитъ по цитатѣ Меланхтона (см. выше). Подъ первобытною праведностію Ломбардъ (какъ это показали мы въ своемъ мѣстѣ) разумѣетъ особый *благодатный* актъ сообщенія человѣку совершенной любви къ Богу и совершенной покорности Ему.

г) Приведенные изъ посланій Ап. Павла тексты, первый Еф. V, 9 совсѣмъ не идутъ къ настоящему случаю, а Кол. III, 10 имѣетъ отношеніе не къ тому познанію,—какъ замѣчали мы уже,—съ которымъ созданъ былъ человѣкъ, а познанію христіанскому. Чтобы объяснить этотъ текстъ приспособительно къ мысли Меланхтона, нужно прибѣгать къ такимъ напр. невѣроятнымъ натяжкамъ: „Quando dicitur, quod renovemur eis ἐπιγνώσει, in agnitionem, secundum imaginem ejus, qui condidit eum, clare ostenditur, imaginis divinae partem aliquando fuisse hanc ἐπιγνώσει, scilicet Dei (Dei—*casus genitiv. possessivus: ἐπιγνώσει Dei*—познаніе, принадлежащее Богу, Божіе), et si imago Dei creatoris consistit in ἐπιγνώσει vel scientia, utique Adam cum hac creatus fuit, quoniam ad Dei imaginem creatus est.“ *Quenstedt, Theologia didaclico-polemica, s. systema theologicum. Wittebergae, 1685. t. I. pars. II. c. 1. θεός IX. Cf. θεός XV. nota 1.*

кое изображеніе чертами болѣе ясными и раздѣльными изъ другихъ источниковъ.

Въ *Loci praecipuis theologicis* Меланхтонъ представляетъ первобытную праведность въ слѣдующемъ изображеніи: «первобытная праведность, говоритъ онъ, была *asceptatio humani generis coram Deo*, т. е. состояніемъ, когда человѣчскій родъ наслаждался Божіимъ къ себѣ благоволеніемъ, былъ милъ Богу, *et in ipsa natura hominum lux in mente, qua firmiter assentiri verbo Dei poterat*,—когда умъ человѣка озаренъ былъ свѣтомъ, всилу котораго могъ находиться въ непоколебимомъ согласіи съ словомъ Божіимъ, *et conversio voluntatis ad Deum*,—когда воля его направлена была къ Богу, *et obedientia cordis congruens cum iudicio legis Dei, quae insita menti erat*,—когда сердце его исполнено было послушанія согласнаго съ опредѣленіями начертаннаго въ его умѣ закона Божія. Что все это входило въ содержаніе первобытной праведности, это можно видѣть изъ словъ «человѣкъ созданъ по образу Божію и по подобію», которыя Ап. Павелъ объясняетъ такъ, что образъ Божій есть умъ, познающій Бога, и воля свободная, праведная и согласная съ закономъ Божіимъ»<sup>1)</sup>.—По этому опредѣленію, первобытная праведность полагается въ умѣ *согласномъ* съ словомъ Божіимъ, въ волѣ *направленной* къ Богу, въ сердцѣ *исполненномъ послушанія* опредѣленіямъ закона Божія, иначе—въ *согласіи* ума съ словомъ Божіимъ, въ *направленіи* воли къ Богу, въ *послушаніи* сердца опредѣленіямъ закона Божія, т. е. въ состояніи *высшаго совершенства* духовныхъ способностей человѣка, но не въ *самыхъ этихъ способностяхъ*, какъ способностяхъ мыслящей, чувствующей и желающей.

Въ комментарий на Аугсбургское исповѣданіе, озаглавленномъ «*Disputationes theologicae XXX, articulorum augustanae*

<sup>1)</sup> *Loci praecipui theologici*, p. 108.



confessionis ἀνάλοσιу complectentes etc., первобытная праведность представляется

а) состояніем *совершенства всей природы* первозданнаго человѣка, когда «въ его умѣ сіялъ лучъ небеснаго свѣта, воля находила сладостнѣйшее успокоеніе въ умѣ, вся душа наслаждалась согласіемъ (συμμετρία) и легкостью способностей, совершая свои отправленія помимо всякихъ препятствій, тѣло отличалось наилучшимъ состояніемъ (temperamentum) и силою внѣшнихъ органовъ (sensus), во всемъ человѣкѣ не было и слѣда вражды (δύχοςασία) плоти и духа, а обитала дивная гармонія (συμφωνία) ума, воли и прочихъ силъ <sup>1)</sup>,

б) состояніемъ *отличнымъ отъ самой природы*, субстанціи человѣка: «она не была субстанціею человѣка, или самимъ человѣкомъ, разсматриваемымъ со стороны своей субстанціи», и именно ни матеріею, т. е. тѣломъ человѣка, потому что тѣло, съ утратою праведности, не уничтожилось,—ни субстанціальною формою, т. е. душею, потому что и душа, по своей субстанціи, осталась и только, съ утратою первобытной праведности, стала неправедною,—ни, наконецъ, единствомъ той и другой, т. е. самимъ человѣкомъ, потому что первобытная праведность, вслѣдствіе грѣха, утрачена, а человѣкъ по своей субстанціи остался <sup>2)</sup>,

<sup>1)</sup> Disputationes theologicae XXX, articulorum augustanae confessionis ἀνάλοσιу complectentes et orthodoxam ecclesiarum evangelicarum doctrinam ἀντιθέσει heterodoxae illustratam explicantes. Habitaе Academia Rostochiensis. Rostochii, 1599. Disputatio IV: de peccato originali. Respondente Petro Aurimontio. I. 8.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, Dissert. IV, I. 14. „Первобытная праведность, говоритъ Авримонтій, была *чистою и прямою* природы, но не *чистою и прямою природою*. Конечно, есть большое различіе между прямою линіи и прямою линіею: линія представляетъ собою субъектъ прямоты способный и воспримчивый къ извивнѣ, п. ч. линія можетъ б. прямою и кривою. Тоже нужно сказать и относительно первобытной праведности: человѣкъ праведный—это субъектъ, субстанція, первобытная же праведность, которою онъ б. праведенъ,—это не субстанція, а свойство“. 12.

в) состояніемъ *натуральнымъ, естественнымъ*: «она была свойствомъ, акцидентомъ, но акцидентомъ не такимъ, чтобы могла быть утрачена, а между тѣмъ природа человѣческая оставалась бы неповрежденною, а акцидентомъ сотвореннымъ вмѣстѣ съ человѣкомъ и натуральнымъ ему, подобно тому какъ глазу натуральна способность зрѣнія» <sup>1)</sup>.

Квенстедтъ, въ своемъ замѣчательномъ по обширной эрудиціи, но отличающемся крайне сухимъ и схоластическимъ изложеніемъ Дидактико-полемиическомъ Богословіи, всю сумму дарованій первозданнаго человѣка обозначаетъ общимъ именемъ образа Божія, но при этомъ образъ Божій принимаетъ въ двойномъ смыслѣ—общемъ и частномъ. Въ *общемъ* смыслѣ подъ образомъ Божиимъ онъ разумѣетъ или а) самую сущность души, одаренной способностію мыслить и желать, или б) нѣкоторое общее сходство, общую аналогію, по которымъ душа представляетъ собою нѣчто божественное, нѣкоторый экземпляръ божества, именно какъ субстанція духовная, разумная и бессмертная, или же в) господство человѣка надъ животными. Это образъ божій, по выраженію Квенстедта, ἀχώρος, ὀλίχως (Въ этомъ смыслѣ образомъ Божиимъ обладаетъ и падшій человѣкъ). Подъ образомъ Божиимъ въ *частномъ* смыслѣ онъ разумѣетъ внутреннюю чистоту (integritas) и правильность (rectitudo) сотворенныхъ вмѣстѣ съ человѣкомъ силъ. Это образъ Божій—χωρῶς, μερῶς, justitia originalis <sup>2)</sup>. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ образъ Божій (=первобытная праведность) изображается Квенстедтомъ въ слѣдующихъ чертахъ: онъ

<sup>1)</sup> *Disputationes theologicae XXX etc.* I. 11.

<sup>2)</sup> *Quenstedt, Theologia didactico-polemica, s. systema Theologiae.* t. I. pars II, c. I, θεός VII, nota I. Cf. θεός VIII, nota; quaest. IV, objectionum διαλύσεις I, VI; quaest. V. ἐκθέσεις I, III. IV.

а) состоялъ въ знаніи и мудрости разума <sup>1)</sup>, святости и свободѣ воли <sup>2)</sup>, чистотѣ и умѣренности (αὐταρχεία) чувственнаго желанія <sup>3)</sup>, въ безстрастїи и безсмертїи тѣла <sup>4)</sup>, вообще въ совершенствѣ первозданной природы, заключавшемся «въ сообразности съ божественною мудростію», праведностію

<sup>1)</sup> Познаніе Адама Квенстедтъ называетъ превосходнымъ, полнымъ, совершеннымъ и такимъ, какого по паденіи никто изъ людей не можетъ приобрѣсти ни изъ книги природы, ни изъ книгъ Писанія. Различая затѣмъ между познаніемъ божественныхъ предметовъ и таинствъ вѣры и между совершеннымъ и законченнымъ познаніемъ натуральныхъ и полезныхъ для человѣка вещей, Квенстедтъ говоритъ, что если Апостолы въ перваго рода познаніи превосходили Адама, п. ч. познаніе предметовъ божественныхъ стало яснѣе и раздѣльнѣе съ пришествіемъ Спасителя, то въ познаніи послѣдняго рода, въ познаніи натуральныхъ предметовъ, Адамъ превосходилъ всѣхъ смертныхъ, даже и Апостоловъ,—превосходилъ *extensive* или полнотою познанія, *intensive*, самымъ способомъ позныванія (именно позныванія, идущаго не отъ вѣроятной причины и слѣдствія, а отъ коренныхъ причинъ каждой вещи) и, наконецъ, *firmitate*, твердостію и непреложностію знанія. Однакожь мудрость Адама не б. абсолютною: такая мудрость только въ Богѣ. Θέσις XV, п. II. Cf. quaest. V, ἐκθ. VI. VII. IX.

<sup>2)</sup> Свобода воли Адама состояла, по Квенстедту, въ натуральной склонности къ добру и готовности творить добро: это была свобода *posse non peccare*, а потому святость Адама б. не абсолютною безгрѣшностію (такая святость принадлежитъ одному Богу), а чистотою отъ грѣха; Адамъ былъ не *impeccabilis*, въ собственномъ смыслѣ, а *non-labilis* или *non-peccabilis*. Θέσις XIX и п. Cf. quaest. V, ἐκθ. IX, X, XI, XII, XIII; object. διάλογ. XV, XVI.

<sup>3)</sup> Богъ, говоритъ Квенстедтъ, создалъ человѣка такъ, что въ его природѣ не существовало никакой вражды между чувственнымъ желаніемъ и разумомъ. Безъ сомнѣнія, въ первозданной природѣ была и чувственная сторона, но въ ней господствовало дружественное согласіе съ высшими духовными способностями, или гармонія чувствъ и желаній съ правымъ разумомъ и правою волею. И какъ разумъ повиновался Богу, а воля разуму, такъ чувства и желанія повиновались волѣ, а внѣшніе органы желаніямъ. Θέσις XVII. п.

<sup>4)</sup> И въ тѣлѣ своемъ, говоритъ Квенстедтъ, человѣкъ носилъ образъ Божій, безстрастіе—образъ божественной неизмѣнимости, и безсмертіе—образъ вѣчности. Безстрастіе это было, конечно, не абсолютнымъ,—не отсутствіемъ рѣшительно всякихъ страстей, а состояніемъ чуждымъ страстей болѣзненныхъ и исполненныхъ печали. Равнымъ образомъ, и безсмертіе не было абсолютнымъ. Иное, говоритъ Квенстедтъ, *non posse mori*, инос *posse non mori* и, наконецъ, иное *non posse non mori*: первое составляетъ удѣлъ праведниковъ на небѣ, послѣднее—жребій грѣшниковъ, Адаму принадлежало среднее. Θέσις XX. V. II.

и безсмертіемъ,—совершенствѣ сотворенномъ вмѣстѣ съ чело-  
вѣкомъ, къ совершенному познанію, совершенной любви и  
прославленію Бога», 1)

б) онъ былъ не самою субстанціею первозданнаго чело-  
вѣка, или субстанціальною формою, т. е. цѣлымъ чело-  
вѣкомъ, ни одною изъ двухъ частей его субстанціи, т. е. душею или  
тѣломъ, ни, наконецъ, какою-либо существенною способностію  
разумной души, т. е. разумомъ или волею, но *акциденталь-*  
*нымъ въ его сущности совершенствомъ*, или правильностію  
всѣхъ душевныхъ и тѣлесныхъ его силъ и способностей, 2)

в) онъ былъ не сверхнатуральнымъ или акцессуарнымъ  
даромъ, или же внѣшнимъ и даннымъ въ придачу къ нату-  
ральнымъ силамъ чело-вѣка украшеніемъ природы, но *нату-*  
*ральнымъ и внутреннимъ совершенствомъ* всего чело-вѣка, или  
сообщенною его природѣ въ *актъ творенія* чистотою (*inte-*  
*gritas*). 3)

1) Θεός XXIV. Это былъ образъ въ высшей степени подобный Богу,  
imago simillima Deo. Лютеране не полагаютъ различія между образомъ Божиимъ,  
въ его высшемъ моментѣ (=justitia originalis), и между подобіемъ Божиимъ. Квен-  
стедтъ говорить, что въ словахъ *сотворимъ чело-вѣка по образу нашему и по*  
*подобію* אֱלֹהִים и אֱדָמוּם поставлены per ἐκείνην, въ объясненіе одно другаго, или  
*per hendyaden* (ἐν διὰ δύοιν), одно ради другаго=imago similitudinis, или же *per*  
*hebraismum*=imago, qua simillima est Prototypo, замѣчая при семъ, что они  
differunt ut *terminus relationis et fundamentum relationis proximum*; illud est  
אֱלֹהִים, hoc in אֱדָמוּם: illud est imago impressa in subjecto, seu homine ab exem-  
plari et Archetypo pro Elogim creante: hoc est ipsa similitudo inter exemplar,  
quod hic idem est cum producente, et imaginem repraesentem seu figurantem  
in homine. Θεός IX, n.

2) Quest. IV, θεός I. Въ 3 примѣчаніи къ этому тезису Квенстедтъ вы-  
ражаетъ свою мысль иначе: imago illa Dei non est homo, sed *in homine*...  
Мысль, что образъ Божій составлялъ самую сущность чело-вѣка, былъ *ipsissima*  
*natura hominis*—мысль, которую, какъ увидимъ мы въ своемъ мѣстѣ, высказы-  
валъ и утверждалъ Флацій.

3) Quaest. VII. θεός. Поэтому, говоритъ Квенстедтъ, то мысль ложная,  
что первобытная праведность была дана въ придачу къ натуральнымъ силамъ,

Послѣдніе два источника въ содержаніе первобытной праведности вводятъ совершенство и низшей, чувственной, стороны природы человѣка, а также и тѣла. Меланхтонъ нарочито не останавливается на этомъ моментѣ первобытной праведности, но говоря, что *justitia continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque* 1)....,—*non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam... notitiam Dei* 2)....,—*non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam... notitiam Dei* 3)...., онъ, очевидно, не исключаетъ изъ содержанія первобытной праведности и этого момента.

Если теперь соединимъ мы добытыя предыдущимъ анализомъ черты въ одно цѣлое, то составитъ слѣдующее изображеніе первобытной праведности. Первобытная праведность была *состояніемъ совершенства высшихъ, духовныхъ, способностей первоизданнаго человѣка*,—состояніемъ, когда его духовныя силы раскрывались въ истинномъ познаніи Бога, любви къ Богу и упованіи на Бога, т. е. когда умъ его озаренъ былъ свѣтомъ, всилу котораго могъ находиться въ непо-

---

въ видѣ сверхнатуральнаго дара, или же нѣкоторой золотой узды, какъ измышляютъ схоластики,—узды, которою обуздывались противоположныя наклонности плоти и духа и низшая, чувственная, сторона природы держалась въ повиновеніи высшей. Ехдз. V.—Объясняя ближе терминъ *naturalis*, Ксенстедтъ говорить, что выраженіе это употребляется 1) *constitutive*, обозначая нѣчто такое, что составляетъ самую природу и представляетъ собою либо саму природу, либо существенную какую-нибудь ея часть, 2) *consecutive*—что слѣдуетъ изъ природы, вытекаетъ изъ нея существенно, какъ напр. способности души, 3) *subjective*—что тѣснѣйшимъ образомъ присуще (*inhaeret*) природѣ, какъ природное (*pativa*) свойство, и 4) *perfective*—что внутренно украшаетъ и усовершенствуетъ природу. Какъ предикать первобытной праведности, терминъ *naturalis* надлежитъ принимать въ двухъ послѣднихъ значеніяхъ. Quaest. VII. §148. I. Cf. Вѣст. XXIII, п. II.

1) *Apologia*, а. I, 16.

2) *Ibid.*, а. I, 17.

3) *Ibid.*, а. I, 23.

колебимомъ согласіи съ словомъ Божіимъ, воля направлена была къ Богу, сердце исполнено было послушанія согласнаго съ опредѣленіями начертаннаго въ умѣ закона Божія (Меланхтонъ). Въ то же время она была состояніемъ совершенства и *низшей стороны души*, состояніемъ чистоты и умѣренности чувственнаго желанія (Квенстедтъ),—а затѣмъ и *тѣла*, которое одарено было безстрастіемъ и безсмертіемъ (Квенстедтъ) и отличалось наилучшимъ состояніемъ и силою внѣшнихъ органовъ (Авримонтій). Кратко: она была состояніемъ совершенства *всего чловѣка*, состояніемъ бытія, исполненнаго дивной и блаженной гармоніи чловѣка съ Богомъ и съ самимъ собою <sup>1)</sup>. Но она не была *самою*

---

<sup>1)</sup> *И съ природою внѣшнею*, прибавляетъ еще Лютеръ. Это состояніе совершенства первозданнаго чловѣка Лютеръ рисуеъ въ такомъ широкомъ изображеніи. Главнымъ его моментомъ онъ поставляетъ *rectam voluntatem*, нравственно совершенно-чистую волю, направленную всецѣло къ любви къ Богу и къ ближнему. Съ сею волею непосредственно связывалось правильное, чистѣйшее познаніе Бога. А обладая такимъ познаніемъ, Адамъ почиталъ Бога, какъ Бога, вѣровалъ въ Его благость, повиновался Ему и т. д. Затѣмъ сердце его исполнено было постоянныхъ невозмутимыхъ радостей въ Богѣ, чуждыхъ всякой заботы, огорченія и печали, каковыя явились главными моментами грѣхознаго состоянія. Само собою разумѣется, что тогда не было и слѣда низшихъ плотскихъ желаній, похоти (*concupiscentia*): Адамъ и Ева рождали бы дѣтей въ чистой любви поколѣнія къ поколѣнію, помимо грязнаго и нечистаго пожеланія, въ послушаніи къ Богу.—И во всѣхъ другихъ отношеніяхъ силы Адама находились въ наилучшемъ состояніи: тогда *et inferiores et interiores sensus mundissimi, intellectus purissimus, memoria optima*, и очи были зорче и острѣе, чѣмъ очи орла. Отсюда Адамъ обладалъ совершеннымъ познаніемъ природы, животныхъ и растений, какъ это видно изъ того, что онъ сумѣлъ дать всѣмъ животнымъ правильныя имена. Чистымъ было и тѣло со всѣми своими отправленіями питанія. Древо жизни поддерживало бы для чловѣка постоянное здоровье и постоянную юность, охраняя его противъ всѣхъ натуральныхъ зловредныхъ вліяній. Мужчины вѣчно бы обладали производительною способностію, женщины богатымъ плодородіемъ, дѣти не такъ бы долго кормились грудію матери, а почти также быстро, какъ цыплята насѣдки, становились бы на собственныя ноги и добывали себѣ пропитаніе.—Къ прерогативамъ Адама принадлежало также господство надъ природою, и она не только охотно повиновалась ему, но и сама по себѣ была совершеннымъ добромъ: тогда всѣ деревья были хороши и плодородны,

*субстанціею, природою* первозданнаго человѣка,—не была ни его душею, ни тѣломъ вообще, ни существенною способностію души, разумомъ или волею въ частности, ни единствомъ того и другаго, или самимъ человѣкомъ (Авримонтій и Квенстедтъ), а *свойствомъ, акцидентомъ* первозданной природы (Авримонтій), *акцидентальнымъ совершенствомъ* всѣхъ, духовныхъ и тѣлесныхъ, силъ человѣка (Квенстедтъ). Кратко: она была *въ человѣкѣ*, но не *самимъ* человѣкомъ (Квенстедтъ), въ душѣ, но не самою душею, въ разумѣ и волѣ, но не разумомъ и не волею.—Въ такомъ же изображеніи первобытная праведность представляется и по теоріи Ансельма и Дунса Скотта. Но лютеране къ своему изображенію первобытной праведности прибавляютъ еще одну черту, которая *глубоко, рѣшительно и непримиримо отличаетъ* ихъ первобытную праведность отъ первобытной праведности по ансельмо-скоттовской теоріи, имено: тогда какъ, по этой послѣдней, первобытная праведность представляется *donum supernaturale*, сверхнатуральнымъ даромъ, актомъ воздѣйствія на человѣка благодати, у лютеранъ она—*status naturalis primo homini concreatus, натуральное, вмѣстѣ съ* *человѣкомъ созданное состояніе.*

Возвратимся теперь къ тому опредѣленію сущности первороднаго грѣха, которое дѣлаетъ Меланхтонъ въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія. Первородный грѣхъ, говоритъ Меланхтонъ, есть *caerentia justitiae originalis, недостатокъ* пер-

---

вредныхъ животныхъ еще не было, земля еще не имѣла волчцевъ и терній, воздѣхъ былъ чаще и здоровѣе, свѣтъ солнечный прекраснѣе и ярче; животныя поляны питались вмѣстѣ съ человѣкомъ пшеницею и другими благородными плодами. Лютеръ говоритъ и о томъ, что человѣкъ однимъ мановеніемъ руки прогонялъ львовъ и медвѣдей; были, слѣд., и они, но не были вредны и опасны для человѣка. Наконецъ, тогда стояло бы вѣчное лѣто, безъ зимы и морозовъ... *Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. Bd. II, S. 357—358.*

вобытнѣй праведности, т. е. того *совершенства*, въ состояніи котораго *создана* была первозданная природа человѣка, отрицаніе *совершенства* низшихъ, особенно же высшихъ, духовныхъ, способностей, но не самыхъ этихъ способностей въ ихъ *существованіи*, основаніи, *корнѣ*,—это: *amissio lucis in mente, aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis*, утрата того свѣта, которымъ озаренъ былъ умъ человѣка, отвращеніе воли отъ Бога и гордость сердца, какъ говоритъ Меланхтонъ <sup>1)</sup>,—*ἀδυναμία* или *impotentia*, безсиліе, духовныхъ способностей, какъ говоритъ Авримонтій <sup>2)</sup>,—*coecitas et ignorantia*, слѣпотѣ и невѣдѣніе, разума, *ἀδυναμία*, безсиліе, воли, *summa aversio*, полнѣйшее отвращеніе, сердца отъ высшаго блага, какъ говоритъ Квенстедтъ <sup>3)</sup>.

На сихъ заключеніяхъ пока остановимся, полагая, что они достаточно ясно опредѣляютъ направленіе того отвѣта, который долженъ служить отвѣтомъ на первую половину поставленнаго выше вопроса. Переходимъ къ второй половинѣ вопроса.

II. Съ точки зрѣнія ансельмо-скоттовской теоріи сущность первороднаго грѣха полагается, какъ мы видѣли, исключительно въ утратѣ первобытнѣй праведности и если говорится еще и о похоти, то сѣдалище ея помѣщается въ *низшей, чувственной* сторонѣ природы человѣка.—Ссылаясь на Августина, Меланхтонъ въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія, прежде всего, высказываетъ ту мысль, что похоть представляетъ собою существенный моментъ первороднаго грѣха, *то поврежденіе*, которое, въ человѣческой природѣ, *замѣнило собою* первобытную праведность,—что, посему, ея поприщемъ надлежитъ по-

<sup>1)</sup> *Loci praecipui theologici*, p. 109.

<sup>2)</sup> *Disputationes theologicae XXX* etc. Disput. IV, 46.

<sup>3)</sup> *Quenstedt, Theologia didactico-polemica*, t. I, pars II, c. 2. θείας XXXIV. π.



читать всю природу человѣка, даже и *высшія силы*. «Августинъ, говоритъ Меланхтонъ, опредѣляетъ первородный грѣхъ обыкновенно такъ, что онъ есть похоть. Симъ онъ показываетъ, что, съ утратою первобытной праведности, *ея мѣсто заступила* похоть. Ибо больная природа, поелику не можетъ любить Бога, бояться Его и вѣровать въ Него, любить и ищетъ плотское. Судъ Божій она или презираетъ, предаваясь безпечности, или ненавидитъ, испытывая состояніе жестокаго страха. Такимъ образомъ, Августинъ совмѣщаетъ и недостатокъ и то порочное свойство (*habitus*), которое замѣнило собою первобытную праведность. И не въ поврежденіи только *тѣлесныхъ* свойствъ состоятъ похоть, но и въ превратномъ направленіи *высшихъ* силъ къ плотскому» <sup>1)</sup>.—Въ этихъ словахъ Апологіи мысль Меланхтона выражена не вполне ясно и опредѣленно. Постараемся довести ее до степени возможной ясности и опредѣленности изъ другихъ источниковъ.

Въ сочиненіи *De anima* Меланхтонъ посвящаетъ раскрытію ученія о похоти цѣлую специальную главу. «Богъ, говоритъ онъ здѣсь, создалъ въ человѣкѣ желательныя способности (*potentias adpetentes*), въ которыхъ, еслибъ природа человѣческая осталась неповрежденною, существовали бы движенія только правильныя, и посему между взаимно-согласными способностями поддерживалась бы полнѣйшая *гармонія*. Какъ для ума нормою служилъ единый и вѣчный законъ Божій, такъ отъ этой нормы не отклонялись бы движенія воли

---

<sup>1)</sup> *Apologia*, а. I, 24—25: Eadem sententia est definitionis, quae extat apud Augustinum, qui solet definire peccatum originis concupiscentiam esse. Significat enim concupiscentiam successisse, amissa justitia. Nam aegra natura, quia non potest Deum timere et diligere, Deo credere, quaerit et amat carnalia. Judicium Dei aut secunda contemnit, aut odit perterrefacta. Ita et defectum complectitur Augustinus, et vitiosum habitum, qui successit. Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus.

и сердца, или чувственные желанія. Черезъ Сына Своего Богъ распространялъ бы свѣтъ въ умѣ, а черезъ Святаго Духа—согласныя съ Своею мудростію и праведностію движенія въ сердцѣ. Такимъ образомъ, были бы и желанія, чувство голода, жажды, наслажденія, получаемыя отъ слуха, вкуса, обонянія, скорбь, проистекающая отъ поврежденія нервовъ. Затѣмъ—въ сердцѣ и волѣ любовь къ Богу, любовь къ дѣтямъ, къ родителямъ, супружеская любовь, любовь къ знакомымъ, благо-расположеніе ко всѣмъ людямъ, ненависть къ діаволу, радость почивающая въ Богѣ, надежда вѣчной жизни. И эти желанія и эти аффекты были бы всѣ правильными и согласными съ закономъ ума, даже исходили бы отъ Духа Святаго, который къ движеніямъ (*spiritibus*), возникающимъ въ головѣ (*serebro*) и сердцѣ человѣка, приобщалъ бы свой пламень. Но эта гармонія *нарушена* паденіемъ прародителей. Не такъ, впрочемъ, что (въ человѣкѣ) нѣтъ уже никакихъ желаній и аффектовъ, но эти желанія и аффекты *отступаютъ* (теперь) и отклоняются на далекое разстояніе отъ закона Божія и въ невозрожденныхъ не исходятъ отъ Духа Святаго. Примѣръ такого отступленія любви (отъ закона Божія) видимъ въ Давидѣ, который, имѣя другихъ, превосходныхъ и по внѣшней красотѣ, и по нравамъ, и по добродѣтели, женъ, воспылялъ однако любовію къ чужой женѣ. Посему, когда похоть осуждается, то это надлежитъ понимать не въ томъ смыслѣ, будто въ природѣ, еще неповрежденной, не было никакихъ желаній, никакихъ аффектовъ, будто эта природа была, такъ сказать, каменною, или желѣзною. Но потому обвиняется похоть, что желанія и аффекты обнаруживаются *безпорядочно*. Церковные писатели, когда порицаютъ похоть, присовокупляютъ въ такомъ случаѣ наименованіе *злой*. Показываютъ обстоятельства, гдѣ говорится о порочной похоти, какъ напр. Римл. VII и въ другихъ мѣстахъ: здѣсь мы должны разумѣть не самую

природу, какою она создана была, а *безпорядочность, ἀταξία*, во *всѣхъ силахъ* человѣка, *противорѣчащую закону Божию*. Но, съ другой стороны, когда похоть обвиняется, не слѣдуетъ разумѣть лишь желанія пищи, питья, сладострастныхъ и честолюбивыхъ желаній. Апостоль Павелъ *гораздо большее зло* обнимаетъ симъ наименованіемъ, именно: омраченіе и сомнѣніе ума относительно Бога, отвращеніе воли отъ Бога, пылающій въ *сердцѣ* пламень страстей. Словомъ: подъ похотью разумѣть надлежитъ все то зло, которое Ап. Павелъ, въ столь грозныхъ словахъ, именуетъ *враждою противъ Бога*, говоря, что плотскія чувства суть *вражда противъ Бога*»<sup>1)</sup>.—Изъ этихъ словъ Меланхтона извлекается слѣдующее понятіе о похоти: похоть есть состоявіе человѣческой природы *противорѣчащее закону Божию, замѣнившее собою* ту гармонию, которая царствовала въ ней до паденія прародителей, частію: *безпорядочность, ἀταξία, желаній и аффектовъ*, ставшая на мѣсто той чистоты и умѣренности, *εὐταξία*, которая отличала ихъ въ состояніи первобытной праведности,—*уклоненіе ума, воли и сердца отъ Бога*, ставшее на мѣсто истиннаго познанія Бога, истинной любви къ Богу и истиннаго упованія на Бога.

Это понятіе о похоти яснѣе представляется въ изложеніи Авромонтія и Квенстедта.

«Похоть, говоритъ Авримонтій, представляютъ собою такую извращенную наклонность, въ силу которой человѣкъ расположенъ дѣлать то, что противорѣчитъ закону Божию и волѣ Божіей,—возмущеніе воли и сердца противъ закона Божія, *замѣнившее собою* утраченную чистоту или *первобытную праведность* (Быт. VI, 5; Иерем. XVII, 9; Римл. VII, 7; Еф. II, 3). И какъ вслѣдствіе недостатка природа человѣка несообраз-

---

<sup>1)</sup> Liber de anima. Lipsiae. 1568. Глава „de vocabulo concupiscentiae (Пагинаціи книга не имѣетъ).

на съ закономъ Божиимъ и *неспособна* къ совершенію того, что *предписывается* закономъ Божиимъ, такъ, вслѣдствіе похоти или развращенной наклонности, она *расположена* къ совершенію того, что *воспрещается* закономъ Божиимъ. Въ *умъ* эта наклонность представляетъ собою расположеніе (*propensio*) къ суетнымъ и ложнымъ мыслямъ, къ измышленію заблужденій, къ сомнѣнію относительно Бога, въ *волю*—влеченіе (*proneitas*) къ плотской безпечности, къ недоувѣрью къ Богу, въ *сердцѣ*—склонность (*impetus*) къ раздражительности, зависти, ненависти и т. под.» <sup>1)</sup>.

«Формальная сторона первороднаго грѣха, говоритъ Квенстедтъ, состоитъ (а., *in seruitute*, въ отрицаніи первобытной праведности... и б., *in uersate*) въ *положеніи развращенной похоти*, въ *замѣнѣ* (*successio*) первобытной праведности *противоположнымъ* расположеніемъ, порочнымъ свойствомъ, или—въ глубочайшемъ поврежденіи *всей* природы и *всѣхъ* силъ чловѣка. Виды этого положительнаго зла слѣдующіе: заблужденіе *ума*, въ *волю* возмущеніе, ненависть по отношенію къ Богу, въ *желаніи*—скотская наклонность ко злу, или развращенная похоть» <sup>2)</sup>.

Итакъ, похоть представляетъ собою *поврежденіе* чловѣческой природы, проходящее по *всѣмъ* ея силамъ, низшимъ и высшимъ: въ *низшей* сторонѣ природы—это противорѣчащая закону Божию беспорядочность, *ἀταξία*, желаній и аффектовъ, скотская наклонность ко злу; въ высшей: расположеніе ума къ сомнѣнію относительно Бога и вообще—омраченіе и наклонность къ заблужденіямъ и суетнымъ помысламъ,—возмущеніе, ненависть воли противъ Бога и вообще—отвращеніе

<sup>1)</sup> *Disputationes theologicae XXX etc. Disputat. IV. 49—52.*

<sup>2)</sup> *Quenstedt, Theologia didactico-polemica. t. I. pars II, c. II. θεός XXXIV. n. I. Cf. quaest. XI. θεός, ἐκδρα. VII.*

отъ божественнаго и тяготѣніе къ плотскому,—склонность сердца къ раздражительности, зависти, ненависти и вообще ко всякаго рода порочнымъ страстямъ. Кратко: похоть представляетъ собою *состояніе поврежденія* челоѳческой природы, *обратно-противоположное* состоянію первобытной праведности <sup>1)</sup>.

Расходясь съ ансельмо-скоттовскою теоріею въ опредѣніи границъ похоти, Меланхтонъ расходится, далѣе, съ этою теоріею и въ опредѣленіи *этического* характера похоти. Помѣщая похоть въ низшей, чувственной, сторонѣ природы, ансельмо-скоттовская теорія не приписывала ей *грѣховнаго* характера. Къ похоти, съ точки зрѣнія этой теоріи, какъ и къ животнымъ, не могутъ быть прилагаемы предикаты этической категоріи, а слѣд. и предикатъ грѣха, потому что грѣхъ есть *voluntarium*, дѣйствіе, вытекающее изъ свободнаго преступленія закона <sup>2)</sup>. Если, далѣе, похоть служить источникомъ страстей, то и эти страсти, въ нравственномъ отношеніи, ни доб-

---

<sup>1)</sup> Совершенно такое же представленіе о похоти имѣлъ и Лютеръ. Въ этомъ представленіи Кѣстлицъ вполне основательно видитъ элементъ *чисто реформаторскій*, п. ч., не говоря уже о схоластикахъ, которые похоть вообще полагали въ чувственной сторонѣ природы челоѳка, даже Августинъ не расширялъ до такой степени представленія о похоти. У Лютера и Меланхтона похоть очевидно, отождествляется съ *плотью, carne*; подъ нею они разумѣютъ всего челоѳка, внутренняго и внѣшняго, съ душою и разумомъ, всю *противоположность* стремленійхъ кверху, къ будущей жизни, къ Богу, всецѣлое направленіе къ собственному я, вопреки Богу. Такое изображеніе похоти у Лютера оправдывается тѣмъ, что въ падшемъ челоѳкѣ все неудержимо стремится къ плоти,—все, что есть въ немъ самаго лучшаго, все это плоть. Первородный грѣхъ, по представленію Лютера, есть всецѣлое паденіе челоѳческой природы, омраченіе разума, поелику мы не знаемъ уже Бога, столь страшное извращеніе воли, что мы не доврѣемся милосердію Божию, не боимся Бога и слѣдуемъ стремленіямъ своей плоти.... мы *simpliciter aversi a Deo*. *Köstlin, Luthers Theologie, Bd. 2. S. 364—365.*

<sup>2)</sup> *Apologia, a. 1, 43. Cf. Loci, p. 120. 125; Quenstedt, t. I. p. II. sectio II; quaest. III. éxθέз. I. II.*

ры; ни злы, ради нихъ мнѣ ни одобряемся, ни осуждаемся <sup>1)</sup>. Наконецъ, какъ натуральное, сотворенное Богомъ, похоть представляетъ собою даже нѣчто доброе <sup>2)</sup>. Итакъ, что же такое похоть? Она—то *натуральное* состояніе, въ которое человѣчская природа низведена за совершенное прародителемъ преступленіе заповѣди Божіей, есть *наказаніе* <sup>3)</sup>. Это наказаніе снимается съ нея въ *крещеніи*, и потому въ возрожденныхъ похоть ни въ какомъ случаѣ не составляетъ грѣха <sup>4)</sup>.

Что похоть представляетъ собою грѣхъ, это само собою вытекаетъ изъ того понятія, которое Меланхтонъ даетъ о похоти: съ его точки зрѣнія похоть—это извращеніе человѣчской природы, бездна, изъ которой исходятъ мысли, чувства и стремленія направляющіяся противъ закона Божія,—это, такъ сказать, *непрестанное преступленіе* закона Божія. А посему что похоть представляетъ собою грѣхъ—это для Меланхтона истина самая несомнѣнная и самая очевидная. Въ Апологіи эту истину онъ подтверждаетъ изъ посланія Ап. Павла къ Римлянамъ VII, 7 и 23, а въ *Lociis* цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ ветхаго и новаго завѣта: Быт. VIII, 21; Псал. L, 7; Иерем. XVII, 9; Римл. V, 12, VIII, 7; Еф. II, 3. По мнѣнію Меланхтона, грѣховный характеръ похоти признавали *сiitra controversiam* всѣ отцы, особенно Августинъ: «противники, говоритъ Меланхтонъ, стоятъ за ту мысль, что похоть представляетъ собою наказаніе, а и не грѣхъ... Августинъ опредѣляетъ первородный грѣхъ такъ, что онъ—похоть: пускай же спорятъ съ Августиномъ, если это мнѣніе заключаетъ въ себѣ что нибудь дурное. И Ап. Павелъ говоритъ: *похоти*

<sup>1)</sup> *Apologia*, а. I, 43. Cf. *Loci*, p. 124; *Quenst.* p. II. s. II. quaest. II. *articul.* I, II, особенно III.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, а. I. 43. Cf. *Loci*, p. 120. 123.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, а. I. 38. Cf. *Loci*, p. 118. 120.

<sup>4)</sup> *Loci*, p. 118. Cf. *Quenstedt*, p. II. s. II. quaest. VIII. *articul.* IV.

же не впасть, аще не бы законъ глаголаъ: не похощеши (Римл. VII, 7). И, еще: вижду же инъ законъ во удыхъ моихъ противувоюющъ закону ума моего и нлѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ сущимъ во удыхъ моихъ (23). Этѣхъ свидѣтельствъ невозможно поколебать никакими ухищреніями. Они ясно показываютъ, что похоть представляетъ собою грѣхъ, который, впрочемъ, сущимъ во Христѣ не вмѣняется, хотя по натурѣ своей, когда не прощается, достоинъ смерти. Такъ, согласно между собою, мыслятъ и отцы. Ибо Августинъ въ пространномъ разсужденіи опровергаетъ мнѣнія тѣхъ, которые полагали, что похоть есть не порокъ, а нѣчто среднее, безразличное, *ἀδιάφορον*, подобно тому напр., какъ цвѣтъ лица, или худое здоровье называются вещью безразличною<sup>1)</sup>.—Итакъ, похоть есть грѣхъ. Что же касается того мнѣнія, будто въ понятіе о грѣхѣ входитъ только нѣчто *voluntarium*, вытекающее изъ свободной воли, то мнѣніе это, говоритъ Меланхтонъ, одно изъ тѣхъ, которыя имѣютъ отношеніе къ суду гражданскому, а не къ суду Божію<sup>2)</sup>. Правда, замѣчаетъ онъ въ *Lociis*, «Августинъ не безъ остроумія и первородный грѣхъ называетъ *peccatum voluntarium*, потому что имъ мы улажда-

<sup>1)</sup> *Apologia*, a. I, 38—41: At disputant (adversarii), concupiscentiam poenam esse, non peccatum.... Dicitur est, Augustinum definire peccatum originis, quod sit concupiscentia: expostulent cum Augustino, si quid habet incommodi haec sententia. Praeterea Paulus ait (Rom. VII, 7): Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: non concupisces. Item (23): Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me legi peccati, quae est in membris meis. Haec testimonia nulla cavillatione everti possunt. Clare enim appellant concupiscentiam peccatum, quod tamen his, qui sunt in Christo, non imputatur, etsi res sit natura digna morte, ubi non condonatur. Sic patres citra controversiam sentiunt. Nam Augustinus longa disputatione refellit opinionem istorum, qui sentiebant concupiscentiam in homine non esse vitium, sed *ἀδιάφορον*, ut corporis color aut adversa validudo *ἀδιάφορον* dicitur.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, a. I, 43: Item (in scholis transtulerunt...) nihil esse peccatum, nisi voluntarium. Hae sententiae apud philosophos de civili iudicio dictae sunt, non de iudicio Dei.

емся,—но... лучше совѣтъ не дѣлать неумѣстной примѣси гражданскихъ мнѣній къ евангелію»<sup>1)</sup>.

Останавливаясь, затѣмъ, на мнѣніи, будто страсти прористекающія изъ похоти, представляютъ собою нѣчто, въ нравственномъ отношеніи, безразличное, Меланхтонъ говоритъ, что противъ подобнаго мнѣнія *reclamabunt*, возопіютъ не только многочисленныя изреченія св. Писанія, но и вся церковь, потому что, «если бъ относительно сего предмета и не было полнаго согласія, кто осмѣлился бы сказать, будто сомнѣваться въ гнѣвъ Божіемъ, въ благодати Божіей, въ словѣ Божіемъ,—сердиться на совѣты Божіи,—раздражаться изъ за того, что Богъ не тотчасъ же избавляетъ насъ отъ скорбей,—роптать на то, что нечестивые пользуются лучшимъ жребіемъ, нежели благочестивые,—снѣдаться гнѣвомъ, страстями, желаніемъ славы, богатства и т. под.,—будто все это вещи безразличныя? Подобныя пороки усматриваютъ въ себѣ и люди благочестивые, какъ видно это изъ псалмовъ и пророковъ. И однакожь въ школахъ высказываются мнѣнія совершенно чуждыя, пересаженныя изъ философіи, будто ради страстей мы ни добры, ни злы, ни одобряемся, ни осуждаемся»<sup>2)</sup>.—Итакъ похоть есть грѣхъ, а не нѣчто безразличное, ни доброе, ни худое.

То—правда, соглашается Меланхтонъ, что природа, въ извѣстномъ отношеніи, есть нѣчто доброе: «такого мнѣнія, го-

<sup>1)</sup> *Loci præceptui theologici*, p. 126.

<sup>2)</sup> *Apologia*, a. I, 42—43: Quod si contentent adversarii, fomitem esse *adiutorum*, reclamabunt non solum multae sententiae Scripturae, sed plane tota ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse *adiutoria*, etiam si perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, irasci iudicii Dei, indigari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus, fremere, quod impii meliore fortuna utuntur, quam boni, incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum etc. Et haec agnoscunt in se homines pii, ut apparet in Psalmis ac Prophetis. Sed in scholis transtulerunt huc ex philosophia prorsus alienas sententias, quod propter passiones nec boni, nec mali simus, nec laudemur, nec vetuperemur.



ворить онъ, мы не порицаемъ, когда оно высказывается кста-ти, но мнѣніе это несомнѣтельно прилагается въ умаленію первороднаго грѣха»<sup>1)</sup>. «Что природа человѣческая, поясняетъ себя Меланхтонъ въ *Locis*, есть нѣчто доброе, мнѣніе это истинно въ томъ отношеніи, что она (и по паденіи) остается твореніемъ Божиимъ. Но природа эта ужасно повреждена и осквернена, какъ это представлено евангелистомъ Лукою въ образѣ человѣка, впадшаго въ разбойники (*Лук. X*): она обнажена (*spoliati*) отъ даровъ первобытнаго состоянія, отъ твердаго познанія Бога, мудрости и праведности и, кромѣ того, изранаена развращенною похотью, смертью и прочими бѣдствіями, душевными и тѣлесными....»<sup>2)</sup>. «На то ходячее мнѣніе (*usitatum dictum*), будто природа есть нѣчто доброе, отвѣчай такъ, что надлежитъ различать между природою созданною и несозданнымъ поврежденіемъ. Героическій гнѣвъ Ахиллеса есть нѣчто доброе, потому что представляетъ собою дѣло Божіе, но нѣчто и оскверненное, потому что не регулируется познаніемъ Бога, самонадѣянъ и не освѣщается надеждою на Бога. И эти недостатки не суть грѣхи легкіе, потому, что даже и то, что (въ этомъ гнѣвѣ) представляетъ собою доброе, вслѣдствіе этихъ недостатковъ, отвергается, какъ нѣчто скверное, и становится достойнымъ осужденія»<sup>3)</sup>.

Наконецъ, останавливаясь на томъ мнѣніи, будто похоть есть только наказаніе, Меланхтонъ соглашается, что похоть, а также и утрата первобытной праведности, суть наказанія, но прибавляетъ, что онѣ въ тоже время и грѣхъ; въ собственномъ же смыслѣ наказаніями надлежитъ считать смерть, тѣ-

<sup>1)</sup> *Apologia*. а. I, 43:... *assuunt (adversarij)... naturam non esse malam. Id in loco dictum non reprehendimus, sed non recte detorquetur ad extenuandum peccatum originis.*

<sup>2)</sup> *Locis*, p. 120.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, p. 123.

лесныя злосчастія и владычество діавола. «Схоластики, говорятъ Меланхтонъ, умаляютъ и грѣхъ и наказаніе, когда учатъ, что человѣкъ своими собственными силами можетъ соблюдать заповѣди Божіи. Но въ книгѣ Бытія иначе изображается наказаніе, наложенное за первородный грѣхъ; тамъ человѣческая природа подвергается не только смерти и прочимъ тѣлеснымъ злосчастіямъ, но и царству діавола, ибо въ книгѣ Бытія приводится слѣдующій ужасный приговоръ: *и вражду положу между тобою и между женою, и между стьменемъ твоимъ и стьменемъ тоя* (III, 15). Недостатокъ (первобытной праведности) и похоть суть наказанія и грѣхи; наказанія же въ собственномъ смыслѣ суть смерть и иныя тѣлесныя бѣдствія и владычество діавола. Ибо природа человѣческая предана въ рабство діавола, который сводитъ ее съ ума нечестивыми мнѣніями и заблужденіями и увлекаетъ ко всякаго рода грѣхамъ» <sup>1)</sup>. Въ *Loci* Меланхтонъ въ наказаніямъ относитъ еще гнѣвъ Божій и вѣчное осужденіе. «Наказаніями за прародительское паденіе, говоритъ онъ, служатъ смерть и иныя, истекающія изъ человѣческаго невѣдѣнія и брѣнности всѣхъ силъ, великія злосчастія. А также гнѣвъ Божій и вѣчное осужденіе... Наказаніями служатъ также и безмѣрное невѣдѣніе и та непокорность желаній, которую называютъ похотью. Но они и наказаніе за прародительское паденіе и вмѣстѣ, въ рождающихся, самый грѣхъ, т. е. нѣчто повинное (*guilt*) и осуждаемое Богомъ» <sup>2)</sup>.—Тяготѣющее на человѣческой природѣ наказаніе Меланхтонъ обозначаетъ техническимъ выраженіемъ *reatus*.

Этотъ *reatus*, *наказаніе*, снимается въ крещеніи, но ха-

<sup>1)</sup> *Apologia*, a. I, 46; 47: *Defectus et concupiscentia sunt poenae et peccata: mors et alia corporalia mala et tyrannis diaboli proprie poenae sunt...*

<sup>2)</sup> *Loci*, p. 119.

раakterь *ирьха* остается за похотью и послѣ крещенія, въ возрожденныхъ.—Выше мы видѣли, что составители католическаго Опроверженія не соглашались съ изложеннымъ во 2 ч. Аугсбургскаго исповѣданія ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, между прочимъ, въ томъ случаѣ, если подъ похотью Меланхтонъ разумѣетъ грѣхъ, остающійся грѣхомъ и послѣ крещенія, потому что, говорили они, «апостольскою каедрою еще раньше осуждены были два члена Лютера—второй о грѣхѣ, остающемся въ младенцѣ и послѣ крещенія, и третій о похоти, возбравяющей душѣ входъ на небо»<sup>1)</sup>. Въ Апологіи аугсбургскаго исповѣданія Меланхтонъ, ссылаясь на Августина, толкуеть, приводимыя въ Опроверженіи, слова Лютера въ

<sup>1)</sup> Составители Опроверженія разумѣютъ, въ настоящемъ случаѣ, второй и третій члены изъ тѣхъ 41, которые извлечены были изъ сочиненій Лютера и осуждены въ буллѣ проклятія, изданной папою Львомъ X противъ Лютера (1520 г.). Въ этихъ членахъ дѣйствительно говорилось о *ирьхѣ, остающемся въ младенцѣ грѣхомъ послѣ крещенія*, и о *похоти (fomes), возбравяющей души входъ на небо*. Въ какомъ смыслѣ высказаны б. Лютеромъ эти двѣ мысли? На диспутѣ въ Вормсѣ (отъ 16 апрѣля 1521 г.) католическіе богословы (Эккъ и др.) высказались такъ, что подъ первороднымъ грѣхомъ разумѣется наказаніе (смерть и проч.), и такъ какъ это наказаніе снимается въ крещеніи, то въ возрожденныхъ, очевидно, не существуетъ первороднаго грѣха. Они соглашались, что и послѣ крещенія *остается* еще *наклонность ко ирьху*, *fomes ad peccatum*, но не хотѣли давать этой наклонности названія *ирьха*, считая ее только недостаткомъ, несовершенствомъ. Лютеръ, напротивъ, стоялъ за ту мысль, что похоть и послѣ крещенія представляетъ собою *ирьхъ*, соглашаясь, въ свою очередь, что названія грѣха въ томъ смыслѣ, въ какомъ принимаютъ его католическіе богословы, т. е. въ смыслѣ наказанія, *не прилагаетъ* къ остающейся послѣ крещенія похоти съ своей стороны и онъ. Споръ, очевидно, шелъ почти изъ-за словъ. Католики соглашались, что и *послѣ крещенія остается* похоть, но не хотѣли назвать ее грѣхомъ; Лютеръ называлъ ее грѣхомъ, соглашаясь, что *наказаніе* за нее *изглаждается въ крещеніи*.—Но если наказаніе за похоть въ крещеніи изглаждается, то въ какомъ смыслѣ похоть возбравяетъ душѣ входъ на небо? Въ этой, нѣсколько впрочемъ странной, формѣ Лютеръ выражаетъ ту простую богословскую мысль, что, на основаніи 2 Петр. III, 13 и Еф. V, 27, не должно вносить на небо никакого грѣха. *Planck, Geschichte der Entstehung, d. Veränderungen und d. Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes. Bd. I. Leipzig. 1791, S. 360—362. Cf. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. I, S. 283.*

томъ смыслѣ, что крещеніе *tollat reatum*, изглаждаетъ виновность, подсудность, тяготѣющую на челоуѣкѣ за первородный грѣхъ, т. е. гнѣвъ Божій, проклятіе и владычество діавола, но что *concupiscentia maneat*, похоть, какъ извращеніе челоуѣческой природы, остается и послѣ крещенія, въ возрожденныхъ, въ которыхъ, впрочемъ, даруемый крещеніемъ Духъ Святой начинаетъ умерщвлять похоть и творить новыя движенія. «Противники, говоритъ Меланхтонъ, *flagellant*, бьютъ, Лютера за выраженное въ его сочиненіяхъ мнѣніе, что первородный грѣхъ остается и послѣ крещенія. Но въ этомъ случаѣ усматривается очевидная клевета. Потому что противникамъ извѣстно, въ какомъ смыслѣ Лютеромъ высказано то мнѣніе, что первородный грѣхъ остается и послѣ крещенія. Оно высказано имъ въ томъ конечно смыслѣ, что крещеніе снимаетъ виновность за первородный грѣхъ, хотя матеріальная сторона грѣха, какъ выражаются они, т. е. похоть, остается. Лютеромъ присовокуплено даже, что даруемый крещеніемъ Духъ Святой начинаетъ умерщвлять похоть и творить въ челоуѣкѣ новыя движенія. Такимъ же образомъ высказывается и Августинъ: «грѣхъ, говоритъ онъ, прощается въ крещеніи не такъ, что его уже не существуетъ, но такъ что не вмѣняется». Здѣсь ясно высказывается мысль, что грѣхъ есть, т. е. остается, хотя не вмѣняется... И въ сочиненіи *Contra Julianum* Августинъ говоритъ: «онъ, сущій во удѣхъ, законъ прощается въ духовномъ возрожденіи и остается въ смертной плоти,—прощается, поелику виновность разрѣшается тайнствомъ, которымъ вѣрующіе возрождаются, остается, поелику производитъ желанія, противъ которыхъ борятся и вѣрные»<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> *Apologia*, a. I, 35—37: *Hic flagellant adversarii etiam Lutherum, quod scripserit, peccatum originis manere post baptismum. Addunt, hunc articulum*

Въ этихъ, взятыхъ изъ бл. Августина, цитатахъ, если читать ихъ въ контекстѣ, развивается та общая богословская мысль, что крещеніе, снимая съ человѣка виновность за первородный грѣхъ, не дѣлаеть его существомъ чисто-духовнымъ: въ человѣкѣ и послѣ крещенія остается чувственная сторона природы, а вмѣстѣ съ нею concupiscentia, по первой цитатѣ, lex peccati, по второй,—расположеніе къ страстямъ, злу, грѣху. Противъ этого грѣховнаго расположенія должны бороться и окрещенные, «бороться тѣмъ сильнѣе и настойчивѣе, чѣмъ болѣе желаютъ они сдѣлать угодное въ очахъ Того, благодатію котораго вспомошествоуются, чтобы не остаться побѣжденными въ этой борьбѣ». И у тѣхъ, которые преуспѣваютъ въ нравственной жизни, оно дѣйствительно «умалается день отъ дня, особенно съ приближеніемъ старости»; у тѣхъ же, которые служатъ грѣховному закону, расположеніе это крѣпнеть, обращается въ привыкъ и «приобрѣтаетъ столько силы, что даже и въ членахъ, изнемогающихъ отъ лѣтъ, не перестаетъ неистовствовать» <sup>1)</sup>. Спрашивается теперь, тоже ли

---

*jure damnatum esse Leone X. Sed Caesa. Mejest. in hoc loco manifestam calumniam deprehendet. Sciunt enim adversarii, in quam sententiam Lutherus hoc dictum velit, quod p. o. reliquum sit post baptismum. Semper ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia. Addidit etiam de materiali, quod S. Spiritus, datus per baptismum, incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur. Hic palam fatetur esse, hoc est, manere peccatum, tametsi non imputetur... Et Contra Julianum inquit Augustinus: Lex ista, quae est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento, quo renascuntur fideles, manet autem, quia operatur desideria, contra quae dicuntur fideles*

<sup>1)</sup> Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum..., ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam (peccatum, у Меланхтона) carnis in baptismo, non ut non sit, sed non in peccatum imputetur. Quamvis autem reatu suo jam soluto, manet tamen,

разумѣть и Меланхтонъ подъ остающеюся послѣ крещенія похотью? Вопросъ о существѣ остающейся послѣ крещенія похоти нѣсколько яснѣе, чѣмъ въ Апологіи, разрѣшается Меланхтономъ въ Locis. «Вѣрно ли, спрашиваетъ здѣсь Меланхтонъ, говорить, что въ дѣтяхъ послѣ крещенія есть грѣхъ, или—что похоть представляетъ собою (послѣ крещенія) грѣхъ? А также, вѣрно ли говорить, что въ возрожденныхъ взрослыхъ есть грѣхъ? Отвѣчаю на послѣдній вопросъ, относительно возрожденныхъ взрослыхъ. Всѣ согласны на счетъ того, что грѣхи остаются (и въ нихъ), почему Іоаннъ говорить: *аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прелъщаемъ и истинны нпсть въ насъ* (I Іоан. I, 8). Итакъ допускаютъ (т. е. и католици); что и въ возрожденныхъ пылаютъ многія страсти, которыя потому называются грѣхами, что сейчасъ же встрѣчаютъ (gariunt) послушное согласіе воли, поколебать которое

donec sanetur omnis infirmitas hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus: sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor... Cujus vitiosis desideriis ad illicita perpetranda non obedire praecipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore. Quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, accedente etiam senectute multo maxime. Qui vero ei nequiter serviunt, tantas in eis vires accipit, ut plerumque jam aetate deficientibus membris, eisdemque partibus corporis ad illud opus moveri minus valentibus, turpius et procacius infanire non desinat. *De nuptiis et concupiscentia*, L. I, c. XXV, 28, p. 294. Lex ista peccati, quae in membris corporis mortis huius est, et remissa est regeneratione spiritali, et manet in carne mortali: remissa scilicet, quia reatus ejus solutus est sacramento, in quo renascuntur fideles, manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles... Usque adeo videtis et timetis (Юліанъ и еро единомышленники), ut non aliter ex his apostolicis vocibus (*Quis me liberetur de corpore hujus mortis?*) exire conamini, nisi quanta potestis contentime asseveretis, non illic ipsius Apostoli accipiendam esse personam, sed adhuc sub lege, nondum sub gratia positi cujuspiam Judaei, contra quem suae malae conversationis consuetudo pugnaret: quasi *vis ipsa consuetudinis* deponatur in baptizmo, et non adversus eam confligant baptizati, tanto fortius et vehementius, quanto magis placere student oculis ejus, cujus gratia adjuvantur, nec tali certamine superentur. *Contra Julianum*, L. II. c. III. p. 529.

въ большинствѣ случаевъ трудно. Но допуская это, самое зло, однако, ослабляютъ, сознаваясь, что говорятъ только о дѣйствительныхъ грѣхахъ, которыхъ, замѣчаютъ, но должно почитать грѣхами смертными, по природѣ. И корень этихъ грѣховъ,—говорятъ,—остающійся и въ возрожденныхъ, т. е. извращенная похоть, рѣшительно не составляетъ ни грѣха, ни зла противорѣчащаго закону Божию. Какая, подумаешь, дерзость—отрицать такіе недуги, какъ сомнѣнія относительно Бога, безпечность, пренебрегающую гнѣвомъ Божиимъ, недобрѣчивость, бѣгающую Бога, и многія другія язвы, которыя хотя не всегда замѣчаются, тѣмъ не менѣе существуютъ и часто выходятъ наружу; такъ напр. Катонъ, находясь въ несчастіи, всецѣло погружается во тьму и отрицаетъ бытіе промысла, Саулъ раздражается противъ Бога, столь строго наказующаго. Эти грѣхи надлежитъ познавать, а не затемнять, дабы умѣть бороться и просить помощи противъ нихъ. Посему отвѣчаю такъ, что грѣхъ въ крещеніи изглаждается въ разсужденіи наказанія и вмѣняемости, но что самый недугъ остается,—тотъ недугъ, который, если не отпускается, представляетъ собою зло, противорѣчащее закону Божию и достойное вѣчной смерти, какъ сказано: *блажени, ихже оставишася беззаконія и ихже прикрышася грѣси* (псал. XXXII, 1)<sup>1)</sup>.—Ясно, что остающаяся послѣ крещенія похоть, съ точки зрѣнія Меланхтона, представляетъ собою грѣхъ въ томъ собственномъ смыслѣ, что сама по себѣ есть преступленіе божественнаго закона, только не вмѣняющееся челоуѣку, не навлекающее на него вѣчнаго осужденія.

Въ такомъ же смыслѣ о семъ предметѣ говорятъ Авримонтій и Квенстедтъ.

<sup>1)</sup> *Looi*, p. 124—125.

«Похоть, говорит *Авримонтий*, представляет собою не-  
дугъ такъ глубоко коренящійся въ нашихъ расположеніяхъ  
(ἐπιτιμος) и соединенный съ нашимъ существомъ (ἐπεσιφδης),  
что, по своей природѣ, есть грѣхъ противорѣчащій закону  
Божію и дѣлающій насъ повинными вѣчному осужденію, *если  
не освобождаемся* мы Христомъ. Ибо, хотя окрещеннымъ  
ради вѣры во Христа она не вмѣняется болѣе, тѣмъ не ме-  
нѣе—что *сама по себѣ* она представляетъ грѣхъ въ настоя-  
щемъ смыслѣ слова, достойный вѣчной смерти,—это такъ не-  
сомнѣнно изъ Цисанія, какъ только что-нибудь можетъ быть  
несомнѣннымъ. Потому что все, что только лишь само по  
себѣ и по своей натурѣ противорѣчитъ закону Божію и  
осуждается закономъ, все это представляетъ собою грѣхъ въ  
настоящемъ смыслѣ слова. Но похоть, по своей природѣ, про-  
тиворѣчитъ закону Божію и осуждается имъ: слѣд. она въ  
собственномъ смыслѣ есть грѣхъ»<sup>1)</sup>.

«Первородный грѣхъ, говоритъ *Квенстедтъ*, въ сей жизни  
всѣдѣло, съ корнемъ, не изглаждается въ насъ крещеніемъ, а  
по сему остающаяся послѣ крещенія развращенная похоть и  
въ возрожденныхъ представляетъ собою грѣхъ въ подлинномъ  
и настоящемъ смыслѣ слова»<sup>2)</sup>. Различая, затѣмъ, между  
похотью какъ *беззаконіемъ*, ἀνομία, illegalitas, и похотью,  
какъ *виновностью*, reatus, влекущею за собою наказаніе и  
вѣчную смерть, Квенстедтъ говоритъ, что, какъ reatus, похоть  
*изглаждается* крещеніемъ, но, какъ ἀνομία, *остаётся* и послѣ  
крещенія<sup>3)</sup>. «Иное, говоритъ онъ еще, peccatum tolli, ut non  
sit, грѣхъ изглаждается такъ, что его уже не существуетъ,  
и иное tolli p., ut non obsit, изглаждается такъ, что онъ не

<sup>1)</sup> *Disputationes theologicae XXX* etc. Disput. IV. 70. 71.

<sup>2)</sup> *Quenstedt, Theologia didactico-polemica, t. I. pars II, sect. II. θεσις.*

<sup>3)</sup> *Ibid., ἐκθεσις. II.*



вредить, т. е. не навлекаетъ вѣчнаго осужденія: въ крещеніи изглаждается первородный грѣхъ въ томъ смыслѣ, что *не вредитъ*, т. е. *не вмѣняется въ осужденіе*, а не въ томъ, чтобы его не было совсѣмъ<sup>1)</sup>.

Итакъ, остающаяся послѣ крещенія похоть представляетъ собою грѣхъ въ собственномъ смыслѣ слова, только грѣхъ *не вмѣняющійся* человѣку въ *наказаніе*, не навлекающей на него вѣчнаго осужденія; но—грѣхъ неотдѣлимый отъ природы человѣка, представляющей собою только другое названіе того поврежденія и извращенія, которое претерпѣваетъ она. Очевидно, что съ этой точки зрѣнія подъ похотью разумѣется нѣчто совершенно другое, чѣмъ съ точки зрѣнія бл. Августина. Нужно впрочемъ замѣтить, что Меланхтонъ допускаетъ и такую мысль, что получаемая въ крещеніи благодать Св. Духа врачуетъ и самое *поврежденіе* человѣческой природы, изглаживаетъ мало по малу и остающійся послѣ крещенія *грѣхъ* похоти. Но это врачеваніе онъ, повидимому, прилагаетъ не къ индивидуальной, единичной жизни, а къ общей жизни вѣрующихъ и крещающихся, въ смыслѣ постепеннаго, съ каждымъ поколѣніемъ возрастающаго, нравственнаго усовершенствованія и освященія<sup>2)</sup>.

1) *Quenst.*, Theol. d.-pol., t. I. p. II. s. II. §хбс. V.

2) „Святый Духъ, говоритъ Меланхтонъ въ *Locis*, начинаетъ врачевать (заплате) природу, но не вдругъ изглаждаетъ недугъ. Подобно тому какъ самарянинъ, у евангелиста Луки, не тотчасъ излечиваетъ раненнаго, а возливаетъ на его раны сперва вино, чтобы омыть кровь, затѣмъ бользамъ (наоборотъ: *и приступле*, говоритъ Спаситель, *обязя струпы ею, возливая масло и вино*), чтобы утолить страданіе и начать заживленіе раны, потомъ, перевязавши рану, сажаетъ больного на осла и, наконецъ, отдаетъ приказаніе ухаживать за больнымъ въ гостинницѣ. Такъ и Христосъ подѣмлетъ насъ на Свое тѣло, претерпѣвая наказанія грѣхъ нашихъ ради, и затѣмъ, возливая на наши раны евангеліе, перевязываетъ ихъ, покрываетъ и прощаетъ наши грѣхи. Но Онъ благоволилъ, чтобы недуги наши врачевались доселѣ (*adhuc*) въ церкви непрестанными скорбями и званіями о помощи“. *Locis*, p. 118.

Если теперь соединимъ мы все сказанное о похоти въ одно цѣлое, то составитъ слѣдующее представленіе о похоти: похоть, съ точки зрѣнія Меланхтона, есть состояніе поврежденія человѣческой природы, идущее чрезъ всѣ ея силы, низшія и высшія, состояніе обратнo-противоположное первобытной праведности; это—постоянная наклонность ко злу, постоянное преступленіе закона Божія и посему—грѣхъ достойный вѣчной смерти и вѣчнаго осужденія, остающійся грѣхомъ, въ собственномъ смыслѣ слова, и въ возрожденныхъ, только грѣхомъ не вмѣняющимся имъ въ вѣчное осужденіе, благодатію Св. Духа умаляемымъ въ своей интенсивной силѣ, но окончательно въ сей жизни не изглаждаемымъ.

Итакъ, по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, сущность первороднаго грѣха состоитъ въ *недостаткѣ первобытной праведности*, т. е. не въ утратѣ духовныхъ способностей, какъ этого хотятъ католическія символики, а въ отрицаніи того совершенства, въ состояніи котораго сотворена была первозданная природа человѣка, и—въ *похоти*, т. е. не въ положеніи новой злой субстанціи, какъ этого опять хотятъ символики католическія, а въ состояніи проходящаго по всѣмъ силамъ человѣка извращенія. Такимъ образомъ, существенныя силы духа *остаются* и въ падшемъ человѣкѣ, только претерпѣваютъ состояніе *извращенія*. Спрашивается теперь, до какой степени глубоко это извращеніе: въ каждомъ ли актѣ мышленія естественный разумъ человѣка представляетъ себѣ истинное ложнымъ,—каждое ли движеніе воли и чувства есть зло, или же есть предѣлъ, дальше *только* котораго разумъ не различаетъ истины отъ лжи,—стремленія воли и движенія чувства оказываются зломъ?

Область, въ предѣлахъ которой естественныя силы чело-  
вѣка *могутъ дѣйствовать*, Меланхтонъ называетъ граждан-  
скую праведностію, *civilis justitia*, или праведностію дѣлъ, *ju-  
stitia operum*. «О силахъ человѣческихъ (*de libero arbitrio*)<sup>1)</sup>,  
говоритъ Аугсбургское исповѣданіе, учимъ, что воля чело-  
вѣка располагаетъ нѣкоторою свободою къ совершенію граждан-  
ской правды и избранію предметовъ, подлежащихъ разуму»<sup>2)</sup>.  
«Воля чело-вѣческая, говоритъ Лиологія, обладаетъ свободнымъ  
выборомъ въ области такихъ дѣлъ и предметовъ, которые ра-  
зумъ постигаетъ *per se*, предоставленный самому себѣ, самъ  
собою. Чело-вѣкъ можетъ до извѣстной степени совершать  
гражданскую праведность, или праведность дѣлъ,—можетъ го-  
ворить о Богѣ, выражать внѣшнимъ дѣломъ извѣстное пови-  
новеніе Богу,—можетъ повиноваться властямъ (*magistratibus*)  
и родителямъ въ избраніи внѣшняго дѣла,—удерживать руку  
отъ убійства, прелюбодѣйства, воровства и проч. Въ природѣ  
чело-вѣка (по паденіи) остается не только разумъ (*ratio*) и  
разумѣніе (*judicium*) предметовъ, подлежащихъ чувству, но и  
способнoсть выбора въ области этихъ предметовъ, свобода и

<sup>1)</sup> Подъ *liberum arbitrium*, вслѣдъ за схоластиками (см. *Гуло сентъ-Виктора*, *Summa sententiarum*, tractat. III, c. VIII, curs. complet. patr., ser. patr. lat., t. CLXXVI, p. 101; *Петра Ломбарда*, *Sententiarum* L. II, distinct. XXIV, 5, curs. compl., t. СХСІІ, p. 702), лютеране разумѣютъ общую дѣятельность ума и воли: „*Liberum arbitrium*, говоритъ Гердбергъ, есть общее дѣйствіе ума и воли, от- чего и называется двойнымъ именемъ, *arbitrium* въ уваженіе ума, указывающаго волю объекту для избранія или отверженія, *liberum*—въ уваженіе воли, добровольно избирающей или отвергающей то, что присуждается умъ“. *Disputationes theologicae* XXX etc. Disputat. XVIII. Respondente Antonino Hertzberg. I, 9. Терминъ этотъ иногда расширяется и прилагается вообще къ совокупности силъ чело-вѣка; такъ 2-й чл. Формулы согласія носитъ заглавіе „*de libero arbitrio, sive de viribus humanis*“. *Solid. Declarat.*, p. 654.

<sup>2)</sup> *Confessio augustana*, a. XVIII, 1: *de libero arbitrio docent, quod hu- mana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas.*

способность къ совершенію гражданской праведности. Священное Писаніе называетъ это праведностію плоти, которую можетъ совершать плотская природа, т. е. разумъ, предоставленный самому себѣ, помимо благодати Св. Духа» <sup>1)</sup>).

Итакъ, естественныя силы человѣка могутъ дѣйствовать и дѣйствуютъ въ предѣлахъ гражданской, плотской праведности. Этой праведности Меланхтонъ противопоставляетъ праведность Божію, или духовную, *justitia spiritualis*, въ области которой силы падшаго человѣка *дѣйствовать не могутъ*. «Воля человѣческая, говоритъ Аугсбургское исповѣданіе, помимо Святаго Духа, не имѣетъ силы къ совершенію правды Божіей, или праведности духовной, поелику *душевенъ человекъ не пріемлетъ яже Духа Божія*» <sup>2)</sup>. «Хотя, говоритъ Апологія, мы и признаемъ за силами человѣка (*libero arbitrio*) свободу и способность къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ закона, однако не приписываемъ этимъ силамъ дѣлъ духовныхъ, какъ-то: истиннаго страха Божія, истинной вѣры въ Бога, истинной увѣренности, что Богъ имѣетъ о насъ смотрѣніе, приклоняетъ къ намъ ухо свое, прощаетъ намъ и проч. Это—дѣла первой скрижали, которыхъ сердце человѣческое (*cor*) не можетъ совершать помимо Св. Духа... Итакъ, полезно такое разграниченіе, по которому силамъ человѣческимъ приписывается гражданская праведность, праведность же духовная—управленію Св. Духа въ возрожденныхъ,—полезно потому, что въ такомъ случаѣ, съ одной стороны, поддерживается педагогія, поелику всѣ должны знать одинаково и то, что Богъ требуетъ гражданской праведности и то, что мы до извѣстной

<sup>1)</sup> *Apologia*, VIII. 70.

<sup>2)</sup> *Confessio augustana*, а. XVIII, 2: *sed non habet vim sine Spiritu Sacto efficiendae justitiae spiritualis.*

степени можемъ совершать ее, съ другой указывается различіе между праведностью человѣческою и праведностью духовною; доктриною философскою и ученіемъ Св. Духа»<sup>1)</sup>.

Итакъ, за естественными силами человѣка, при всемъ ихъ поврежденіи, Меланхтонъ признаетъ способность дѣйствованія въ области *гражданской праведности*, но не признаетъ за ними этой способности въ области *праведности духовной*, которая для естественныхъ силъ человѣка представляетъ собой, такъ сказать, «потерянный рай». Еслибъ теперь удалось намъ опредѣлить ту демаркаціонную черту, которая отдѣляетъ у Меланхтона гражданскую праведность отъ праведности духовной, то эта черта и была бы *границей*, гдѣ оканчивается для естественныхъ силъ человѣка область *возможнаго* и начинается область *невозможнаго*. Что же разумѣтъ Меланхтонъ подъ гражданскою праведностью и праведностью духовною? Въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, въ опредѣленіе того, къ чему человѣкъ съ естественными силами способенъ и неспособенъ, Меланхтонъ говоритъ такимъ образомъ: «хотя природа человѣка и можетъ до извѣстной степени совершать вѣшнія дѣла,— можетъ удерживать руку отъ воровства и убійства, но не можетъ производить *внутреннихъ движеній*, какъ-то: страха Божія, упованія на Бога, цѣломудренности, терпѣнія и под.»<sup>2)</sup>. Но и совершеніе вѣшнихъ дѣлъ предполагаетъ, безъ сомнѣнія, извѣстныя *внутреннія* движенія, мысль, чувство, желаніе. Оче-

<sup>1)</sup> *Apologia*, VIII. 73: Etiamsi concedimus libero arbitrio libertatem et facultatem externa opera legis efficiendi, tamen illa spiritualia non tribuimus libero arbitrio, scilicet vere timere Deum, vere credere Deo, vere statuere ac sentire, quod Deus nos respiciat, exaudiat, ignoscat nobis etc. 75: Igitur prodest ista distributio, in qua tribuitur libero arbitrio justitia civilis, et justitia spiritualis gubernationi Spiritus Sancti in renatis etc.

<sup>2)</sup> *Confessio augustana*, a. XVIII, 9: Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit..... tamen interiores motus non potest efficere.....

видно, что это опредѣленіе нуждается, въ свою очередь, въ новомъ, *высшемъ* опредѣленіи, въ опредѣленіи характера или категоріи самихъ внутреннихъ движеній. — Въ томъ же членѣ Аугсбургскаго исповѣданія на интересующую насъ тему Меланхтонъ говоритъ слѣдующими словами бл. Августина: „признаемъ, что всѣмъ людямъ свойственно свободное, соединенное съ разумнымъ сужденіемъ, изволеніе, впрочемъ не такое, чтобы оно, помимо Бога, способно было или начинать или совершать дѣла, *имѣющія отношеніе къ Богу*, а такое, которое способно только въ кругу дѣлъ *настоящей жизни*“ <sup>1)</sup>. „Хотя, говоритъ Меланхтонъ въ Апологіи, за силами человѣческими мы и признаемъ свободное изволеніе и способность совершать *внѣшнія* дѣла закона, но не приписываемъ имъ такихъ *духовныхъ* дѣлъ, какъ истиннаго страха Божія, истинной вѣры въ Бога и под.“ <sup>2)</sup>. Изъ сихъ словъ Исповѣданія и Апологіи извлекается пока та мысль, что поприщемъ для дѣятельности естественныхъ силъ человѣка служитъ *настоящая*, конкретная жизнь; обязанности и законоположенія, имѣющія отношеніе къ общественнымъ и частнымъ интересамъ этой жизни, составляютъ именно то, что Меланхтонъ называетъ гражданскою праведностью. Въ область этой праведности должно быть поставлено все, что есть добраго въ стремленіяхъ человѣка съ предикатами временнаго, условнаго, внѣшняго, т. е. плотскаго, *человѣческаго*. Въ такомъ случаѣ, подъ духовною праведностью надлежитъ разумѣть противоположную область вѣчнаго, безусловнаго, внутренняго, т. е. духовнаго, *божественнаго*. Въ такой пока опредѣленности будемъ представлять себѣ гражданскую праведность и праведность духовную.

---

1) *Confessio augustana*, а. XVIII, 4: Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis...

2) *Apologia*, VIII, 75.

О первоуродномъ грѣхѣ.

Итакъ, для естественныхъ силъ человѣка недоступна область вѣчнаго, безусловнаго, духовнаго, божественнаго. Но, спрашивается, такъ ли недоступна она, что человѣкъ своею мыслію и касаться ея не можетъ,—что онъ, вопреки свидѣтельству св. Писанія, исторіи и опыта, рождается безъ религіозной идеи, которая, затѣмъ, и въ дальнѣйшей его жизни предстоить уму его какъ абсолютно-неподозрѣваемая величина, какъ совершенная *terra incognita*, или же лучъ боговѣднія въ извѣстной мѣрѣ не чуждъ и падшей природѣ?

Уже тѣми выраженіями, которыми пользуется Меланхтонъ для опредѣленія гражданской праведности и праведности духовной, дается мысль о томъ, что лучъ боговѣднія, съ точки зрѣнія Меланхтона, не чуждъ и падшей природѣ. Падшая природа, согласно съ этими выраженіями, обладаетъ еще въ такой степени духовными способностями, что можетъ *loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere*,—не только имѣть идею о Богѣ, но и выражаетъ эту идею въ праксисѣ, въ культѣ.—Этой мысли Меланхтонъ даетъ подробное развитіе въ *Locis*. Здѣсь, въ главѣ *de lege naturae*, высказывается та общая мысль, что «какъ глазу свыше даровано зрѣніе, такъ уму человѣка дарованы нѣкоторые понятія, при помощи которыхъ люди познають очень многое». Эти понятія Меланхтонъ называетъ «натуральными» (латинск. *naturalibus*).

*Utrumque oculis dividitur inditum, ostendit quod quaedam in oculis mentibus humanis inditae, quibus agnoscant et iudicant plerumque* (латинск. 181). Меланхтонъ, говоритъ Штёклъ, въ уступкѣ о познаніи, какъ и большинство филологовъ тогдашняго времени, принадлежать къ школѣ познанистель, но въ вопросѣ о прирожденных идеяхъ онъ слѣдовалъ платонизму. *Stöckl, Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters. Bd. II, S. 531.* Впрочемъ, въ сочиненіи *Dei anima* Меланхтонъ и самъ высказывается на этотъ счетъ яснѣйшимъ образомъ: «Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae: sed simplicius et rectius vultur de hanc sententiam, esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt» *Libber de anima*, гл. de potentia locomotiva, отдѣл. *de verum dictis*, notitias aliquas nobiscum nasci?

нѣмъ принциповъ, общими понятіями, κοινὰ ἔννοια, προλήψεις, и раздѣляетъ ихъ на двѣ категоріи, на спекулятивныя и нравственныя, или практическія. Къ первой категоріи онъ относитъ понятіе о числахъ, гармоніи, силлогизмѣ, геометрическіе и физическіе принципы; къ послѣдней—нравственные принципы: натуральное различіе честнаго отъ постыднаго, сознание о томъ, что Богу должно повиноваться <sup>1)</sup>). Что принципы спекулятивныя въ высшей степени достовѣры (certissima) и что они служатъ источниками весьма многого полезнаго въ жизни,—это, говоритъ Меланхтонъ, истина общепризнаваемая: «и что, въ самомъ дѣлѣ, была бы это за жизнь безъ числа и гармоніи»? <sup>2)</sup> Но не то по отношенію къ принципамъ нравственнымъ. «Хотя, говоритъ Меланхтонъ, и практическіе принципы должны бы быть для насъ такъ же несомнѣнными, какъ и понятіе о числахъ, однако, — по той причинѣ, что вслѣдствіе первороднаго грѣха (умъ человѣка) подвергся нѣкоторому мраку, сердце имѣетъ стремленія противныя различію добраго отъ постыднаго, — понятій о томъ, что должно повиноваться Богу, избѣгать прелюбодѣянія, быть вѣрными заключенному договору, люди держатся не съ такою твердостью, какъ напр. понятія о томъ, что  $2 \times 4 = 8$ . Сознание о законѣ не чуждо людямъ, но согласіе съ нимъ нетвердо вслѣдствіе ожесточенія сердца. Это сознание представляетъ собою свидѣтельство того, что мы про-

---

<sup>1)</sup> Hoc lumen philosophi vocant notitiam principiorum, vocant κοινὰ ἔννοιας et προλήψεις. Ac vulgaria divisio est, alia esse principia speculabilia, ut notitias numerorum, ordinis, syllogismi, principia geometrica, physica... Alia sunt principia practica, ut totum discrimen naturale honestorum et turpium. Item Deo est obediendum, p. 188. Cf. *De anima*, loc. cit. — Κοινὰ ἔννοια и προλήψεις—термины стоической философіи. Этими терминами стоики обозначали понятія, данныя въ общепринятыхъ мнѣніяхъ, отличающіяся непосредственною силою убѣжденія; это—прирожденныя (ἐμφυτοῦ) нормы истины и добродѣтели, служащія основаніемъ для понятій искусственныхъ, составляемыхъ при помощи научнаго метода (діалектики). *Линицкій*, Обзоръ философскихъ ученій, стр. 44.

<sup>2)</sup> *Idem*, p. 182.



изошли отъ Бога, что должны повиноваться Ему; между тѣмъ сомнѣніе (ума) и ожесточеніе (сердца) суть ясный знакъ, что природа человѣка повреждена... Это ап. Павелъ выражаетъ въ словахъ: (люди) *содержатъ истинну въ неправдѣ* (Римл. I, 18), т. е. хотя въ людяхъ и начертано (*impressa*) понятіе о томъ, что Богъ есть нѣкоторый вѣчный, творческій, о всемъ промыляющій, премудрый, всеблагій и правосудный Умъ, и что сему Богу мы должны повиноваться, однако понятіе это *со держится въ неправдѣ*, т. е. управляетъ (человѣкомъ) не понятіе это, а противорѣчающая ему (этому понятію) неправда, именно—отвращеніе воли отъ Бога, презрѣніе къ Богу, надежда на собственныя силы, наконецъ, различныя стремленія, противорѣчающія тому свѣту, который сообщенъ (*insitum*) уму человѣка свыше» <sup>1)</sup>.

При всемъ томъ нравственные принципы не чужды и падшей природѣ. Эти принципы составляютъ то, что называется *естественнымъ закономъ*, указываемымъ въ посланіи Ап. Павла къ Римлянамъ (гл. I и II),—то «познаніе божественнаго закона, которое начертано въ природѣ человѣка» <sup>2)</sup>. «Потому именно и говорятъ „человѣкъ созданъ по образу Божію“, что въ человѣкѣ сіялъ образъ, т. е. познаніе Бога, и нѣкое подобіе божественнаго ума, т. е. различеніе честнаго отъ постыднаго, и что съ этимъ познаніемъ согласовались силы человѣка.... И хотя въ настоящемъ поврежденіи природы, съ искаженіемъ (*deformata*) образа Божія, это познаніе процѣтаетъ не въ той степени, однако оно остается и теперь, только сердце упорствуетъ и возникаютъ сомнѣнія вслѣдствіе того, что нѣкоторыя явленія, по видимому, противорѣчатъ этому внутреннему познанію; такъ разумъ сомнѣвается въ провидѣніи, потому что наказанія и награды, по видимому, не соотвѣтствуютъ заслу-

<sup>1)</sup> *Loci*, p. 182—183.

<sup>2)</sup> *Est ergo vera definitio legis naturae, legem naturae esse notitiam legis divinae, naturae hominum insitam, Loci*, p. 183.

гамъ, что добрымъ выпадаетъ худой жребій, злымъ, напротивъ, добрый. Тѣмъ не менѣе, естественное познаніе о Богѣ не абсолютно изглажено» <sup>1)</sup>.

Въ естественномъ законѣ Меланхтонъ видитъ аналогію съ закономъ Десятословія. Остановимся на той параллели, которую проводитъ онъ между заповѣдями первой скрижали и требованіями этого закона. «Первый естественный законъ состоитъ въ познаніи о томъ, что Богъ есть единъ, что Онъ — умъ вѣчный, премудрый, правосудный, всеблагій, творческій, благодѣющій праведнымъ и наказующій неправедныхъ, отъ котораго мы получили различеніе честнаго и постыднаго, и что Ему, согласно съ симъ различеніемъ, должно повиноваться, призывать Его въ молитвахъ и ожидать отъ Него благъ. На этотъ естественный законъ указываетъ ап. Павелъ, Римл. I. Очевидно, что этотъ законъ соотвѣтствуетъ первой заповѣди. Сюда относятся разсужденія Ксенофонта, Цицерона и другихъ, которые, слѣдуя натуральному разумѣнію, защищаютъ часто этотъ законъ противъ атеистовъ. — Ко второй заповѣди относятся узаконенія и изреченія о клятвѣ и наказаніяхъ за клятвопреступленія, за злословіе на Бога, потому что, и по суду разума, такіе пороки заслуживаютъ наказанія и опытъ всѣхъ временъ и мѣстъ представляетъ тому примѣры. — Къ третьей заповѣди относятся всѣ, заслуживающія одобренія, изреченія о добрыхъ обрядахъ, напр. клятва аѣинскихъ гражданъ: „я буду сражаться, и одинъ и при помощи другихъ, за священные для меня предметы“. Подобная клятва, вѣроятно, упослѣдована была отъ предковъ, которые разумѣли ее относительно свѣше полученныхъ обрядовъ, но потомки, по нечестивой дерзости, измыслили новые обряды и новыя мнѣнія, какъ это и случается, когда люди не слѣдуютъ небесному правилу, воспрещающему учрежденіе новыхъ обрядовъ человѣческою властію» <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Loc. cit.*, p. 184.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 185. Лютеране нѣсколько измѣняютъ порядокъ заповѣдей, со-

Итакъ; падшей природѣ не чужда религіозная идея; идея эта даже *прирождена* человѣку <sup>1)</sup>. Но на основаніи этой идеи умъ человѣка можетъ составлять представленіе о Богѣ и отношеніи къ Нему только самое *общее* и *неясное*,—представленіе о томъ, что Богъ есть, что Онъ Творецъ и Промыслитель и что Ему, какъ такому, человѣкъ долженъ повиноваться, призывать Его въ молитвахъ и ожидать отъ Него милостей, т. е. то представленіе, выраженіемъ котораго служитъ *естественная* религія <sup>2)</sup>. Спрашивается теперь, доступна ли для человѣка, съ его естественными силами, область религіи *откровенной* и, если доступна, въ какой мѣрѣ?

Все откровеніе Меланхтонъ раздѣляетъ на два отдѣла, *законъ* и *евангеліе*. Этими двумя формами откровеніе начинается разомъ, еще въ раю: „проповѣданіе закона и еванге-

единія I и II въ *одну*, X раздѣляя на *два* отдѣльных. См. Lutheri catechismi: *minor*, Hase, Lib. symbol. eccles. evangel., p. 366, 368—369; *major*, ibid., p. 403, 475.

<sup>1)</sup> Въ lib. *de anima* Меланхтонъ указываетъ и другой источникъ общаго познанія о Богѣ: умъ человѣка, говоритъ онъ, можетъ доходить до познанія о Богѣ путемъ заключенія отъ существованія видимаго міра къ бытію Бога, какъ причины міра. Но замѣчаетъ, что этотъ способъ познанія о Богѣ возможенъ для человѣческаго ума подъ условіемъ уже присущей ему религіозной идеи: *Etiamsi Deus impressit multa vestigia universo mundi opificio, quae vult esse commonefactiones, quae ostendunt, hunc mundum non extitisse casu, sed esse mentem sapientem, bonam, justam, veracem et liberam, architectatricem, tamen illa ratiocinatio fieri non pisset, prius fulgerent in mentibus multae notitiae... Imo aliquam etiam notitiam inter has fulgere in nobis oportet ut ad eam accommodari signa possent.* Гл. de potentia locomotiva, отдѣлъ указан. выше.—Оба эти источника познанія о Богѣ, природенная идея о Богѣ и заключеніе къ бытію Бога отъ существованія міра, указываются и Квенстедтомъ: перваго рода познаніе Квенстедтъ называетъ *notitiam ἐμφυτον* sive *naturae*, также *subjectivam, habitualem*; познаніе послѣдняго рода—*notitiam ἐπικτητον*, s. *acquisitam*, также *objectivam, actualem* и, вслѣдъ за Григоріемъ Назіанзенемъ, *σολλογομένην*. *Quenst. Theologia d.-polemica*, p. 1, cap. VI, §§ IX.

<sup>2)</sup> О законѣ естественномъ cf. *Quenst. Theolog. d.-polemic.*, p. IV. § IX. V—XVI.

лія, говорить Мелантхонъ, пачато въ раю,—закономъ было обвинеіе въ непослушаніи, а евангеліемъ—обътованіе «сѣмя жены соотреть главу змія»<sup>1)</sup>. Затѣмъ, законъ спеціально откривается чрезъ Моисея, дополняется и подтверждается въ писаніяхъ пророковъ и апостоловъ<sup>2)</sup>, а евангеліе въ видѣ обътованія прощенія грѣховъ, повторяется, пророками и псалмами и, наконецъ, какъ ученіе объ оправданіи, раскрывается въ новозавѣтныхъ книгахъ<sup>3)</sup>. Законъ представляетъ собою возстановленіе того познанія, которое сообщено было человѣку при твореніи, но возстановленіе не субъективное, не въ человѣкѣ, а объективное, въ видѣ стоящаго *вне* человека идеала. Онъ—зеркало, въ которомъ живописуются предъ взоромъ человѣка и высокое совершенство во его первобытнѣ до-грѣховнаго, состояща и безмѣрность паденія, во всѣмъ его слѣдствіями—слабостію, грѣховностію природы и тяготѣющимъ на ней гнѣвомъ Божиимъ. «Законъ, говорить Мелантхонъ, показываетъ прежде всего, для чего создана была человѣческая природа, каковы были то совершенство и та чистота, въ которыхъ созданъ былъ человѣкъ. Потому что именно такую была природа человѣка, такую описываетъ се законъ: исполнена познанія о Богѣ, всегда прославляла Бога, всегда была покорна Ему; всегда усматривала Его присутствіе и управленіе, соблюдала гармоническую правильность во всѣхъ поступкахъ, была свободна отъ похоти, отъ злочастій, отъ смерти. Затѣмъ, законъ доумаетъ насъ нашей бѣдности. Мы видимъ (изъ него), что природа наша испала изъ состояща первобытнаго совершенства, что она находится въ противорѣчій съ закономъ, исполнена мрака и презрѣнія къ Богу, обременена извращенными пожеланіями. Но мы постигаемъ свою бѣдность только въ томъ случаѣ, когда въ истинныхъ ужасахъ или наказаніяхъ по-

1) *Loci*, p. 342. Cf. *Apoloq.*, II, 5, 6.

2) *Ibid.*, p. 138—140.

3) *Ibid.*, p. 226, 230.

знаемъ гнѣвъ Божій противъ грѣха» <sup>1)</sup>). Сознаніе грѣховности природы и тяготящаго на ней гнѣва Божія пробуждаетъ въ человѣкѣ отвращеніе отъ грѣха и жажду спасенія. «Когда мы, говоритъ Меланхтонъ, постигаемъ, какъ велико злосчастіе человѣческаго рода, удручаемаго грѣхомъ, смертію и гнѣвомъ Божиимъ, когда понимаемъ, что голосъ закона служить приговоромъ, свидѣтелемъ и вѣстникомъ безмѣрнаго гнѣва Божія, тогда обращаемъ свой взоръ къ Сыну Божію, взираемъ на ту жертву, которая одна ради насъ претерпѣла гнѣвъ Божій, перенесла бремя закона и умилостивила Отца, на то благодѣяніе Сына Божія, которое преизбыточествуетъ надъ грѣхомъ» <sup>2)</sup>). Отсюда начинается евангеліе съ своимъ успокоительнымъ для смятенной совѣсти ученіемъ о туе даруемомъ (*gratuita*) прощеніи грѣховъ и оправданіи <sup>3)</sup>).

Такимъ образомъ, законъ и евангеліе суть двѣ формы откровенія, при помощи которыхъ человѣкъ приходитъ къ познанію Христа *Искупителя*, спасается, или, какъ лютеране говорятъ, *оправдывается*. Какое участіе принимаютъ въ этомъ случаѣ естественныя силы человѣка? Въ одной изъ своихъ самыхъ раннихъ проповѣдей (именно въ проповѣди на день Стефана, отъ 1515 г.) Лютеръ развиваетъ ученіе о *synteresis*-ѣ, сохраняющемся и въ состояніи поврежденія человѣка *остатки ея первобытной природы* (*συντήρησις*). Этотъ *synteresis* Лютеръ полагаетъ въ умѣ и нравственныхъ способностяхъ,—въ умѣ, какъ *познаніе невидимаго и любовь къ невидимому*, въ нравственныхъ способностяхъ, какъ *жажду*

<sup>1)</sup> *Loci*, p. 141. 143.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>3)</sup> In praedicatione poenitentiae non sufficit praedicatio legis, quia lex iram operatur, tantum accusat, tantum terret conscientias, quia conscientiae nunquam acquiescunt, nisi audiant vocem Dei, in qua clare promittitur remissio peccatorum. Ideo necesse est addi evangelium, quod propter Christum peccata remittantur et quod fide in Christum consequamur remissionem peccatorum. *Apologia*, III, 136.

спасенія и нежеланіе осужденія. Synteresis представляет собою какъ бы трутѣ, сѣмя, матерію для того возбужденія и возстановленія природы, которое должно быть совершенно благодатію: *еще не бы Господь Саваоѣ,*—ссылается Лютеръ на слова пророка Исаіи,—*оставиль намъ сѣмене, яко Содома убо были быхомъ, и яко Гоморру уподобилися быхомъ* (I, 9), т. е., поясняетъ Лютеръ, природа, въ нравственномъ смыслѣ, погибла бы. Человѣкъ, вслѣдъ за Іов. XIV, 7—9 говоритъ Лютеръ, представляет собою какъ бы срубленное дерево, корень котораго остается въ землѣ и стволъ котораго замеръ въ пыли, но которое имѣетъ надежду и снова зеленѣетъ, лишь только почуветъ воду; по сему природа способна къ оживленію, если только не задвигаетъ она запора предъ благодатію и если благодать не встрѣчаетъ въ ней противодѣйствія. Съ другой стороны, въ осужденныхъ synteresis служить причиною адскихъ мукъ, потому что они не хотятъ этихъ мукъ и племенно желаютъ блаженства <sup>1)</sup>. Итакъ, падшая природа, по представленію Лютера, томится жаждою спасенія и нежеланіемъ осужденія: это—трутѣ, сѣмя, матерія для того возстановленія природы, которое должно быть совершенно благодатію. По видимому, начальный моментъ оправданія Лютеръ полагаетъ въ этихъ, еще сохраняющихся въ падшей природѣ, средствахъ. На самомъ же дѣлѣ это не такъ. Представленіе о synteresis-ѣ заимствовано Лютеромъ у прежнихъ богослововъ, особенно у Таулера. У послѣдняго synteresis представляется „искрою души,“ которая паритъ горѣ и дотолѣ не успокоивается, доколѣ не приходитъ въ то божественное основаніе, откуда она вышла. Между тѣмъ, Лютеръ, въ той же самой проповѣди, значеніе допускаемаго въ падшей природѣ остатка первобытнаго состоянія (synteresis) доводитъ почти до нуля суровыми выраженіями о безсиліи воли и разума: воля, говоритъ Лютеръ, взятая въ *полномъ* своемъ объемѣ, пре-

1) *Köstlin*, *Luthers Theologie*, Bd. I. S. 120.

терпѣваетъ безсиліе, не смотря на тѣ расположенія, которыя производитъ въ ней *synteresis*; полный разумъ, не смотря на согласіе своего *synteresis*-а съ божественною мудростію, находится, однако, всецѣло въ разладѣ съ этою мудростію и не можетъ постигать невидимое <sup>1)</sup>. Въ частности, примѣняемый Лютеромъ къ *synteresis*-у образъ трута и образъ сѣмени напоминаетъ у Таулера образъ искры и щитка; но, между тѣмъ какъ таулеровскій образъ указываетъ на нѣчто такое, что находится уже въ *жизненномъ движеніи* и нуждается лишь въ откровеніи и развитіи, лютеровскій образъ указываетъ на нѣчто такое, что, какъ говорить Лютеръ, еще нуждается въ *оживотвореніи* свыше <sup>2)</sup>. Очевидно, что та жажда спасенія и то нежеланіе гибели, которыми томится падшая природа, представляютъ собою моментъ, откуда мысль Лютера направляется не впередъ, къ *благодати оправданія*, а назадъ, къ факту, начинающагося съ этого момента, всеобщаго *безсилія* разума и воли. Правда, въ этомъ именно пунктѣ оправдывающая благодать касается падшей природы, но не связывается тутъ съ нею какъ съ живымъ щиткомъ, тлѣющею искрою, а сообщаетъ ей свою животворную силу, какъ труту, сѣмени, какъ матеріалу совершенно пассивному и инертному. Эта тенденція ясно и категорически высказывается Лютеромъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ: нежеланіе гибели онъ признаетъ за падшею природою и теперь, но видитъ въ немъ не выраженіе сокровеннаго стремленія къ вѣчной жизни къ Богу, а только страхъ мученій, только сѣдствие самолюбія; истинная, настоящая скорбь объ адѣ и загробныхъ мукахъ представляется для него *продуктомъ оправдывающей благодати* <sup>3)</sup>.

1) *Köstlin*, *Luthers Theologie*, Bd. I, S. 121.

2) *Ibid.*, S. 121.

3) *Ibid.*, Bd. II, S. 372.

Итакъ, даже и *начальный* моментъ оправданія, по представленію Лютера, принадлежитъ *исключительно* благодати. Этотъ моментъ полагается Лютеромъ въ той жадѣ спасенія и въ томъ нежеланіи гибели, которыми томится падшая природа. Но эта жажда спасенія и это нежеланіе гибели, очевидно, тождественны съ тѣмъ сознаниемъ виновности предъ Богомъ, съ тѣмъ отвращеніемъ отъ грѣха и тою жаждою спасенія, которыя, по ученію Меланхтона, пробуждаются въ человѣкѣ закономъ. Съ этой стороны законъ представляетъ собою средство, при помощи котораго *благодать* Св. Духа начинаетъ обращеніе человѣка, и, какъ таковой, *стоитъ выше* естественнаго разумѣнія падшей природы. Человѣкъ, правда, можетъ читать и слушать законъ, можетъ размышлять о законѣ, <sup>1)</sup> но это чтеніе и слушаніе, это размышленіе не идутъ у него, помимо Св. Духа, дальше внѣшней, литтеральной стороны закона, не пробуждаютъ истинной скорби о грѣхѣ и истиннаго желанія спасенія. Последнія представляютъ собою начальный моментъ оправданія и пробуждаются въ человѣкѣ въ томъ случаѣ, когда начинаетъ дѣйствовать на него благодать Св. Духа. Въ этомъ отношеніи законъ называется у Меланхтона *пѣступномъ* во Христа,—при его посредствѣ человѣкъ приводится къ евангелію и раскрываемымъ въ евангеліи обѣтованіямъ.

Но Меланхтонъ разсматриваетъ законъ и въ другомъ отношеніи. «Богъ, говоритъ онъ, хочетъ, чтобы всѣ люди, даже и *невозрожденные*, обуздывались дисциплиною, дабы не совершали внѣшнихъ преступленій. Въ этомъ смыслѣ Ап. Павелъ говоритъ, что законъ положенъ для неправедныхъ (I Тимѣ. I, 9), т. е. для того, чтобы обуздывать (людей), и, въ цѣляхъ строгаго охраненія дисциплины (закон), Богъ поставилъ надъ человѣческимъ родомъ правителей (*magistratus*),—хочетъ, чтобы люди управлялись законами

---

1) *Formula concordiae*. Solid. Declar., а. II, 53.



и дисциплиной,—чтобы обуздывались ихъ буйства и чтобы правители подвергали ихъ наказаніямъ, по слову Писанія: *измните злое отъ васъ самѣхъ, да и прочіи уелышавше убоятся* (Второзор. XIX, 20)... И люди должны учиться дисциплинѣ (закона) усердно, и—по слѣдующимъ причинамъ: во первыхъ потому, что необходимо уважать ее (*praestare*) ради заповѣди Божіей, которой надлежитъ повиноваться; во вторыхъ, затѣмъ, чтобы не подвергаться тѣмъ наказаніямъ, которыми правители или Богъ наказываютъ грубыя преступленія; въ третьихъ, ради общественнаго мира, такъ какъ Богъ требуетъ дисциплины для того, чтобы мы не покушались на чужую жизнь (*congrua*) и чужія имущества (*fortunas*),—хочетъ, чтобы процвѣтали миръ и тишина, дабы люди могли быть управляемы и научаемы<sup>1)</sup>. Въ этомъ, какъ называетъ Меланхтонъ, *политическомъ* значеніи законъ не превышаетъ силъ падшей природы и исполненіе его вмѣняется даже въ обязанность невозрожденнаго человѣка<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Loci*, p. 191.

<sup>2)</sup> Лютеране рассматриваютъ законъ въ троякомъ значеніи (*usus*), *политическомъ*, *педагогическомъ* и *дидактическомъ*, или *догматическомъ*. Въ первомъ отношеніи (*usus politicus*) законъ имѣетъ значеніе *внѣшней дисциплины*, которая строжайшими угрозами наказаній временныхъ и вѣчныхъ обуздываетъ людей плотскихъ и невозрожденныхъ; во второмъ (*usus paedagogicus*)—значеніе *тѣсна* во Христа, пробуждая въ человѣкѣ сознаніе грѣховности и виновности предъ божественною правдою (въ этомъ отношеніи значеніе закона Квенстедтъ называетъ *обличительнымъ*; ἐλεγκτικός) и желаніе спасенія во Христа; въ послѣднемъ (*usus didacticus*, s. *dogmaticus*)—значеніе *нормы*, по которой должны возрожденные располагать свою жизнь. Первое значеніе закона лютеране выводятъ изъ I Тимоѳ. I, 9; второе изъ Римл. II, 20, Галат. II, 24; послѣд. изъ Мѳ. V, 17. *Qvenst.* p. IV, c. I, s. 1. ѿз. XXXIII, и.; *Loci*, p. 190—196. Въ исторіи протестантскаго богословія извѣстны продолжительные споры относительно значенія закона, выдѣлившіе, такъ называемое, *антиномистическое* направленіе, начатое *Агриколою* и продолженное *Поахомъ* и *Нордгаузеномъ*. Агрикола выходилъ изъ той мысли, что для истиннаго покаянія, первый моментъ котораго поставляя въ смятеніи и страхѣ совѣсти, законъ не

Такимъ образомъ, область закона частію *недоступна* для естественныхъ силъ человѣка, частію *доступна*,—недоступна съ той стороны, которою начинается оправданіе человѣка и которою законъ связывается съ евангеліемъ; доступна съ той, которая имѣетъ отношеніе къ внѣшнему быту, внѣшнему поведенію человѣка въ его индивидуальной и общественной жизни и которая служитъ дополненіемъ естественнаго закона. Именно въ этомъ пунктѣ надлежитъ полагать ту, искомую нами, *демаркаціонную черту*, которая раздѣляетъ для человѣка области возможнаго и невозможнаго, области духовной праведности и праведности гражданской. Область духовной праведности—это область по преимуществу *сотеріологическая, христіанская*, обнимающая собою тѣ моменты духовно-нравственной жизни, изъ которыхъ слагается оправданіе человѣка. Область гражданской праведности—это область теоретическихъ, спекулятивныхъ истинъ, а также общихъ религіозно-нравственныхъ принциповъ, которые составляютъ содержаніе естественнаго закона и закона откровеннаго (въ томъ его значеніи, которое Меланхтонъ называетъ *политическимъ*).

Эти именно, стоящія одна противъ другой, области разумѣетъ А. исповѣданіе, когда говоритъ, что «воля чело-

---

составляетъ необходимаго условія, пот. что это смятеніе и этотъ страхъ совѣсти пробуждаются въ человѣкѣ не закономъ и проповѣдію о законѣ, а происходятъ отъ вѣры и проповѣди о вѣрѣ, т. е. изъ *евангелія*. Продолжая эту мысль Агриколы, Нордгаузенъ высказался въ самомъ рѣшительномъ смыслѣ относительно значенія закона въ нравственной жизни человѣка, утверждалъ, что такъ какъ законъ данъ былъ не для христіанъ, то и долженъ б. изгнанъ съ церковной гаведры въ камеры судей, что христіане столько же нуждаются въ законѣ, сколько яблонь въ книгѣ для произведенія яблоковъ, а не шиповниковъ. Такимъ образомъ, отрицалось значеніе закона педагогическое и догматическое. Защитникомъ закона явился *Мёрлимъ*, который въ сочиненіи „Disputationes tres de tertio usu legis contra fanaticos“ оправдываетъ значеніе закона политическое, педагогическое и догматическое. Закрепленіе этого спора представляетъ Формула согласія, чл. VI. *Planck*, Geschichte d. protestant. Theologie, Bd. V, Th. I. Bch VI. Kap. VI.

вѣческая располагаетъ нѣкоторою свободою къ совершенію гражданской правды и избранію предметовъ, подлежащихъ разуму, но, помимо Св. Духа, не имѣетъ силы къ совершенію правды Божіей, или праведности духовной». На эти двѣ области указываютъ и лютеранскіе богословы. Герцбергъ различаетъ двѣ категоріи дѣйствій по двоякости объектовъ, къ которымъ направляются силы человѣка: одна изъ нихъ имѣетъ отношеніе къ *мірской* жизни, другая—къ жизни *духовной*. Въ содержаніе первой категоріи входятъ отправленія, съ одной стороны, низшія, элементарныя (свойственныя человѣку наравнѣ съ животными: питаніе, способность движенія и проч.); съ другой, отправленія высшія (имѣющія отношеніе собственно къ человѣку): всѣ, какъ механическія, такъ и свободныя, искусства, нравственныя и политическія добродѣтели, наконецъ, всѣ науки и вся философія. Послѣдняя категорія обнимаетъ жизнь божественную, т. е. христіанскую, и все то, что имѣетъ отношеніе къ царству Божію. Сюда относятся, съ одной стороны, «дѣла внѣшнія, имѣющія отношеніе къ внѣшнимъ религіознымъ отправленіямъ и подлежащія зрѣнію и вообще внѣшнимъ чувствамъ: чтеніе и слушаніе Слова Божія, размышленіе о немъ» и пр., съ другой, «дѣла внутреннія и въ полномъ смыслѣ духовныя: согласіе съ евангельскимъ словомъ, обращеніе къ Богу, истинное познаніе о Богѣ, вѣра въ Христа, жизнь по Духу Святому и под.» <sup>1)</sup> Отправленія первой категоріи не превышаютъ натуральныхъ силъ человѣка: «это доказываетъ какъ частная, такъ и общественная, домашняя и политическая, жизнь,—это подтверждаютъ государственныя установленія, законы и полезнѣйшія учрежденія, доблести, оказываемыя на войнѣ и въ мирное время, союзные договоры, изобрѣтенія художественныя и ученые, наконецъ опытъ

---

<sup>1)</sup> *Disputationes theologicae XXX etc. Disputat. XX De arbitrii humani libertate et servitute. Respondente A. Hertzberg, III, 35—37.*

всѣхъ временъ, мѣстъ и народовъ» <sup>1)</sup>). Даже внѣшнія дѣла второй категоріи, именно чтеніе и слушаніе слова Божія и размышленіе о немъ, «человѣческая воля можетъ совершать натуральными силами», какъ это показываютъ примѣры Прода, охотно слушавшаго Іоанна (Марк, VI, 20), и жителей Верии, слушавшихъ съ усердіемъ слово Господне и разбиравшихъ Писаніе (Дѣян. XVII), и—другія изреченія (Римл. I, 21; Кор. III, 14; Римл. X, 2 и пр.) <sup>2)</sup>). Недоступна для естественныхъ силъ человѣка собственно послѣдняя группа дѣлъ второй категоріи, т. е. согласіе съ евангельскимъ словомъ, обращеніе къ Богу, истинное познаніе о Богѣ, вѣра во Христа, жизнь по Святому Духу и под. <sup>3)</sup>).

«Есть, говоритъ Квенстедтъ, двѣ области (hemisphaerium) объектовъ, около которыхъ вращается, человѣческая воля въ состояніи поврежденія, одна низшая, другая высшая». Въ первой области относятся: 1) *священные* и божественные предметы, насколько они постижимы природою, а также *вънѣшне-священные* отправленія. Сюда принадлежатъ естественное познаніе о Богѣ, натуральное отвращеніе отъ постыдныхъ дѣйствій и любовь къ натуральной честности <sup>4)</sup>), а так-

1) *Disputationes theologicae XXX etc. Disputat. XX, 38.*

2) *Ibid.*, 39.

3) *Ibid.*, 41.

4) Объектомъ *разума*, говоритъ Квенстедтъ, служатъ *хоча бы* Божіи, объектами *чувствъ* — объектами Бога, Его всемогуществъ, премудрости, промыслъ, объединенныя и различныя, честнымъ и постыднымъ, въ особенности *то* *чуждому* *тѣ* *Оуб*, ибо понятіе о Богѣ *явлъ есть* въ язычникахъ, *Богъ бо явилъ есть* имъ, Римл. I, 19; язычники знаютъ *праведный судъ* Божій, ст. 32; срав. Дѣян. XIII, 27. Объектомъ *воли* служатъ *тѣ* *дѣла* порочнымъ и любовь къ *вънѣшней* *честности*, и вообще *то*, что *касается* *вънѣшней* *дисциплины*, ибо язычники своими собственными натуральными силами совершаютъ не самый законъ, а *тѣ* *то* *убавъ*, *пльго* *отъ* *закона*, или въ некоторую частію закона, Римл. II, 13, 15. Отсюда у язычниковъ произошли постановленія честныхъ законовъ, добродѣтели полигемическія, этическія, экономическія, изобрѣтенія научныя и художественныя. Очевидно, Квенстедтъ здѣсь разуметь тоже самое, что у Меланхтона называется *lex naturalis*. *Quenstedt, Theologiae philippicae*, т. I, р. II, с. III, s. I, ѳ. V. n. I.

же физическое хожденіе во храмъ, физическое слушаніе слова Божія и под.; 2) отправленія *натуральныя* въ строгомъ смыслѣ слова—пить, ѣсть, ходить и т. д.; 3) *гражданскія* обязанности—нести общественныя повинности, вести честную жизнь, издавать честные законы; 4) *экономическія* дѣла—искусно управлять домомъ, обществомъ и пр.; 5) *художественно-научныя* (*artificiales res*) занятія <sup>1)</sup>. Ко второй области относятся дѣйствія—*чисто духовныя*, предписываемыя евангеліемъ и закономъ, которыхъ, помимо Св. Духа, человекъ совершить не можетъ, именно: истинное, сообразное съ писаннымъ откровеніемъ, познаніе о Богѣ, отвращеніе отъ грѣха, или скорбь о грѣхѣ, страхъ Божій, вѣра во Христа, любовь къ Богу и ближнимъ и проч. <sup>2)</sup>.

Если теперь подведемъ мы итоги всему сказанному о духовной праведности и праведности гражданской, то составитъ слѣдующее представленіе о той и другой. Гражданская праведность—это, съ одной стороны, область *мірскихъ* отношеній, обнимающая собою а) отправленія элементарно-животныя, въ строгомъ смыслѣ натуральныя, б) обязанности семейныя и в) общественныя, г) научно-художественныя занятія; съ другой, область *натурально-этическая* и *натурально-религіозная*, мыслимая въ понятіи о естественномъ законѣ. Духовная праведность—это область *благодатно-христіанская*, имѣющая отношеніе къ обращенію, оправданію и спасенію человека.—Эти, стоящія одна противъ другой области, какъ области *доступнаго* и *недоступнаго* для естественнаго разумѣнія человека, сходятся своими предѣлами въ *нейтральной* средѣ божественнаго откровенія, которое и доступно и недоступно для естественныхъ силъ падшаго человека,—доступно, на сколько человекъ можетъ *чисто-внѣшнимъ* образомъ читать и слушать слово Божіе, недоступ-

1) *Quenst.*, Theolog. d.-pol, t. I, p. II. c. III, §. XXX. n. I.

2) *Ibid.*, §. XXVIII. n.

но, насколько чрезъ это чтеніе и слушаніе дѣйствуетъ на человѣка благодать Св. Духа, закономъ *пробуждая въ немъ скорбь о грѣхъ*,—евангеліемъ *впру въ Искупителя*.

Итакъ, по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Аполлогіи, то извращеніе, которое претерпѣваютъ духовно-нравственныя силы падшаго человѣка, не должно быть мыслимо глубокимъ въ такой степени, чтобы разумъ его, въ каждомъ актѣ мышленія, представлялъ себѣ истинное ложнымъ,—чтобы каждое движеніе воли и сердца его было зломъ. Предъ человѣкомъ открыта область, въ которой онъ находитъ широкое приложеніе для своихъ духовно-нравственныхъ силъ, та область, въ содержаніе которой входятъ отправленія частной и общественной жизни, научно-художественныя стремленія и общіе нравственно-религіозныя принципы, мыслимыя въ понятіи о естественномъ законѣ. Правда, и въ этой области автономія духовныхъ силъ падшаго человѣка встрѣчаетъ разнообразныя ограниченія, и во первыхъ, со стороны Бога, Своею всеисильною рукою дающаго направленіе какъ всему вообще, такъ и человѣческимъ дѣйствіямъ, во вторыхъ, со стороны діавола, по попущенію Божію простирающаго свою власть надъ человѣкомъ, и, наконецъ, со стороны того поврежденія, которое претерпѣваетъ природа человѣка вслѣдствіе паденія <sup>1)</sup>. Посему и въ области гражданской праведности *humana voluntas habet* (не полную, а только) *aliquam libertatem*. Тѣмъ не менѣе, надъ прочими, населяющими видимый міръ, созданіями Божіими падшій человѣкъ возвышается какъ существо *разумно-нравственно-религіозное*. Область благодатно-христіанская, имѣющая отно-

<sup>1)</sup> *Apologia*, a. VIII, 11; *Loci*, p. 97. *Disputationes theologicae* XXX etc. *Disputat.* XX, 40; *Quenstedt*, t. I. p. II, c. III. Ѳ. XXIX, n. 2.

шеніе къ обращенію, оправданію и спасенію человѣка, вотъ собственно та обѣтованная земля, которая *совершенно закрыта для падшаго человѣка и въ которую вводится онъ безусловно благодатію Св. Духа.*

*Примѣчаніе.* Ученіе о томъ, что обращеніе и возрожденіе человѣка начинается и совершается *исключительно* благодатію Св. Духа, при полной пассивности самого человѣка, раскрывается особенно подробно въ Формулѣ согласія. Въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи къ этому предмету относятся тѣ немногія и общія выраженія, которыя приведены нами выше въ опредѣленіе духовной праведности. Эти выраженія обращеніе и возрожденіе человѣка приписываютъ *вообще* Св. Духу: «воля человѣческая, говоритъ Аугсбургское исповѣданіе, *помимо Св. Духа*, не имѣетъ силы къ совершенію правды Божіей или праведности духовной»;—«признаемъ, что всѣмъ людямъ свойственно свободное, соединенное съ разумнымъ сужденіемъ, изволеніе (*arbitrium*), впрочемъ не такое, чтобы оно, *помимо Бога*, способно было начинать и совершать дѣла, имѣющія отношеніе къ Богу».... «Хотя, говоритъ Апологія, мы и признаемъ за силами человѣка свободу и способность къ совершенію внѣшнихъ дѣлъ закона, но не приписываемъ этимъ силамъ дѣлъ духовныхъ....: это—дѣла..., которыхъ сердце человѣческое не можетъ совершать *помимо Св. Духа*». Какой смыслъ надлежитъ соединять съ выраженіями «помимо Св. Духа», «помимо Бога»? Этимъ выраженіямъ, какъ жалуется Герцбергъ, паписты и синергисты хотѣли бы дать такое толкованіе, что и воля человѣка еще невозрожденнаго принадлежитъ нѣкоторая способность къ совершенію духовныхъ дѣйствій, и что если съ этою способностію соединяется благодать Св. Духа, то результатомъ совокупной дѣятельности ихъ (т. е. воли и Духа Святаго) бываетъ то, чего человѣкъ *одною* своею способностію совершить не въ состояніи: Исповѣданіе, говорили они, утверждаетъ, что воля человѣка невозрожденнаго не имѣетъ силы къ совершенію обращенія, духовной правед-

ности, помимо Св. Духа, слѣд., при содѣйствіи Духа Святаго, она можетъ совершать и то и другое и, такимъ образомъ, въ актѣ обращенія *habet se 'ενεργητικῶς*, является *дѣятельною* (по толкованію папистовъ), или, по крайней мѣрѣ, *συνεργητικῶς*, содѣйствующею благодати (по толкованію синергистовъ) <sup>1)</sup>. Но эти толкованія болѣе чѣмъ насильственные. И во первыхъ, католики цѣликомъ вставляютъ въ текстъ Аугсбургскаго исповѣданія свою, рѣшительно не мирящуюся съ общимъ ученіемъ Исповѣданія и его Апологіи, тенденцію. Съ католической точки зрѣнія человѣкъ и невозрожденный обладаетъ потенціею, или натуральною способностію, къ духовнымъ движеніямъ, которая находится какъ бы въ связанномъ состояніи, такъ что сама собою не можетъ проявляться въ этихъ движеніяхъ, но которая, лишь только является къ ней на помощь благодать Св. Духа, выходитъ изъ связаннаго состоянія и вмѣстѣ съ благодатію совершаетъ то, что одна совершить была не въ состояніи. Какъ человѣкъ, связанный желѣзными оковами, хотя и сохраняетъ способность ходить, но не можетъ пользоваться этою способностію, пока не будутъ сняты съ его ногъ оковы, такъ и воля невозрожденнаго человѣка обладаетъ потенціею къ тѣмъ духовнымъ движеніямъ, изъ которыхъ слѣдуетъ обращеніе человѣка, но эта потенція связана грѣхомъ и сама по себѣ, помимо благодати, не можетъ начать этихъ движеній: благодать Св. Духа порываетъ связывающія ее оковы и отселѣ она, въ фактѣ обращенія человѣка, является активной, принимающею въ этомъ фактѣ участіе параллельное съ благодатію, такъ что обращеніе человѣка есть дѣло въ равной мѣрѣ благодати и человѣческой природы. Напротивъ, съ точки зрѣнія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, уже начальный моментъ обращенія человѣка, скорбь о грѣхѣ и вѣра въ евангельскія обѣтова-

1) *Disputationes theologicae XXX* etc. Disput. XX, 42.



нія, представляет собою дѣло *исключительно* благодати Св. Духа. Во вторыхъ, съ точки зрѣнія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, не можетъ быть оправдано толкованіе и въ смыслѣ синергистической тенденціи. То правда, что въ позднѣйшихъ изданіяхъ Исповѣданія и «Locis» Меланхтонъ допускаетъ измѣненія въ смыслѣ этой тенденціи,<sup>1)</sup> но было бы натяжкою искать синергистической тенденціи въ *первоначальномъ* текстѣ Исповѣданія. На Аугсбургское исповѣданіе, какъ видѣли мы это изъ исторіи его происхож-

1) Ясно синергистическая тенденція высказывается Меланхтономъ въ изданіи „Locis“ 1535 г.: въ этомъ изданіи говорится уже, что въ обращеніи чловѣка дѣйствуютъ три причины—слово (Божіе), Духъ Святый и чловѣческая воля, которая не остается праздною, а борется противъ собственной слабости. Въ изданіи 1543 г. эта мысль развивается нѣсколько подробнѣе: третья причина обращенія полагается здѣсь въ согласіи воли съ словомъ Божіимъ, но говорится и такъ, что воля, въ силу собственнаго самоопредѣленія, можетъ отвергать слышимое слово, и что въ обращеніи происходитъ борьба, въ которой воля не остается пассивною зрительницею, а, побѣждая упорство къ слову Божію, является добровольно дѣятельною. Въ изданіи 1548 г. Меланхтонъ одобряетъ опредѣленіе свободной воли, какъ способности сочувствовать благодати (*facultas applicandi se ad gratiam*).—*Döllinger*, La Reforme, son développement interieur et les resultats qu'elle a produits dans le sein de la société luthérienne. Traduit de l'allemand par Unger. Paris. 1850. t. III, p. 41—42. Сообразно съ синергистическою тенденціею Меланхтонъ дѣлалъ измѣненія и въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи. Въ Исповѣданіи изданія 1840 г. онъ вставилъ, въ XVIII чл., слѣд. слова: „духовная праведность совершается въ насъ въ томъ случаѣ, когда *вспомоществуетъ* намъ Духъ Святый: *efficitur spiritualis justitia in nobis, cum adjuvatur a Spiritu Sancto*“. *Hase*, Libb. symbolic., prolegomena, XVIII. Въ первоначальномъ нѣмецкомъ текстѣ Апологіи читалось: „*liberum arbitrium et intellectum in rebus spiritualibus nihil posse*“, и нѣсколько ниже: „*regenerari intus corde, animo et sensibus renovari, illud operari solum S. Spiritum*“; но въ позднѣйшихъ изданіяхъ эти слова являются въ слѣд. видоизмѣненіи: „*affirmamus tamen, liberum arbitrium et rationem in rebus spiritualibus solum nihil posse*“,—„*intus regenerari et corde ac sensibus renovari: illud operatur Spiritus Sanctus*“ (съ опущеніемъ *solum*).—*Quenstedt*, Theologia didactico-polemica, t. 1, p. II. c. III, qu. III art. 1., n. IX.; *Döllinger*, La Reforme, t. III. p. 413.

денія, надлежитъ смотрѣть, какъ на произведеніе коллективное; въ его составленіи участвовали Ю. Иона, Бугенгагенъ и самъ Лютеръ, безъ сомнѣнія подвергавшіе каждое его выраженіе, каждое слово тщательному, всестороннему обсужденію, въ виду той важной цѣли, для которой оно составлялось. Имъ, конечно, хорошо были извѣстны догматическія убѣжденія Меланхтона и они не могли бы не замѣтить его стараній провести тенденцію, которая шла бы наперекоръ основнымъ ихъ принципамъ. Правда, окончательная, бѣловая редакція Исповѣданія принадлежитъ Меланхтону, но отзывъ, данный о ней Лютеромъ, <sup>1)</sup> не позволяетъ сомнѣваться въ ея ортодоксальности. Наконецъ, самый текстъ Исповѣданія не представляетъ никакихъ основаній подозрѣвать въ немъ синергистическую тенденцію. Въ XVIII чл. Исповѣданія, говоритъ Планкъ, Меланхтонъ выражается съ осторожною неопредѣленностію, изъ которой почти уже можно заключать о перемѣнѣ въ его убѣжденіяхъ (Выше Планкъ говоритъ о томъ, что Меланхтонъ до 1527—29 стоялъ на почвѣ строгихъ воззрѣній Лютера). По крайней мѣрѣ, здѣсь онъ утверждаетъ уже, *quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam, et deligendas res rationi subjectas*, и то лишь отрицаетъ, *quod habeat vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae spiritualis—et quod fit idonea in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aliquid, aut certe peragere*. Это *aut certe* едва ли случайно допущено Меланхтономъ, а также едва ли то было простою забывчивостію, что въ антитезѣ, присовокупленномъ къ этому члену, онъ только отвергаетъ мнѣніе пелагианъ, *qui docent, quod sine Spiritu Sancto solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere*. Все это такъ хорошо подходило къ той новой теоріи, которую Меланхтонъ началъ развѣвывать впоследствии (синергизмъ), что онъ безъ особеннаго насилія могъ воспользоваться всѣми этими выраже-

---

1) Этотъ отзывъ приведенъ на 43 стр. нашего сочиненія.

ніями. 1) Это нерѣшительное предположеніе Планка Дёллингеръ возводитъ на степень категорическаго утвержденія, находя даже, что выраженіемъ *aut certe peragere* высказывается полупелагианская тенденція. «Если бы, говоритъ онъ, вмѣстѣ съ Боссюэтомъ и Планкомъ мы захотѣли строго толковать слова Меланхтона, что «въ дѣлахъ, имѣющихъ отношеніе къ Богу, воля человѣческая не способна ничего предпринять, или, *по крайней мѣрѣ* (ou du moins) совершить», то могли бы найдти даже, что слова эти допускаютъ полупелагианство или духовное дѣйствіе воли, предваряющее божественную благодать. Но объясненіе, высказанное въ концѣ этого члена, болѣе ясно: оно осуждаетъ пелагианъ потому, что они учили, будто мы *одними натуральными силами* можемъ любить Бога выше всего и соблюдать Его заповѣди. Отсюда слѣдуетъ, что Меланхтонъ не имѣлъ намѣренія — отрицать содѣйствіе начинающей дѣйствовать благодати.» 2) Итакъ, въ Аугсбургскомъ исповѣданіи Меланхтонъ излагаетъ такое ученіе, что человѣческая воля въ актѣ обращенія не только *содѣйствуетъ* благодати Св. Духа, но и *предваряетъ* эту благодать, т. е. такое ученіе, отвѣтственность за которое не взялъ бы на свою совѣсть и Дёллингеръ. Но на самомъ дѣлѣ это не совсѣмъ такъ. 1) Выраженіе *aut certe* употребляется Меланхтономъ довольно часто. Есть случаи, когда онъ самъ опредѣляетъ тотъ смыслъ, въ которомъ употребляется имъ это выраженіе. Въ началѣ I чл. Аполוגія, составляя понятіе о первобытной праведности, Меланхтонъ говоритъ, что «первобытная праведность обнимаетъ собою не только гармоническое равновѣсіе свойствъ тѣла, но и *haec dona, potitiam Dei certiore, timorem Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi*»; 3) нѣсколько ниже, указывая на согласіе между своимъ и древнимъ опредѣленіемъ первороднаго грѣха, Мелан-

1) *Planck*, Geschichte d. protestantisch. Theologie, Bd. IV. S. 555.

2) *Döllinger*, La Réforme, T. III, p. 410—411.

3) *Apologia*, I, 17.

хтонъ говорить: «*vetus definitio, cum ait peccatum esse caretiam justitiae, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit*»<sup>1)</sup>. Смыслъ послѣдней цитаты въсколькими строками ниже Меланхтонъ опредѣляетъ такъ, что она «*detrahit non actus tantum*» (metum Dei et fiduciam), *sed dona et vim ad haec efficienda*».<sup>2)</sup> Т. е. первородный грѣхъ лишаетъ чловѣка не только познанія о Богѣ, упованія на Бога, страха и любовь къ Богу, какъ *проявленій*, дѣйствій, но и самой силы производить познаніе о Богѣ, упованіе на Бога, страхъ и любовь къ Богу. Сообразно съ симъ, и цитатѣ о первобытной праведности мы должны дать тотъ смыслъ, что она вводитъ въ содерженіе понятія о первобытной праведности не только познаніе о Богѣ, страхъ Божій, упованіе на Бога, какъ *проявленіа*, дѣйствія, но и самую силу производить познаніе о Богѣ, страхъ Божій и упованіе на Бога. Ясно, что выраженіе *aut certe*, употребленное Меланхтономъ въ этихъ цитатахъ и раздѣляющее выраженную въ той и другой цитатѣ мысль на два момента, имѣетъ значеніе не *исключительное* по отношенію къ первому моменту, уничтожая или ослабляя на немъ общій (утвердительный или отрицательный) характеръ мысли, а наоборотъ *соединительный*, распространяя и на него этотъ, принадлежащій мысли, характеръ. Всего лучше оно можетъ быть передано двойнымъ *и*. Такое же значеніе это выраженіе имѣетъ и въ цитатѣ изъ Аугсбургскаго исповѣданія: «*esse fatemur, говоритъ Меланхтонъ, liberum arbitrium omnibus nominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare, aut certe peragere*», т. е. допускаемъ, что всѣмъ людямъ свойственно свободное, соединенное съ разумнымъ сужденіемъ, изволеніе, впрочемъ, не

---

1) *Apolog.*, I, 23.

2) *Ibid.*, I, 23.

такое, чтобы оно помимо Бога (безъ благодати Божіей), способно были и начинать и совершать дѣла, имѣющія отношеніе къ Богу. 2) Что касается предположенія о синергизмѣ Меланхтона, основываемаго на выраженіи *solis*, находящагося въ антитезѣ «*damnant pelagianos, qui docent, quod sine Spiritu Sancto solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere*», то предположеніе это теряетъ всякую вѣроятность въ виду а) того обстоятельства, что антитезъ этотъ повторяется не одинъ разъ въ Апологіи безъ выраженія *solis*:<sup>1)</sup> ясно, что этому выраженію Меланхтонъ не приписываетъ *особеннаго* значенія; б) въ виду той основной мысли Меланхтона, что для человѣка «*impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum*,<sup>2)</sup> и что, въра эта, въ свою очередь, «*est opus Spiritus Sancti*»<sup>3)</sup>.

---

1) *Apologia*, II, 28: *Falsum est, rationem propriis viribus posse Deum super omnia diligere...*; cf. *ibid.*, II, 9, 36; *ibid.* VIII, 68: *quid interest inter pelagianos et adversarios nostros? cum utriusque sentiant, homines sine Spiritu Sancto posse diligere Deum et praecepta Dei facere...*

2) *Ibid.*, II, 36.

3) *Ibid.*, II, 64.

### III.

Если мы сопоставимъ теперь изложенное въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи ученіе о первородномъ грѣхѣ съ ученіемъ католическимъ, то эта параллель дастъ слѣдующіе результаты.

I. *Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія излагаютъ ученіе о первородномъ грѣхѣ совершенно противоположное католическому ученію ансельмо-скоттскаго направленія.* По ученію Ансельма и Дунса Скотта, человѣкъ созданъ былъ какъ существо *чувственно-разумное*, съ двумя противоположными порядками стремленій, свое основаніе, корень и источникъ имѣвшими въ двусоставности, двусторонности его природы: сотворенная по образу и подобію Божію душа была источникомъ высшихъ стремленій, познанія о Богѣ, любви къ Богу, надежды на Бога и под., тѣло—источникомъ низшихъ инстинктовъ, направлявшихся къ противоположному полюсу, къ плоти и міру. Это состояніе было состояніемъ естественнымъ, *натуральнымъ*, нормальнымъ. Но состояніе это, очевидно, не было состояніемъ *блаженства*, для чего собственно и созданъ былъ человѣкъ. Чтобы устранить ту борьбу, которую претерпѣвала природа человѣка, какъ естественное слѣдствіе противоположности между стремленіями духа и инстинктами плоти, и которая удаляла человѣка отъ коренной цѣли, для какой онъ былъ созданъ, отъ блаженства, Богъ даровалъ человѣку *благодать первобытной праведности*. Эта благодать была какъ бы кормчимъ, дававшимъ гармоническое направленіе противоположнымъ стремленіямъ духа

и плоти, какъ бы уздою, державшею чувственную сторону человѣческой природы въ повиновеніи сторонѣ высшей, духовной. Подъ охраною этого божественнаго принципа, съ одной стороны, высшія, духовныя, силы человѣка направлялись къ Богу, не встрѣчая *сопротивленія* и *противодѣйствія* со стороны чувственности, съ другой, чувственныя стремленія находили цѣлесообразное, согласное съ волею и разумомъ, приложеніе; словомъ—между духовною и чувственною сторонами природы человѣка установилась гармонія, водворилось дружественное согласіе. Влѣдствіе паденія человѣкъ утратилъ первобытную праведность, а вмѣстѣ съ нею утратилъ и то состояніе гармоніи между духовною и чувственною сторонами своей природы, которое поддерживалось благодатію первобытной праведности:—онъ *возвратился* въ свое прежнее, примитивное состояніе, въ состояніе чистой, себѣ самой предоставленной, природы. Но такъ какъ благодать первобытной праведности была не просто лишь даромъ человѣку, но даромъ такимъ, который онъ долженъ былъ сохранять (*justitia debita*), то за утрату ея человѣкъ подвергся гнѣву Божію; и посему прежнее, примитивное состояніе, со всѣми соединенными съ нимъ слѣдствіями (болѣзнію, смертію, душевными и тѣлесными злополучіями), сдѣлалось для падшаго человѣка состояніемъ *наказанія*; отселѣ для человѣка оно не просто лишь состояніе, въ которомъ онъ *созданъ* былъ, но и состояніе, въ которое онъ *низведенъ* вслѣдствіе паденія. Тѣмъ не менѣе оно—состояніе натуральное, *не убавляющее* у человѣка ни одной изъ тѣхъ прерогативъ, съ которыми онъ *созданъ* былъ. Падшій человѣкъ—это возведенный изъ низшаго состоянія царедворецъ, обращенный за преступленія въ свое прежнее состояніе.

И по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, человѣкъ *созданъ* былъ *in puris naturalibus*, но уже въ состояніи *совершенства*,—въ томъ состояніи, въ которое, по теоріи Ансельма и Дунса Скотта, онъ поставленъ былъ первобытною праведностію. Посему, съ точки зрѣнія Аугс-

бургскаго исповѣданія и его Апологіи, первобытная праведность представляется не даромъ благодати, а состояніемъ *натуральнымъ*, въ которое человѣкъ поставленъ былъ въ моментъ творенія: по самой *натурѣ* своей человѣческая природа не знала той борьбы между стремленіями духа и плоти, которую вводитъ въ примитивное состояніе человѣка ансельмо-скоттовская теорія; человѣкъ такъ созданъ былъ, что духъ его стремился къ Богу, какъ къ единственно достойному себя объекту, его плоть находилась въ совершенной гармоніи съ духомъ. Состояніе первобытной праведности, по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и Апологіи, было состояніемъ чистой, дѣвственной природы (*integritas naturae*), тѣмъ быстро исчезнувшимъ моментомъ, когда природа человѣческая явилась-было во весь свой натуральный ростъ, во всей широтѣ своихъ могучихъ, дѣвственныхъ силъ, во всемъ блескѣ своихъ, по истинѣ *богоподобныхъ*, совершенствъ и дарованій: это былъ гигантъ въ своихъ рукахъ державшій землю, главою касавшійся неба. Вслѣдствіе паденія человѣкъ утратилъ первобытную праведность, но утратилъ въ ней не *благодатный* даръ, акцессуарнымъ и внѣшнимъ образомъ стоявшій къ его натурѣ, не *donum superadditum*, какъ представляется она по теоріи Ансельма и Дунса Скотта, а чистоту, дѣвственность, внутреннее совершенство натуральныхъ силъ и дарованій; посему падшій человѣкъ, съ точки зрѣнія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, претерпѣваетъ состояніе *ненатуральное*, аномальное, болѣзненное, состояніе *поврежденія*. Это паденіе было паденіемъ гиганта, который, падая, сокрушилъ себя собственной тяжестію. Правда, отъ него остались еще кое-какіе обломки, силы его не погибли безъ остатка, но эти обломки глубоко вонзились въ землю, силы эти глубоко погрузились въ *область плоти*.

Такимъ образомъ, Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія расходятся съ ансельмо-скоттовскою теоріею въ основномъ взглядѣ на сущность паденія, въ принципѣ. Расхо-



дясъ въ принципѣ, они расходятся съ нею и въ выводахъ. По теоріи Ансельма и Дунса Скотта, падшій человѣкъ сохраняетъ тѣ же существенныя силы и способности, которыми онъ одаренъ былъ при твореніи. Правда, духъ его, въ своихъ стремленіяхъ къ Богу и вообще къ предметамъ высшаго порядка, встрѣчаетъ постоянное противодѣйствіе со стороны чувственности, но тѣмъ не менѣе онъ—*тотъ-же самый* духъ, съ которымъ человѣкъ и сотворенъ, духъ разумно свободный; его чувственность, правда, постоянно уклоняется отъ разумосообразныхъ и волеосообразныхъ нормъ, но тѣмъ не менѣе она—*таже самая* чувственность, съ которою природа человѣка и создана, натуральная, необходимо мыслимая въ понятіи о человѣкѣ, сторона его бытія. Падшій человѣкъ стоитъ, правда, предъ Богомъ какъ виновный, какъ должникъ, сознавая и свою виновность и свое безсиліе—удовлетворить разгнѣванному Богу, но тѣмъ не менѣе онъ можетъ творить добро и избѣгать зла,—можетъ и долженъ, согласно съ заповѣдью «возлюбиши Господа Бога твоего», возжечь въ своемъ сердцѣ эту любовь и, такимъ образомъ, приготовить его къ принятію благодати (*meritum de congruo*), которую Богъ и сообщитъ ему, безъ сомнѣнія, если онъ окажется готовымъ къ ея принятію. Посему отъ самого человѣка зависитъ или упорствовать благодати и содѣйствовать своей гибели, или повиноваться ей и сдѣлаться праведникомъ: благодать не возвращаетъ человѣку утраченной силы, а возбуждаетъ и укрѣпляетъ силу существующую.— Съ точки зрѣнія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи паденіе представляется столь глубокимъ, что провело губительное поврежденіе по *всей* природѣ человѣка. Правда, основныя силы его духа уцѣлѣли, но онѣ оплотенѣли и получили исключительное, превратное и не натуральное для нихъ, направленіе къ землѣ и міру. Правда, онѣ уцѣлѣли не какъ пустыя, метафизическія сущности, а какъ живыя, проявляющіяся въ дѣятельности, способности, но дѣятельность ихъ вращается въ области спекулятивныхъ истинъ и нравственныхъ,

составляющихъ содержаніе естественнаго закона, принциповъ, насколько эти истины служатъ объектомъ холоднаго, разсудочнаго мышленія, насколько эти принципы имѣютъ отношеніе къ внѣшнему быту и внѣшнему поведенію человѣка. Правда, духу человѣка присуща идея о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ, для него доступна область откровеннаго закона, но эта идея служитъ для него лишь философскою проблемою, не пробуждаетъ въ немъ *живой* вѣры въ Бога, любви къ Нему и упованія на Него, — этотъ законъ представляется ему кодексомъ простыхъ юридическихъ предписаній, опредѣляющихъ внѣшнее поведеніе, внѣшній бытъ человѣка, въ его индивидуальной и общественной жизни. Вся область христіанско-сотеціологическая абсолютно недоступна для падшаго человѣка, — въ нее вводитъ человѣка благодать Св. Духа, закономъ пробуждая въ немъ скорбь о грѣхѣ, или раскаяніе, евангеліемъ — оправдывающую и спасающую вѣру въ Искупителя.

Итакъ, теорія Ансельма и Дунса Скотта и Аугсбургское исповѣданіе съ его Апологіею первородный грѣхъ одинаково называютъ *утратою первобытной праведности*, но,

1) по ансельмо-скоттовской теоріи,

а) первобытная праведность представляется состояніемъ *благодатнымъ*, а потому, съ ея утратою,

б) натуральныя силы и дарованія человѣка не потерпѣли *никакаго поврежденія*, почему

в) человѣкъ, подлежащій первородному грѣху, находится въ состояніи *натуральномъ*, въ которомъ онъ и сотворенъ, и, какъ такой,

г) является *дѣятельнымъ* въ фактѣ обращенія;

2) по Аугсбургскому исповѣданію и его Апологіи,

а) первобытная праведность представляется состояніемъ *натуральнымъ*, состояніемъ совершенства природы человѣка, и потому, съ ея утратою,

б) натуральныя силы человѣка потерпѣли *глубочайшее поврежденіе*, почему

в) человекъ, подлежащій первородному грѣху, находится въ состояніи *ненатурально*, въ высшей степени болѣзненнымъ и поврежденномъ и

г) въ фактъ обращенія является совершенно пассивнымъ.

II. *Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія свсимвъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ представляютъ движеніе къ католическому ученію августиновскаго направленія, но проходятъ при семъ сквозь это направленіе, утрируя его въ своихъ выводахъ до послѣдней крайности, до иркулесовыхъ столбовъ.* По ученію бл. Августина. первобытное состояніе человека было состояніемъ *полной гармоніи*, бытіемъ, когда духъ человека свободно повиновался Богу, а духу повиновалось тѣло. Это состояніе гармоніи было столь нѣжно, но, съ другой стороны, покоилось на взаимномъ повиновеніи духа Богу и тѣла духу—позволяемъ себѣ такъ выразиться—столь логически прочно, что мгновенно нарушилось, лишь, только одинъ изъ членовъ отношенія измѣнилъ этому взаимному повиновенію. Духъ человека преступилъ заповѣдь Божию, ослушался Бога (возгордился) и за это преступленіе встрѣтилъ логическое наказаніе въ своемъ тѣлѣ, которое перестало повиноваться ему, не захотѣло болѣе признавать надъ собою его власти, зажило, такъ сказать, по собственной волѣ. Это, эмансипировавшееся отъ духа, тѣло есть, очевидно, чувственная сторона природы, *чувственность*. Не сдерживаемая болѣе духомъ, чувственность сдѣлалась поприщемъ новой жизни, жизни кипучей, мятежной, страстной, *сладо*страстной, всецѣло направленной къ удовлетворенію низшихъ, животныхъ инстинктовъ. И не только чувственность зажила по собственной волѣ, но она начала проникать въ область духа, полагать ему тысячи обольстительныхъ искушеній и увлекать его за собою. Такъ что, по мѣрѣ того какъ чувственность пріобрѣтала болѣе напряженія и болѣе энергіи, духъ какъ бы сокращался, ослабѣвалъ и обезсилѣвалъ въ своей жизни болѣе и болѣе, принималъ, такъ сказать, болѣе и болѣе чувственный характеръ. Отсюда, въ разумѣ

явилось *невѣдѣніе*, въ волѣ *ослабленіе* энергіи. Такимъ образомъ, стимуломъ падшей жизни сдѣлась чувственность, не та чувственность, которая и до паденія составляла необходимую сторону природы человѣка и которая, по творческой волѣ, должна была быть въ повиновеніи духу, а чувственность, вышедшая изъ повиновенія разуму и волѣ, чувственность, преобладающая надъ духомъ. Этотъ стимулъ и есть то, что Августинъ называетъ *похотью*. Такъ же въ сущности представляютъ себѣ похоть Гуго сентъ-Викторъ, Петръ Ломбардъ, Бонавентура и Тома Аквинатъ.—Очевидно, что съ точки зрѣнія этого направленія состояніе падшаго человѣка не есть, *въ сущности*, состояніе поврежденія, а состояніе *извращенія*, состояніе не нормальнаго отношенія между духомъ и чувственностію; равнымъ образомъ, изъ его антропологическихъ принциповъ съ логическою необходимостію не слѣдуютъ тѣ выводы, которые Августинъ извлекаетъ изъ нихъ въ сотеріологическомъ ученіи, именно—представленіе о *совершенной, абсолютной* пассивности человѣческой воли въ дѣлѣ обращенія и о благодати, какъ *безусловно-единственномъ* факторѣ обращенія. Какъ бы ни расширяли мы чувственность, до какого бы напряженія ее ни доводили, въ выводѣ мы получимъ не болѣе, какъ представленіе объ *унетеніи* только, о пассивности воли *относительной*, а не абсолютной. И есть основаніе заключать, что такъ смотрѣлъ *иногда* на этотъ предметъ и самъ Августинъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ высказывается такъ, что падшій человѣкъ располагаетъ еще *свободою выбора* между многими опредѣляющими мотивами, но этотъ выборъ падаетъ всегда на злые мотивы, и, чтобы онъ останавливался на мотивахъ добрыхъ, воля нуждается въ *освобожденіи* благодатію <sup>1)</sup>),—

<sup>1)</sup> *Contra duas epist. Pelagian. L. II. c. V, 9: Peccato Adae arbitrium de hominum natura periisse non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuncta, t. X. p. 436. Opus imperf. contra*

что только начальный лишь моментъ обращенія принадлежитъ исключительно благодати, въ дальнѣйшемъ же моментѣ воля является *содѣйствующею* благодати, а благодать *помогающею* волѣ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, рядомъ съ суровыми представленіями о совершенной пассивности воли, о благодати, какъ абсолютно-единственномъ дѣятелѣ въ фактѣ обращенія человѣка, о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ спасенію, а другихъ къ гибели Августинъ говоритъ и такъ, что падшій человѣкъ обладаетъ волею, только воля его повинуется лишь злымъ мотивамъ, что изъ этого состоянія она освобождается благодатию, и что, освобожденная благодатию, она является содѣйствующею ей въ фактѣ обращенія человѣка. Думаемъ, что это послѣднее представленіе болѣе гармонируетъ съ антропологическими принципами Августина, чѣмъ первыя, исключительныя и суровыя, на которыя нужно смотрѣть не какъ на логическій выводъ изъ этихъ принциповъ, а какъ на антитезисъ пелагианскихъ тенденцій, какъ на крайность, вызванную и мотивированную нуждами полемики. Такъ понятъ былъ Августинъ и схоластическими богословами, продолжавшими его направленіе, изъ которыхъ одинъ лишь Гуго сентъ-Викторъ повторяетъ суровыя возрѣнія Августина на состояніе духовно-нравственныхъ сплъ падшаго человѣка, остальные же, не исключая и Ѳомы Аквината, смотрятъ на этотъ предметъ съ точки зрѣнія его смягченной тенденціи<sup>2)</sup>. Итакъ,

*Julian.*, L. I, c. LXXVIII: Non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratia liberatum.

1. *De gratia et libero arbitrio*, c. XVII: ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus *cooperatur* perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et si volumus, ut faciamus, *nobiscum cooperatur*, p. 7:5.

2) *Lombard*. Sentent. I, II, dist. XXVII, 4: Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita... non *excluditur* liberum arbitrium. Sed in nobis merendis causae principalitas gratiae attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua *excitatur* liberum arbitrium et *sanatur*, atque *ujvatur* voluntas hominis ut sit bona.—*Bonaventura*. Breviloquium, p. IV,

воля падшаго человѣка претерпѣваетъ угнетеніе со стороны похоти, дѣйствуетъ по внушенію похоти, но освобождается отъ этого состоянія подчиненности благодатию, становится свободною. Отселѣ въ духовно-нравственной жизни человѣка происходитъ явленіе совершенно обратное тому, которое наблюдалось въ жизни падшаго человѣка, именно: по мѣрѣ того, какъ воля входитъ въ свои права, укрѣпляется въ своей энергіи, похоть слабѣетъ и сокращается. Правда, отъ нажитыхъ привычекъ духъ освобождается постепенно, тѣ безчисленные слѣды, которые похоть проложила въ область духа, заростають не вдругъ; тѣмъ не менѣе воля располагаетъ уже средствами къ борьбѣ съ похотью, въ которой, по мѣрѣ преуспѣянія въ нравственной жизни, чаще и чаще остается побѣдительницею.—Ясно, что въ принципахъ этого направленія не можетъ быть и рѣчи о похоти, остающейся *вѣхомъ и посямъ крещенія*. Съ крещенія начинается для человѣка новая эпоха жизни, съ новымъ характеромъ *исподства* духа, съ благодатными средствами и новыми силами къ борьбѣ съ похотью, съ другой стороны—время свободныхъ подвиговъ, когда похоть служить, правда, камнемъ соблазна и преткновенія для возрожденнаго человѣка, но за то и условіемъ славныхъ побѣдъ и награды.

c. III: Quia gratiae est liberum arbitrium non cogere, sed praevenire, et utriusque est in actum prodire, in nostra justificatione concurrunt actus liberi arbitrii et gratiae, ita quod gratiae gratis datae *excitare* liberum arbitrium, liberi arbitrii autem hujus modi excitationi consentire vel dissentire... *Thomas Aquinas*, Compendium Summae, I secundae, qu. 111, a. 2: Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene vivendum: alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utrouque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectum, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectum, in quo mens nostra et *movet* et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed *etiam animae*: et secundum hoc dicitur gratia cooperans.

Нельзя не видѣть нѣкоторой аналогіи между этимъ направлеиіемъ и учениемъ Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи. Эта аналогія усматривалась и самимъ Меланхтономъ, который не только указываетъ—какъ это видѣли мы въ своемъ мѣстѣ—на сходство, даже тождественность своего ученія о первородномъ грѣхѣ съ учениемъ Августина <sup>1)</sup>, но распространяетъ это сходство и на все, идущее отъ Августина, направлеііе. Въ одномъ мѣстѣ Апологіи, сказавши, что и древность въ понятіе о первородномъ грѣхѣ вводитъ два момента—отрицательный, недостатокъ первобытной праведности, и положительный, похоть, Меланхтонъ говоритъ такимъ образомъ: «не только древніе, но и изъ новѣйшихъ наиболѣе разсудительные (*cordatiores*) учатъ такъ, что первородный грѣхъ обнимаетъ заразъ и тѣ недостатки, на которые указываю я, и похоть. Такъ Тома Аквинатъ говоритъ слѣдующее: „первородный грѣхъ заключаетъ въ себѣ лишеніе первобытной праведности и вмѣстѣ съ тѣмъ безпорядочное расположеніе частей души, отсюда представляетъ собою не голое лишеніе только, а и нѣкоторое поврежденное расположеніе (*habitus*)“. И Бонавентура высказывается такъ: „когда спрашивается, что такое первородный грѣхъ, то правиленъ былъ бы такой отвѣтъ, что онъ—неумѣренная похоть, но правиленъ и такой, что онъ—лишеніе должной праведности: и въ одномъ изъ сихъ отвѣтовъ заключается другой“. Тоже самое разумѣетъ и Гуго, когда говоритъ, что „первородный грѣхъ есть невѣдѣніе въ умѣ и похоть въ тѣлѣ“. Гуго намекаетъ этими словами на то, что, рождался, мы приносимъ съ собою невѣдѣніе, сомнѣніе, презрѣніе и ненависть по отношенію къ Богу» <sup>2)</sup>.

Но эту аналогію надлежитъ полагать не во внутреннемъ сродствѣ, не въ филиаціи, идей, какъ это дѣлается Ме-

<sup>1)</sup> *Apologia*, а. I, 24—25, 38—41.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, 26—30.

ланхтономъ, а въ *общемъ томъ*,—въ общей августиновскому направленію и Аугсбургскому исповѣданію съ его Апологіею глубинѣ отношенія къ факту прародительскаго паденія, въ общемъ имъ стремленіи—связать съ этимъ фактомъ фактъ грѣховности человѣческой природы *критичайшимъ и внутреннѣйшимъ* образомъ.—Всматриваясь глубже въ существо того первобытнаго, до-грѣховнаго, состоянія, въ которое ставитъ первоизданнаго человѣка августиновское направленіе, нельзя не видѣть, что состояніе это сходно, даже тождественно съ первобытною праведностію по ансельмо-скоттовской теоріи: и тамъ и здѣсь это—состояніе царствовавшей въ природѣ человѣка гармоніи, равнаго, яснаго, невозмутимаго, въ собственномъ смыслѣ *блаженнаго*, бытія. Но, между тѣмъ какъ ансельмо-скоттовская теорія ставитъ человѣка въ это состояніе не тотчасъ по твореніи, а полагаетъ между актомъ творенія и актомъ дарованія человѣку благодати первобытной праведности *промежуточный моментъ*, какъ *натуральный моментъ* дуализма, борьбы и противоположности между высшею, духовною, и низшею, чувственною, сторонами человѣческой природы,—августиновское направленіе вводитъ человѣка въ состояніе гармоническаго бытія *самымъ актомъ творенія*, не допуская никакого болѣе ранняго, предшествовавшаго этому состоянію, момента. Отсюда, полагая одинаково сущность паденія въ утратѣ этого, исполненнаго гармоніи, бытія, ансельмо-скоттовская теорія и августиновское направленіе приходятъ къ различному представленію о состояніи человѣка, послѣдовавшемъ за его паденіемъ: первая возвращаетъ падшаго человѣка въ то состояніе, въ которомъ онъ былъ сотворенъ, въ состояніе *прежнее* и для человѣческой природы *натуральное*, послѣднее ставитъ его въ состояніе *новое*, въ состояніе извращенія и страданія. Ясно, что съ точки зрѣнія Августина и его направленія паденіе представляется глубже, чѣмъ съ точки зрѣнія Ансельма и Дунса Скотта: Вслѣдъ за августиновскимъ направленіемъ и Аугсбургское исповѣ-



даніе съ Апологією первобытное состояніе человѣка полагаютъ какъ данное въ самомъ актѣ творенія. Но, между тѣмъ какъ, по августиновскому направленію, то гармоническое бытіе, которымъ исполнено было это состояніе, мыслится подъ условіемъ *благодатнаго принципа*, будемъ ли полагать его вообще въ духѣ, подъ охраною благодати пребывавшемъ въ повиновеніи Богу, какъ у самого Августина, въ совершенной любви и покорности къ Нему, какъ у Ломбарда, или же въ волѣ, служившей, подъ управленіемъ благодати, нормою для чувственности, какъ у Аквината, — по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи оно представляется состояніемъ *безусловно-натуральнымъ*, выраженіемъ и откровеніемъ естественныхъ, прекрасно устроенныхъ и гармонически соображенныхъ, силъ и дарованій человѣка. Отсюда, съ точки зрѣнія Августина и его направленія паденіе — въ сущности также, какъ и по теоріи Ансельма и Дунса Скотта — полагается въ утратѣ благодатнаго принципа, а вмѣстѣ и того гармоническаго отношенія между духомъ и чувственностію, которое поддерживалось благодатию. Между тѣмъ Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія, полагая первобытную праведность въ совершенствѣ натуральныхъ силъ и дарованій первозданнаго человѣка, а затѣмъ сущность паденія — въ утратѣ этого совершенства, послѣдовавшее за паденіемъ состояніе углубляютъ, очевидно, въ самую натуру человѣка, противопологаютъ его состоянію первобытнаго совершенства. Это не разрушеніе лишь гармоническаго *отношенія* между духомъ и чувственностію, а глубочайшее поврежденіе *самого духа, самой чувственности*, не безсиліе лишь, а склонность разума ко лжи и заблужденію, не слабость только, а неудержимое стремленіе воли ко злу и преступленію божественнаго закона; свовомъ: это — моментъ не экспансивный и количественный (какъ это выходитъ съ точки зрѣнія августиновскаго направленія), а интенсивный и качественный. Этотъ, прившедшій въ человѣческую природу, моментъ и есть то, что Аугсбургское исповѣданіе и его Апо-

логія называють похотью. Ясно, что, по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, паденіе представляется еще глубже, чѣмъ по ученію Августина и продолжавшихъ его направленіе схоластическихъ богослововъ. Съ точки зрѣнія августиновскаго направленія похоть мыслится какъ выступившая изъ границъ и, такъ сказать, разлившаяся по существу падшаго человѣка чувственность, съ расширеніемъ и пропорціонально расширенію которой въ области духа наступало состояніе страданія, безсилія, пассивности. Это состояніе страданія разрушается благодатію, которая возвращаетъ духу утраченную имъ власть надъ чувственностію, и отселѣ духъ сокрушаетъ мало по малу похоть, представлявшую собою выраженіе и слѣдствіе расширившейся чувственности. Съ точки зрѣнія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи похоть отождествляется съ тѣмъ состояніемъ проходящаго по *всему существу* человѣка поврежденія, которое послѣдовало за паденіемъ, и представляется столь глубоко проникшею въ человѣческую природу, что, хотя, какъ говоритъ Лютеръ, и составляетъ *malum seragabile*, однако остается и въ человѣкѣ, уже принятомъ въ благодать, всецѣло, въ корнѣ уничтожаясь, по выраженію Квенстедта, только *per sinefactionem*, т. е. въ *будущей жизни* <sup>1)</sup>.

Итакъ, и августиновское направленіе и Аугсбургское исповѣданіе съ его Апологіею сущность первороднаго грѣха полагають въ *похоти*, но

1) по августиновскому направленію,

а) похоть представляется выраженіемъ *расширившейся*, вышедшей изъ повиновенія духу, чувственности, слѣд. моментомъ экспансивнымъ, количественнымъ,

---

<sup>1)</sup> Notanter dicimus, говорятъ Квенстедтъ, а peccati radice et sensu sunt quatuor in peccato: reatus, dominium, sensus et radix: reatus tollitur in baptismo per regenerationem, dominium per renovationem, sensus per mortem, radix per sinefactionem. *Theologia d.-polemica*, p. II. c. III. §2. XII. n. VI.

б) благодать возвращаетъ духу утраченную имъ *власть* надъ чувственностію, и отселѣ онъ обуздываетъ непокорность чувственности, а вмѣстѣ сокрушаетъ и похоть, какъ проявленіе и выраженіе непокорной чувственности, посему

в) послѣ крещенія похоть, хотя и остается, но остается не какъ грѣхъ, а какъ *расположеніе* ко грѣху, борьба противъ котораго служитъ или условіемъ побѣды и награды, или камнемъ соблазна и паденій, т. е. мѣриломъ нравственной зрѣлости, нравственнаго совершенства человѣка;

2) по ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи,

а) похоть отождествляется съ тѣмъ поврежденіемъ, которое послѣдовало за паденіемъ человѣка,—поврежденіемъ, проходящимъ по *всей* природѣ падшаго человѣка, и посему представляетъ собою моментъ интенсивный и качественный,

б) имѣющій мѣсто и въ человѣкѣ, *принятомъ въ благодать* и посему

в) остающійся грѣхомъ въ собственномъ смыслѣ и *послѣ крещенія*.

Такимъ образомъ, въ противоположность ансельмо-скоттовской теоріи, Аугсбургское исповѣданіе и его Апологія развиваютъ ученіе а) о первобытномъ, до-грѣховномъ, состояніи человѣка, какъ состояніи *натуральнаго*, даннаго въ самомъ актѣ творенія, *совершенства* человѣческой природы и б) о *безусловной пассивности* воли человѣка въ фактѣ обращенія—о благодати, какъ *абсолютно-единственномъ* дѣятелѣ въ этомъ фактѣ; съ другой стороны, доводятъ до послѣдней крайности ученіе августиновскаго направленія в) о *похоти*, представляя ее грѣхомъ и *послѣ крещенія*.

Въ какой внутренней связи стоятъ эти принципы въ лютеранской богословской системѣ: суть ли они моменты какого-нибудь скрытаго и затаеннаго общаго начала и ка-

кого именно, или же и—самостоятельно стоящія точки отправления къ дальнѣйшимъ выводамъ и къ какимъ именно?

I. По ученію Аугсбургскаго исповѣданія и Апологіи, первозданный человѣкъ находился до своего паденія въ состояніи *совершенства*: какимъ же образомъ, спрашивается, палъ онъ такъ глубоко, какъ изображается это въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи? Какимъ образомъ возможно было его паденіе, если онъ созданъ былъ совершеннымъ? Въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи мы напрасно бы стали искать разрѣшенія этого вопроса по той простой причинѣ, что, какъ сочиненія *символическія*, они могли считать рѣшеніе подобныхъ вопросовъ задачею, на нихъ не лежащею. Правда, въ Аугсбургскомъ исповѣданіи Меланхтонъ говоритъ вообще, что причиною грѣха служитъ *злая воля*, т. е. воля діавола и людей нечестивыхъ <sup>1)</sup>. Подобная мысль и въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ повторяется имъ и въ Апологіи <sup>2)</sup>. Но, очевидно, здѣсь говорится о причинѣ грѣха личнаго, совершаемаго индивидуальною, уже развращенною, волею, а не о причинѣ грѣха прародителей, воля которыхъ была чистою и святою. Причину грѣха прародителей могла служить, конечно, воля діавола, но въ томъ и вопросъ: какимъ образомъ? Какія струны діаволь могъ затронуть въ духѣ прародителей, всецѣло покоившемся въ лонѣ божественной жизни? Діаволь не могъ, конечно, произвести въ ихъ духѣ *новыхъ* грѣховныхъ инстинктовъ, а могъ воспользоваться только *готовыми*, уже лежавшими въ ихъ природѣ и ожидавшими своего проявленія и реализованія, грѣховными расположеніями. Но въ такомъ случаѣ первобытное состояніе прародителя не было,

---

<sup>1)</sup> *Confessio augustana*, а. XIX: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo aversit se a Deo...

<sup>2)</sup> *Apologia*, а. VIII, 77.

очевидно, состояніемъ совершенства, а состояніемъ именно до-грѣховнымъ, *предшествовавшимъ грѣху, non-labilis*, по выраженію Квенштедта, но заключающимъ въ себѣ потенцію грѣха, которая реализировалась въ паденіи. Такъ, повидимому, смотрѣлъ на этотъ предметъ и Лютеръ. По крайней мѣрѣ, по его мнѣнію, опредѣленнаго совершенства Адамъ еще не имѣлъ: онъ не только долженъ былъ достигать *дѣйствительнаго* безсмертія посредствомъ райскихъ плодовъ и лишь въ концѣ земной жизни перейти въ жизнь въ собственномъ смыслѣ безсмертную, но и невинность его была только *innocentia puerilis*,—Адамъ долженъ былъ еще возвышаться до полной, мужеской, невинности, при которой бы невозможно было уже никакое паденіе <sup>1)</sup>. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что эта мысль высказана Лютеромъ мимоходомъ, эпизодически, въ видѣ *подставнаго* постулата, въ объясненіе прародительскаго паденія, какъ факта *совершившагося*. Самостоятельное значеніе она получаетъ въ позднѣйшее время, въ тюбингенской школѣ (новой), которая вслѣдъ за Кантомъ, представлявшимъ прародительское паденіе необходимымъ переходомъ изъ состоянія природы въ состояніе свободы, т. е. въ состояніе *высшее* <sup>2)</sup>, первобытное состояніе полагаетъ исходнымъ, начальнымъ моментомъ въ историческомъ развитіи человѣчества, получившемъ свое *завершеніе* въ фактѣ искупленія <sup>3)</sup>.

Мысль Лютера тяготеетъ совершенно къ инымъ основаніямъ, къ инымъ принципамъ, въ рѣшеніи вопроса о причинѣ прародительскаго паденія.—Въ своемъ сочиненіи противъ Эразма (*de servo arbitrio*) онъ развиваетъ до ужасающихъ крайностей тему: *omnia quae facimus, etsi nobis vi-*

<sup>1)</sup> *Köstlin*, *Luthers Theologie*, Bd. 2. S. 361.

<sup>2)</sup> *Haag*, *Histoire des dogmes chrétiens*, t. 2. p. 126.

<sup>3)</sup> *Moehler*, *Défense de la Symbolique*, t. III. p. 102.

dentur contingenter fieri, revera fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.—Воля Божія, разсуждаетъ Лютеръ, есть натуральная сила (Macht), даже сама природа Божія и посему непреложна и неизмѣнна. Равнымъ образомъ, она не нуждается въ покоѣ, въ отдохновеніи, поокончаніи дѣйствія, подобно человѣческой волѣ. Богъ—существо живое (lebendig), Его всемогущество—дѣятельное, все во всемъ совершающее. Уже натуральный разумъ долженъ признать, что Своею свободою Богъ налагаетъ на насъ *необходимость*. Это же самое слѣдуетъ и изъ вѣдѣнія и волящаго предвѣдѣнія Божія. Если Богъ, по ученію Писанія, не можетъ заблуждаться, то уже для общаго здраваго смысла очевидно, что si praescit, necessario fit: на этомъ утверждаются наша вѣра въ Бога и нашъ страхъ къ Богу, поелику, въ противномъ случаѣ, Его обѣтованія и Его угрозы были бы непрочны. Мы, люди, предугадываемъ, на примѣръ, солнечное затменіе, потому что оно случится и, однако, оно случается не вслѣдствіе того, что мы предугадываемъ его: что же, спрашивается, можемъ мы сдѣлать съ божественнымъ предвѣдѣніемъ? Если, на примѣръ, Богъ предвидѣлъ предательство Иуды, то Иуда долженъ былъ сдѣлаться предателемъ *необходимо*. Правда, совершая предательство, онъ поступалъ желая, а не по принужденію, но желаніе это должно было случиться *непремѣнно*, если предвидѣлъ его Богъ: оно было дѣломъ Иуды, но дѣломъ такимъ, движущею причиною котораго, какъ и всего вообще, было всемогущество Божіе. И это волящее предвѣдѣніе и эта предвѣдѣющая воля—вѣчны и непреложны, потому что составляютъ природу Божію: immutabilis, quia natura, voluntas. Тоже сказать нужно о любви и ненависти Божіей. Слова Писанія «Іакова Богъ возлюбилъ, Исава же возненавидѣлъ» Эразмъ хотѣлъ бы истолковать въ томъ смыслѣ, что Богъ и любить и ненавидитъ не такъ какъ мы, потому что въ Немъ не существуетъ никакихъ подобныхъ аффектовъ: да, правда, Богъ любить и ненавидитъ не такъ, какъ мы, потому что любить

и ненавидитъ *immutabili natura*,—Его любовь и ненависть вѣчны <sup>1)</sup>).

Прилагая эти принципы къ теченію конечныхъ вещей и къ человѣческой жизни, Лютеръ говоритъ, что *quidquid a nobis fit, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri*. Случайное въ дѣйствіяхъ и поступкахъ человѣческихъ случайно по отношенію только къ человѣческой волѣ, но, по отношенію къ волѣ и дѣятельному всемогуществу Божію, оно отнюдь не случайно. Различаютъ между *necessitas consequentis*, необходимостью, которая вытекаетъ изъ необходимой связи причины и слѣдствія, *абсолютною* необходимостью, и между *necessitas consequentiae*, необходимостью *условною*, когда нѣчто проистекаетъ изъ случайныхъ, свободно дѣйствующихъ, непостоянныхъ причинъ, посему должно быть не всилу своей ближайшей причины, а только потому, что въ данную минуту существуетъ въ дѣйствительности,—что необходимо *въ дальнѣйшемъ*, по отношенію къ божественному предвѣднію. Уже и эта, послѣдняя, необходимость *совершенно уничтожаетъ* свободу воли: въ самомъ дѣлѣ потому только, что нѣчто предвидитъ Богъ, оно необходимо. И Иуда, по отношенію къ которому должна была имѣть мѣсто *necessitas consequentiae*, потому что онъ могъ измѣнить свою волю, *не могъ*, однако, измѣнить ея именно всилу этого предвѣднія. Чисто необходимо, правда, то лишь, что имѣетъ необходимую сущность, т. е. Богъ; человѣкъ же случаенъ и измѣнчивъ. Но всилу того, что дѣйствія Божіи необходимы, и *все*, не будучи по существу своему необходимымъ, совершается однако *необходимо* <sup>2)</sup>).

Связь этихъ принциповъ съ вопросомъ о прародительскомъ паденіи, и именно связь обуславливающая, опредѣляющая, несомнѣнна и очевидна. Почему палъ прародитель?—

1) *Köstlin*, *Luthers Theologie*, Bd. 2. S. 37—38.

2) *Ibid.*, S. 39.

потому, что такъ именно должно было случиться по опредѣленію божественной воли. Въ сочиненіи *de seruo arbitrio* Лютеръ развиваетъ даже нѣчто въ родѣ теоріи о томъ, что прародительское паденіе было результатомъ *особаго, специальнаго* акта божественной воли. Объясняя Сирах. XV, 14—17, Лютеръ, прежде всего, относитъ то свободное самоопредѣленіе, которое, согласно съ словами 14 ст., даровано человѣку при твореніи, *ad res inferiores*; затѣмъ, переходя къ заповѣдямъ, упоминаемымъ въ 15 ст., говоритъ, что Божественный Законодатель дарованіемъ человѣку заповѣдей хотѣлъ показать ему его безсиліе: въ этомъ случаѣ Онъ поступилъ точно также, какъ поступають родители, когда подзываютъ къ себѣ маленькихъ, еще не окрѣпшихъ на ногахъ, дѣтей съ цѣлію—показать имъ, что они подойти не могутъ и должны звать на помощь. Именно: Богъ предложилъ человѣку заповѣдь, требовавшую отъ него повиновенія, т. е. *новаго* акта воли, *превышавшую* наличныя средства его духа, между тѣмъ средствъ этихъ не возвысилъ до равновѣсія съ требованіями заповѣди,—человѣкъ попытался исполнить заповѣдь и—палъ: *cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, i. e. obedientiam, quia spiritus illam non addebat* <sup>1)</sup>. Итакъ, паденіе прародителя устроено было Богомъ: *Deus permisit, говоритъ Лютеръ, Adam ruere.*

Богъ же устрояетъ и обращеніе человѣка, не въ томъ общемъ смыслѣ, что Онъ хочетъ, *еже обратится* человѣку и *живу быти*, а въ томъ исключительномъ смыслѣ, что по божественной волѣ одинъ обращается и спасается, другой упорствуетъ и погибаетъ. По ученію Меланхтона, какъ выше мы видѣли, обращеніе человѣка совершается благодатію, которая закономъ пробуждаетъ въ немъ скорбь о грѣхѣ, евангелиемъ—вѣру въ Искупителя. Но, спрашивается, по-

---

1) *Köstlin*, *Luthers Theologie*, Bd. 2. S. 41.



чему, слушая законъ и евангеліе, одинъ спасается, другой нѣтъ? Почему Іуда, слушавшій слово спасенія изъ устъ Самого Спасителя, не принятъ въ благодать? Отвѣтъ, очевидно, единственный: спасающая благодать подается въ законѣ и евангеліи лишь тѣмъ, которыхъ спасеніе предопредѣлено божественною волею. Эту мысль Лютеръ проводитъ въ своихъ сочиненіяхъ во всей ея безошадной наготѣ. «Когда мы, говоритъ онъ, слушаемъ слово, намъ пріобщается Духъ Святой, очищающій наше сердце вѣрою. Вѣра рождается отъ проповѣди, однако *не во всѣхъ* слушающихъ, а только въ тѣхъ, *которымъ Богъ благоволитъ* даровать ее, ибо вѣтеръ дуетъ, гдѣ хочетъ, а не гдѣ хочется намъ.—Когда пробуждается сознаніе о грѣхѣ, мы разумѣваемъ слово благодати І. Христа. Въ словѣ этомъ приходитъ Духъ Святой, который подаетъ вѣру, *иди и кому Ему угодно*.—Богъ открываетъ (христіанскую вѣру и христіанскую жизнь) единственно своимъ святымъ, *избраннымъ* отъ вѣчности, тѣмъ, которымъ Онъ благоволилъ возвѣстить о ней, иначе она остается для человѣка непроницаемой тайной. Что можетъ сдѣлать тутъ мнимая свободная воля, эта скованная и рабствующая воля? Какимъ образомъ собственными силами она откроетъ этотъ свѣтъ, проникнетъ въ это таинство? Доколѣ крѣпкій и всемогущій Богъ утаиваетъ этотъ свѣтъ отъ человѣка, человѣкъ напрасно будетъ стараться—готовить себя къ нему добрыми дѣлами. Ни одно твореніе не можетъ достигнуть до познанія свѣта, если самъ І. Христосъ не откроетъ ему его въ глубинѣ сердца. Тутъ все остается тщетнымъ—заслуги, способности, могущество разума и этой, такъ называемой, свободной воли: все это ничто въ очахъ Божіихъ; только І. Христосъ все долженъ восполнить и даровать намъ. А такъ какъ эта свободная воля принадлежитъ всѣмъ людямъ и такъ какъ она у всѣхъ одинаковой природы, одинаковой силы, то нельзя объяснить (т. е. помимо воли Божіей), почему одинъ получаетъ даръ благодати, другой нѣтъ» <sup>1)</sup>.

1) *Döllinger, La Reforme*, t. III, p. 21—22.

Эти идеи еще при жизни Лютера возбуждали въ его послѣдователяхъ справедливое негодованіе. «Мнѣ пришлось бы, писалъ Швенкфельдъ, взять на себя великій трудъ, если бы захотѣлъ я рассказывать все, что видѣлъ я нечистоваго, превратнаго и дурнаго, порожденнаго этою доктриною. Плоть наша находить въ ней прекрасный плащъ, удобный къ тому, чтобы прикрывать грѣхи свои: «я, говоритъ она, немощна, на все—воля Божія. Самый грѣхъ совершаетъ во мнѣ Богъ, я не я. Если Онъ избралъ меня, я буду спасена.» Увы, сколько я слышалъ подобныхъ вещей отъ лучшихъ нашихъ людей, ссылающихся въ этомъ случаѣ на сочиненія виттембергцевъ и ставшихъ въ настоящее время въ десять разъ худшими въ сравненіи съ тѣмъ, какими были раньше, чѣмъ начали имъ проповѣдывать евангеліе!» Лютеръ, однако, оставался вѣрнымъ этимъ идеямъ до конца жизни. Но Меланхтонъ, въ первомъ изданіи своихъ «Loci» развивавшій идею о необходимости человѣческихъ дѣйствій и полной фиктивности свободы воли, по словамъ Планка, еще въ большей опредѣленности, чѣмъ Лютеръ (разумѣется періодъ времени ранній, предшествовавшій появленію сочиненія *de servo arbitrio*: первое изданіе меланхтоновыхъ «Loci» вышло въ свѣтъ въ 1522 г., сочиненіе *de servo arbitrio* въ 1525 г.), съ каждымъ дальнѣйшимъ изданіемъ этого сочиненія постепенно вычеркивалъ эти идеи и замѣнялъ ихъ синергистическою тенденціею. Тѣмъ не менѣе отраженіе ихъ на ученіи о паденіи и обращеніи человѣка несомнѣнно: онѣ

---

1) „Необходимость всѣхъ человѣческихъ поступковъ и всецѣлое уничтоженіе свободы воли, говоритъ Планкъ, Лютеръ выводилъ не съ такою опредѣленностію, какъ Меланхтонъ въ первомъ изданіи своей учебной книжки (Loci)“. И дѣйствительно, въ чл. *de libero arbitrio* онъ говорилъ напр. слѣд.: *quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.—Omnia necessario evenire, Scripturae docent. Voluntati nostrae per praedestinationis necessitatem omnem libertatem adimit Scriptura.* Planck, *Geschichte d. protest. Theologie*, Bd. IV. S. 555.

составляют тотъ скрытый, глубочайшій мотивъ, изъ котораго то и другое ученіе развиваются, какъ моменты одного общаго начала.

Итакъ, выведенные нами принципы ученія Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи о первородномъ грѣхѣ предполагаютъ идею о абсолютномъ предопредѣленіи, устроившемъ паденіе прародителей и устрояющемъ обращеніе и спасеніе человѣка. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что Меланхтонъ то и другое ученіе не ставитъ *открыто* въ связь съ идеею о предопредѣленіи, какъ дѣлаетъ это Лютеръ; эта идея не получаетъ даже своего выраженія въ Аугсбургскомъ исповѣданіи и его Апологіи (и вообще въ лютеранскихъ символахъ). Посему на нее надлежитъ смотрѣть именно какъ на мотивъ, *затаенно* дѣйствующій въ *богословской* лютеранской системѣ, а отнюдь не какъ на членъ *символическаго* ученія. Такое значеніе идея о предопредѣленіи получаетъ уже въ реформатствѣ.

II. Но эти принципы представляютъ собою и точки отправления, логически отсылающія почти ко всѣмъ пунктамъ лютеранской догматики. Ограничимся общимъ генезисомъ.

По ученію Аугсбургскаго исповѣданія и его Апологіи, Богъ самымъ актомъ творенія поставилъ человѣка предъ Собою, такъ сказать, лицомъ къ лицу, соединилъ его жизнь съ божественною жизнію тысячью нитей, обратилъ на Себя всѣ его помышленія, чувства и стремленія, такъ что человѣкъ, какъ говоритъ Лютеръ, и шилъ, и ѣлъ, и спалъ, и ловилъ птицъ—все это дѣлалъ во славу Божию: его жизнь была истиннымъ служеніемъ Богу, а самъ онъ, по выраженію Меланхтона, былъ *cultor et sacerdos Dei*. Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ было, въ собственномъ смыслѣ, религіею. Своимъ паденіемъ человѣкъ разрушилъ эту близость къ Богу, порвалъ связывавшія его съ божественною жизнію нити. Ниспавши изъ лона божественной жизни, духъ человѣка сосредоточился на томъ, что стало для

него всего ближе, на самомъ себѣ, на своемъ я, и мірѣ, т. е. погрузился въ область бытія діаметрально противоположнаго тому, участникомъ котораго былъ прежде. И какъ прежде все, что человѣкъ ни дѣлалъ, даже такія естественныя и безразличныя отправленія, какъ сонъ и питаніе, все это было хвалою Богу, такъ теперь и самыя, по видимому, лучшія и благороднѣйшія движенія духа сдѣлались хулою на Бога, потому что движенія эти начали истекать изъ новыхъ симпатій, направляться къ новымъ богамъ. Съ другой стороны, вслѣдствіе паденія человѣкъ подвергся безмѣрному гнѣву Божию, проклятію, вѣчной смерти и владычеству діавола.

Вслѣдъ за прародительскимъ паденіемъ Богъ изрекаетъ слово закона и евангелія, долженствовавшихъ служить для человѣка первый зеркаломъ, изображающимъ всю безмѣрную глубину его падшаго состоянія, послѣднее кроткимъ обѣтованіемъ объ Искупителѣ, а наконецъ, въ опредѣленное время, посылаетъ на землю и самого Искупителя. Но человѣкъ смотритъ на законъ, какъ на простой юридическій кодексъ, дѣлая изъ него приложеніе только къ ви́шней сторонѣ своей индивидуальной и общественной жизни, а въ евангеліи не постигаетъ сочетанія, которымъ связывается въ предложеніяхъ подлежащее съ сказуемымъ<sup>1)</sup>. Вотъ, наконецъ, касается человѣка благодать и—законъ становится

---

1) *Intellectus humanus*, говоритъ Квентедтъ, *in statu naturae corruptae tanta laborat coecitate et infirmitate, ut ne verba quidem S. Spiritus in sensu vero et ab ipso intento intelligere possit naturali sua facultate, multo minus nexum et compositionem verborum atque res ipsas per verba significatas, v. g. verba illa biblica: virgo Maria peperit Christum, Dei filium; Christus mortuus est pro mundi vita, s. peccatis nostris; Deus sua sanguine redemit ecclesiam etc. satis clare sunt et perspicua...., attamen verum eorum sensum, etiam externum et historicum non possunt satis et ut oportet assequi homines irrogeniti...., h. e. non possunt capere, quomodo subjecta et praedicata cohaereant et quid in hac connexionе et copulatione verba velint et valeant... Theologia d.-polemica, p. II. c. II. § 331, n.*

для него дѣйствительнымъ зеркаломъ: человекъ усмариваетъ въ немъ и то, съ какими совершенствами онъ былъ сотворенъ, и то, въ состояніи какого глубокаго поврежденія находится теперь,—и прежнее благоволеніе къ себѣ Божіе, и настоящій, тяготѣющій на себѣ гнѣвъ Божій,—и настоящія злополучія, и ожидающія вѣчныя наказанія. Это—начальный моментъ обращенія, состояніе ужаса и смятеній совѣсти, скорби о грѣхѣхъ и раскаянія. Оставленный въ этомъ состояніи, человекъ, подобно Израилю предъ Синаемъ, стоитъ предъ грозными словами закона, открывающими ему Бога гнѣвающагося и проклинающаго, и въ концѣ концовъ приходитъ въ отчаяніе, если только не посѣщаетъ его снова благодать. «Никто, говоритъ Лютеръ, не сравнится съ Моисеемъ въ изображеніи ужасовъ, скорбей и угрозъ, въ проповѣдяхъ полныхъ злословія и проклятій. Не обращай вниманія ни на его ужасы, ни на его угрозы, и считай его за худшаго изъ еретиковъ, за человека злѣйшаго, чѣмъ папа, потому что съ своимъ закономъ онъ ничего другаго не можетъ сдѣлать, какъ задушить, замучить и убить»<sup>1)</sup>. Въ этомъ своеобразномъ представленіи о законѣ имѣетъ свое основаніе одинъ изъ главныхъ членовъ лютеранской доктрины, тотъ, что „человекъ не можетъ оправдаться путемъ исполненія закона“. Но вотъ человека касается снова благодать и сообщаетъ ему вѣру въ евангельскія обѣтованія, въ прощеніе грѣховъ: человекъ приходитъ къ познанію Искупителя, *оправдывается*.

Итакъ, человекъ оправдывается не закономъ, а *вѣрою*, не дѣлами закона, а *одною вѣрою*: такую, обыкновенно, формулу даютъ лютеране своему догмату объ оправданіи. Связь этого догмата съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, въ лютеранской догматикѣ, несомнѣнна и очевидна. Человекъ, по лютеранскому ученію, палъ такъ глубоко, что стоитъ

<sup>1)</sup> Döllinger, *La Réforme*, T. III. p. 43.

предъ областью евангелія, какъ существо *абсолютно пассивное*; не только не будучи въ состояніи сдѣлать что-нибудь для своего обращенія, но не подозревая и нужды въ обращеніи. Это, какъ сравнивалъ Лютеръ, соляной столпъ, въ который превращена жена Лота, бездушный образъ, безжизненная статуя, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца. Благодать впервые одушевляетъ этотъ мертвый образъ, эту мертвую статую, пробуждая въ человѣкѣ закономъ сознание о томъ ужасномъ состояніи, въ которомъ находится онъ; отсель человѣкъ уже не мертвая статуя, а *преступникъ* стоящій предъ закономъ и подлежащій карамъ этого закона. Новымъ актомъ благодати человѣку сообщается въра въ евангеліе, изъ котораго онъ почерпаетъ познаніе о томъ, что грѣшному *человѣчеству* даровано прощеніе ради искупительной смерти І. Христа, что І. Христосъ былъ Агнцемъ Божиимъ, взявшимъ на Себя грѣхи *міра*, что Богъ стоитъ теперь къ человѣку не какъ гнѣвный и карающій Судія, а какъ исполненный любви и милости Отецъ. Человѣкъ, какъ *индивидуальная* личность, переноситъ и на себя плоды искупительной смерти І. Христа, усвоетъ ихъ, вмѣняетъ себѣ, и изъ преступника становится *праведникомъ*. Но праведникомъ становится онъ *не по существу* своему, *не реально*, а такъ сказать, юридически, такъ сказать, подводя себя подъ тотъ оправдательный приговоръ, подъ тотъ милостивый манифестъ, которымъ была для міра крестная смерть Спасителя. Въ глубинѣ же своего существа онъ остается при томъ же развращеніи, съ тѣмъ же поврежденіемъ, съ которыми и рождается, съ похотью, только похоть не вмѣняется ему во грѣхъ; за нее именно и страдалъ Спаситель, она именно, и прощена *человѣчеству* по силѣ крестной смерти Сына Божія. Грѣхомъ въ собственномъ смыслѣ слова, грѣхомъ, на которомъ тяготѣли проклятіе Божіе и гнѣвъ Божій, похоть была въ ветхозавѣтное время; теперь она—также грѣхъ, но грѣхъ, съ котораго сняты проклятіе и гнѣвъ Божій,—въ очахъ Божіихъ она мерзость и теперь, но мерзость въ

любимомъ сынѣ; которому отецъ прощаетъ преступленія, потому что любить его.—Таковъ смыслъ лютеранскаго догмата объ оправданіи одною вѣрою. Въ немъ находятъ свое полное выраженіе оба момента, полагаемые лютеранами въ понятіи о первородномъ грѣхѣ—утрата первобытной праведности и похоть: первый—въ представленіи о совершенной пассивности челоѣка въ фактѣ оправданія, послѣдній—въ представленіи объ оправданіи, не какъ объ актѣ внутренняго измѣненія и возрожденія, а какъ объ актѣ вѣшняго вмѣненія челоѣку плодовъ искупительной смерти Спасителя.

Такимъ образомъ, челоѣкъ самимъ рожденіемъ своимъ становится праведникомъ, только не знаетъ объ этомъ, доколѣ благодать не сообщаетъ ему вѣры въ евангеліе. Отсюда, очевидно, исчезаетъ различіе между окрещенными и некрещенными: и послѣдніе, какъ искупленные кровію Спасителя, суть праведники, только еще не знаютъ о томъ. Въ такомъ случаѣ какое же значеніе крещенія? Ясно, что оно не сообщаетъ челоѣку никакой благодати,—оно не болѣе, какъ *знакъ* принадлежности челоѣка къ обществу вѣрующаго: вотъ—основной взглядъ лютеранъ на *таинства*, какъ на знаки, какъ на печати (*σφραγίδες*), которыми отмѣчаются вѣрующіе.

Наконецъ, съ уничтоженіемъ различія между окрещенными и некрещенными раздвигаются, очевидно, предѣлы *Церкви*: она—не опредѣленное общество съ опредѣленнымъ церковнымъ устройствомъ, съ опредѣленными благодатными средствами и богоустроенною властію, а—всѣ тѣ, за которыхъ пролита искупительная кровь Спасителя; всѣ люди жившіе, живущіе и имѣющіе жить, безъ различія мѣста, времени и религіи, нѣчто неуловимое, разсѣянное по всему пространству міра, *невидимое общество святыхъ*.

Ясно, что отраженіе ученія о первородномъ грѣхѣ чувствуется на всей лютеранской доктринѣ,—въ немъ, какъ выразились мы въ своемъ мѣстѣ, положены стихіи, дающія

всей лютеранской догматикѣ своеобразный, оригинальный характеръ. Намъ, посему, представляется неудачною попытка Мёлера—поставить центральнымъ пунктомъ лютеранской системы догматъ объ оправданіи, а равнымъ образомъ—попытка, сдѣланная въ нашей русской богословской литературѣ <sup>1)</sup> вывести изъ этого догмата ученіе о паденіи и о предшествовавшемъ паденію состояніи. Догматъ объ оправданіи одною вѣрою, въ лютеранской догматикѣ, всецѣло опредѣляется ученіемъ о перерожденномъ грѣхѣ и, взятый отдѣльно, теряетъ свой смыслъ.

---

---

<sup>1)</sup> „Характеръ протестантства и его историческое развитіе.“ СПБ. 1871.



## ПОГРЪШНОСТИ.

Страницы.	Строки.	Напечатано:	Нужно читать:	
14	3 связ. (въ подстр. ц.)	a. l. 32 . . . . .	a. l. 52.	
15	12 сн. — — —	judicēi . . . . .	judicēi	
24	7 сн. (въ подстр. прим.)	вслѣдствіи . . . . .	впослѣдствіи	
25	1 сн. (въ подстр. ц.)	S. 132. . . . .	S. 133.	
32	1 сн. — — —	imaganis . . . . .	imaginis.	
39	6 сн. (въ текстѣ)	истинна . . . . .	истиннаго	
54	11 сн. (въ подстроч. ц.)	с. XI, 12. . . . .	с. XI, 23.	
—	7 сн. — — —	{ р. 254 . . . . .	р. 253.	
—	— — — —	{ с. XI, 13. . . . .	с. XI, 23.	
—	2 сн. — — —	с. XXIII . . . . .	с. XIII	
55	1 сн. — — —	р. 58 . . . . .	р. 59.	
56	3 сн. — — —	с. IV . . . . .	с. VII.	
—	13 свѣрх. (въ текстѣ)	riccati . . . . .	reccati	
57	7 сн. (въ текстѣ)	худше . . . . .	худшее	
—	9 сн. (въ подстр. ц.)	с. VI . . . . .	с. VII.	
58	5 сн. — — —	р. 382 . . . . .	332.	
—	4 сн. — — —	L. V. с. VI. 19. . . . .	L. VI. с. VII. 20.	
—	во 2 подстрочной ц.	с. XXXI, 26 р. 270 . . . . .	с. XXXI, 36 р. 269.	
63	15 сн. (въ подстр. ц.)	{	р. 293 . . . . . р. 298.	
—	8 сн. — — —			
—	5 сн. — — —			р. 292—293 . . . . . р. 298—299.
—	1 сн. — — —			р. 292 . . . . . р. 298.
70	1 сн. — — —	volnantas . . . . .	voluntas	
121	11 сн. — — —	spiritlali . . . . .	spirituali	
—	6 сн. — — —	contentime . . . . .	contentione	
126	7 сн. — — —	Disputat. XVIII . . . . .	Disput. XX.	
131	8 свѣрх. (въ текстѣ)	достоѣрн. . . . .	достоѣрны	
154	9 сн. (въ подстр. ц.)	possent . . . . .	possent	
160	1 сн. — — —	ujvatur. . . . .	juvatur	

Н. В. На страницахъ 61 и 65, послѣ подстрочныхъ примѣчаній, стоящихъ подъ цифр. 2, пропущена ссылка на *Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2. S.* (въ первомъ случаѣ) 193—195 и (въ последнемъ) 345—347.