

УЧЕНІЕ  
БЛ. АВГУСТИНА, ЕПИСКОПА ПИЩОНСКАГО,  
О ЧЕЛОВѢКѢ  
ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ КЪ БОГУ.

---

*Леонида ПИСАРЕВА.*

---

БАЗАНЬ.  
Типо-литографія Императорскаго университета.  
1894.

---

По опредѣленію Совѣта Академіи отъ 10 февраля 1893 года печатать  
дозволяется.

Ректоръ Академіи Протоіерей *А. Владимірскій.*

---

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Учено-литературная дѣятельность бл. Августина и его религіозно-философскія воззрѣнія, вслѣдствіе особенной важности ихъ для западной богословской науки, издавна сдѣлались предметомъ самого тщательнаго и всесторонняго изслѣдованія со стороны западныхъ ученыхъ, — такъ что въ настоящее время объ Августинѣ и его ученіи существуетъ на западѣ обширная литература. При этомъ, какъ и слѣдовало ожидать, бѣльшая часть ученыхъ изслѣдованій и монографій, посвященныхъ уясненію воззрѣній Августина, падаетъ на долю его антропологическаго ученія, такъ какъ именно это ученіе составляетъ центръ тяжести всей его учено-литературной дѣятельности; оно-то собственно и доставило ему ту славу и извѣстность, которыми онъ издавна и вполне заслуженно пользуется въ западномъ богословскомъ мірѣ. Въ виду обилія изслѣдованій, посвященныхъ изученію его антропологическихъ воззрѣній, повидимому, является совершенно излишнимъ и безцѣльнымъ всякое новое изслѣдованіе, посвященное этому предмету. Но въ виду слѣдующихъ соображеній мы считаемъ далеко не излишнимъ снова заняться изученіемъ и разъясненіемъ антропологическихъ воззрѣній знаменитаго еп. Иппонскаго.

Дѣло въ томъ, что при всемъ обиліи изслѣдованій, посвященныхъ этому ученію на западѣ, въ нашей отечественной литературѣ нѣтъ ни одного болѣе или менѣе обстоятельнаго сочиненія по данному предмету. Объ ученіи Августина мы почерпаемъ свѣдѣнія почти исключительно только изъ различныхъ учебниковъ, руководствъ и статей, въ которыхъ оно излагается обыкновенно въ самыхъ общихъ чертахъ. Правда,

въ русской литературѣ существуетъ одна спеціальная статья, посвященная изложенію антропологическаго ученія Августина, принадлежащая перу проф. *Д. В. Гусева*<sup>1)</sup>, но, къ сожалѣнію, эта статья далеко не доведена до конца. Рассмотрѣвши вопросъ о первобытномъ состояніи человѣка и о первоуродномъ грѣхѣ, проф. *Д. В. Гусевъ* совершенно не затронулъ въ ней вопросовъ о нашемъ состояніи человѣка, о свободѣ его воли, о благодати, объ отношеніи благодати къ свободѣ и о предопредѣленіи, т. е. не затронулъ такихъ вопросовъ, которые составляютъ главный предметъ всей антропологической системы Августина.

Кромѣ того, тѣ различныя до противоположности результаты, къ какимъ приходятъ западные изслѣдователи въ своихъ воззрѣніяхъ на ученіе Августина, не только не отстраняютъ, но даже дѣлаютъ необходимымъ появленіе новыхъ и новыхъ изслѣдованій объ его ученіи. Дѣло въ томъ, что въ пониманіи антропологической части христіанской догматики какъ католики, такъ и протестанты совершенно расходятся съ надлежащимъ христіанскимъ пониманіемъ вопросовъ, входящихъ въ ея составъ. Антропологическіе вопросы составляютъ на западѣ корень той вѣковой борьбы между различными религіозными партіями и вѣроисповѣданіями, которая, начавшись еще со времени бл. Августина, постоянно поддерживается тамъ съ большою или меньшею напряженностью. Отсюда вполне понятно, почему западные ученые приступаютъ къ выясненію антропологическихъ воззрѣній Августина съ крайнею тенденціозностію. Такъ, католикъ старается найти въ нихъ авторитетное подтвержденіе католическаго образа воззрѣній, а протестантъ, напротивъ, старается усмотрѣть въ нихъ подтвержденіе своего ученія. Результатомъ этого и явилось то, что на западѣ существуетъ столько же направлений въ толкованіи и пониманіи августиновскаго ученія,

---

<sup>1)</sup> Антропологическія воззрѣнія бл. Августина. Прав. Собесѣди. 1876 г. № 7.

сколько существуетъ тамъ направленій и отгѣнковъ въ пониманіи вообще антропологическихъ вопросовъ. *Гергенрөтеръ* вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что „съ Августиномъ произошло тоже самое, что и съ Ап. Павломъ: его ученіе много разъ объяснялось, какъ его друзьями, такъ и противниками, и при томъ различнымъ образомъ—съ точки зрѣнія одностороннихъ предвзятыхъ мнѣній различныхъ религіозныхъ партій“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, полагаясь исключительно на изслѣдованія западныхъ богослововъ, мы вмѣстѣ съ ними всегда легко можемъ впасть въ заблужденіе относительно истиннаго смысла и значенія ученія Августина. Западные богословскія изслѣдованія объ Августинѣ слишкомъ тенденціозны, чтобы только на основаніи ихъ однихъ можно было судить объ его ученіи.

Итакъ, имѣя въ виду съ одной стороны восполнить недостатокъ въ нашей отечественной литературѣ въ болѣе или менѣе полномъ, подробномъ и специальномъ изслѣдованіи объ антропологическомъ ученіи Августина, а съ другой, желая установить на основаніи непосредственнаго изученія его твореній болѣе или менѣе правильный взглядъ на его антропологическое ученіе, взглядъ, чуждый той тенденціозности, которой проникнуто большинство изслѣдованій западныхъ богослововъ, посвященныхъ данному вопросу, мы и предприняли настоящій трудъ.

При написаніи своего сочиненія мы прежде всего и болѣе всего руководились подлинными сочиненіями бл. Августина, которыя были написаны имъ во время борьбы съ манихействомъ, пелагіанствомъ и полупелагіанствомъ и въ которыхъ, слѣдовательно, болѣе всего заключается антропологическаго матеріала. Что касается прежде всего сочиненій, написанныхъ Августиномъ противъ манихейства, то къ числу такихъ относятся:

1) *De libero arbitrio* (о свободной волѣ), которое Августинъ началъ въ 387 г. въ Медиоланѣ и окончилъ въ 395 г.

---

<sup>1)</sup> Handbuch d. allgemeinen Kirchengeschichte, 1 B. 1879, S. 299.

въ Африкѣ, когда сдѣлался уже епископомъ Иппона. Въ немъ главнымъ образомъ рѣшается вопросъ о свободѣ воли, какъ той причинѣ, которая произвела зло въ мірѣ. Самое зло представляется въ немъ, какъ нарушеніе свободной волей божественнаго порядка, установленнаго Богомъ при твореніи. Въ связи съ рѣшеніемъ вопроса о злѣ Августинъ рѣшаетъ также нѣкоторыя возраженія, направленные противъ его ученія о свободной волѣ.

2) *De moribus Manichaeorum* (о нравахъ манихеевъ), написанное въ 387 году. Въ этомъ сочиненіи Августинъ болѣе подробно, чѣмъ въ предшествующемъ сочиненіи, рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и сущности зла и въ связи съ этимъ опровергаетъ нравственныя воззрѣнія и образъ жизни манихеевъ чрезъ сравненіе ихъ съ жизнію и нравственными воззрѣніями истинныхъ христіанъ.

3) *De vera religione* (объ истинной религіи), написанное въ 390 г. Въ этомъ сочиненіи въ противоположность различнымъ заблужденіямъ манихеевъ Августинъ излагаетъ положительное христіанское ученіе и приводитъ различныя доказательства его истинности, имѣющія свое основаніе съ одной стороны въ авторитетѣ, а съ другой—въ внутреннемъ достоинствѣ христіанскихъ истинъ. Въ заключеніи этого сочиненія Августинъ снова обращается къ разсмотрѣнію вопроса о происхожденіи и сущности зла; касается также манихейскаго ученія о двухъ душахъ: высшей—разумной и низшей—чувственной.

4) Противъ ученія манихеевъ о двухъ душахъ Августинъ написалъ около 391 г. особое специальное сочиненіе *De duabus animabus* (о двухъ душахъ), въ которомъ опъ на основаніи непосредственнаго опыта, получаемаго каждымъ человѣкомъ изъ фактовъ самосознанія, доказываетъ единство души въ человѣкѣ, какъ единой основѣ всей его психической жизни.

5) *De utilitate credendi* (о пользѣ вѣры), написанное около того же 391 г., въ которомъ доказывается необходи-

мость познанія истины вѣрой на ряду съ разумнымъ познаніемъ истины.

6) *Disputatio contra Fortunatum Manichaeum* (разсужденіе съ Фортунатомъ манихеемъ), въ которомъ излагается Августининомъ споръ, который онъ велъ съ однимъ изъ манихейскихъ пресвитеровъ въ 392 г. Въ немъ приводятся и опровергаются всѣ главныя положенія манихеевъ.

Нужно замѣтить, что во всѣхъ приведенныхъ сочиненіяхъ манихейское ученіе разбирается и опровергается Августининомъ почти исключительно съ отвлеченно-теоретической точки зрѣній. Но Августинъ написалъ противъ манихеевъ еще нѣсколько такихъ сочиненій, въ которыхъ онъ опровергаетъ ихъ ученіе на основаніи историческихъ фактовъ, толкованія св. писанія и выясненія истиннаго смысла библейскихъ повѣствованій о міротвореніи, о состояніи первыхъ людей въ раю, объ ихъ грѣхопадении и т. д.,—такъ какъ и сами представители манихейства старались дать своему ученію между прочимъ библейскую опору. Къ такимъ сочиненіямъ, написаннымъ Августининомъ противъ манихейства преимущественно въ періодъ отъ 401 до 415 г., относятся:

7) Два сочиненія *De genesi ad litteram* (буквальное изъясненіе Моисеева сказанія о твореніи міра), изъ которыхъ одно меньше по объему написано въ 393 г. (издано нѣсколько позднѣе), а другое въ 12 книгахъ написано между 401 и 415 г.

8) *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (противъ Адиманта, ученика Манихея), написано около 394 г.

9) *Contra Faustum Manichaeum* (противъ Фавста манихея) въ 33 книгахъ, написано около 400 г.

10) *De actis cum Felici Manichaeo* (о преніяхъ съ манихеемъ Феликсомъ) написано около 404 г.

11) *De natura boni contra Manichaeos* (о природѣ добра противъ манихеевъ) въ одной книгѣ; написано около 404 г.

Къ сочиненіямъ, написаннымъ противъ пелагианства, въ борьбѣ съ которымъ Августинъ главнымъ образомъ развилъ свои антропологическіе взгляды, относятся слѣдующія:

1) *De peccatorum meritis et remissione* (о заслугахъ и отпущеніи грѣховъ), написанное въ 412 г. къ трибуну Марцеллину. Въ этомъ сочиненіи Августиномъ раскрываются преимущественно три вопроса: можетъ ли человѣкъ быть безъ грѣха, не есть ли смерть необходимое явленіе и какъ согласить смерть некрещенныхъ младенцевъ съ божественнымъ предопредѣленіемъ.

2) Въ 412 же году въ добавленіе къ предъидущему сочиненію Августинъ написалъ другое сочиненіе: *De spiritu et littera* (о духѣ и буквѣ), посланное къ тому же Марцеллину, по поводу его сомнѣній, вызваннаго первымъ сочиненіемъ. Въ этомъ второмъ сочиненіи Августинъ только въ болѣе опредѣленной и выразительной формѣ высказываетъ тѣ же самыя мысли, какія онъ высказалъ въ первомъ сочиненіи.

3) Въ 415 г. Августинъ въ отвѣтъ на сочиненіе Пелагія „*De natura*“ (не дошло до настоящаго времени) написалъ сочиненіе *De natura et gratia* (о природѣ и благодати), въ которомъ онъ въ противоположность пелагіанскому пониманію благодати (природныя силы человѣка, Моисеевъ законъ и Евангеліе) проводитъ ученіе о благодати, какъ сверхъестественномъ дарѣ Божию, освящающемъ и подкрѣпляющемъ человѣка.

4) Далѣе слѣдовало сочиненіе: *De perfectione justitiae hominis* (о совершенствѣ правды человѣческой), написанное въ 415 г. къ епископамъ Утропію и Павлу, въ которомъ Августинъ опровергаетъ то несправедливое мнѣніе пелагіанина Целестія, что человѣкъ будто бы можетъ сдѣлаться праведникомъ помимо благодати однѣми собственными силами.

5) *De gestis Pelagii* (о дѣяніяхъ Пелагія), написанное въ 416 г., въ одной книгѣ; въ немъ Августинъ разоблачаетъ двухсмысленное поведеніе Пелагія на палестинскомъ соборѣ.

6) Въ 418 г. вышло самое лучшее антипелагіанское сочиненіе Августина: *De gratia Christi et originali peccato* (о благодати Христовой и первородномъ грѣхѣ) въ 2-хъ книгахъ.



Особенно замѣчательно въ этомъ сочиненіи то, что въ немъ авторъ выясняетъ истинный смыслъ своего болѣе ранняго произведенія „*De libero arbitrio*“, въ которомъ пелагіане думали найти подтвержденіе своего ученія о свободѣ и благодати.

7) Въ томъ же 418 г. Августинъ написалъ свое сочиненіе *De nuptiis et concupiscentia* (о супружествѣ и похоти), направленное противъ одного изъ самыхъ ревностныхъ послѣдователей Пелалія—Юліана еп. Экланскаго, который обвинялъ Августина въ томъ, что будто бы своимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ онъ допускалъ манихейское заблужденіе, а своимъ ученіемъ о похоти унижалъ таинство брака. Когда же Юліанъ въ свою очередь написалъ противъ этого сочиненія Августина 4 полемиическихъ книги, Августинъ съ своей стороны написалъ 2-ю книгу *De nuptiis et concupiscentia*, въ которой онъ представилъ разъясненіе и пополненіе написаннаго имъ въ первой книгѣ о томъ же самомъ предметѣ.

8) Въ 419 г. Августиномъ было написано сочиненіе *De anima et ejus origine* (о душѣ и ея происхожденіи) въ 4-хъ книгахъ, направленное противъ нѣкоего Виктора. Здѣсь указывается на трудность рѣшенія вопроса о происхожденіи души и доказывается ея духовность.

9) Въ опроверженіе двухъ писемъ Юліана, написанныхъ имъ къ римскому папѣ и ессалоникійскому епископу Руфу, въ 420 г. Августинъ издалъ сочиненіе: *Contra duas epistolas Pelagianorum* (противъ двухъ писемъ пелагіанъ), въ 4-хъ книгахъ, отосланное имъ папѣ Бонифацію I, который и одобрилъ мысли Августина, высказанныя въ этомъ сочиненіи.

10) Въ опроверженіе всѣхъ доселѣ вшедшихъ сочиненій Юліана, которыя Августинъ снова пересмотрѣлъ въ ихъ болѣе полномъ видѣ (прежде онъ читалъ ихъ въ отрывкахъ), имъ было написано въ 421 году новое сочиненіе: *Sex libros contra Julianum* (6 книгъ противъ Юліана), въ которомъ онъ вступаетъ въ горячую полемику съ своимъ противникомъ по поводу спорныхъ вопросовъ.

11) Когда же Юліанъ вздумалъ опровергнуть 2-ю книгу сочиненія Августина *De nuptiis et concupiscentia* и написалъ противъ нея 8 книгъ, Августинъ съ своей стороны задумалъ для опроверженія Юліана и его единомышленниковъ написать большое сочиненіе также въ 8 книгахъ, изъ которыхъ онъ, находясь уже на исходѣ своей жизни, успѣлъ написать только 6 книгъ, почему это сочиненіе и называется *Opus imperfectum* (неоконченное произведеніе).

Такъ какъ еще при жизни Августина его взглядъ на свободу человѣка и благодать вызвалъ недоумѣніе и даже ропотъ среди адруметскихъ (въ Аѳрикѣ) и южно-галльскихъ монаховъ, то Августинъ для разрѣшенія недоумѣнія и соблазна, навѣяннаго его антипелагианскими сочиненіями, написалъ слѣдующія сочиненія, которыя являются полемическими сочиненіями противъ такъ называемаго полупелагианства.

12) *De gratia et libero arbitrio* (о благодати и свободной волѣ), въ одной книгѣ, написанное въ 427 г.

13) *De correptione et gratia* (объ исправленіи и благодати) тоже въ одной книгѣ, написанное въ 427 г. Оба эти сочиненія предназначены были для африканскихъ адруметскихъ монаховъ. Къ южно-галльскимъ монахамъ Августинъ написалъ въ 429 г. точно также два сочиненія:

14) *De praedestinatione sanctorum* (о предопредѣленіи святыхъ) въ одной книгѣ, въ которомъ Августинъ главнымъ образомъ развивалъ свое ученіе о предопредѣленіи, какъ основаніи спасенія человѣка и

15) *De dono perseverantiae* (о дарѣ утвержденія), въ которомъ рассматривалъ благодать окончательнаго укрѣпленія въ добрѣ, какъ даръ предопредѣленныхъ къ блаженству.

Кромѣ перечисленныхъ сочиненій Августина, направленныхъ имъ прямо противъ пелагианъ и полупелагианъ и составляющихъ, такимъ образомъ, главный источникъ для выясненія его антропологическихъ взглядовъ, мы укажемъ здѣсь еще нѣсколько его произведеній, которыя, хотя прямо не

касаются антропологических вопросов, но служат тѣмъ не менѣ важными источниками для изученія антропологическаго ученія Августина. Къ такимъ сочиненіямъ можно отнести:

16) знаменитую апологію Августина: *De civitate Dei* (о градѣ Божіемъ), огромное сочиненіе въ 22 книгахъ, написанное въ періодъ отъ 413 по 426 г. по просьбѣ африканскаго трибуна Марцеллина. Въ этомъ сочиненіи, заключающемъ въ себѣ цѣлую систему нравственно-догматическаго ученія, можно также найти обильный матеріалъ для выясненія антропологіи Августина.

17) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (о различныхъ вопросахъ Симплиціану)—сочиненіе, написанное въ 387 г. и предназначенное для Симплиціана, еп. Медиоланской церкви, пресмника св. Амвросія, въ двухъ книгахъ. Во 2-ой книгѣ этого сочиненія Августинъ подробно излагаетъ свое ученіе о предопредѣленіи.

18) Не малое значеніе имѣетъ и *Confessiones* (исповѣдь),—сочиненіе, написанное въ 400 г. и представляющее психологическій анализъ, произведенный Августиномъ надъ своею собственною жизнію. Это сочиненіе имѣетъ важное значеніе при выясненіи внутренней зависимости антропологическаго ученія бл. Августина отъ фактовъ его психической жизни.

19) Сюда же относится цѣлый рядъ его писемъ, изъ которыхъ особенно важны для нашей цѣли: 236, 237, 246, 286, гдѣ говорится о свободѣ воли; 118, 137—о высочайшемъ благѣ для человѣка; 193—о смерти, какъ слѣдствіи грѣха; 165, 166, 190, 195 и 205—о происхожденіи и природѣ души.

20) При выясненіи антропологическихъ взглядовъ Августина важно также имѣть въ виду его сочиненіе, подъ названіемъ *Retractationes* (поправки), написанное имъ уже въ концѣ его жизни и составляющее дополненіе и исправленіе мыслей, высказанныхъ имъ во всѣхъ сочиненіяхъ, написанныхъ до времени появленія „поправокъ“, за исключеніемъ:

De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae и Opus imperfectum.

Въ заключеніе обзора сочиненій бл. Августина, которыя имѣютъ болѣе или менѣе ближайшее отношеніе къ разсматриваемому нами вопросу и которыми намъ такъ или иначе приходилось пользоваться, необходимо замѣтить, что, обращаясь къ нимъ, мы имѣли постоянно въ виду изданіе ихъ въ „Patrologiae cursus completus“ Mign'я (тт. XXXII—XLVI) <sup>1)</sup>. Кромѣ того мы обращались къ русскому переводу нѣкоторыхъ сочиненій Августина, предпринятому при Кіевской Духовной Академіи <sup>2)</sup>.

Переходимъ теперь къ краткому обзору различныхъ ученыхъ изслѣдованій и статей, посвященныхъ разработкѣ и уясненію антропологическаго ученія Августина, которыми намъ приходилось пользоваться. Къ такимъ относятся—на нѣмецкомъ языкѣ:

1) *Wiggers*. Versuch einer pragmatischen Darstellung d. Augustinismus und Pelagianismus. t. I—II, 1821, Berlin.

2) *Schwane*. Dogmengeschichte d. patristischen Zeit. Zweite Lieferung. 1867, p. 645—729.

3) *Dorner*. Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin. 1873. Этому же автору принадлежитъ общій очеркъ ученія Августина,

<sup>1)</sup> При ссылкѣ на то или другое сочиненіе Августина въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ мы будемъ постоянно имѣть въ виду именно это изданіе, при чемъ всякій разъ будемъ обозначать томъ изданія *Миня* и страницу, на которой находится извѣстное мѣсто въ данномъ томѣ указаннаго изданія.

<sup>2)</sup> Впрочемъ, нужно замѣтить, что только самая малая часть сочиненій Августина переведена еще на русскій языкъ, какъ то: исповѣдь, противъ Академиковъ, о жизни блаженной, о порядкѣ, монологи, о безсмертіи души, о количествѣ души, объ учителѣ, о градѣ Божіемъ, объ истинной религіи, пословное объясненіе на книгу Бытія. Т. о. громадная часть сочиненій бл. Августина (и въ томъ числѣ его антропологическія сочиненія) остается еще непереведенной.

сдѣланный имъ въ „Real - Encyclopädie für protestantischen Theologie und Kirche“. Herzog. t. I, p. 781—795.

4) *Stöckl*. Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, t. II, p. 341—392.

5) *Böringer*. Aurelius Augustinus Bischof von Hippo t. I—II. Stuttgart. 1877.

6) *Neander*. Dogmengeschichte herausgegeben von Jacobi Th. I. Berlin. 1857. p. 360—393.

7) *Luthard*. Die Lehre von freien Willen. Leipzig. 1863. p. 22—53.

8) *Bindemann*. Der heilige Augustinus. B. I—III. 1844—1869. Greifswald.

9) *Thomasius*. Die Dogmengeschichte. B. I. 1874. Erlangen. p. 494—535.

10) *Baur*. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Leipzig. 1866. p. 329—360.

11) *Wolf*. Die Entwicklung der einen christlichen Kirche. Berlin. 1889. p. 106—155.

12) *Hergenröther*. Handbuch d. allgemeinen Kirchengeschichte. B. I. 1879. S. 299—301.

Всѣ эти изслѣдователи въ пониманіи антропологическаго ученія Августина рѣзко распадаются на два разряда. Одни изъ нихъ стараются установить протестантскій взглядъ на его ученіе, т. е. хотятъ найти у него ученіе о крайней степени паденія свободной воли человѣка до совершенной невозможности для нея дѣлать добро, о непреодолимомъ дѣйствии благодати на свободную волю и абсолютномъ предопредѣленіи. Къ числу такихъ изслѣдователей принадлежатъ: Виггерсъ, Неандеръ, Лютарль, Биндеманъ, Дорнеръ, Томазіусъ, Бауръ, Вольфъ. Напротивъ, другіе изъ указанныхъ писателей, каковы: Шване, Штокль, Бѣрингеръ, Гергенрөтеръ признаютъ, что Августинъ не доводилъ паденія свободной воли человѣка до совершеннаго устраненія для нея фактической способности къ добру, не отвергалъ нѣкотораго участія свободной воли въ дѣлѣ благодатнаго спасенія человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ не училъ о безусловномъ предопредѣленіи.

Къ числу пособій на французскомъ языкѣ, бывшихъ у насъ подъ руками, принадлежатъ:

1) *Laurent*. Etude sur l'histoire de l'humanité. t. IV. 1863. p. 493—513.

2) *Nourisson*. La philosophie de Saint Augustin t. I—II. Paris. 1865.

3) *Naville*. Saint Augustin. Etude sur le developpement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination. Genève. 1872.

4) *Fonsegrive*. Essai sur le libre arbitre. Sa theorie et son histoire. Paris. 1887. p. 97—112.

5) Сюда же можно присоединить статью, помещенную въ *Encyklopädie des Sciences religieuses Lichtenberger'a*. t. I. 720—741.

Одни изъ этихъ изслѣдователей (Лоранъ, Нуриссонъ) точно также, какъ и вышеуказанные нѣмецкіе изслѣдователи, понимаютъ антропологическое ученіе Августина въ протестантскомъ смыслѣ, а другіе (Навилль, Фонсегрифъ), напротивъ, проводятъ болѣе умѣренный взглядъ на это ученіе.

Въ данномъ случаѣ не лишены нѣкотораго значенія:

1) *Ceillier*. Histoire generale des auteurs sacrés et ecclesiastiques. t. XI. 1744.

2) *Du-pin*. Bibliothèquе des auteurs ecclesiastiques. t. I, p. 109. Эти два сочиненія, не смотря на свою устарѣлость, имѣютъ однако важное значеніе въ библиографическомъ отношеніи, представляя обзоръ сочиненій и мыслей Августина.

Обращаясь, наконецъ, къ русской литературѣ, мы находимъ въ ней по данному вопросу слѣдующія статьи и изслѣдованія.

1) *Св. П. Лебедева*. Пелагианство. Прав. обзор. 1866 г. № 8—11.

2) *Проф. Суворова*. Вѣра и дѣла. Временникъ Демидовскаго Юридическаго Лицея. 1889 г. кн. 48, стр. 1—56.

3) *Проф. Ястребова*. О первородномъ грѣхѣ по лютеранскимъ символическимъ книгамъ. Труды Кіевск. Академіи 1876—1877.

4) *Преоэв. Филарета*. Историческое учение объ отцахъ церкви. 1859 г. т. III, стр. 41.

5) *Его-же*. Православн. Догмат. Богослов. т. I, изд. 1865 г., стр. 362, пр. 55, т. II, стр. 196.

6) *Преоэв. Симвестра*. Опытъ православнаго Догматическаго Богословія. 1885 г., т. III, стр. 446.

7) *Вильдебанда*. Бл. Августинъ и средніе вѣка,—статья, помѣщенная въ видѣ приложенія къ русскому переводу древней исторіи философіи Вильдебанда, сдѣланному подъ редакціей проф. А. Введенскаго.

8) *Малеванскаго*. Опытъ о свободѣ воли. Труды Кіевск. Акад. 1891 г., Октябрь, № 10.

Авторы указанныхъ статей представляютъ краткій и поверхностный анализъ антропологическихъ воззрѣній бл. Августина, такой анализъ, на основаніи котораго нельзя составить болѣе или менѣе подробнаго, яснаго и обстоятельнаго представленія о цѣлой системѣ его антропологическаго ученія. При этомъ нужно замѣтить, что всѣ они, за исключеніемъ Малеванскаго и проф. Ястребова, въ данномъ случаѣ становятся рѣшительно на сторону такъ называемаго крайняго воззрѣнія на антропологическое ученіе бл. Августина.

Болѣе подробный анализъ антропологическихъ воззрѣній Августина повидимому можно было бы найти въ слѣдующихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ, изъ которыхъ одно принадлежитъ перу проф. *Д. В. Гусева*—„Антропологическія воззрѣнія бл. Августина“—Прав. Собесѣдн. 1874 г. № 7, а другое перу князя *Е. Трубецкаго* подъ заглавіемъ „Религізно-общественный идеаль западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Міросозерцаніе бл. Августина“. Но что касается перваго изслѣдованія, то оно, уже по указанной выше причинѣ<sup>1)</sup>, не можетъ вполне удовлетворить любознательности читателя. Что касается вн.

---

<sup>1)</sup> См. стр. II предисловія.

*Трубецкого*, то онъ почти не коснулся антропологическихъ воззрѣній бл. Августина. Въ своемъ довольно обширномъ изслѣдованіи онъ старался уяснить главнымъ образомъ только общіе основныя принципы религіозно-философскаго міросозерцанія еп. Ишонскаго въ связи съ современнымъ ему направлевіемъ философско-богословской мысли.

---



## ВВЕДЕНИЕ.

Христіанское вѣроученіе въ главныххъ и основныххъ его чертахъ раскрывается уже въ св. Писаніи. Но болѣе подробное и обстоятельное раскрытіе вѣроучительной системы христіанства и болѣе точное и опредѣленное выраженіе ея отдѣльных истинъ примѣнительно къ степени пониманія вѣрующихъ были даны только постепенно, по мѣрѣ развитія христіанскаго самосознанія. Въ этомъ отношеніи такъ называемый соборный періодъ христіанской церкви представляетъ намъ эпоху самой напряженной дѣятельности богословской мысли, когда трудами вселенскихъ отцевъ и учителей этого времени христіанское вѣроученіе было раскрыто до возможной степени полноты и совершенства. И замѣчательно, что въ дѣлѣ историческаго раскрытія и уясненія христіанскихъ истинъ замѣчается строго логическій порядокъ. Такъ, по поводу различныхъ ересей и заблужденій, которыя начали появляться въ христіанскомъ обществѣ съ самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства, отцы церкви прежде всего раскрыли самыя основныя истины христіанскаго вѣроученія, а именно: ученіе о Богѣ, о существѣ и свойствахъ Божіихъ, о Лицѣ Господа Иисуса Христа, объ Его искупительныхъ заслугахъ. Послѣ всесторонняго раскрытія этихъ главныхъ и основныхъ вопросовъ христіанской догматики начинается такое же всестороннее раскрытіе вопроса о человѣкѣ въ его отношеніи къ

Богу и въ частности,—въ его отношеніи къ искупительной дѣятельности Господа Спасителя. Вслѣдъ за Аѳанасіемъ Александрійскимъ, Кирилломъ Іерусалимскимъ, Василиемъ Великимъ, Григоріемъ Богословомъ, Григоріемъ Нисскимъ,—такъ много и съ такимъ замѣчательнымъ успѣхомъ потрудившимися въ дѣлѣ раскрытія христіанскаго ученія о Св. Троицѣ и въ особенности—о второмъ Лицѣ Троицы,—выступаетъ на церковно-общественную и учено-литературную дѣятельность знаменитый Августинъ, еп. Иппонскій <sup>1)</sup>). Съ появленіемъ на

---

<sup>1)</sup> Аврелій Августинъ, епископъ Иппонскій, родился 13 ноября 354 года (впрочемъ нѣкоторые ученые считаютъ годомъ его рожденія 353 г. 13 ноября, см. *Böhringer'a*, *Aurelius Augustinus*. 1877 г., t. I, S. 1; *Bindemann*, *Der heilige Augustinus*; t. I, S. 1), въ сѣверной Африкѣ, въ Нумидійскомъ городѣ Тагастѣ. Отцемъ его былъ адвокатъ Патрикій, а матерью—благочестивая христіанка Моника. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ въ своей родной семьѣ главнымъ образомъ подъ руководствомъ матери, школьное образованіе началъ въ Мадаврѣ, а закончилъ въ Карфагенѣ, въ школѣ краснорѣчія. Но школьное образованіе не удовлетворило пылкаго, отъ природы одареннаго блестящими способностями юношу—Августина. Стремленіе познать истину до самаго принятія христіанства постоянно волновало его душу. Съ этою цѣлю онъ еще на школьной скамьѣ началъ изучать сочиненія Цицерона и Аристотеля. Въ погонѣ за истиннымъ знаніемъ онъ дѣлалъ 10 лѣтъ находился даже въ числѣ послѣдователей манихейской ереси; затѣмъ, оставивши общество манихеевъ, онъ нѣкоторое время былъ поглощенъ изученіемъ неоплатонической философіи. Наконецъ, только послѣ долгаго блужданія по распутіямъ ложныхъ ученій онъ въ 387 г. обратился въ лоно церкви, принявши св. крещеніе въ г. Медиоланѣ. Съ принятіемъ христіанства собственно и начинается обширная и въ высшей степени плодотворная богословско-философская дѣятельность этого знаменитаго учителя. Между прочимъ въ 391 г., по желанію жителей Иппона, онъ принялъ пресвитерскій санъ, а въ 395 г. онъ былъ посвященъ уже во епископа Иппонскаго. Что касается его учено-богословской дѣятельности, то она по своему характеру можетъ быть раздѣлена на два періода. Первую половину своей жизни, проведенной въ лонѣ христіанской церкви, бл. Августинъ посвятилъ почти исключительно на борьбу съ манихеями и донатистами. Противъ заблужденій этихъ еретиковъ онъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, имѣющихъ весьма важное значеніе въ исторіи христіанской богословской мысли. Въ 411 году онъ выступилъ на новое поприще богословской дѣятельности—на борьбу съ пелагианствомъ, которую онъ и продолжалъ съ особеннымъ, свойственнымъ его африканскому темпераменту, жаромъ до самой своей смерти, т. е. до 430 года. Эта вторая половина его богословской дѣятель-

историческомъ поприщѣ Августина вмѣсто теологической части христіанской догматики, служившей главнымъ предметомъ ученія великихъ отцевъ церкви IV вѣка, выдвигается на первое мѣсто другая область,—область христіанской антропологии: ученіе о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу и въ частности—ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, о его грѣхопадении, о первородномъ грѣхѣ, о падшемъ состояніи человѣка и о состояніи его свободной воли, о благодати и предопредѣленіи въ ихъ отношеніи къ нравственно-свободной дѣятельности человѣка. Въ раскрытіи христіанской антропологии Августинъ и его ученики приблизительно оказали церкви такія же великія услуги и сдѣлали такія же замѣчательныя успѣхи, какъ и восточные отцы и учителя IV вѣка—въ раскрытіи христіанской теологіи <sup>1)</sup>).

Антропологическое ученіе бл. Августина, какъ и ученіе другихъ церковныхъ писателей, обусловливалось историческими обстоятельствами его времени, умственными и рели-

---

ности и доставила ему собственно ту громадную извѣстность и славу, которыми онъ пользовался и пользуется особенно въ западной церкви. Именно въ борьбѣ съ пелагианствомъ и, отчасти, полупелагианствомъ,—съ которымъ онъ вступилъ въ борьбу за нѣсколько лѣтъ до своей смерти,—онъ развилъ во всехъ подробностяхъ свою антропологическую систему, за которую его смѣло можно поставить въ ряду лучшихъ представителей христіанской богословской мысли.—Биографическія свѣдѣнія о бл. Августинѣ можно читать въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: «Блаженный Августинъ», брошюра изд. въ 1855 г. при Кіевской Академіи въ качествѣ введенія къ переводу его сочиненій; «Блаженный Августинъ, какъ психологъ», проф. Севорцова въ Труд. Кіевск. Акад. за 1870 г. Изъ иностранныхъ пособій можно указать: *Kloth. Leben d. h. Kirchenlehrens Aurelius Augustinus*, 1840 г., t. 1—3; *Poujoulat, Hist. de S. Augustin. Sa vie et ses oeuvres*, t. 1—3, 1846 г.; *Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus*. 1821 г., t. 1; *Böringer, Aurelius Augustinus*. 1877 г., t. 1; *Possidius, vita S. Aur. Augustini* у Migne'я, *Curs. compl. patr.* 1845 г. t. XXXII, и ми. др.

<sup>1)</sup> Антропологическихъ вопросовъ христіанской догматики касались и предыдущіе церковные писатели, жившіе раньше Августина; но они раскрывали ихъ большею частію только въ общихъ чертахъ. Августину—первому изъ отцевъ церкви—принадлежитъ заслуга наиболѣе полного и обстоятельнаго раскрытія христіанской антропологии.

гіозными вопросами и потребностями современнаго ему общества. Августинъ началъ и провелъ всю свою учено-литературную дѣятельность въ такое время, когда антропологическіе вопросы имѣли преобладающее значеніе, когда извѣстныя религиозно-философскія доктрины: манихейство, пелагіанство и полупелагіанство своимъ ложнымъ ученіемъ о человѣкѣ и его нравственно-религіозной жизни и дѣятельности сильно волновали христіанское общество конца IV и первой половины V вѣка. Антропологическая система бл. Августина и явилась отвѣтомъ на современные запросы и въ тоже время ученіемъ, стремившимся въ противоположность лжеученію манихейства, пелагіанства и полупелагіанства уяснить въ сознаніи вѣрующихъ истинный смыслъ христіанскаго ученія о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу.

Въ виду того значенія, какое имѣли указанныя религиозно-философскія доктрины для антропологической системы Августина, мы считаемъ не излишнимъ представить здѣсь общую характеристику этихъ доктринъ и преимущественно съ тѣхъ сторонъ, которыя имѣютъ близкое соприкосновеніе съ ученіемъ Августина.

Прежде всего бл. Августинъ долженъ былъ начать борьбу съ манихействомъ, которое въ концѣ IV вѣка,—т. е. въ то время, когда онъ сдѣлался христіаниномъ и началъ свою литературно-богословскую дѣятельность,—имѣло самое широкое распространеніе въ западной половинѣ римской имперіи <sup>1)</sup>. Не смотря на очевидную внутреннюю несостоятельность и фантастичность своихъ положеній, манихейство имѣло много послѣдователей. Самъ бл. Августинъ, какъ мы уже замѣчали, въ продолженіе 10 лѣтъ раздѣляя его заблужденія. Отсюда вполне понятно, что послѣ своего обращенія въ христіанство, особенно въ виду всеобщаго увлеченія западнаго общества манихейскими взглядами, знаменитый епископъ Ип-

---

<sup>1)</sup> Гассе «Церковная исторія» въ русскомъ переводѣ, изданномъ подъ редакціей проф. Соколова, т. I, стр. 69, Казань, 1869 г.

понскій употребилъ всё свои силы и способности, чтобы разоблачить это ложное ученіе и въ противоположность ему выставить во всемъ величіи истинное ученіе христіанской религіи.

Въ чемъ же заключалась сущность міровоззрѣнія манихейской ереси <sup>1)</sup>? — На протяженіи всей исторіи первыхъ вѣковъ христіанства мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ попытокъ, направленныхъ къ соглашенію различныхъ языческихъ философско-религіозныхъ ученій съ откровенными истинами христіанской религіи. Къ числу такихъ попытокъ принадлежало и манихейство, которое стремилось согласить дуализмъ персидской религіозно-философской системы съ христіанствомъ. Но какъ и всё другія попытки въ этомъ родѣ, манихейство усвоило христіанское ученіе чисто внѣшнимъ образомъ и посмотрѣло на него исключительно съ призмой персидскаго міросозерцанія. Отсюда вполне естественно, что оно сохранило въ себѣ всё основныя черты персидской религіозно-философской доктрины и усвоило изъ христіанства только то, что болѣе или менѣе соответствовало, хотя чисто внѣшнимъ образомъ, общему духу персидской религіи. Такъ манихейство осталось вполне вѣрнымъ главному принципу персидской религіи, по которому въ основѣ всего бытія признается не единое абсолютное начало — благой Богъ, а два противоположныхъ по своему характеру абсолютныхъ начала: съ одной стороны начало добра, свѣта, духа, которому подчинено цѣлое царство свѣтлыхъ геніевъ-

---

<sup>1)</sup> Источниками для характеристики міровоззрѣнія манихейской ереси въ данномъ случаѣ служатъ прежде всего антиманихейскія сочиненія бл. Авустина, въ которыхъ онъ, при опроверженіи манихейскихъ взглядовъ, постоянно приводитъ и самыя взгляды. Пособіями при изученіи манихейства могутъ служить: *Baur*: «Das manichäische Religionssystem». Tübingen. 1831 г.; *Colditz*: «Die Entstehung d. man. Religionssystem». Leipzig. 1837 г.; *Böringer*: «Aurelius Augustinus». Stuttgart. 1877 г. S. 80—141; *Bindemann*: «Der heilige Augustinus» 1844 г. B. I, S. 37—91; *Naville*. S. Augustine. Etude sur le developpement de sa pensée jusqu'a l'époque de s. ordination, Geneve, p. 17—35; *Гассе*. Церкви. Исторія т. I, стр. 66—69.

эоновъ, а съ другой стороны—начало зла, тьмы, матеріи, которому также подчинено соответствующее царство. Къ признанію этого дуалистическаго принципа привело манихеевъ слѣдующее въ сущности ложное убѣжденіе. По ихъ мнѣнію, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о единомъ благомъ Богѣ, какъ виновникѣ всего бытія, совершенно нельзя объяснить происхожденіе зла въ мірѣ. Въ самомъ дѣлѣ, непонятно, какимъ образомъ Богъ, существо абсолютно благое, могъ создать зло? <sup>1)</sup> Правда, христіанство въ данномъ случаѣ указывало имъ прекрасный выходъ изъ этого затрудненія, поставляя происхожденіе зла въ мірѣ въ зависимость отъ свободной воли нравственно-разумныхъ существъ. Но манихеи не хотѣли согласиться съ этимъ совершенно вѣрнымъ и правильнымъ объясненіемъ происхожденія зла въ мірѣ въ виду того, что и въ этомъ случаѣ будто бы Богъ представляется виновникомъ зла, такъ какъ отъ Него же зависитъ происхожденіе самой свободной воли нравственно-разумныхъ существъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, по мнѣнію манихеевъ, единственно возможнымъ выходомъ изъ этого затрудненія является признаніе въ основѣ міра двухъ совершенно самостоятельныхъ и противоположныхъ одно другому началъ—добра и зла.

Отвергнувши основное ученіе христіанской религіи о единомъ благомъ Богѣ, какъ абсолютномъ основаніи всякаго бытія, манихейство, вполне естественно, допустило искаженіе другихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Такъ, развивая послѣдовательно свой дуализмъ, оно исказило самую идею христіанскаго ученія о происхожденіи міра вообще и человѣка въ частности. Тогда какъ, по христіанскому міровоззрѣнію, весь видимый міръ произошелъ изъ ничего по волѣ благого Бога, по манихейскому ученію, напротивъ, міръ явился, какъ результатъ противоестественнаго, ненормальнаго смѣшенія двухъ противоположныхъ началъ добра и зла, духа и матеріи,

<sup>1)</sup> De moribus manichaeorum II, 1—8. M. t. I, p. 1345—1351.

<sup>2)</sup> De libero arbitrio 1, 2. M. t. I, p. 1224.

лежащихъ въ основѣ всего бытія. При этомъ, объясняя причину этого взаимодѣйствія міровыхъ началъ, манихеи допускали слѣдующія два предположенія. Съ одной стороны, они говорили, что самъ благой Богъ, представитель добраго и свѣтлаго царства, желая внести порядокъ и благоустройство въ царство зла, по своему милосердію, вошелъ въ ближайшее общеніе съ нимъ <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, они говорили, что толчекъ къ смѣшенію міровыхъ началъ былъ данъ самимъ царствомъ зла, которое, въ силу присущаго ему стремленія къ борьбѣ и враждѣ, сдѣлало попытку завладѣть частицами свѣтлаго царства. Послѣднее, съ своей стороны по необходимости должно было принять этотъ вызовъ со стороны царства зла и, такимъ образомъ, начать съ нимъ борьбу <sup>2)</sup>. Манихеи держались по преимуществу этого послѣдняго объясненія. Руководясь имъ, они представляли дѣло такъ, что царство зла, овладѣвши во время борьбы съ противоположнымъ ему царствомъ добра цѣлою частью его свѣтлыхъ частицъ, чрезъ взаимное смѣшеніе послѣднихъ съ частицами матеріальными положило начало настоящему видимому міру. Сущность этого міра въ томъ и состоитъ, что свѣтлыя частицы духовнаго царства повсюду перемѣшаны въ немъ съ частицами матеріи. Извѣстная доля свѣтовыхъ, добрыхъ элементовъ присуща каждому роду и виду земныхъ существъ. Въ самой низшей степеніи онѣ существуютъ даже въ камняхъ и другихъ неодушевленныхъ предметахъ. Въ бѣльшей степеніи онѣ проявляются въ растеніяхъ, далѣе въ душахъ животныхъ. Но преимущественно онѣ сосредоточены въ человѣкѣ, который является, такимъ образомъ, центромъ двухъ противоположныхъ по своей сущности царствъ свѣта и матеріи, вершиной и заключительнымъ звеномъ въ ряду міровыхъ существъ.

---

<sup>1)</sup> De morib. manichaeor. c. XII. M. t. I, p. 1356; contr. Fortunat. Manich. disp. II, 34. M. t. VIII, p. 129.

<sup>2)</sup> De actis cum Felice Manich. I, 19. M. t. VIII, p. 533; Secundin. Manich. epist. ad Augustinum § 6, M. t. VIII, p. 576.

Но хотя настоящая міровая жизнь не лишена добра, поскольку всѣмъ существамъ міра присуща въ извѣстной степени нѣкоторая доля свѣтовыхъ, добрыхъ частицъ, однако самое происхождение настоящаго видимаго міра, по воззрѣнію манихеевъ, является зломъ. Нормальное, естественное состояніе бытія возможно только въ отдѣленіи духовнаго начала отъ матеріальнаго. Слѣдовательно, въ полномъ смыслѣ нормальнымъ идеальнымъ состояніемъ бытія, по ученію манихеевъ, является его домірное состояніе, когда оба царства находились въ полномъ раздѣленіи и отчужденіи другъ отъ друга.

Если же происхождение всего вообще міра въ манихействѣ представляется зломъ, то такимъ же зломъ представляется и происхождение человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, созданіемъ человѣка, какъ существа, одареннаго духомъ и плотію, совершенно нарушилась свободная и нормальная домірная жизнь духа. Черезъ соединеніе послѣдняго съ плотію, — иными словами, черезъ заключеніе его въ узы матеріальныхъ частицъ, человѣкъ подвергся ожесточенному, непреборимому воздѣйствію матеріальнаго начала на свободную жизнь его духа. Духъ, подъ необходимымъ воздѣйствіемъ плоти, сдѣлался неспособнымъ въ истинной духовной жизни <sup>1)</sup>. Еще бѣльшимъ зломъ, чѣмъ самое созданіе перваго человѣка, является, по манихейскому воззрѣнію, дальнѣйшее распространеніе человѣческаго рода. Дѣло въ томъ, что душа перваго человѣка съ размноженіемъ его потомковъ раздѣляется все болѣе и болѣе, слѣдовательно, количество свѣтовыхъ, духовныхъ частицъ съ каждымъ новымъ рожденіемъ постепенно уменьшается въ человѣкѣ, а вмѣстѣ съ этимъ постепенно угасаетъ и самая энергія духовной жизни. Съ каждымъ новымъ рожденіемъ въ человѣкѣ постепенно уменьшается возможность болѣе или менѣе успѣшной борьбы съ плотью, забывается

---

<sup>1)</sup>. De natura boni cont. Manich. c. 46. M. t. VIII, p. 370.



вмѣстѣ съ этимъ и самое назначеніе человѣка, которое состоитъ въ невозможно скорѣйшемъ отрѣшеніи духа отъ матеріи и соединеніи его съ духовнымъ царствомъ добра <sup>1)</sup>).

При такомъ взглядѣ на распространеніе человѣческаго рода манихеи естественно должны были отвергнуть бракъ, какъ учрежденіе нечистое, приводящее человѣка все къ большому и большому подавленію въ немъ духовнаго начала матеріальнымъ. Отсюда вполне ясно, почему именно манихеи съ такою силою настаивали на аскетизмъ и проповѣдывали совершенное удаленіе отъ брака, какъ средства, которое служить, по ихъ воззрѣнію, къ распространенію въ человѣчскомъ родѣ зла.

Самое грѣхопаденіе первыхъ людей въ системѣ манихейства полагается въ стремленіи ихъ къ размноженію человѣческаго рода. Первые люди совершили грѣхъ въ томъ отношеніи, что они, возбужденные плотскимъ началомъ своей природы, подъ воздѣйствіемъ представителей злого матеріальнаго царства, совершили плотское соединеніе и, такимъ образомъ, произвели потомство, могущее совершать плотской грѣхъ еще съ большою силою вслѣдствіе постепеннаго ослабленія первоначальной энергіи души чрезъ отдѣленіе отъ нея нѣкоторыхъ духовныхъ частицъ для вновь рожденныхъ организмовъ <sup>2)</sup>).

Вообще, вся дѣятельность человѣка оцѣнивалась въ системѣ манихейства съ точки зрѣнія дуалистическихъ воззрѣній. Дѣйствія человѣка являются злыми, если они служатъ результатомъ воздѣйствія злого матеріальнаго начала въ человѣкѣ и направлены въ подавленію въ немъ добраго начала. Напротивъ, они являются добрыми, если служатъ проявленіемъ добраго духовнаго начала и направлены въ подавле-

---

<sup>1)</sup> Contra Faust. 1. 3. M. t. VIII, p. 176; de haeresibus, c. 46, M. t. VIII, p. 35—39.

<sup>2)</sup> Ibid.; contr. Faust. XX, 1—5; XXXII, 7. M. t. VIII, p. 369. 370. 371. 501. Манихеи держались такъ называемой традиціонистической теоріи о происхожденіи души, по которой душа происходитъ отъ души родителей.

нію матеріального начала, въ освобожденію перваго изъ-подъ гнета послѣдняго. Отсюда становится вполне понятнымъ, почему манихеи всѣ свои заповѣди (*signaculum oris*, *signaculum manus* и *signaculum sinus*)<sup>1)</sup> сводили собственно къ запрещенію подавлять всякое проявленіе духовнаго начала въ жизни міра.

Съ точки зрѣнія освобожденія духовнаго изъ узъ матеріального начала взглянули манихеи и на искупительную дѣятельность Христа<sup>2)</sup>, ученіе о которой въ ихъ системѣ является собственно искаженіемъ христіанской идеи искупленія. Христосъ явился въ міръ только для того, чтобы внушить человѣку о высшемъ происхожденіи его души и о необходимости стремленія къ освобожденію духа изъ-подъ власти матеріи. Этимъ и ограничивается собственно вся Его искупительная дѣятельность. Къ тому же Христосъ является не единственнымъ искупителемъ міра, по ученію манихеевъ. Кромѣ Христа, они признавали еще другихъ посредниковъ, чрезъ которыхъ совершается освобожденіе отъ узъ матеріи свѣтлыхъ частицъ. Такъ подобное значеніе приписывалось ими даже солнцу и лунѣ<sup>3)</sup>, которыя будто бы силою своего собственнаго свѣта притягиваютъ къ себѣ свѣтловыя частицы, заключающіяся въ растеніяхъ и животныхъ. Наконецъ, болѣе могущественнымъ искупителемъ, чѣмъ даже Христосъ, въ манихействѣ признавался самъ Манесъ, основатель секты<sup>4)</sup>. Онъ считался тѣмъ Параклетомъ—Духомъ Утѣшителемъ, котораго Христосъ обѣщалъ послать въ міръ въ качествѣ руководителя и направителя людей къ истинному знанію, т. е. къ знанію о высшемъ назначеніи человѣка, о соединеніи его духа съ свѣтымъ, духовнымъ царствомъ добра.

---

<sup>1)</sup> De morib. Manich. c. X, M. t. I, p. 1553.

<sup>2)</sup> Contr. Faustum XX, 2. M. t. VIII, p. 401.

<sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> Ibidem XV, 6. M. t. VIII, p. 308.

Заключительнымъ моментомъ въ жизни настоящаго земного міра, по ученію манихеевъ, будетъ возстановленіе первобытнаго дуализма, когда всѣ духовныя, свѣтovyя частицы настоящаго міра снова возвратятся въ царство свѣта, а матеріальныя частицы—въ царство тьмы и матеріи. Такимъ образомъ, все бытіе чрезъ уничтоженіе взаимодѣйствія между добрымъ и злымъ царствомъ снова получитъ свой первоначальный видъ и организацію <sup>1)</sup>).

Таковы общія положенія, которыя проповѣдывало манихейство. Нечего говорить уже о томъ, что всѣ они находятся въ полномъ противорѣчьи съ ученіемъ христіанства и являются полнѣйшимъ искаженіемъ основныхъ истинъ его вѣроченія. А потому неудивительно, что эта ересь, получившая обширное распространеніе среди западнаго общества, вызвала рѣшительное противодѣйствіе со стороны бл. Августина,—самаго талантливаго представителя богословской образованности на западѣ конца IV и начала V вѣка.

Въ борьбѣ съ манихействомъ бл. Августинъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, въ которыхъ онъ главнымъ образомъ старался уяснить въ противоположность манихейскимъ заблужденіямъ слѣдующія два положенія, имѣющія прямое отношеніе къ антропологической части христіанской догматики. Во первыхъ, онъ старался уяснить вопросъ о сущности зла, какъ только простомъ отрицаніи и лишеніи добра, въ противоположность манихейскому ученію о злѣ, какъ о сущности субстанціальной и реальной, заложенной въ самой основѣ бытія и соприкасающейся съ міромъ матеріи. Тогда какъ, по возрѣнію манихеевъ, матерія есть зло въ мірѣ, по ученію Августина она, напротивъ, есть благо, поскольку она является произведеніемъ единаго благого Бога. Во вторыхъ, бл. Августинъ въ противоположность манихейскому ученію о необходимости зла, находящагося въ зависимости отъ матеріальнаго,

---

<sup>1)</sup> De natura boni c. 44. M. t. VIII, p. 567; contr. Faust. II, 5. M. t. VIII, p. 212.

злого начала, лежащаго въ его основѣ, раскрылъ ученіе о свободной волѣ нравственно-разумныхъ существъ, какъ единственной причинѣ, произведшей зло въ мірѣ. Этими двумя пунктами собственно и исчерпывается все содержаніе антропологическаго ученія, развитаго Августиномъ во время его полемикъ съ манихействомъ,

Болѣе подробное и обстоятельное раскрытіе вопросовъ, входящихъ въ составъ антропологической части христіанской догматики, Августинъ сдѣлалъ уже во время своей борьбы съ пелагианствомъ и полупелагианствомъ, которой онъ посвятилъ всю лучшую пору своей жизни, начиная съ 412 года и кончая 430 г., годомъ его смерти. Въ этомъ случаѣ на болѣе подробное раскрытіе даннаго предмета имѣло вліяніе уже то обстоятельство, что пелагианство и, — въ связи съ нимъ, — полупелагианство гораздо шире, чѣмъ манихейство, затронули всю группу антропологическихъ вопросовъ.

Пелагианство явилось, какъ оппозиція своеобразному духу и направленію нравственно-религіозной жизни римскаго общества въ IV и V столѣтіяхъ, какъ сила, стремившаяся поднять уровень его нравственной жизни и нравственнаго самосознанія. IV и V вѣка римской имперіи, — вѣка постепеннаго умиранія и паденія нѣкогда великаго въ мірѣ государства, — отличались крайнимъ упадкомъ религіи и нравственности. Этому упадку много способствовало то обстоятельство, что послѣ объявленія христіанства господствующей религіей въ имперіи, въ среду христіанства проникло много недостойныхъ людей. Одни изъ нихъ оставляли язычество и переходили въ христіанство изъ одного только опасенія преслѣдованій со стороны правительства, а другіе — изъ личныхъ, своекорыстныхъ видовъ, изъ одного только ожиданія наградъ и всевозможныхъ милостей. Отсюда понятно, что многіе, принявши христіанство по такимъ чисто внѣшнимъ побужденіямъ, и по жизни и по убѣжденіямъ продолжали оставаться язычниками. Такимъ образомъ, неудивительно, что прежняго святаго воодушевленія и тѣхъ великихъ образцовъ вѣры и благо-

честія, какіе были почти всеобщимъ достояніемъ христіанскаго общества трехъ первыхъ вѣковъ, теперь уже не было. вмѣсто образцовъ истинно-христіанской жизни теперь явилась почти общая нравственная распущенность. Пелагій, сравнивая грѣхи Коринѳянь, описанные Ап. Павломъ <sup>1)</sup>, съ нравственнымъ состояніемъ современнаго общества, говорилъ: „что теперь сдѣлалъ бы Апостоль (Павель), если бы онъ пришелъ въ настоящее время, когда въ сравненіи съ другими преступленіями тѣ (т. е. грѣхи Коринѳянь) не считаются даже грѣхами“? Августинъ очень часто характеризуетъ жизнь римскаго общества самыми мрачными красками, говоря, что христіанская добродѣтель въ современномъ ему обществѣ сдѣлалась сокровенной, что, напротивъ, все дурное въ жизни явилось наружу, что даже язычники постоянно обманываются христіанами и слышатъ отъ нихъ ложныя клятвы <sup>2)</sup>. Даже въ общество монашествующихъ проникла эта испорченность, о чемъ неоднократно упоминаютъ Августинъ, Иеронимъ и Пелагій въ своихъ сочиненіяхъ <sup>3)</sup>. И что особенно замѣчательно, среди общества, подвергшагося такому нравственному разслабленію, постоянно слышалось оправданіе своего поведенія. Оно старалось заглушить въ себѣ голосъ совѣсти ссылкой на слабость человѣческой природы, на необходимость грѣха въ человѣческомъ родѣ; иногда слышался даже голосъ порицанія и ропота на Бога, сотворившаго будто бы столь немощной природу человѣка. Даже требованія нравственнаго закона для тогдашняго общества казались тяжелыми и жестокими. „Это (т. е. нравственныя требованія) жестоко,—говоритъ иронически Пелагій, попадая въ тонъ современнаго ему общества,—это тяжело, мы не можемъ, мы вѣдь люди, мы облечены брэнною плотію“! <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> II Кор. XII, 20.

<sup>2)</sup> Enarr. II, § 14 in Psalm. 25; tractatus XXV § 6 in Iohan. VI, 15—44. M. t. III, p. 1599.

<sup>3)</sup> Aug. de oper. monach. c. 28. § 36. M. t. VI, p. 575—576; Hieronym. Epist. ad Rust. 65; Pelag. Epist. XXIII. M. t. XXXIII, p. 1115.

<sup>4)</sup> Pelag. Epist. ad Demetriad. c. XIX. M. t. XXXIII, p. 1112.

Нельзя конечно не признать, что всё эти убѣжденія и ссылки на слабость человѣческой природы были навѣяны манихейскими взглядами на необходимость грѣха въ человѣкѣ; онѣ были необходимымъ практическимъ результатомъ вліянія воззрѣній манихейства на современное западно-римское общество.

Какъ противодѣйствіе такому крайнему взгляду на состояніе нравственныхъ силъ и способностей человѣка въ началѣ V столѣтія и явилось пелагианство. Основателемъ этого ученія былъ уроженецъ далекой Британіи, монахъ Пелагій, который еще въ началѣ V вѣка, побуждаемый жаждою знанія, прибылъ въ Римъ, откуда онъ посѣтилъ многіе и другіе центры греко-римской образованности. Во время этихъ путешествій онъ лицомъ къ лицу столкнулся съ нравственной распущенностію общества и, побуждаемый жаждою искорененія встрѣченной имъ безнравственности, открыто наконецъ выступилъ съ своимъ ученіемъ, главною цѣлію котораго было — возвысить въ сознаніи общества достоинство природы человѣка, указать на величіе его свободы и, въ особенности, указать на то значеніе, какое она имѣетъ при достиженіи извѣстной степени нравственнаго совершенства. Пелагій этою проповѣдію о величіи человѣческой свободы желалъ возбудить въ современномъ ему обществѣ энергію къ нравственному исправленію и уничтожить въ немъ всякій поводъ къ самодовольной, но унижающей человѣческое достоинство, ссылкѣ на слабость нравственныхъ силъ человѣка въ борьбѣ съ пороками. Пелагій, такимъ образомъ, преслѣдовалъ благія цѣли, но средства, избранныя имъ для осуществленія этой цѣли, оказались далеко не безукоризненными: его ученіе о свободѣ, доведенное, — въ особенности его послѣдователями и учениками Целестіемъ и Юліаномъ, — до совершеннаго устраненія всякой необходимости для человѣка благодатной сверхъестественной помощи при достиженіи нравственнаго совершенства, оказалось въ своемъ развитіи и выводѣ страшною ересью, которая не менѣе, чѣмъ арианство, извращало все существо христіанскаго вѣроученія, но только съ другой стороны, чѣмъ арианство. Послѣднее

своимъ ложнымъ ученіемъ о лицѣ Иисуса Христа искажало и уничтожало христіанскій догматъ объ искупленіи. Пелагіанство своимъ ученіемъ о свободѣ человѣка,—который, по его воззрѣніямъ, даже при настоящихъ условіяхъ своего нравственно-религіознаго состоянія отличается такой энергіей и неповрежденностію своей воли, что можетъ достигнуть святости и праведности безъ особыхъ божественныхъ сверхъестественныхъ средствъ и вмѣшательства со стороны Бога,—дѣлало совершенно излишнимъ самое искупленіе и такимъ образомъ также, какъ и аріанство, въ самомъ корнѣ искажало идею христіанства.

Не вдаваясь въ изложеніе историческихъ подробностей, касающихся пелагіанской ереси <sup>1)</sup>, мы прямо перейдемъ здѣсь къ характеристикѣ ея воззрѣній, въ связи съ которыми Августинъ развилъ свое антропологическое ученіе.

Главнымъ пунктомъ всей антропологической системы пелагіанъ является ученіе о свободѣ воли человѣка. Изъ этого пункта съ логическою необходимостію развивается вся ихъ антропологическая система. Поэтому самую характеристику міровоззрѣнія пелагіанъ мы начнемъ съ выясненія ихъ ученія о свободѣ. Свобода воли, по ихъ воззрѣнію, составляетъ особое преимущество человѣка, въ ней заключается достоинство

---

<sup>1)</sup> При изученіи пелагіанства (какъ исторической, такъ и догматической стороны его) можно руководствоваться слѣдующими источниками и пособиями. Прежде всего въ данномъ случаѣ нужно имѣть въ виду сочиненія самого Пелагія, изъ которыхъ до нашего времени сохранились слѣдующія: а) *Commentarii in epistolas Pauli*, написанное около 410 г.; б) *Epistola ad Demetriadem de virginitate*, написанное около 413 года; в) *Libellus Fidei* (исповѣданіе вѣры), посланное имъ въ 417 г. папѣ Иннокентію. Затѣмъ при изученіи пелагіанства имѣютъ важное значеніе противупелагіанскія сочиненія бл. *Августина* и бл. *Геронима*. Изъ пособій можно указать слѣдующія: *Wiggers. Versuch einer pragmatischen Darstellung d. Augustinismus nach ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1821, t. I; *Wörter. Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre*. 1866; *Böringer. Aur. Augustinus*, 1874, t. 1—2; *Лебедевъ. Пелагіанство. Прав. Обзор.* за 1866 г. № 4—7; *Бьялевъ. Пелагіанскій принципъ въ римск. католичествѣ. Прав. Собесѣдн.* 1871 г.; *Главные дѣятели пелагіанск. эпохи. Хр. Чтеніе* за 1879 г., т. II.

его разумной природы (*bonum naturae; hinc totus naturae poster honor constitit*) <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, свободой человѣка опредѣляется характеръ всѣхъ его отношеній къ Божеству, въ ней заключается и самый источникъ его награды (*hinc dignitas, hinc praemium*) <sup>2)</sup>. Выясняя ближе, въ чемъ же именно выражается это достоинство свободы, лежащей въ основѣ всѣхъ отношеній человѣка къ Богу, пелагиане обращались къ выясненію самой природы свободы, — „этого божественнаго дара“. Свобода, по ихъ воззрѣнію, есть особая нравственная сила, обладающая способностію совершенно самостоятельно и непринужденно опредѣлять себя, какъ въ сторону добра, такъ и въ сторону зла <sup>3)</sup>. При этомъ, опредѣливши свободу воли, какъ способность и принципъ двоякаго направленія человѣческой дѣятельности, они не пошли далѣе чисто формальнаго опредѣленія ея сущности, которая, по ихъ воззрѣнію, состоитъ исключительно только въ способности выбора между добромъ и зломъ. За исключеніемъ этой чисто формальной способности свобода не имѣетъ никакой качественной опредѣленности. Она есть вѣчная форма безъ всякаго опредѣленнаго содержанія. Обладая способностію опредѣлять себя въ двухъ возможныхъ направленіяхъ, — въ сторону добра и сторону зла, — человѣкъ въ тоже время всегда совершенно индифферентно стоитъ между тѣмъ и другимъ. „Ему врождена, — говорили пелагиане, — способность къ добру и злу, только какъ бы нѣкоторый прозябающій и плодоносный корень, который по волѣ человѣка производитъ различное и, какъ бы по произволу самого садовника, можетъ или красоваться цвѣтами добродѣтелей, или же заглухнуть отъ терній порока“ <sup>4)</sup>. Эта формальная способность выбора, — этотъ „прозябающій корень“, спо-

---

<sup>1)</sup> Epist. ad Demetr. c. II, M. t. XXXIII, p. 1100.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Aug. de grat. Christi c. XVІІІ. M. t. X, p. 369—370.

<sup>4)</sup> Ibidem.



способный произрастать безразлично или цвѣты добродѣтелей, или тернія порока, всегда остается неутратимымъ, неизмѣннымъ достояніемъ свободы; послѣдняя всегда остается только на степени простой возможности въ добру и злу и никогда не можетъ обратиться въ нѣкоторую качественно-опредѣленную нравственную силу. Добро и зло—это двѣ совершенно безразличныя стороны для нея, въ которыя она можетъ направиться по своему выбору всегда съ одинаковою легкостію. Ни предшествующая добрая дѣятельность, ни предшествующая грѣховная, злая дѣятельность одинаково не могутъ оказать никакого вліянія на характеръ послѣдующихъ опредѣленій и склоненій свободы. Послѣдняя послѣ цѣлаго ряда самоопредѣленій въ сторону добра съ одинаковою легкостію опять можетъ склониться въ сторону зла, и наоборотъ. „Мы имѣемъ свободный произволь,—категорически заявляетъ Пелагій,—одинаково готовый, какъ грѣшить, такъ и не грѣшить“<sup>1)</sup>. „Мы говоримъ, заявляетъ Пелагій въ другомъ мѣстѣ,—что человѣкъ всегда можетъ столько же грѣшить, сколько и не грѣшить, чѣмъ мы всегда свидѣтельствуемъ, что мы имѣемъ свободную волю“<sup>2)</sup>. Юліанъ, одинъ изъ главныхъ послѣдователей Пелагія, точно также говоритъ: „свобода воли и послѣ грѣховъ остается такой же неповрежденной, какой она была до грѣховъ“<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія пелагіанъ на сущность свободы, не можетъ быть и рѣчи о качественно-опредѣленномъ развитіи нравственной личности человѣка, о выработкѣ имъ извѣстнаго нравственнаго склада, который придавалъ бы ему тотъ или другой нравственный обликъ. Вся нравственная жизнь человѣка можетъ состоять только изъ ряда отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, самоопредѣленій воли, которыя могутъ въ

---

<sup>1)</sup> Ibidem c. XXXIII. M. t. X, p. 378.

<sup>2)</sup> Pelag. Libellus Fidei c. XIII. M. t. 45, p. 1718.

<sup>3)</sup> August. Opus imperf. 1, 91. M. t. X, p. 1108: liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata.

немъ, какъ въ калейдескопѣ, постоянно съ одинаковою легкостію смѣняться другими совершенно противоположными по своему нравственному качеству опредѣленіями воли. Совершенно свободнымъ, нравственнымъ субъектомъ человѣкъ можетъ быть только въ томъ случаѣ, когда въ немъ находятся въ одно и тоже время и въ равной степени, какъ способность къ добру, такъ и способность ко злу <sup>1)</sup>).

Съ точки зрѣнія такого ученія о свободной волѣ человѣка пелагіане вполне естественно должны были представить ложное рѣшеніе и всѣхъ другихъ вопросовъ христіанской антропологии. Послѣдовательно развивая свою точку зрѣнія на свободу, они прежде всего должны были прійти съ совершенному искаженію христіанскаго ученія о первородномъ грѣхѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если свобода есть только чисто формальная способность выбора, не могущая выработать никакого опредѣленнаго нравственнаго направленія въ человѣкѣ, то отсюда и самый грѣхъ есть не что иное, какъ только личное и притомъ совершенно случайное произведеніе воли каждаго человѣка въ отдѣльности. Онъ не можетъ быть состояніемъ твердо сложившимся въ человѣкѣ, тѣмъ болѣе состояніемъ, которое могло бы производить полный переворотъ въ его нравственно-свободной жизни <sup>2)</sup>). Считаая грѣхъ, такимъ образомъ, только личнымъ достояніемъ человѣка, не оказывающимъ никакого существенно вреднаго вліянія на его нравственную природу, пелагіане отвергли также вредное вліяніе и грѣха Адама, какое онъ оказалъ, по ученію церкви, не только на самого Адама, но и на все человѣчество. По ихъ ученію, дѣти рождаются совершенно чистыми отъ всякаго грѣха, нравственная природа ихъ находится въ совершенно невинномъ состояніи <sup>3)</sup>). При этомъ, встрѣтившись съ ясными и неопро-

---

<sup>1)</sup> Epist. ad Demetriad. c. 3. 8, M. t. XXXIII, p. 1100. 1101. 1104.

<sup>2)</sup> August. opus imperf. V, 28. 42. M. t. X, p. 1466, 1478, 1494.

<sup>3)</sup> De peccat. orig. c. 5. 6. 13. M. t. X, p. 388. 391; opus imperf. I, 48. 60; II, 20. M. t. X, p. 1069. 1081. 1149. Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes; de haer. c. 88, M. t. VIII, p. 47. 48. 49.

вержими свидѣтельствами св. Писанія въ пользу первороднаго грѣха, пелагіане дали имъ слѣдующее совершенно превратное, противное всему духу христіанскаго вѣроученія, толкованіе. Хотя грѣхъ Адама не оказалъ никакого внутренняго вліянія, какъ на самого Адама, такъ и на все послѣдующее человѣчество, но однако онъ имѣлъ,—говорили они,—нѣкоторое внѣшнее значеніе. Онъ послужилъ въ исторіи нравственной жизни человѣчества первымъ примѣромъ грѣховнаго склоненія воли, могущимъ имѣть дурное вліяніе на потомковъ Адама <sup>1)</sup>. Впрочемъ, пелагіане при этомъ прибавляли, что человѣкъ въ силу присущей ему свободы всегда можетъ легко парализовать силу этого грѣховнаго образца, даннаго Адамомъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, по ихъ воззрѣнію, какъ потеря для человѣка свободы, такъ и самая испорченность послѣдней совершенно невозможныя явленія въ нравственной жизни человѣка. Первое невозможно потому, что въ человѣкѣ вообще невозможна утрата способности выбора, безъ которой не можетъ существовать въ немъ и самой свободы; второе невозможно потому, что зло не есть такое явленіе, которое могло бы существенно измѣнить самую природу свободы, но есть исключительно случайный и единичный актъ человѣческой воли <sup>3)</sup>. Слѣдовательно, по ихъ воззрѣнію, ученіе о первородномъ грѣхѣ (въ церковномъ смыслѣ) находится въ прямомъ противорѣчій съ ученіемъ о свободѣ человѣческой воли и съ самымъ понятіемъ о грѣхѣ.

Признавши нравственную невозможность наслѣдственности грѣха Адама, пелагіане естественно должны были от-

---

<sup>1)</sup> De peccat. meritis et remiss. I, 9. M. t. X, p. 115. Peccatum imitatio-  
nis exemplum est.

<sup>2)</sup> Opus imperf. I, 91. M. t. X, p. 1108.

<sup>3)</sup> Opus imperf. III, 160, 161. M. t. X, p. 1313, 1314. По мнѣнію пела-  
гіанъ, понятія: naturale и voluntarium суть понятія взаимно исключаютія  
другъ друга. Si naturale est peccatum, non est voluntarium; si voluntarium,  
non est ingenitum, non est naturale. Istaе duae definitiones tam contrariae sibi  
sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas.

вергнуть и виновность за этот грѣхъ потомковъ Адама. Въ самомъ дѣлѣ, если грѣхъ Адама былъ только его личнымъ грѣхомъ, то и виновность за него должна распространяться только на одного Адама, а не на все его потомство. Если же это такъ, то не могло послѣдовать за грѣхомъ Адама и никакихъ наказаній, распространяющихся на все человѣчество<sup>1)</sup>. Но, спрашивается, откуда же въ такомъ случаѣ произошли всѣ бѣдствія и лишенія настоящей жизни, если съ грѣхомъ Адама не было связано никакихъ наказаній и, слѣдовательно, никакихъ бѣдствій? Чтобы устранить это возраженіе, пелагіане пришли къ признанію естественности и нормальности настоящаго порядка вещей. По ихъ мнѣнію, внутренняя борьба между тѣлесной и духовной природой человѣка, — борьба, имѣющая своимъ послѣдствіемъ похоть (*concupiscentia*), — общая слабость тѣлесныхъ и духовныхъ силъ, самая смерть и, наконецъ, всѣ бѣдствія и лишенія, которыми сопровождается человѣческая жизнь — все это вполнѣ нормальныя и естественныя явленія, присущія самой природѣ вещей. „Человѣкъ подвергается смерти вовсе не въ наказаніе за грѣхъ (*poenalter*), а потому что сотворенъ отъ природы смертнымъ“<sup>2)</sup>.

Выходя изъ такого положенія о нормальности настоящаго порядка, пелагіане должны были конечно придти къ отрицанію церковнаго ученія и о первобытномъ райскомъ состояніи прародителей, какъ состояніи нравственной цѣлости, неповрежденности, совершенства и соединенныхъ съ этимъ нравственнымъ совершенствомъ различныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ преимуществъ, которыми пользовались прародители до своего грѣхопаденія. Дѣйствительно, по ученію пелагіанъ, райское состояніе ничѣмъ не отличалось отъ настоящаго состоянія людей. Въ раю точно также, какъ и при настоящемъ со-

---

<sup>1)</sup> De rec. merit. III, 3. M. t. X, p. 188; de nat. et grat. c. 30. M. t. X, p. 263.

<sup>2)</sup> Opus imperf. III, 156. M. t. X, p. 1312.

стояніи челоѣчества, существовалъ разладъ между высшими духовными стремленіями и низшими плотскими влеченіями, т. е. то, что бл. Августинъ называетъ похотью (*concupiscentia*). Непобѣдимая похоть (*imperiosa libido*) всегда составляла естественную принадлежность природы челоѣка (*naturalis et inposens affectio*), поскольку она служитъ цѣлесообразнымъ и необходимымъ средствомъ при распространеніи челоѣческаго рода <sup>1)</sup>. Пелагіане не остановились даже предъ тѣмъ, чтобы приписать похоть Спасителю на томъ основаніи, что Онъ имѣлъ естественное, непрізрачное тѣло. Впрочемъ, они говорили въ этомъ случаѣ, что Христось, имѣя тѣснѣйшее единеніе съ Логосомъ, могъ побѣдить въ себѣ всѣ страстные порывы своей тѣлесной природы и, такимъ образомъ, достигнуть побѣды духа надъ чувственностью <sup>2)</sup>. Вмѣстѣ съ похотью въ раю существовала и слабость тѣлеснаго организма, могущая довести его до разрушенія, т. е. смерти <sup>3)</sup>. Правда, по мнѣнію Юліана Экланскаго, самъ Адамъ въ качествѣ особой награды отъ Бога за свое безгрѣшное состояніе могъ достигнуть безсмертія своего тѣла, чрезъ вкушеніе плодовъ отъ древа жизни. Но при всемъ этомъ, естественная организація въ потомкахъ Адама опять должна была обнаружиться и подвергнуться законамъ разрушенія <sup>4)</sup>. Далѣе, всевозможныя болѣзни <sup>5)</sup>, различные естественные недостатки <sup>6)</sup>, а также добываніе пищи, сопряженное съ усиленнымъ трудомъ <sup>7)</sup>,—все это было также достояніемъ и первобытной жизни. Конечно нечего и говорить, что, по ученію пелагіанъ, состояніе нравственно-интеллектуальныхъ силъ первыхъ людей точно также ничѣмъ не отличалось отъ настоящаго ихъ состоянія. Такое положеніе

---

<sup>1)</sup> Ibidem II, 236; III, 212; VI, 16. 19. M. t. X, p. 1247. 1336. 1535. 1543.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 53—54. 57. 84. M. t. X, p. 1370. 1371. 1373. 1386.

<sup>3)</sup> Ibid. III, 156. M. t. X, p. 1312.

<sup>4)</sup> Ibid. VI, 30. M. t. X, p. 1580.

<sup>5)</sup> Ibid. II, 236. M. t. X, p. 1247.

<sup>6)</sup> Ibid. IV, 123. M. t. X, p. 1419.

<sup>7)</sup> Ibid. VI, 27. M. t. X, p. 1567.

прямо и непосредственно вытекало изъ ихъ ученія о свободѣ. Впрочемъ, пелагиане,—чтобы сохранить по крайней мѣрѣ внѣшнее сходство своей теоріи съ ученіемъ Откровенія и Церкви,—говорили о нѣкоторыхъ преимуществахъ первобытнаго человѣка въ нравственно-интеллектуальномъ отношеніи. Но всѣ эти преимущества имѣли у нихъ чисто внѣшній характеръ. Первобытная свобода отъ своего настоящаго,—такъ называемаго,—падшаго состоянія отличалась только тѣмъ, что въ раю для нея не существовало еще грѣховнаго примѣра, тогда всѣ опредѣленія ея были направлены исключительно въ сторону добра. Точно также и въ интеллектуальномъ отношеніи первые люди отличались отъ настоящаго человѣчества только тѣмъ, что они по самому возрасту своему обладали способностью пользоваться своимъ разумомъ болѣе совершеннымъ образомъ, чѣмъ пользуются имъ въ настоящее время маленькія, неразвившіяся дѣти <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, пелагиане совершенно отвергли церковное ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи совершенно отличномъ отъ настоящаго падшаго состоянія.

Съ точки зрѣнія своего ученія о свободѣ они пришли, наконецъ, къ совершенному искаженію и церковнаго ученія о благодати, какъ особой внутренно-дѣйствующей силѣ Божіей, при помощи которой свобода человѣка можетъ вступить на путь спасительной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если, по ученію пелагианъ, человѣкъ, обладая свободой, этимъ неутраченнымъ даромъ природы, можетъ по собственной волѣ всегда одинаково легко грѣшнить и не грѣшнить, то отсюда, естественно, для него нѣтъ никакой необходимости въ особой благодатной помощи, внутренно-дѣйствующей на него, при достиженіи нравственнаго совершенства. Человѣкъ и помимо благодати можетъ устроить свое спасеніе. Впрочемъ, желая

---

<sup>1)</sup> De peccat. orig. c. XV. M. t. X, p. 393; de nat. et grat. c. X, M. t. X, p. 252.

сохранить хотя нѣкоторое сходство своей доктрины съ церковно-откровеннымъ ученіемъ, пелагіане не изгнали совершенно изъ своей системы самое понятіе „благодати“. Они при этомъ только соединяли съ нимъ совершенно другое представленіе, чѣмъ какое соединяетъ съ нимъ церковь. Прежде всего и болѣе всего подъ благодатию пелагіане разумѣли самую способность человѣка къ добру. Такъ, Пелагій различалъ въ свободѣ слѣдующіе три элемента: мочь (*posse*), желать (*velle*) и быть (*esse*) или совершать (*perficere*) благо. Первый элементъ онъ полагалъ исключительно въ природѣ человѣка, а второй и третій приписывалъ уже самому чело- вѣку. Послѣдній всегда можетъ съ своей стороны желать (*velle*) и совершать (*perficere*) благо. Но самое „мочь“ (*posse*) желать и совершать благо зависитъ уже не отъ человѣка, а отъ самой природы свободы, которая надѣлена этой способностью. Эта природная способность „мочь“ желать и совершать благо и есть, по возрѣнію пелагіанъ, та благодать, отъ которой зависитъ въ чело- вѣкѣ возможность совершенія добрыхъ поступковъ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, пелагіане не остановились на одномъ только этомъ отождествленіи благодати съ естественными нравственно-свободными силами чело- вѣка. Въ ихъ системѣ мы находимъ еще другое пониманіе слова „благодать“, которое, повидимому, приближается даже къ христіанскому пониманію этого слова. Такъ, подъ благодатью они разумѣли отпущеніе грѣховъ (*remissio peccatorum*) <sup>2)</sup>, дарованіе чело- вѣку вѣчной жизни <sup>3)</sup> и даже особую благодатную помощь

---

<sup>1)</sup> De grat. Christi c. 35. 36. 48. M. t. X, p. 361—363. 369. 384.

<sup>2)</sup> Contr. Iulian. VI, 23. M. t. X, p. 867. Tu (Iulianus) a vestro dogmate nos recedis, quo putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffudenda caritatem in cordibus nostris per spiritum Sanctum, qui ab illo datus est nobis; de gest. Pelag. XXXV, M. t. X. p. 355.

<sup>3)</sup> De grat. et lib. arb. VI, M. t. X, p. 890.

(adjutorium) <sup>1)</sup>. Но понимаемая и въ этомъ смыслѣ благодать имѣла въ ихъ системѣ совершенно превратное значеніе. Отпущеніе грѣховъ сводилось у нихъ къ чисто внѣшнему прощенію грѣшника и не соединялось съ дѣйствіемъ особой внутренней благодатной силы. Точно также и особая благодатная помощь (adjutorium), о которой говорили пелагиане, представлялась у нихъ чисто внѣшней силой по отношенію къ человѣку. Все дѣйствіе этой благодатной помощи пелагиане полагали исключительно въ внѣшнемъ освѣщеніи чело-вѣческаго ума свѣтомъ Божественнаго ученія и Откровенія <sup>2)</sup> и въ то же время не распространяли ея дѣйствія на волю человѣка <sup>3)</sup>. Вообще, эта особая благодатная помощь (adjutorium) отождествлялась въ ихъ системѣ съ Божественнымъ Откровеніемъ ветхаго завѣта <sup>4)</sup>, Евангельскимъ закономъ, различными увѣщаніями и обѣтованіями евангельскаго и ветхозавѣтнаго закона <sup>5)</sup>, самымъ ученіемъ и примѣромъ, даннымъ жизнью Иисуса Христа <sup>6)</sup>. Слѣдовательно, все дѣйствіе этой особой благодатной помощи сводилось у нихъ къ одному только внѣшнему наученію человѣка, къ одному только воздѣйствію на его интеллектуальныя силы и не распространялось въ то же время на его волю <sup>7)</sup>. Это послѣднее положеніе точно также вполне вытекало изъ ихъ ученія о свободѣ. Если бы они допустили внутреннее воздѣйствіе благодати на волю, то тогда они прямо пошли бы въ разрѣзъ съ основнымъ принципомъ всей своей антропологической системы.

Такимъ образомъ, сказавши церковное ученіе о благодати, пелагиане естественно должны были исказить въ то же

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. 1, 95. M. t. X, p. 1112.

<sup>2)</sup> De grat. Christi c. 7. 10. 34. 41. M. t. X, p. 364. 366. 378. 380.

<sup>3)</sup> Ibid. c. 10. M. t. X, p. 366.

<sup>4)</sup> Epist. 175. M. t. II, p. 760.

<sup>5)</sup> De gest. Pelag. 1, M. t. X, p. 321.

<sup>6)</sup> Pelag. Epist. ad Demetriad. c. IX. M. t. XXXIII, p. 1105; Aug. de spir. et litt. II, M. t. X, p. 202.

<sup>7)</sup> Opus imperf. 1, 94. M. t. X, p. 1110.



время и учение о значеніи ея въ нравственно-религіозной жизни человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, благодать, по воззрѣнію пелагианъ, не имѣетъ почти никакого значенія для спасенія человѣка. Человѣкъ и помимо благодати при помощи одной только свободы вполне можетъ достигнуть безгрѣшнаго состоянія. Божественная помощь (*adjutorium*) ему необходима только для того, чтобы освѣтить путь истины и, такимъ образомъ, чрезъ болѣе очевидное выставленіе нравственныхъ требованій нѣсколько облегчить ему путь къ достиженію нравственнаго совершенства<sup>1)</sup>. При этомъ самая благодатная помощь, освѣщающая его разумъ, дается ему только уже, какъ награда за его самостоятельную добродѣтельную жизнь. Иными словами, — отъ самого человѣка, стремящагося къ добродѣтельной жизни, зависитъ прибѣгнуть къ внѣшней помощи Божественнаго Откровенія и, такимъ образомъ, при его содѣйствіи достигнуть еще бѣльшаго совершенства<sup>2)</sup>. Вполнѣ понятно, что при такомъ воззрѣніи на сущность благодати и ея значеніе въ нравственно-религіозной жизни человѣка пелагиане не могли говорить о ней, какъ о силѣ, которая была бы необходима человѣку при каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи (*non datur ad singulos actus*). Благодать является, по ихъ мнѣнію, только общимъ руководительнымъ началомъ для разума человѣка; слѣдовательно, воздѣйствіе ея опредѣляется только въ формѣ общаго проникновенія чело-вѣческаго сознанія божественными истинами<sup>3)</sup>. При этомъ вполне отъ самого уже человѣка зависитъ такъ или иначе совершать свою дѣятельность подъ влияніемъ этого общаго освѣщающаго его умъ благодатнаго источника.

---

<sup>1)</sup> De gest. Pelag. c. XIV. M. t. X, p. 337. Ut quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam; de gr. Christ. c. 7. 28. 29. M. t. X, p. 364. 375.

<sup>2)</sup> De grat. Christi c. 31. M. t. X, p. 376.

<sup>3)</sup> De gest. Pelag. c. XIV. M. t. X, p. 337.

Такимъ образомъ, развивая ученіе о свободѣ, пелагіане послѣдовательно пришли къ искаженію всей антропологической системы христіанскаго вѣроученія. Пелагій и его послѣдователи <sup>1)</sup> въ конечныхъ выводахъ своей доктрины дошли до того, что разорвали всякую связь человѣка съ Богомъ; человѣкъ, съ ихъ точки зрѣнія, безъ Бога можетъ устраивать свое спасеніе и получать отъ Него лишь только блаженство въ качествѣ награды за свою праведную жизнь. Бл. Иеронимъ прекрасно изобразилъ общій характеръ пелагіанской ереси, когда сказалъ, что пелагіанство оказалось въ сущности действительнымъ ученіемъ, которое отвергло внутреннюю жизненную связь человѣка съ Богомъ, уничтожило въ немъ религіозность и сдѣлало его самодовольной монадой,—при чемъ пелагіане забыли, что въ отдѣленіи отъ Бога человѣкъ можетъ только иссохнуть при сухомъ источникѣ своихъ собственныхъ силъ <sup>2)</sup>.

Такое раціоналистическое направленіе въ рѣшеніи антропологическихъ вопросовъ, находящееся въ полномъ противорѣчій съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія, конечно не могло не вызвать нѣкоторой оппозиціи со стороны современниковъ. Дѣйствительно, независимо отъ дѣятельности бл. Августина, боровагося съ пелагіанскими заблужденіями, въ исторіи западной богословской мысли мы встрѣчаемся еще съ особымъ богословскимъ направленіемъ, которое имѣло своею цѣлію сгладить крайнія воззрѣнія пелагіанской доктрины и приблизить ихъ къ духу христіанскаго вѣроученія. Это направленіе извѣстно въ исторіи христіанской мысли подъ общимъ именемъ полупелагіанства. Впрочемъ, это направленіе было оппозиціей не только пелагіанскимъ воззрѣніямъ, но въ тоже время и ученію Августина, которое

---

<sup>1)</sup> Главными послѣдователями ученія Пелагія были Целестій и Юліанъ Экланскій.

<sup>2)</sup> Hieronym. ad Ctesiphon. c. III.

онъ развивалъ во время своей полемики съ пелагианствомъ. Слѣдовательно, полупелагианство составляетъ нѣчто среднее между ученіемъ Августина и пелагианствомъ, „quid tertium“, какъ выразился Просперъ Аквитанскій, противникъ полупелагианскихъ воззрѣній <sup>1)</sup>.

Само полупелагианство не имѣетъ одной строго выдержанной системы, но въ своемъ развитіи представляетъ двѣ формы: а) съ одной стороны—полупелагианство въ томъ видѣ, въ какомъ представляли его Иларій и Просперъ <sup>2)</sup> и в) съ другой стороны—болѣе сглаженный взглядъ пр. Іоанна Кассіана <sup>3)</sup>, который въ своемъ ученіи значительно расходится съ взглядами строгихъ полупелагианъ. Мы воснемся той и другой отрасли полупелагианства въ отдѣльности.

Строгіе полупелагиане <sup>4)</sup>,—равно какъ и Іоаннъ Кас-

---

<sup>1)</sup> Prosp. Lib. contra Collatorem.

<sup>2)</sup> Иларій Арльскій и Просперъ Аквитанскій, богословы южной Франціи, послѣдователи августиновскаго ученія. Изъ писемъ этихъ богослововъ Августинъ въ первый разъ узналъ о полупелагианскомъ движеніи, которое началось въ массивійскихъ монастыряхъ Южной Франціи (такое же движеніе началось въ адруметскомъ монастырѣ сѣверной Африки, но вскорѣ совершенно прекратилось вслѣдствіе бѣдствій, причиненныхъ нашествіемъ вандаловъ на сѣверную Африку) и которое имѣло свою цѣлю борьбу не только съ заблужденіями пелагианъ, но и съ воззрѣніями бл. Августина.

<sup>3)</sup> Пр. Іоаннъ Кассіанъ, настоятель массивійскихъ монастырей. Годъ его рожденія и смерти въ точности неизвѣстенъ. Нѣкоторые однако положительно утверждаютъ, что онъ умеръ въ 435 г. (Іоаннъ Тритемій въ *Catalogus illustrium virorum*, см. Wiggers, op. cit. t. II, p. 17). Вообще достоверно извѣстно только то, что онъ жилъ и дѣйствовалъ одновременно съ бл. Августиномъ.

<sup>4)</sup> Мы различаемъ два направленія въ развитіи полупелагианскаго ученія: съ одной стороны строго полупелагианское, а съ другой—болѣе сглаженный взглядъ Іоанна Кассіана,—на слѣдующихъ основаніяхъ: а) Просперъ и Иларій въ своихъ письмахъ къ Августину представляютъ полупелагианство въ совершенно отличныхъ и болѣе рѣзкихъ чертахъ, чѣмъ оно представляется въ сочиненіяхъ Іоанна Кассіана; б) бл. Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ противъ полупелагианъ, имѣетъ въ виду именно строго полупелагианскій взглядъ, который онъ не отождествляетъ съ взглядомъ І. Кассіана; по крайней мѣрѣ, онъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не упоминаетъ о личности послѣдняго, съ которой соединилось бы въ его

сіанъ,—не рассматривали прямо всей группы антропологическихъ вопросовъ, но остановились преимущественно на выясненіи только вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ въ дѣлѣ человѣческаго спасенія и въ связи съ этимъ на выясненіи вопроса о предопредѣленіи однихъ людей къ вѣчному спасенію, а другихъ къ вѣчному осужденію. Остановливаясь на выясненіи именно этихъ вопросовъ, они старались главнымъ образомъ о томъ, чтобы представить такой способъ соглашенія ученія о благодати съ ученіемъ о свободѣ, при которомъ не уничтожалось бы значеніе, какъ первой, такъ и послѣдней. По ихъ мнѣнію, недостатокъ пелагианской и августиновской теоріи въ томъ и состоитъ, что первая уничтожала всякое значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія, а послѣдняя, напротивъ, до крайности (по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія пелагианъ и полупелагианъ) ограничивала значеніе свободной воли человѣка. Къ какимъ результатамъ въ данномъ случаѣ пришли сами полупелагиане, мы сейчасъ увидимъ.

Желая исправить недостатокъ пелагианской и августиновской теоріи о благодати и свободѣ, они весь спасительный процессъ, какъ по отношенію къ разуму, такъ и по отношенію къ

---

представленія опровергаемое имъ ученіе; в) Просперъ Аквитанскій, называя строгое полупелагианство, «остатками пелагианскаго кривотолкованія» (*reliquiae Pelagianae pravitatis—Epist. ad Aug. § 7. M. t. 44, p. 951*), не считаетъ такимъ ученіе Іоанна Кассіана; онъ отзывается о послѣднемъ даже съ явнымъ почтеніемъ. (*Contr. Collat., c. II*).—Источниками при изученіи строгого полупелагианства главнымъ образомъ служатъ: а) указанныя выше два письма *Проспера и Иларія*,—галльскихъ богослововъ. Въ нихъ довольно подробно представляется общія характеристика полупелагианскихъ взглядовъ. Эти письма помѣщены въ изданіи Мigne'я (*Curs. compl. patrol., изд. 1841 г. t. 44, p. 947—960, а также t. 33, p. 1002—1012*). б) Далѣе, такими источниками служатъ *антиполупелагианскія сочиненія бл. Августина*: «*De praedestinatione sanctorum*» и «*De dono perseverantiae*», написанныя имъ послѣ полученія писемъ отъ Проспера и Иларія. Здѣсь Августинъ наряду съ опроверженіемъ міровоззрѣнія полупелагианъ указываетъ также и положенія ихъ доктрины.

волѣ, раздѣляли на нѣсколько моментовъ и одни изъ этихъ моментовъ приписывали исключительно свободѣ чловѣка, а другіе поставляли въ тоже время въ зависимость отъ благодати. При этомъ самую благодать они понимали не въ смыслѣ одной только внѣшней силы, воздѣйствующей на умъ чловѣка,—какъ это допускали пелагіане,—но въ смыслѣ особой силы Божіей, внутренне дѣйствующей, не только на разумъ чловѣка, но и на его волю. Что касается теперь самаго спасительнаго процесса, совершающагося въ чловѣкѣ подъ воздѣйствіемъ благодати, то они раздѣляли его прежде всего въ отношеніи къ познавательнымъ силамъ на слѣдующіе три момента: *начало вѣры, возрастаніе ея* въ чловѣкѣ и, наконецъ, *закрѣпленіе* ея въ немъ до конца жизни. Соотвѣтственное раздѣленіе они указывали и по отношенію къ волѣ. Въ ней также они различали: самое *начало* доброй дѣятельности въ чловѣкѣ, имѣющей основаніе въ его вѣрѣ, *продолженіе и возрастаніе* доброй дѣятельности и, наконецъ, *закрѣпленіе* ея въ чловѣкѣ до конца жизни. Что касается прежде всего *начала вѣры*, то они приписывали его исключительно свободѣ чловѣка. Чловѣкъ, по ихъ воззрѣнію, совершенно независимо отъ благодати, какъ особой внутренне-дѣйствующей силы, можетъ возбудить въ себѣ стремленіе къ истинѣ и воспитать въ себѣ готовность послѣдовать за ней <sup>1)</sup>. Но приписывая исключительно свободѣ начало вѣры,—этотъ начальный моментъ всего зданія спасенія, полупелагіане въ тоже время признавали абсолютную необходимость благодати для *начала и зарожденія* въ чловѣкѣ доброй дѣятельности. Для того, чтобы чловѣкъ могъ на дѣлѣ проявить свою вѣру,—самостоятельно зародившуюся въ немъ, онъ нуждается уже въ помощи благодати. Онъ только послѣ предварительнаго воздѣйствія послѣдней на его волю можетъ наконецъ начать путь добродѣтельной жизни. Второй моментъ спасительнаго

---

<sup>1)</sup> Prosp. ep. ad Aug. 4. 6; Hilar. ep. ad Aug. 4. M. t. 44, p. 950. 951. 955.

процесса по отношенію къ разуму, т. е. *возрастаніе вѣры* въ человѣкѣ, они поставляли уже въ полную зависимость отъ благодатнаго воздѣйствія. Человѣкъ безъ благодати своими силами не можетъ увеличить свою самостоятельно начавшуюся вѣру. Необходимо, далѣе, это благодатное воздѣйствіе и для *увеличенія* въ человѣкѣ добродѣтельной жизни. Что же касается третьяго—послѣдняго момента спасительной жизни, то онъ, по мнѣнію полупелаганъ, вполнѣ находится во власти человѣка <sup>1)</sup>). Для своего *окончательнаго укрѣпленія*, какъ въ вѣрѣ, такъ и въ доброй дѣятельности до конца жизни онъ не нуждается уже въ благодатной помощи. Коль скоро благодать возростила въ немъ вѣру и добрую дѣятельность, для него отърывается уже путь самостоятельнаго завершенія всего зданія спасенія, котораго онъ можетъ достигнуть усиліями одной только своей воли <sup>2)</sup>). Указаннымъ разграниченіемъ съ одной стороны области благодатнаго воздѣйствія и съ другой—области свободной дѣятельности человѣка полупелагане и старались дать такое разрѣшеніе вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ, при которомъ не уничтожалось бы значеніе ни той, ни другой въ дѣлѣ человѣческаго спасенія.

Но нетрудно видѣть, что полупелагане не достигли своей цѣли. Не смотря на то, что въ своей системѣ они проводили мысль объ абсолютной необходимости благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка, они въ тоже время все зданіе спасенія представляли собственно результатомъ свободной дѣятельности самого же человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если, по ихъ воззрѣнію, отъ человѣка зависитъ самое начало вѣры,—это первое и главное условіе всего спасительнаго процесса,—если благодать, необходимая для усовершенія всего зданія спасенія, можетъ воздѣйствовать на человѣка только подъ условіемъ его

---

<sup>1)</sup> Hilat. 4. M. t. 44, p. 955.

<sup>2)</sup> De praedestin. sanctor. c. 1. § 2; de dono perseverant. II. M. t. X, p. 961. 995.

же собственной вѣры, то отсюда ясно, что признаніе абсолютнаго значенія благодати въ системѣ полупелагіанскаго ученія оказывается призрачнымъ, не вытекающимъ изъ самаго существа дѣла. Здѣсь также, какъ и въ пелагіанствѣ, въ концѣ концовъ все сводится къ дѣятельности свободы и благодать является исключительно результатомъ заслуги человѣка, наградой за его собственныя усилія, а не свободнымъ, незаслуженнымъ даромъ Божиимъ. Просперъ прекрасно характеризуетъ эту черту полупелагіанскаго ученія, когда говоритъ, что „хотя, по ученію полупелагіанъ, въ дѣлѣ спасенія необходимы два (условія): благодать Божія и повиновеніе человѣка (свобода), но однако первенствующее значеніе имѣетъ повиновеніе, а не благодать. Начало спасенія происходитъ отъ того, кто спасается, а не отъ того, кто спасаетъ; уже воля человѣка рождаетъ въ себѣ нужду въ божественной благодати, а не благодать подчиняетъ себѣ волю“<sup>1)</sup>.

Правда, полупелагіане говорили, что и самое начало вѣры въ человѣкѣ обусловливается благодатнымъ воздѣйствіемъ. Но изъ писемъ Проспера и Иларія видно, что полупелагіане въ данномъ случаѣ становились уже на точку зрѣнія пелагіанской доктрины и подъ благодатью, производящей въ человѣкѣ начало вѣры, подразумѣвали, съ одной стороны, такъ называемую природную благодать (*initialis gratia*), т. е. естественныя способности человѣка (разумъ и волю), обладая которыми онъ можетъ стремиться, искать и домогаться спасенія (*petendo, quaerendo, pulsando*)<sup>2)</sup>. Съ другой стороны, подъ благодатью, предваряющею вѣру, они разумѣли проповѣдываніе слова Божія. Вообще, какъ и пелагіане, для начала вѣры они признавали необходимость только чисто внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ, а не необходимость благодати въ собственномъ смыслѣ этого слова<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Prosp. § 6, Hilar. § 4. M. t. 44, p. 951. 954.

<sup>2)</sup> Hilar. § 5, Prosp. § 4. M. t. 44, p. 955, 950.

<sup>3)</sup> Prosp. § 4. M. t. 44, p. 950.

Соотвѣтственно съ своимъ ученіемъ объ отношеніи благодати къ свободѣ полупелагіане развивали и свое ученіе о предопредѣленіи. По ихъ миѣнію, актъ вѣчнаго предопредѣленія находится съ одной стороны въ зависимости отъ свободы человѣка, обуславливающей самое начало вѣры, а съ другой—отъ благодатнаго воздѣйствія, которымъ обуславливается увеличеніе въ человѣкѣ вѣры и равнымъ образомъ возникновеніе и возрастаніе въ немъ доброй дѣятельности. Но не трудно видѣть, что какъ все зданіе спасенія въ системѣ полупелагіанства поставляется въ полную зависимость отъ начала вѣры, какъ совершенно свободнаго акта человѣческой воли, такъ равнымъ образомъ и самый актъ предопредѣленія является въ ихъ системѣ вполнѣ обусловленнымъ исключительно свободой человѣка. Съ точки зрѣнія основныхъ воззрѣній полупелагіанства выходитъ, что Богъ предопредѣлилъ извѣстныхъ людей къ благодатнымъ средствамъ, приводящимъ ихъ ко спасенію, только по заслугамъ ихъ собственной же вѣры. Отсюда и предвѣдніе Божіе, которое полагается въ ихъ системѣ, какъ основаніе вѣчнаго акта предопредѣленія, по ихъ представленію, является актомъ Божественнаго предвѣднія собственно вѣры людей, какъ единственнаго основанія, обуславливающаго актъ божественнаго предопредѣленія. Только тѣхъ людей предопредѣлилъ Богъ ко спасенію, относительно которыхъ Онъ предвидѣлъ, что они чрезъ собственную вѣру сдѣлаются достойными полученія особой благодатной помощи, приводящей ихъ ко спасенію. Исключительно только отъ того же предвѣднія Богомъ вѣры людей находится въ зависимости сообщеніе Евангельскаго ученія опредѣленнымъ народамъ, живущимъ въ извѣстныя времена и въ извѣстныхъ странахъ <sup>1)</sup>). Точно также въ полной зависимости отъ предвѣднія отрицательнаго отношенія людей къ дѣлу спасенія находится отрицательная сторона предопредѣленія, т. е. от-

---

<sup>1)</sup> Prosp. § 5; Hilar. § 3. M. t. 44, p. 951. 955.



верженіе и предназначеніе извѣстной части людей къ вѣчнымъ мученіямъ. Богъ удерживаетъ проповѣданіе Евангельскаго слова и сообщеніе благодати, приводящей ко спасенію, по отношенію къ тѣмъ людямъ, относительно которыхъ онъ еще заранѣе предвидѣлъ, что они собственными усиліями не могутъ возбудить въ себѣ вѣры <sup>1)</sup>. Съ указанной общей точки зрѣнія на зависимость предопредѣленія отъ свободной воли чело-вѣка полупелагіане объясняли также фактъ очевиднаго отверженія дѣтей, умирающихъ безъ крещенія. По ихъ мнѣнію, младенцы не получаютъ крещенія и, такимъ образомъ, подвергаются очевидному отверженію потому самому, что Богъ еще отъ вѣчности предвидѣлъ въ нихъ отсутствіе вѣры, имѣвшее осуществиться въ томъ случаѣ, если бы они остались жить долѣе <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, полупелагіане, развивая послѣдовательно свой основной взглядъ, должны были признать зависимость акта предопредѣленія не только отъ дѣйствительныхъ, но и отъ возможныхъ заслугъ чело-вѣка. Они должны были допустить такое положеніе, которое не можетъ собственно быть оправдано ни съ точки зрѣнія правды Божіей, ни съ точки зрѣнія правды чело-вѣческой <sup>3)</sup>.

Не смотря на всю ложную постановку своего ученія о предопредѣленіи, полупелагіане тѣмъ не менѣе усматривали въ немъ особыя важныя достоинства. По ихъ мнѣнію, только при такомъ ученіи возможно избѣжать фаталистической точки зрѣнія, свойственной нѣкоторымъ ложнымъ религіозно-философскимъ міровоззрѣніямъ и въ частности міровоззрѣнію манихеевъ <sup>4)</sup>. Только такое ученіе будто бы вполне приложимо въ нравственной жизни чело-вѣка и приводитъ къ самымъ благотворнымъ результатамъ. Въ самомъ дѣлѣ, воля

---

<sup>1)</sup> Prosp. § 6. M. t. 44, p. 951.

<sup>2)</sup> Ibid. § 5. M. t. 44, p. 951.

<sup>3)</sup> Ibidem; de dono persev. c. IX, § 22; de praed. sanct. c. XII, § 24. M. t. X, p. 978. 1005.

<sup>4)</sup> Prosp. § 3. M. t. 44, p. 945.

своро несомвѣнно, что отъ самого человѣка зависитъ начало всего дѣла его спасенія, тогда человѣкъ получаетъ внутреннюю увѣренность въ своихъ собственныхъ силахъ, въ немъ возвышается чувство собственной энергіи <sup>1)</sup>, тогда церковное учительство и всѣ требованія закона и совѣсти получаютъ особый смыслъ и значеніе <sup>2)</sup>, тогда человѣкъ не можетъ имѣть никакого повода, какъ отчаяваться въ своемъ спасеніи, такъ и быть равнодушнымъ къ нему, потому что отъ него самого же зависитъ начать это спасеніе <sup>3)</sup>. Стремленіе выставить какъ можно рельефнѣе приложимость своей теоріи при объясненіи фактовъ нравственно-религіозной жизни человѣка довело полупелагианъ даже до того, что они признали слѣдующія совершенно ложныя положенія. Они говорили, что число предопредѣленныхъ къ блаженству и мученіямъ нельзя представлять себѣ строго опредѣленнымъ и неизмѣннымъ <sup>4)</sup>, что актъ божественнаго предопредѣленія не имѣетъ никакой таинственности и что опредѣленіе судьбы человѣка становится до пѣкоторой степени очевиднымъ, когда въ немъ пробуждается вѣра <sup>5)</sup>.

Въ такихъ чертахъ представляется ученіе строгихъ полупелагианъ. Что касается міровоззрѣнія Іоанна Кассіана <sup>6)</sup>,

---

<sup>1)</sup> Prosper. § 3. M. t. 44, p. 950.

<sup>2)</sup> Hilar. § 2. M. 41, p. 954.

<sup>3)</sup> Prosp. § 3. M. 44, p. 950.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Для выясненія ученія Іоанна Кассіана главнымъ источникомъ служатъ его же собственныя сочиненія: а) *De institutis Coenobiorum* (объ устроеніи монастырей) въ 12 книгахъ и въ особенности б) *Collationes Patrum* (сборникъ отеческихъ мнѣній) въ 24 книгахъ. Особенно важны въ данномъ случаѣ 12 и 13 книги, гдѣ Кассіанъ занимается по преимуществу выясненіемъ вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ. Кромѣ указанныхъ сочиненій І. Кассіана источникомъ служитъ произведеніе Проспера Аквитанскаго, направленное противъ сочиненія Кассіана—«*Collationes*» и извѣстное подъ именемъ «*Contra Collatorem*».—Въ качествѣ пособій при изученіи вообще полупелагианства и въ частности ученія Іоанна Кассіана можно указать: а) *Walch. Entwurf einer historie der Ketzereien*, 1762—1785, В. I—XI; б) *Wiggers, op. cit.*, Th. II, 1833 г.

то оно заключаетъ въ себѣ нѣкоторое отклоненіе отъ строго-полупелагианской точки зрѣнія. Выходя изъ того общаго положенія, что участіе свободы и благодати въ дѣлѣ человеческого спасенія не подлежитъ никакому сомнѣнію <sup>1)</sup>, онъ представилъ слѣдующій способъ выясненія вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ. По его воззрѣнію, признаніе зависимости вѣры, этого начальнаго момента спасительнаго процесса, исключительно отъ собственной воли человѣка нельзя считать общимъ непреложнымъ правиломъ, по которому совершается устроеніе спасенія каждаго человѣка. Дѣло въ томъ, что факты св. исторіи показываютъ, что этотъ начальнѣйшій моментъ вѣры иногда дѣйствительно находится въ полной зависимости отъ свободы человѣка, а иногда, напротивъ, онъ находится въ зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія <sup>2)</sup>. Если, по воззрѣнію пр. Кассіана, мы будемъ отдавать предпочтеніе какому либо одному изъ указанныхъ случаевъ, то тогда мы непременно запутаемся въ противорѣчіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ поставлять начало вѣры въ исключительную зависимость отъ благодати, тогда мы не будемъ въ состояніи объяснить исторію обращенія Закхея, или разбойника на крестѣ. Наоборотъ, если обращеніе къ вѣрѣ мы будемъ поставлять въ исключительную зависимость отъ свободы, тогда мы не сможемъ объяснить исторію обращенія Ап. Павла и Матфея <sup>3)</sup>. Словомъ, только при допущеніи того положенія, что начало вѣры зависитъ въ одномъ случаѣ отъ свободы, а въ иномъ—отъ благодати, всѣ факты свящ. исторіи могутъ найти свое полнѣйшее выясненіе. Только въ этомъ случаѣ устанавливается правильное соотношеніе между благодатью и свободой <sup>4)</sup>. Но признавая въ общемъ только относительное значеніе благодати для начальнаго момента спаси-

---

<sup>1)</sup> Collat. XIII, 11. M. t. 49, p. 923—924.

<sup>2)</sup> Collat. XIII, 14. M. t. 49, p. 935.

<sup>3)</sup> Collat. XIII, 11. M. t. 49, p. 923.

<sup>4)</sup> Ibidem.

тельнаго процесса, т. е. для возникновенія вѣры человѣка, Іоаннъ Кассіанъ вмѣстѣ съ строгими полупелагіанами въ тоже время признавалъ абсолютную необходимость благодати для начала доброй дѣятельности въ человѣкѣ<sup>1)</sup>. Далѣе благодать абсолютно необходима, по нему, также и для того, чтобы въ человѣкѣ могла увеличиться и возрасти, какъ вѣра, такъ и добрая дѣятельность<sup>2)</sup>. Что касается, наконецъ, послѣдняго момента спасительнаго процесса, т. е. окончательнаго утвержденія въ человѣкѣ вѣры и доброй дѣятельности, то этотъ моментъ, также какъ и начало вѣры, по мнѣнію Кассіана, въ одномъ случаѣ находится въ зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія, а въ другомъ—исключительно отъ собственной воли человѣка<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, существенное отличіе міровоззрѣнія пр. Кассіана отъ міровоззрѣнія строгихъ полупелагіанъ заключается въ слѣдующемъ. Тогда какъ послѣдніе поставляли начало вѣры и равнымъ образомъ укрѣпленіе въ человѣкѣ вѣры и дѣятельности въ полную и исключительную зависимость отъ свободы, Іоаннъ Кассіанъ, напротивъ, признавалъ въ этомъ случаѣ не безусловную, а только относительную необходимость благодати, смотря по степени нравственныхъ силъ въ человѣкѣ.

Къ такимъ результатамъ пришли полупелагіане въ своемъ стремленіи исправить заблужденія пелагіанской доктрины. Но изъ разсмотрѣнія этихъ результатовъ съ очевидностію слѣдуетъ, что полупелагіане только отчасти достигли своей цѣли и въ сущности не избѣгли заблужденія пелагіанской доктрины, противъ которой они боролись. Они точно также, какъ и пелагіане,—хотя и въ меньшей степени,—оказались въ концѣ концовъ въ противорѣчій съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія и въ частности съ христіанскимъ ученіемъ объ искупленіи. Въ самомъ дѣлѣ, говоря, что и послѣ

---

<sup>1)</sup> Ibidem. XIII, 17; XIII, 9. М. т. 49, р. 944, 915.

<sup>2)</sup> Ibidem. XIII, 18. М. т. 49, р. 945.

<sup>3)</sup> Ibid. XIII, 17. М. т. 49, р. 944.

грѣхопаденія человѣкъ носитъ еще въ себѣ сѣмена сверхъестественнаго добра и вслѣдствіе этого совершенно самостоятельно можетъ возбудить въ себѣ добрую дѣятельность, они собственно въ самомъ основаніи подрывали ученіе объ искупленіи. Изъ положенія, что человѣкъ и послѣ грѣхопаденія, по самой природѣ своей, еще находится на прямомъ пути къ тому, чтобы выполнить свое высочайшее назначеніе и цѣль, логически слѣдуетъ, что искупленіе, совершенное Христомъ, имѣетъ для человѣка только чисто внѣшнее значеніе. Оно служитъ только средствомъ, облегчающимъ для него достиженіе того спасительнаго пути, къ началу котораго онъ оказывается совершенно способнымъ помимо всякаго особеннаго благодатнаго воздѣйствія.

Въ противоположность неудачнымъ попыткамъ пелагианъ и полупелагианъ представить выясненіе антропологическихъ вопросовъ, бл. Августинъ въ цѣломъ рядѣ своихъ сочиненій далъ болѣе или менѣе полное и всестороннее рѣшеніе весьма важнаго въ христіанской догматикѣ вопроса объ отношеніи человѣка къ Богу, какъ къ конечной цѣли, составляющей центръ всего нравственно-религіознаго процесса человѣческой жизни. Предметомъ настоящаго изслѣдованія и будетъ служить систематическое выясненіе и изложеніе этого ученія бл. Августина. Такъ какъ, по его воззрѣнію,—какъ и вообще по воззрѣнію церкви,—нравственно-религіозный процессъ имѣетъ свою исторію, въ которой отмѣчаются слѣдующіе три главные момента: а) первобытное состояніе, б) состояніе паденія и в) состояніе спасенія, то и мы будемъ разсматривать этотъ процессъ въ его историческомъ развитіи. Такъ, прежде всего, слѣдуя исторической послѣдовательности, мы представимъ ученіе Августина о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи, направленномъ къ выполненію его конечнаго назначенія и цѣли. Далѣе, представимъ ученіе Августина о паденіи человѣка, положившемъ начало превратному направленію жизни всего вообще человѣчества. Наконецъ, мы займемся выясненіемъ ученія Августина о состояніи спасенія человѣка,

какъ такомъ процессѣ, въ которомъ падшій человѣкъ подъ воздѣйствіемъ особыхъ благодатныхъ силъ, дарованныхъ ему Богомъ въ силу искупительныхъ заслугъ Господа Иисуса Христа, снова возвращается въ состояніе своего конечнаго назначенія и цѣли. Въ связи съ ученіемъ Августина о благодатномъ сверхъестественномъ процессѣ мы коснемся его ученія о предопредѣленіи, какъ абсолютномъ основаніи всего дѣла спасенія человѣка. Такъ какъ,—мы говорили,—разсматриваемое ученіе Августина составляетъ источникъ, изъ котораго почерпаетъ и къ которому тяготеетъ католическая и протестантская богословская мысль, то мы считаемъ не излишнимъ при самомъ изложеніи августиновскаго ученія указывать тѣ характерныя мѣста, которыя составляютъ въ немъ центръ тяжести для католиковъ и протестантовъ и при этомъ указывать, справедливо, или нѣтъ, ссылаются на него тѣ и другіе. При этомъ естественно возникаетъ также вопросъ объ отношеніи ученія Августина къ предшествующей богословской мысли, а также—къ ученію манихейства, пелагіанства и полупелагіанства, въ связи съ которыми Августинъ развивалъ это ученіе.

Такимъ образомъ, все наше изслѣдованіе по указанному плану естественно распадается на слѣдующія три главныя части: I) Ученіе о первобытномъ состояніи человѣка. II) Ученіе о падшемъ состояніи. Эта вторая часть въ свою очередь распадается на два отдѣла: а) ученіе о грѣхопадении Адама и его слѣдствіяхъ и б) ученіе о первородномъ грѣхѣ. III) Ученіе о состояніи спасенія, которое также распадается на два отдѣла: а) ученіе о спасительномъ процессѣ воссоединенія человѣка съ Богомъ и б) ученіе о предопредѣленіи, какъ вѣчномъ, абсолютномъ основаніи этого процесса, совершающагося во времени.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### Ученіе о первобытномъ состояніи человѣка.

#### I.

Библейское повѣствованіе о міротвореніи ясно свидѣтельствуетъ, что вызванный къ бытію творческою дѣятельностію Всемогущаго и Всеблагаго Бога міръ былъ въ высшей степени гармоническимъ, преисполненнымъ положительныхъ совершенствъ, созданіемъ Божиимъ, такимъ созданіемъ, о которомъ Самъ Богъ засвидѣтельствовалъ, что онъ и все живущее на немъ „добра зѣло“<sup>1)</sup>. Такимъ же „добрымъ зѣло“, по смыслу бытописанія, вышелъ изъ творческихъ рукъ Божества и самъ человѣкъ, вѣнецъ созданія. Предназначенный Богомъ къ осуществленію особыхъ высшихъ нравственно-религіозныхъ цѣлей, онъ получилъ отъ Него нравственно-духовныя силы и способности, отличавшіяся особыми положительными качествами и совершенствами. Онъ былъ созданъ по образу и подобию Божію<sup>2)</sup>. Результатомъ такой принаровленности первобытнаго человѣка къ осуществленію высшей нравственно-религіозной жизни и было то,

---

<sup>1)</sup> Быт. I, 31.

<sup>2)</sup> Ibid. I, 27.

что онъ, по сказанію Бытописателя, могъ наслаждаться особеннымъ, недоступнымъ для настоящаго человѣчества счастьемъ и блаженствомъ. Такъ, онъ былъ введенъ въ рай сладости <sup>1)</sup>, въ которомъ онъ могъ находиться въ непосредственномъ общеніи съ своимъ Творцемъ <sup>2)</sup>. Кроме того онъ получилъ отъ Бога власть надъ всѣмъ видимымъ міромъ <sup>3)</sup>. По слову Господа: „раститесь и множитесь, и наполните землю, и господствуйте ея, и обладайте рыбами морскими, и звѣрьми, и птицами небесными, и всѣми скотами, и всею землею“, — онъ сдѣлался царемъ видимой природы, которая должна была доставлять ему все необходимое для его жизни безъ особаго труда и усилія съ его стороны <sup>4)</sup>. Даже тлѣніе не должно было касаться его тѣла <sup>5)</sup>. Впрочемъ, вся эта счастливая жизнь перваго человѣка была тѣсно связана съ осуществленіемъ съ его стороны нравственно-религіозныхъ цѣлей. Онъ могъ наслаждаться богодарованнымъ счастьемъ и блаженствомъ только до тѣхъ поръ, пока онъ былъ въ состояніи соблюдать Божественную заповѣдь и, такимъ образомъ, поддерживать живое общеніе съ Богомъ, этою конечною цѣлію своего нравственно-религіознаго бытія <sup>6)</sup>. Такимъ образомъ, ученіе о твореніи міра и человѣка Божественное Откровеніе поставляетъ въ тѣсную связь съ ученіемъ о первобытномъ состояніи, которое собственно и нужно считать изначальнымъ моментомъ исторической жизни сотвореннаго Богомъ міра. Это первобытное состояніе только въ послѣдствіи послѣ грѣхопаденія первыхъ людей должно было измѣниться къ худшему и получить въ своемъ развитіи совершенно иное превратное направленіе, доставившее всему человѣчеству страданія и бѣдствія.

---

<sup>1)</sup> Быт. I, 23; II, 15; II, 8.

<sup>2)</sup> Ibid. III, 8.

<sup>3)</sup> Ibid. I, 28.

<sup>4)</sup> Ibid. I, 29; III, 17.

<sup>5)</sup> Ibid. II, 17.

<sup>6)</sup> Ibid.



Указанное идеальное представлѣніе Св. Писанія о первоначальной исторіи міра и человѣка получило свое дальнѣйшее развитіе въ послѣдующей исторіи христіанской мысли. Такъ, церковные писатели первыхъ вѣковъ христіанства, принужденные бороться съ различными еретическими заблужденіями, искажавшими христіанскую идею творенія, постоянно старались указывать вѣрующимъ на преимущество первобытнаго состоянія человѣка предъ его настоящимъ состояніемъ. По ихъ общему признанію, человѣкъ, предназначенный Богомъ къ осуществленію особыхъ высшихъ нравственно-религіозныхъ цѣлей <sup>1)</sup>, уже въ самомъ актѣ творенія явился существомъ, одареннымъ особенными качествами и преимуществами своей природы, и при томъ существомъ, отличнымъ отъ всѣхъ прочихъ существъ міра <sup>2)</sup>. Онъ явился обладателемъ природы, вполне здоровой, какъ въ нравственно-интеллектуальномъ, такъ и въ физическомъ отношеніяхъ <sup>3)</sup>. При этомъ, отцы церкви, возвышая нравственный обликъ первобытнаго человѣка, въ тоже время считали совершенно невозможнымъ для него слѣдовать по пути нравственно-религіознаго возрастанія совершенно самостоятельно безъ всякаго участія со стороны Бога. По ихъ мнѣнію, благодатная помощь Божія была вполне необходима ему, потому что онъ обладалъ, хотя и неиспорченными, но всеже неокрѣпшими нравственно-религіозными силами <sup>4)</sup>. Вообще первобытное состояніе было, по ихъ общему воззрѣнію, только еще состояніемъ относительнаго совершенства, человѣкъ только посредствомъ постепеннаго нравственно-религіознаго возрастанія могъ достигнуть высшей идеальной для

---

<sup>1)</sup> Григор. Нисск. Catech. c. V; Ирпн. Лионск. Advers. haeres. l. IV, c. 38, n. 3; Лактанс. Institut. l. VII, c. 5; Амвросій Медиолан. Epist. Honorant. 43 § 10; Григ. Наз. Orat. 45 § 7.

<sup>2)</sup> Клим. Римск. Ep. 1 ad Corinth. c. 33.

<sup>3)</sup> Григ. Наз. Carm. de virt. hum. vers. 90—95; Вас. Вел. Quod Deus est auctor mal. § 6; Григ. Нис. Catechum. c. 5.

<sup>4)</sup> Вас. Вел. De Spirit. Sancto, c. 16; Contr. Eunom. III, § 2.

него ступени развитія. „Ему надлежало,—говорилъ Ириней Ліонскій,—произшедши,—возрастать; возросши,—возмужать; возмужавши,—размножаться и, умножившись,—укрѣпляться силами и, укрѣпившись,—прославиться и, прославившись,—видѣть своего Владыку“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, пелагіане сдѣлали полное отступленіе отъ общаго духа христіанскаго вѣроученія по вопросу о первобытномъ состояніи, допустивши взглядъ, по которому это состояніе представлялось ими неимѣющимъ никакого существеннаго отличія отъ настоящаго состоянія человѣка. Въ противовѣсъ проведенной ими натуралистической точкѣ зрѣнія на первобытное состояніе бл. Августина представилъ свое собственное ученіе объ этомъ предметѣ, давъ ему чисто Откровенную и Церковную основу. При этомъ, развивая въ сущности тѣже отдѣльныя и отрывочныя мысли, какія были высказаны по вопросу о первобытномъ состояніи отцами предшествующаго времени, онъ представилъ сравнительно съ ними болѣе полное и всестороннее выясненіе этого пункта христіанскаго вѣроученія. Въ противоположность еретическимъ воззрѣніямъ пелагіанъ, онъ старался представить первобытное состояніе, какъ состояніе, совершенно отличное отъ настоящаго, падшаго состоянія человѣка. По его воззрѣнію, человѣкъ, въ самомъ актѣ творенія поставленный на пути къ выполненію своего высочайшаго, конечнаго назначенія и цѣли, получилъ отъ своего Творца такія силы и способности, которыя при помощи Божіей вполне могли привести его къ выполненію этого назначенія. Такъ, въ нравственномъ отношеніи онъ получалъ свободную волю, всецѣло направленную къ служенію Богу, въ интеллектуальномъ отношеніи—разумъ, отличающійся особой энергіей и глубиной въ познаніи Творца всѣхъ вещей, въ познаніи міра и конечной цѣли человѣческой жизни; въ физическомъ отношеніи—тѣло способное не умирать и чуждое всякой болѣзненности. Словомъ, по взгляду Августина, перво-

---

<sup>1)</sup> Ирин. Ліонск. Contra haeres. IV, 38.

бытное состояніе было вообще состояніемъ полной гармоніи,<sup>1</sup> полного соотвѣтствія всѣхъ силъ и способностей человѣка съ его высшимъ назначеніемъ. вмѣстѣ съ этимъ оно было состояніемъ блаженства, которое было результатомъ наслажденія этой гармоніей. Впрочемъ, по его ученію,—какъ и ученію отцевъ церкви предшествующаго періода,—первобытное состояніе не было еще состояніемъ полного,—конечно въ возможной для человѣка степени,—совершенства и блаженства. Обладая еще не вполне установившимися нравственно-духовными силами, первобытный человѣкъ могъ еще согрѣшить, т. е. уклониться отъ прямого пути къ достиженію своего конечнаго назначенія и цѣли и обратиться къ самому себѣ, къ наслажденію своимъ „я“ и внѣшнимъ міромъ въ ущербъ служенію Богу. А слѣдствіемъ такого превратнаго отношенія человѣка къ Богу, въ силу божественнаго опредѣленія, должно было служить „смертію умрете“, т. е. потеря нравственнаго, интеллектуальнаго и физическаго совершенства. Только путемъ долгаго и постояннаго пребыванія въ богодарованныхъ совершенствахъ своей природы и при томъ, при помощи особаго благодатнаго воздѣйствія со стороны Бога, человѣкъ могъ, наконецъ, достигнуть такого совершенства и соединеннаго съ нимъ блаженства, при которомъ для него было бы совершенно невозможнымъ утратить и лишиться этихъ совершенствъ.

Обращаясь къ подробному выясненію указанной общей точки зрѣнія Августина на первобытное состояніе, мы прежде всего должны заняться выясненіемъ его ученія о состояніи свободной воли первобытнаго человѣка. Дѣло въ томъ, что свобода, по его ученію, составляетъ центръ всей нравственно-религіозной жизни вообще и первобытной въ частности. Только чрезъ свою свободу первобытный человѣкъ могъ или сохранить за собой райскія совершенства и блаженство и укрѣпиться въ нихъ, или, наоборотъ, лишиться ихъ, допустивши отклоненіе отъ установленнаго Богомъ порядка.

Приступая къ выясненію ученія о свободѣ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ между прочимъ долженъ

былъ преодолѣть слѣдующія затрудненія. Съ одной стороны, онъ долженъ былъ устранить крайность манихейскаго ученія, по которому вся нравственно-злая дѣятельность человѣка представлялась, какъ необходимый, фатальный результатъ воздѣйствія его матеріальной природы. Съ другой стороны, онъ долженъ былъ избѣгнуть односторонности пелагианскаго эквилибристическаго пониманія свободы, при которомъ естественно было прийти къ совершенному уравнию первобытнаго состоянія человѣка съ его настоящимъ падшимъ состояніемъ. Въ виду указанныхъ затрудненій, которыхъ не могли преодолѣть манихеи и пелагиане, бл. Августинъ и развилъ слѣдующее ученіе о состоянii первобытной свободы.

Въ противоположность пелагианамъ, которые рассматривали свободу исключительно только съ формальной стороны, какъ совершенно безкачественную способность выбора между добромъ и зломъ, не могущую пріобрѣтать никакого опредѣленнаго качественнаго содержанія, бл. Августинъ опредѣлялъ и рассматривалъ свободу вообще не только съ формальной, но и качественной стороны. Свобода, по нему, въ каждый данный моментъ есть не только способность выбора между добромъ и зломъ, но въ тоже время—извѣстная, качественно опредѣленная сила, которая заключаетъ въ своей природѣ внутреннее расположеніе къ пріобрѣтенію извѣстнаго содержанія и которая подъ вліяніемъ этого разъ пріобрѣтеннаго содержанія можетъ опредѣлять свою дѣятельность то съ болѣею, то съ меньшею легкостію въ ту или другую возможную для нея сторону. Съ этой основной точки зрѣнія бл. Августинъ рассматривалъ и первобытную свободу. Въ данномъ случаѣ онъ представлялъ дѣло такъ, что первобытная свобода, пребывая по своей природѣ способностію выбора между добромъ и зломъ, въ тоже время уже въ самомъ актѣ творенія получила извѣстную качественную опредѣленность. Она съ самаго начала была уже качественно опредѣленной силой, но впрочемъ силой, направленной исключительно въ сторону доброй дѣятельности. Первобытный человѣкъ, по словамъ

Августина, въ нравственномъ отношеніи былъ вполнѣ „здоровымъ, безпорочнымъ<sup>1)</sup>, праведнымъ (justum), надѣленнымъ неиспорченными силами (integerrimas vires)“<sup>2)</sup>. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій бл. Августинъ прямо называетъ первобытную свободу *доброй волей* (bona voluntas), а человѣка — созданнымъ *съ одной доброй волей*<sup>3)</sup>.

Опредѣляя ближе, въ чемъ же состояла сущность первобытнаго добраго направленія воли, Августинъ говорилъ, что вся дѣятельность первобытнаго человѣка была направлена исключительно къ выполнению его высочайшаго назначенія и цѣли. Онъ всѣми силами своего существа стремился къ Богу — этому Высочайшему Благу. Богъ составлялъ единственный центръ, къ которому сводилась, какъ внутренняя духовная, такъ и внѣшняя тѣлесная жизнь его. По ученію Августина, основнымъ свойствомъ волевой дѣятельности является любовь (amor), такъ какъ мы ничего собственно не можемъ и дѣлать, если мы не будемъ любить объекта нашихъ дѣйствій<sup>4)</sup>. Но объектомъ любви, — этого основного свойства волевой дѣятельности, — въ первобытномъ состояніи человѣка былъ исключительно Богъ. Тогда ни внѣшній чувственный міръ, ни чувственная природа самого человѣка не нарушали порядка въ направленія этого чувства<sup>5)</sup>. Тогда всецѣлая и исключительная любовь къ Богу составляла господствующее постоянное направленіе всей волевой дѣятельности первобытнаго человѣка. Тогда нравственная природа его была недоступна для вліянія на нее постороннихъ низшихъ возбужденій, которымъ она могла бы поддаваться въ ущербъ возбуж-

---

<sup>1)</sup> De nat. et grat. XLIII. M. t. X, p. 271. Quis enim eum nescit sanum et incupabilem factum, et libero arbitrio atque ad juste vivendum potestate libera constitutum.

<sup>2)</sup> Ibid. VI, 8. M. t. X, p. 1514.

<sup>3)</sup> Ibid. V, 61. M. t. X, p. 1497.

<sup>4)</sup> De gratia Christi, c. XXVI. M. t. X, p. 374.

<sup>5)</sup> Ibid.; de civ. Dei XIV, 7. M. t. VII, p. 414.

депіямъ, идущимъ и направленнымъ въ сторону Бога. Такое настроеніе человѣка, при которомъ онъ всецѣло и покорно склонялся предъ Высочайшимъ Благомъ— Богомъ, бл. Августинъ называетъ *послушаніемъ* (*obedientia*). *Послушаніе*, по нему, было принципомъ райскихъ отношеній, основною добродѣтелью, на которой держалась вся райская жизнь человѣка. Говоря словами бл. Августина, послушаніе,—эта „великая добродѣтель въ разумной твари“<sup>1)</sup>,—являлось въ раю „матерью и хранительницею всѣхъ добродѣтелей“<sup>2)</sup>. Послушаніемъ обусловливалось сохраненіе человѣкомъ всѣхъ райскихъ преимуществъ и благъ, полученныхъ имъ отъ Бога<sup>3)</sup>.

Но опредѣляя въ противоположность пелагианамъ первобытную свободу, какъ положительную и качественно опредѣленную силу, направленную исключительно въ сторону добра, бл. Августинъ еще ранѣе своей полемики съ пелагианствомъ, долженъ былъ встрѣтиться съ слѣдующимъ затрудненіемъ. Если направленіе первобытной свободы должно представлять себѣ положительно добрымъ направленіемъ, то откуда же могло произойти тогда зло, которое постоянно окружаетъ насъ въ мірѣ? Не есть ли оно въ такомъ случаѣ необходимое міровое явленіе, находящееся въ зависимости отъ нѣкотораго злого начала, какъ это допускали манихеи<sup>4)</sup>? Бл. Августинъ устранилъ это затрудненіе своимъ ученіемъ о формальной свободѣ. Мы уже указывали, что при существованіи качественной опредѣленности свободной воли первобытнаго человѣка бл. Августинъ всегда допускалъ въ ней существованіе формальнаго принципа въ видѣ способности дѣйствовать въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны въ направленіи добра, а съ другой—въ направленіи зла. Хотя первобытный человѣкъ обладалъ дѣйствительною, реальною способностію не

---

<sup>1)</sup> Ibid. XIII, 20. M. t. VII, p. 394.

<sup>2)</sup> Ibid. XIV, 12. M. t. VII, p. 620.

<sup>3)</sup> De gen ad litt. VIII, 10. M. t. III, p. 381.

<sup>4)</sup> Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

грѣшить (*posse non peccare*), но вмѣстѣ съ тѣмъ въ самой природѣ его свободной воли заключалась уже возможность грѣха, т. е. возможность нарушенія свободною волею добраго и гармоническаго направленія ея дѣятельности <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ при объясненіи вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ нашель прекрасный выходъ въ признаніи формальной свободы, какъ способности выбора между добромъ и зломъ. Впрочемъ, говоря о первобытной свободѣ именно въ этомъ смыслѣ, онъ существенно расходился съ воззрѣніями пелагіанъ на свободу, которые точно также опредѣляли ее, какъ формальную способность выбора. Вся разница между августиновскимъ и пелагіанскимъ взглядомъ въ данномъ случаѣ заключалась въ слѣдующемъ. Пелагіане понимали свободу вообще и первобытную въ частности, какъ способность выбора между двумя совершенно равными для нея по качеству возможностями: возможностью къ добру и возможностью ко злу, которыя всегда съ равною легкостію могутъ сдѣлаться дѣйствительностями, не оказывая въ тоже время никакого вліянія на дальнѣйшую дѣятельность свободы. Августинъ, напротивъ, первобытную формальную свободу понималъ, какъ способность выбора съ одной стороны между положительною дѣйствительностію добраго направленія воли и съ другой стороны между еще неосуществленною возможностью зла. „Человѣкъ, говоритъ Августинъ, былъ созданъ такъ, что возможность грѣшить для него была необходимой, но грѣхъ былъ только возможнымъ“ <sup>2)</sup>. Иными словами,—направленіе первобытной свободы въ сторону добра было уже осуществившимся фактомъ для нея, но направленіе въ сторону зла было еще одною только возможностью, могущею впрочемъ всегда перейти въ осуществленіе въ силу способности человѣка свободно опредѣлять себя къ дѣятельности.

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. XII, M. t. X, p. 937; opus imperf. VI, 16. M. t. X, p. 1536.

<sup>2)</sup> Opus imperf. V, 60. M. t. X, p. 1494.

Ученіе бл. Августина о свободной волѣ первобытнаго человѣка, изложенное и раскрытое имъ въ противоположность съ одной стороны манихейскимъ, а съ другой—пелагіанскимъ воззрѣніямъ, не могло конечно остаться безъ нѣкоторыхъ возраженій со стороны его противниковъ. Послѣдніе, желая отстоять справедливость своихъ воззрѣній, естественно усиливались найти въ августиновскомъ ученіи нѣкоторыя слабья и, повидимому, неразрѣшимыя стороны. Такъ, манихеи съ своей стороны дѣлали возраженіе Августину, указывая на то, что и при его ученіи о свободѣ Богъ не освобождается отъ отвѣтственности за зло и нѣкоторымъ образомъ является его виновникомъ. Въ самомъ дѣлѣ,—представлялось имъ,—если уже въ самой природѣ свободной воли, созданной Богомъ, находилась возможность грѣха, могущая всегда перейти въ дѣйствительность, то Самъ Богъ въ этомъ случаѣ является, хотя косвеннымъ, но все-же—виновникомъ зла, поскольку отъ Него зависѣло дарованіе человѣку такой несовершенной свободы <sup>1)</sup>.

Бл. Августинъ прежде всего старался устранить силу этого возраженія своимъ ученіемъ о конечной цѣли и реально-добромъ направленіи первобытной свободы. Въ самомъ дѣлѣ, говорилъ онъ манихеямъ, вѣдь не нужно забывать, что свободная воля человѣка была создана Богомъ вполне здоровой въ нравственномъ отношеніи <sup>2)</sup>, ея конечной цѣлію было достиженіе высочайшаго блага <sup>3)</sup>. Слѣдовательно, если человѣкъ не устоялъ въ этомъ добромъ направленіи своей свободы и, такимъ образомъ, не пошелъ по прямому пути къ достиженію своего конечнаго назначенія, то въ этомъ случаѣ виновникомъ является не Богъ, а самъ человѣкъ, злоупотребившій своей свободой.

Кромѣ того, по мнѣнію Августина, вся сила приведеннаго возраженія заключается въ неправильномъ пониманіи самой сущности зла. Дѣлая это возраженіе, манихеи, оче-

---

<sup>1)</sup> De natura boni XXVIII. M. t. VIII, p. 560.

<sup>2)</sup> De nat. et grat. XLIII. M. t. X, p. 271; opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

<sup>3)</sup> De corrept. et grat. XII, M. t. X, p. 937.



видно, смотрѣли на зло съ своей точки зрѣнія, которая проходитъ во всей ихъ системѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если всякое зло,—какъ они думали,—есть явленіе субстанціальное, неотразимо присущее самой природѣ нравственно-разумныхъ существъ, то тогда Богъ дѣйствительно можетъ представляться виновникомъ зла, будемъ ли мы говорить только о скрытомъ состояніи послѣдняго въ природѣ человѣка въ формѣ одной только возможности,—(какъ это было въ первобытномъ человѣкѣ),—или же, наоборотъ, о дѣйствительномъ его проявленіи. Но вся суть дѣла въ томъ и состоитъ, что зло не есть субстанціальное явленіе, не есть самая природа и бытіе, но простое только отрицаніе и извращеніе бытія, которое обнаружилось въ нарушеніи первобытнаго, идеальнаго порядка и гармоніи въ отношеніяхъ человѣка къ Богу, міру и самому себѣ,—той гармоніи, которая была установлена Богомъ въ самомъ актѣ творенія. Слѣдовательно, по ученію Августина, все бытіе во всей его совокупности создано добрымъ по природѣ,—зломъ въ мірѣ является только испорченность бытія, т. е. нарушеніе его первоначальнаго идеальнаго порядка, вида и организаціи<sup>1)</sup>. Сама свободная воля человѣка, произведшая и производящая зло въ мірѣ, добра по своей природѣ; она зла только въ своемъ проявленіи, поскольку чрезъ нее именно обнаружилось нарушеніе порядка тѣхъ отношеній къ Богу, которыя составляютъ ея конечное назначеніе и цѣль<sup>2)</sup>. Точно также и злые ангелы—добры по своей природѣ и превратны, злы только по проявленію своей свободы<sup>3)</sup>. Словомъ, съ точки зрѣнія Августина, субстанціальнаго зла не существуетъ. „Порокъ (свободы), если и является зломъ, то вовсе не для Бога, а для самихъ же людей. И это потому самому, что онъ портитъ въ нихъ природное благо (т. е. нарушаетъ первоначальное, гар-

---

<sup>1)</sup> De natura boni IV. VI. M. t. VIII, p. 553—554.

<sup>2)</sup> Contr. Iulian. IV, 3. M. t. X, p. 743; de civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 421.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XI, 33. M. t. VII, p. 346; de nat. boni XXXIII. M. t. VIII, p. 561.

моническое отношеніе человѣка къ Богу). Такимъ образомъ, не природа (свободы) противна Богу, а порокъ (т. е. ея превратность)<sup>1)</sup>.

Итакъ, своимъ ученіемъ о несубстанціальности зла бл. Августинъ совершенно отстранялъ даже мысль о томъ, что Богъ, сотворившій человѣка съ возможностью направленія его свободной воли ко злу, является, хотя косвеннымъ, но все же виновникомъ зла въ мірѣ. Первобытный человѣкъ, направивши свою волю ко злу, не произвелъ, такъ сказать, субстанціальнаго зла, которое было бы таковымъ по своей природѣ. Онъ нарушилъ только правильность и гармоничность своихъ отношеній къ Божеству и произвелъ, такимъ образомъ, превратность въ своемъ бытіи. А эта-то превратность и составляетъ зло.

Но тѣмъ не менѣе зло, производимое свободой человѣка, вредитъ ему и „портитъ въ немъ природное благо“<sup>2)</sup>. Не лучше ли было бы для Бога совершенно не давать человѣку такой свободы, которой онъ могъ злоупотребить себѣ во вредъ и, такимъ образомъ, нанести ущербъ нравственному достоинству своего существа?<sup>3)</sup> Блаж. Августинъ при рѣшеніи этого возраженія высказывалъ слѣдующія соображенія.

По его мнѣнію, уже то одно, что природа свободы дана Богомъ въ такомъ, а не иномъ видѣ, не должно возбуждать никакого сомнѣнія въ ея цѣлесообразности. „Ужели не должно быть дано Богомъ то, что Онъ даровалъ? Внѣ всякаго сомнѣнія, что, если Богъ даровалъ свободу, то мы должны признать, что она должна быть дана именно такъ, а не иначе, потому что даровалъ ее Тотъ, дары котораго должны быть внѣ всякаго порицанія“<sup>4)</sup>. Впрочемъ, Августинъ, высказывая такое соображеніе, вполнѣ сознавалъ, что этимъ путемъ можно убѣдить только благочестивыхъ людей, но что для

---

<sup>1)</sup> Ibid. XII, 3. M. t. VII, p. 351.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XII, 3. M. t. VII, p. 351.

<sup>3)</sup> De lib. arb. II, 1. M. t. I, p. 1239—1240.

<sup>4)</sup> De libero arbitr. II, 2 § 4. M. t. I, p. 1242.

людей, скептически настроенных,—какими являлись въ данномъ случаѣ его противники,—необходимо привести болѣе вѣскія соображенія. Поэтому онъ обращается при разсмотрѣннн даннаго возраженія къ чисто разсудочнымъ, философскимъ доказательствамъ.

Во первыхъ, онъ указываетъ въ данномъ случаѣ на самый фактъ конечности и измѣняемости человѣческой природы и съ этой точки зрѣннн рѣшаетъ вопросъ о цѣлесообразности свободы, дарованной Богомъ первобытному человѣку. Незмѣняемое, абсолютно совершенное благо есть только Богъ; для Него только является совершенно невозможнымъ грѣшить. Но человѣкъ, какъ существо, вызванное изъ не-бытнн, въ нравственномъ отношеннн не есть благо неизмѣняемое, какъ Богъ (*bonum est quidem, sed non incommutabile, ut Deus* <sup>1)</sup>). „Конечно, говоритъ Августинъ, никакое существо не могло бы грѣшить, если бы оно было сотворено (*facta esset*) изъ божественной природы (впрочемъ, — говоря точнѣе, — оно въ этомъ случаѣ даже не было бы и сотворено, но просто происходило бы отъ Бога и было бы тѣмъ, что есть и самъ Богъ, подобно тому какъ Сынъ и Св. Духъ происходятъ отъ Бога,—одннъ раждаясь, а другой проходя,—и суть тоже, что и Богъ)... Потому самому эта природа не могла бы грѣшить, что она не имѣла бы возможности оставлять саму себя и не имѣла бы никого лучшаго, къ которому она должна была бы прилепляться и чрезъ оставленнн котораго она могла бы согрѣшить“ <sup>2)</sup>). Но человѣкъ не происходитъ изъ божественнаго существа, а созданъ Богомъ изъ ничего. Потому по самой конечности своей природы онъ не можетъ обладать неизмѣняемостнн въ нравственномъ отношеннн, слѣдовательно не могъ получать такую свободу,

<sup>1)</sup> De genes. ad litt. VIII, 14. M. t. III, p. 384; opus imperf. V, 60. M. t. X, p. 1495; de nupt. et concup. II, 28. M. t. X, p. 484.

<sup>2)</sup> Opus imperf. V, 31. M. t. X, p. 1470—1471.

которая не соединялась бы съ возможностью грѣшить<sup>1)</sup>.

Во вторыхъ, бл. Августинъ при рѣшеніи даннаго вопроса обращается къ разсмотрѣнію самой идеи свободы. Въ этомъ случаѣ онъ находитъ, что для человѣка свобода, соединенная съ возможностью зла, является существеннымъ благомъ и такимъ даромъ, безъ котораго не могла бы осуществиться самая идея свободы и безъ котораго была бы вообще немыслима нравственная жизнь человѣка. „Если бы мы сказали, говорить Августинъ, что свобода должна быть дана только для совершенія добра и при томъ такъ, чтобы зло было невозможнымъ для нея, то этимъ самымъ мы сказали бы, что тогда собственно не было бы дано никакой свободы, этимъ самымъ мы уничтожили бы всякую свободу къ совершенію добра, а вмѣстѣ съ этимъ и всякое доброе дѣйствіе“<sup>2)</sup>. Дѣйствительно, при отсутствіи въ человѣкѣ возможности ко злу для него было бы невозможнымъ презрѣніе ко злу и стремленіе къ добру. Тогда не было бы собственно не только никакихъ дурныхъ поступковъ, но даже никакихъ добрыхъ дѣйствій<sup>3)</sup>. Никакого смысла не имѣли бы тогда всевозможныя увѣщанія, угрозы и обѣщанія награды за соблюденіе добра<sup>4)</sup>. Человѣкъ совершалъ бы свои поступки съ полнѣйшею необходимостью подобно тому, какъ совершаютъ съ необходимостію свои движенія животныя и предметы неорганическаго міра<sup>5)</sup>. Достоинство свободы человѣка въ томъ и состоитъ, что она есть свобода нравственная, чуждая необходимыхъ движеній, какимъ подвержены, напр., камни<sup>6)</sup>. „Воля человѣка есть

<sup>1)</sup> Ibidem V, 38. M. t. X, p. 1474. Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit, ... quia non est Deus, hoc est, de nihilo est a Deo, non de ipso Deo.

<sup>2)</sup> De libero arbitr. II, 18. M. t. I, p. 1266.

<sup>3)</sup> Ibid. II, I. M. t. I, p. 1241.

<sup>4)</sup> De natur. et grat. c. LXV. M. t. X, p. 286; de civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 153; de grat. et lib. arb. II, M. t. X, p. 882—883; de lib. arb. III, I. M. t. I, p. 1272.

<sup>5)</sup> De lib. arb. III, I. M. t. I, p. 1272.

<sup>6)</sup> De duab. anim. IX. M. t. VIII, p. 102; de nat. et grat. LXV. M. t. X, p. 286.

движеніе духа, свободное отъ всякаго принужденія и направленное къ тому, чтобы не потерять что-нибудь, или же приобрести что-нибудь“<sup>1)</sup>. Вообще при устраненіи указаннаго возраженія бл. Августинъ всячески старается доказать, что только такая свобода, природа которой состоитъ въ возможности для нея выбора между добромъ и зломъ,—и можетъ соотвѣтствовать идеѣ человѣка, какъ существа нравственнаго. А потому нѣтъ никакой необходимости дѣлать предположеніе относительно болѣе лучшаго и болѣе цѣлесообразнаго ея устройства<sup>2)</sup>.

Въ третьихъ, наконецъ, бл. Августинъ старается разъяснить своимъ противникамъ неосновательность ихъ возраженія чрезъ указаніе на нѣкоторые аналогическіе примѣры. Пользуясь ими, онъ такъ направляетъ свое доказательство. Если первобытный человѣкъ злоупотребилъ своею свободой и направилъ ее въ сторону зла, то отсюда еще нельзя дѣлать заключенія, что вообще лучше было бы совершенно не давать человѣку такой свободы, которую онъ могъ злоупотребить себѣ во вредъ. Вѣдь человѣкъ можетъ злоупотреблять и злоупотребляетъ также и другими благами, полученными отъ Бога, но изъ этого не слѣдуетъ, что Богъ не долженъ былъ давать человѣку этихъ благъ. Такъ, напр., человѣкъ часто пользуется своими руками для совершенія безчеловѣчныхъ и порочныхъ поступковъ, при помощи глазъ онъ точно также совершаетъ много позорныхъ дѣйствій. Но „при всемъ этомъ однако никто не скажетъ, что вслѣдствіе злоупотребленія человѣка руками и глазами, ему не должно было давать этихъ благъ и что глаза и руки не суть даже блага“<sup>3)</sup>. Вѣдь, если бы, напр., у человѣка не было рукъ, то тогда въ организаціи его тѣла

---

<sup>1)</sup> De lib. arb. III, 1. M. t. 1, p. 1272. Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.

<sup>2)</sup> De libero arbitr. II, 18. M. t. 1, p. 1266.

<sup>3)</sup> Ibidem. M. t. 1, p. 1266—1267.

замѣчался бы важный недостатокъ и несовершенство. Точно также и безъ свободы человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Словомъ, заключаетъ Августинъ, „свобода необходима для человѣка, она необходимо должна быть присуща ему и именно въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ; поэтому совершенно прекрасна и добра самая возможность зла, если только она не подлежитъ злоупотребленію“ <sup>1)</sup>.

На ряду съ указаннымъ возраженіемъ манихеевъ, которое Августинъ отражалъ выясненіемъ сущности свободы, ему пришлось встрѣтиться еще съ другимъ возраженіемъ, которое дѣлали ему точно также манихеи по поводу его ученія о свободѣ. Такъ, по ихъ воззрѣнію, августиновское ученіе о свободѣ находится въ полномъ противорѣчій съ ученіемъ о предвѣдѣніи Божию, такъ что признаніе одного изъ нихъ необходимо приводитъ къ отрицанію другаго <sup>2)</sup>. Въ сочиненіяхъ Августина мы находимъ слѣдующую аргументацію, которой слѣдовали въ данномъ случаѣ манихеи. „Если все будущее предузнано,—говорили они,—то оно совершится именно въ этомъ порядкѣ, въ какомъ по предвѣдѣнію имѣло совершиться; а если оно должно совершиться въ этомъ порядкѣ, то для предвѣдѣнія Божія существуетъ уже опредѣленный порядокъ вещей; если же, далѣе, существуетъ опредѣленный порядокъ вещей, то существуетъ вмѣстѣ съ этимъ опредѣленный порядокъ причинъ, такъ какъ ничего не можетъ происходить такого, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина; но если существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, въ силу котораго происходитъ все то, что происходитъ, то, значить, все, что происходитъ, происходитъ по опредѣленію рока. Если же это такъ, то, значить, ничто не находится въ нашей власти; вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ всякая свобода воли <sup>3)</sup>. Наоборотъ,

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

<sup>2)</sup> De libero arbitr. III, 4. M. t. I, p. 1276; de civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 149.

<sup>3)</sup> De civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 149.

„если мы будемъ твердо держаться свободы воли, то мы должны придти къ обратному выводу: мы должны признать, что не существуетъ никакого предвѣдѣнія будущихъ вещей“<sup>1)</sup>. Какимъ же образомъ, спрашивается, возможно согласить эти два ученія, которыя при всей своей очевидной несоединимости должны существовать для религіозно-нравственнаго сознанія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, только при допущеніи того и другого ученія возможно избѣжать въ одномъ случаѣ фатализма, а въ другомъ—слѣпой случайности. Дѣйствительно „предвѣдѣніе Божіе безъ свободы приводитъ къ фатализму, а свобода человѣческой воли безъ предвѣдѣнія Божія приводитъ къ слѣпой случайности“<sup>2)</sup>.

Бл. Августинъ называетъ этотъ вопросъ труднымъ<sup>3)</sup>, и поэтому очень подробно останавливается на его разрѣшеніи. Между прочимъ онъ ссылается въ данномъ случаѣ на религіозно-нравственное сознаніе человѣка, на которое указывали въ своемъ возраженіи и сами противники. По его воззрѣнію, если нравственно-религіозное сознаніе требуетъ признанія, какъ предвѣдѣнія Божія, такъ и свободы воли, то эти двѣ истины и должно принимать безъ всякаго возраженія. Коль скоро признаніе этихъ истинъ необходимо для того, чтобы въ одномъ случаѣ избѣжать фатализма, а въ другомъ—слѣпой случайности, то собственно никакое указаніе на фактъ кажущейся несоединимости этихъ истинъ, никакая аргументація противъ нихъ не можетъ служить основаніемъ къ ихъ отрицанію и взаимному исключенію<sup>4)</sup>. Впрочемъ, бл. Августинъ, ссылаясь на непосредственную очевидность, съ какою открываются для нравственно-религіознаго сознанія человѣка, какъ истина предвѣдѣнія Божія, такъ и истина свободной воли,—соглашается, что такой способъ аргументаціи не мо-

---

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Ibidem. M. t. VII, p. 150.

<sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> De civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 150.

жетъ вполнѣ удовлетворить запросовъ человѣческаго разума. Поэтому онъ въ своихъ сочиненіяхъ приводитъ цѣлый рядъ другихъ соображеній, выясняющихъ вопросъ о соединимости предвѣдѣнія съ свободой человѣческой воли.

Такъ, немалое значеніе онъ придаетъ доказательству посредствомъ аналогическихъ примѣровъ. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается на слѣдующій примѣръ. Зная, что извѣстный человѣкъ согрѣшитъ, мы этимъ самымъ, очевидно, нисколько не вынуждаемъ его ко грѣху. Онъ грѣшитъ не потому, что его вынуждаетъ ко грѣху наше предвѣдѣніе грѣха, такъ какъ онъ одинаково согрѣшилъ бы и въ томъ случаѣ, если бы мы вовсе не знали напередъ объ его будущемъ грѣхѣ. Мало этого, самое предвѣдѣніе грѣха потому и существуетъ въ нашемъ сознаниі, что мы имѣемъ предъ собой фактъ имѣющаго наступить грѣха. Если же такимъ образомъ нелѣпо говорить, что мы своимъ знаніемъ вынуждаемъ будущіе поступки людей и налагаемъ на нихъ черту фатализма, то равнымъ образомъ нелѣпо говорить, что и Богъ своимъ предвѣдѣніемъ свободной дѣятельности человѣка налагаетъ на послѣднюю печать необходимости <sup>1)</sup>).

Еще характернѣе слѣдующая аналогія, приводимая Августиномъ для разрѣшенія даннаго вопроса. Если мы признаемъ, говорить онъ, что предвѣдѣніе Божіе уничтожаетъ свободу человѣка, то съ неменьшимъ правомъ мы должны признать, что предвѣдѣніе Божіе уничтожаетъ и собственную волю Божію, такъ какъ Богъ знаетъ свои будущія дѣйствія ничуть не менѣе, чѣмъ онъ знаетъ будущія дѣйствія человѣка <sup>2)</sup>). Впрочемъ, приводя подобныя аналогіи, Августинъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что всѣ онѣ не имѣютъ рѣшающаго значенія и не могутъ вполнѣ уяснить для нашего сознанія фактъ соединимости предвѣдѣнія Божія съ свободой

---

<sup>1)</sup> De lib. arb. III, 4. M. t. I, p. 1276.

<sup>2)</sup> Ibidem. III, 3. M. t. I, p. 1275.



человѣка, такъ какъ самое божественное предвѣдѣніе совершенно отличается отъ обыкновеннаго человѣческаго предугадыванія будущаго<sup>1)</sup>. Поэтому онъ пользуется аналогіями только какъ доказательствомъ, имѣющимъ относительное значеніе при выясненіи даннаго вопроса.

Гораздо болѣе Августинъ уясняетъ суть дѣла, когда онъ разбираетъ и выясняетъ самый актъ предвѣдѣнія Божія, приходя въ этомъ случаѣ къ тому заключенію, что для Бога собственно не существуетъ и самаго предвѣдѣнія. По отношенію къ божественному абсолютному знанію мы собственно не можемъ говорить ни о прошедшемъ, ни о настоящемъ, ни о будущемъ. Божественное знаніе должно представляться однимъ вѣчнымъ актомъ, безъ всякаго подраздѣленія на „прежде“ и „послѣ“, которыя являются только человѣческими умопредставленіями, перенесенными и приложенными къ абсолютному, божественному знанію. Богъ уже сегодня знаетъ то, что Онъ совершитъ чрезъ столѣтіе, для Него ничто не совершается во времени, но все въ вѣчности<sup>2)</sup>. Итакъ, въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть даже рѣчи о предвѣдѣніи Божию, какъ такомъ актѣ, которымъ заранѣе предрѣшался бы порядокъ причинъ, а слѣдовательно и порядокъ человѣческихъ дѣйствій. Въ актѣ своего вѣчнаго знанія Богъ только какъ бы соприсутствуетъ вмѣстѣ съ дѣятельностію человѣка.

Впрочемъ, такимъ пониманіемъ божественнаго предвѣдѣнія вопросъ вполне не уясняется. Для Августина ясно было, что Богъ все же знаетъ порядокъ причинъ въ томъ именно видѣ, въ какомъ онъ долженъ осуществиться. Поэтому Августинъ въ данномъ случаѣ прибѣгаетъ еще къ слѣдующимъ соображеніямъ. По его мнѣнію, изъ того, что Богъ имѣетъ вѣчное и неложное знаніе порядка причинъ, господствующихъ въ мірѣ, вовсе не слѣдуетъ, что свобода воли, какъ причина

---

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 21 M. t. VII, p. 334.

дѣйствій челоуѣка, вслѣдствіе этого оказывается несвободной<sup>1)</sup>. Дѣло въ томъ, что Богъ предвидитъ причины вещей, смотря по роду и виду самыхъ вещей. Причина челоуѣческихъ дѣйствій есть свобода. Слѣдовательно, предвидя причины всѣхъ вещей, Богъ предвидитъ въ томъ числѣ и волю, но какъ свободную причину челоуѣческихъ дѣйствій. Такимъ образомъ, изъ того, что свободная воля занимаетъ извѣстное мѣсто въ ряду причинъ, какъ причина свободная, не слѣдуетъ, что она не можетъ быть свободной. Напротивъ, предвѣдѣніе Божіе даже утверждаетъ свободу воли. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ предвидитъ дѣйствія челоуѣка, какъ свободныя, они и должны быть потому самому *необходимо* свободными, а не необходимыми дѣйствіями. Свободная воля, о которой Богъ предвидитъ, что она свободна, потому и не можетъ быть не свободной, что о ней существуетъ извѣстное знаніе Божіе, какъ свободной причинѣ дѣйствій челоуѣка. Свобода, такимъ образомъ, предвѣдѣніемъ Божіимъ включается, а не уничтожается изъ ряда причинъ, господствующихъ въ мірѣ<sup>2)</sup>.

Кромѣ того, и самая необходимость, съ какой осуществляется свободная дѣятельность челоуѣка въ актѣ божественнаго предвѣдѣнія, по ученію Августина, ~~не~~ *должна* возбуждать въ насъ никакихъ возраженій и сомнѣній. Необходимость свободная совершенно отличается отъ другихъ необходимостей, какимъ подверженъ челоуѣкъ. „Если мы, говорить Августинъ, будемъ имѣть въ виду такую необходимость, которая совершенно исключаетъ нашъ произволъ и осуществляется вопреки всякому желанію съ нашей стороны, какова, напр., необходимость смерти, то очевидно по отношенію къ волѣ челоуѣка нельзя говорить о такой необходимости“<sup>3)</sup>. По отношенію къ ней можно говорить только о таковой необходимости, въ силу которой все, что мы хотимъ, приводится

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 152.

<sup>2)</sup> Ibidem; de lib. arbitr. III, 3. M. t. I, p. 1274.

<sup>3)</sup> Ibid. III, 2. M. t. I, p. 1274.

въ исполненіе и, наоборотъ, все, чего мы не хотимъ, не приводится въ исполненіе <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, необходимость свободная есть необходимость внутренняя, выходящая изъ существа самой свободы. Такую необходимость нѣтъ нужды отрицать въ человѣческой волѣ, такъ какъ она предполагается самой природой свободы и не только не уничтожаетъ, но даже утверждаетъ ее. Даже Богъ въ нѣкоторомъ смыслѣ подверженъ необходимости. Такъ *необходимо*, чтобы онъ былъ вѣчнымъ, всевѣдущимъ, не былъ подверженъ смерти и т. д. И такая необходимость свойствъ, вполне вытекающая изъ самаго существа Божія, нисколько не умаляетъ Бога, напротивъ, возвышаетъ Его природу. Достоинство божественнаго существа скорѣе уменьшилось бы во всѣхъ отношеніяхъ, если бы всѣ эти свойства не были „необходимо“ присущи Богу <sup>2)</sup>).

Итакъ, для Августина было ясно, что въ извѣстномъ смыслѣ можно говорить также о необходимости свободныхъ дѣйствій человѣка. А коль скоро фактъ подобной необходимости былъ установленъ имъ, какъ фактъ несомнѣнный, ему легко было перейти далѣе къ признанію и того факта, что предвѣдѣніе Божіе, для котораго смѣна свободныхъ дѣйствій является смѣной необходимаго порядка, не уничтожаетъ и не исключаетъ свободы, подверженной въ своихъ дѣйствіяхъ своего рода необходимости.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ успѣлъ примирить предвѣдѣніе Божіе съ свободой человѣка и въ этомъ случаѣ еще ~~тверже обосновалъ~~ обосновалъ свое ученіе о свободѣ.

Вообще въ борьбѣ съ пелагианами и манихеями бл. Августинъ развилъ и обосновалъ слѣдующій взглядъ на свободу вообще и первобытную въ частности. Сущность свободы, по нему, состоятъ не только въ одной формальной способности выбора между добромъ и зломъ, — какъ это говорили пе-

---

<sup>1)</sup> Ibid. III, 3. M. t. I, p. 1275.

<sup>2)</sup> De civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 152.

лагіане,—но и въ ея способности приобрѣтать извѣстное качественное содержаніе и вмѣстѣ съ этимъ выработывать извѣстный нравственный складъ, подѣ влияніемъ котораго человекъ съ большею или меньшею легкостію можетъ совершать свою дальнѣйшую дѣятельность въ томъ или другомъ возможномъ для него направленіи. Разсматривая свободу воли съ такой точки зрѣнія, Августинъ и въ опредѣленіи ея первобытнаго состоянія, естественно, пришелъ къ совершенно противоположному взгляду, чѣмъ въ какому пришли пелагіане. По его ученію, первобытная свобода была качественно-опредѣленной силой, — такой силой, которая въ самомъ актѣ творенія была уже направлена въ сторону добра. Впрочемъ, качественно-опредѣленное направленіе первобытной свободы въ сторону добра Августинъ представлялъ состояніемъ еще не исполнѣннѣ окрѣпшимъ и непоколебимымъ. Оно было, по нему, еще только начальнымъ моментомъ развитія добраго направленія воли, было только состояніемъ *низшей степени свободы* (*libertas minor*); иначе сказать, было состояніемъ, при которомъ первобытный человекъ, правда, могъ *не грѣшить* (*posse non peccare*), могъ воздерживаться отъ грѣховнаго направленія своей свободы, но при которомъ для него все же еще не исключалась самая возможность осуществленія этого грѣховнаго направленія воли. Только путемъ постепеннаго и долгаго упражненія въ добромъ направленіи, въ какое онъ былъ поставленъ въ самомъ актѣ творенія, онъ могъ достигнуть, наконецъ, высшей степеніи своей свободы (*libertas major*), т. е. такого состоянія, при которомъ въ силу сложившагося и окрѣпшаго въ немъ нравственно-добраго характера для него было бы болѣе совершенно *невозможнымъ грѣшить* (*non posse peccare*) и даже желать грѣшить. Такимъ образомъ, состояніе „*libertas major*“ должно было явиться завершительнымъ моментомъ нравственно-религіознаго развитія человека, той ступенью его нравственно-религіознаго бытія, на которой для него отклоненіе съ пути высочайшаго назначенія и цѣли представлялось бы болѣе невозможнымъ дѣйствіемъ подобно тому, какъ по-

добное отклоненіе въ сторону зла является невозможнымъ дѣйствіемъ для добрыхъ ангеловъ <sup>1)</sup>.

Итакъ, ученіе бл. Августина о первобытной свободѣ было совершенное иное, чѣмъ ученіе пелагіанъ. По ученію послѣднихъ, свобода представлялась вѣчно колеблющейся способностію, не могущей выработать никакого реального содержанія, вѣчной формой безъ содержанія; свобода, по ученію Августина, напротивъ, представлялась силой направленной къ качественному развитію человѣка, къ выработкѣ имъ извѣстнаго нравственнаго характера, могущаго совершенно исключать возможность противоположнаго грѣховнаго направленія. По ученію пелагіанъ, свобода выбора (*liberum arbitrium*) должна составлять конечную цѣль и назначеніе свободной дѣятельности человѣка, вѣчное, неутрачиваемое свойство ея. По ученію Августина, напротивъ, единственная цѣль и назначеніе свободы должны состоять въ достиженіи ею такого состоянія, при которомъ совершенно уничтожалась бы для нея самая возможность выбора между добромъ и зломъ. Пелагіане дѣлали даже возраженіе Августину по поводу такого пониманія свободы, говоря, что въ этомъ случаѣ свобода получаетъ характеръ необходимости и, такимъ образомъ, теряетъ свое нравственное достоинство, которое въ томъ и состоитъ, чтобы свобода всегда оставалась „возможностію къ добру и злу“ (*possibilitas boni et mali*) <sup>2)</sup>. Но Августинъ въ защиту своей „*libertas major*“ указывалъ пелагіанамъ на свободу Бога. Онъ говорилъ, что, если его пониманіе конечнаго развитія свободы неправильно, то тогда,

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. XII. M. t. X, p. 936. Potuit enim non peccare primus homo... potuit bonum non deserere. *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major non posse peccare*; срвн. ibid. XI, M. t. X, p. 953; opus imperf. VI, 12. M. t. X, p. 1522; c. duas epp. Pelag. 1, 2. M. t. X, p. 552. *Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam*, de civ. Dei XXII, 30. M. t. VII, p. 802.

<sup>2)</sup> Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1496.

значить, самъ Богъ, съ ихъ точки зрѣнія, не можетъ быть названъ свободнымъ въ виду того, что Онъ совершенно не можетъ грѣшить <sup>1)</sup>. Тогда, значить, и святые по мѣрѣ того, какъ они болѣе и болѣе утверждаютъ въ добрѣ и возможность грѣшить для нихъ устраняется далѣе и далѣе, теряютъ свободу своей воли <sup>2)</sup>. Пелагиане, встрѣтивши такой отпоръ со стороны Августина, оставили свое возраженіе безъ дальнѣйшаго развитія <sup>3)</sup>.

## II.

Обращаясь далѣе къ рассмотрѣнію интеллектуальныхъ силъ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ и въ этомъ отношеніи усматривалъ превосходство первобытнаго состоянія предъ настоящимъ, падшимъ состояніемъ человѣка. По его воззрѣнію, первобытный человѣкъ, обладая положительнымъ, качественно - опредѣленнымъ совершенствомъ своей воли, въ тоже время до своего грѣхопаденія обладалъ положительными совершенствами и своихъ познавательныхъ силъ. Выясняя первобытное состояніе этихъ силъ, Августинъ точно также, какъ и по отношенію къ волевой дѣятельности, разсматривалъ ихъ съ одной стороны, какъ чисто формальныя способности, а съ другой,—какъ силы, имѣющія извѣстное качественное содержаніе. Разсматривая познавательную способность съ формальной стороны, онъ называлъ ее разумомъ (*ratio*), умомъ (*mens*), пониманіемъ (*intelligentia*), а разсматривая со стороны качественного содержанія, онъ называлъ ее мудростію (*sapientia*, *prudencia*). „Иное, говоритъ онъ, быть

---

<sup>1)</sup> Ibid.; de civ. Dei XXII, 30. M. t. VII, p. 802.

<sup>2)</sup> Opus imp. VI, 10; de cor. et gr. XII. M. t. X, p. 1518. 937.

<sup>3)</sup> Витгеръ (*opus cit.* t. I, p. 165), очевидно сочувствующій пелагианскимъ взглядамъ, называетъ такую ссылку Августина на свободу Божію лишенной философскаго смысла.

разумнымъ (rationalis), иное—быть мудрымъ (sapiens). Быть разумнымъ—это значить: быть способнымъ (sarah) къ воспріятію наставленія (praeserti), а быть мудрымъ—это значить: воспріять и усвоить наставленіе“<sup>1)</sup>.

Итакъ, разсматривая состояніе познавательной дѣятельности первобытнаго человѣка со стороны формальной, Августинъ говорилъ, что Адамъ обладалъ такимъ природнымъ умомъ (ingenium), который въ настоящему состоянію ума человѣка могъ бы имѣть такое же отношеніе, какое въ настоящее время имѣетъ скорость полета птицы къ скорости движеній черепахи<sup>2)</sup>. Особенное же достоинство его познавательныхъ силъ заключалось въ томъ, что онъ, пользуясь ими, могъ постигать высочайшую истину, могъ отличать существенное въ вещахъ отъ того, что является въ нихъ несущественнымъ, скоропреходящимъ<sup>3)</sup>.

Разсматривая разумъ первобытнаго человѣка съ качественной стороны, т. е. со стороны его содержанія, бл. Августинъ и въ этомъ отношеніи усматривалъ его превосходство въ сравненіи разумомъ падшаго человѣка. Такъ, Августинъ считалъ первобытнаго человѣка обладающимъ превосходнѣйшей мудростью (excellentissimae sapientiae), которая, по его мнѣнію, въ особенности проявилась въ нареченіи именъ всѣмъ животнымъ и первой женѣ<sup>4)</sup>. Дѣйствительно этотъ актъ нареченія именъ былъ въ высшей степени важнымъ фактомъ проявленія мудрости, что засвидѣтельствовало даже Пинэагоръ,—этотъ великій мужъ, сообщившій свое имя извѣстному философскому направленію,—говоря, что „самый мудрѣйшій изъ всѣхъ людей былъ оче-

<sup>1)</sup> De lib. arb. III, 24 § 72. 73. M. t. I, p. 1306—1307.

<sup>2)</sup> Opus imp. V, I. M. t. X, p. 1432. Distare longe amplius quam celeritate a volucris testitudinem distant.

<sup>3)</sup> Opus imperf. VI, 9. M. t. X, p. 1516.

<sup>4)</sup> De peccat. merit. I, 36. M. t. X, p. 149; opus imp. V, I. M. t. X, p. 1432.

видно тотъ, который нарекъ имена всѣхъ вещей“. А такимъ человѣкомъ былъ именно Адамъ, какъ свидѣтельствуяютъ первыя строки книги Бытія <sup>1)</sup>. Въ особенности же совершенство познавательной дѣятельности первобытнаго человѣка заключалось въ томъ, что онъ былъ „участникомъ вѣчной и неизмѣнной мудрости“, имѣлъ „совершенное познаніе о Богѣ <sup>2)</sup> и могъ постигать и воспринимать заповѣдь и законъ Божій и хранить ихъ, какъ высочайшую истину <sup>3)</sup>.

Но такое совершенство познавательной дѣятельности человѣка, какъ съ формальной, такъ и съ качественной стороны, было, по мнѣнію Августина, еще только начальной ступенью совершенства. Первобытный человѣкъ только въ процессѣ постепеннаго совершенствованія долженъ былъ закрѣпить въ себѣ указанныя достоинства своихъ познавательныхъ силъ, подобно тому какъ онъ долженъ былъ постепенно усовершенствовать и свою нравственно-свободную природу. При положительныхъ качествахъ своего ума ему конечно легко было идти по пути этого усовершенствованія. Его не могли утруждать ни мученія, соединенныя съ процессомъ постиженія истины (*tormenta discentium*), ни заботы, утруждающія умъ (*sollicitantes curae*) <sup>4)</sup>. Важнымъ условіемъ такой легкости въ дѣлѣ усовершенствованія познавательной дѣятельности для первобытнаго человѣка служило съ одной стороны то, что онъ могъ научиться истинѣ непосредственно отъ самого Бога, который находился съ нимъ въ самомъ близкомъ и тѣсномъ общеніи, какъ существомъ, которое самодѣятельно поддерживало это общеніе и союзъ, а съ другою—то, что онъ въ самой природѣ своей находилъ неповрежденные, здоровые

---

<sup>1)</sup> Ibidem; Быт. II, 19.

<sup>2)</sup> De genes. ad litter. III, 20. M. t. III, p. 292.

<sup>3)</sup> De peccat. merit. I, 37. M. t. X, p. 149.

<sup>4)</sup> Opus imp. VI, 13. 29. M. t. X, p. 1524. 1579; de pec. merit. II, 34. M. t. X, p. 183.



задатки къ этому постиженію <sup>1)</sup>). Только обладая такими средствами, первобытный человѣкъ въ процессѣ духовнаго развитія могъ наконецъ достигнуть самой высшей ступени возможнаго для него познанія. Опредѣляя сущность этой высшей предѣльной ступени человѣческаго знанія, Августинъ говорилъ, что, достигши этой ступени, „разумная природа не имѣла бы болѣе возможности подвергаться сомнѣнію, или какимъ либо заблужденіямъ относительно того, что она будетъ вѣчно пребывать въ Богѣ“ <sup>2)</sup>, „тогда человѣкъ сталъ бы обладать непосредственною увѣренностію въ томъ, что онъ болѣе никогда не согрѣшитъ и не умретъ“ <sup>3)</sup>, „тогда человѣкъ достигъ бы твердаго и опредѣленнаго знанія относительно своего вѣчнаго спасенія“ <sup>4)</sup>. Словомъ, на этой высочайшей ступени своей познавательной дѣятельности человѣкъ сталъ бы обладать непосредственнымъ созерцаніемъ и постиженіемъ высочайшей божественной истины.

Такимъ образомъ ясно, что по Августину относительное несовершенство познавательныхъ силъ первобытнаго человѣка заключалось въ томъ, что онъ не исключалъ еще въ себѣ возможности иного худшаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, не обладая непосредственнымъ, вполне точнымъ и опредѣленнымъ постиженіемъ высочайшей истины, онъ могъ еще впасть въ гибельное сомнѣніе относительно высочайшей истины—Бога и среди этого сомнѣнія могъ прилѣпиться своимъ умомъ къ другой истинѣ низшаго порядка, т. е. къ міру земному, что дѣйствительно и случилось съ нимъ въ актѣ грѣхопаденія.

Такимъ образомъ, ученіе Августина о состояніи первобытнаго разума совершенно аналогично съ ученіемъ его о

---

<sup>1)</sup> Opus imp. VI, 9. M. t. X, p. 1517. Sine illo labore aut dolore id (т. е. quod illi vitae esset utile scire) assequeretur beata natura, vel Deo docente vel se ipsa; de civ. Dei X, 2. M. t. VII, p. 279.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 13. M. t. VII, p. 329.

<sup>3)</sup> Ibid. XIV, 10. M. t. VII, p. 417.

<sup>4)</sup> Ibid. XI, 13. M. t. VII, p. 329.

состояніи свободной воли первобытнаго человѣка. Какъ и воля, первобытный разумъ вышелъ изъ рукъ Творца въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ настоящій разумъ падшаго человѣка. Какъ и воля, онъ долженъ былъ пройти путь постепеннаго развитія и усовершенствованія до возможной для него предѣльной ступени этого развитія. Наконецъ, какъ и въ волѣ, въ немъ заключалась возможность уклоненія съ прямого пути къ достиженію вѣчной истины въ сторону познанія менѣе совершеннаго, скоропреходящаго, земнаго. Сущность конечнаго развитія разума въ томъ и заключалась, что въ процессѣ постепеннаго усовершенствованія для него могла бы уничтожиться самая возможность превратнаго направленія познавательной дѣятельности.

### III.

Не только въ отношеніи къ разуму и волѣ, но и въ отношеніи къ своему тѣлу первобытный человѣкъ, по ученію Августина, обладалъ положительными совершенствами; слѣдовательно и въ этомъ отношеніи онъ былъ вполне отличенъ отъ настоящаго падшаго человѣка. Физическое совершенство первобытнаго человѣка прежде всего выражалось въ полнѣйшемъ подчиненіи всѣхъ отправлениямъ его тѣлеснаго организма высшей духовной сторонѣ его природы. Между духомъ, — этою высшею стороною человѣческой природы, — и плотью — низшею стороною ея, не было той борьбы, той „discordia carnis et spiritus“<sup>1)</sup>, которая присуща человѣку въ настоящее время. Теперь фізіологическіе процессы отличаются такою беспорядочностію, которая часто влечетъ за собой подавленіе дѣятельности духа. Послѣдній, подвергаясь дѣйствіямъ беспорядочныхъ движеній плоти, самъ, такъ сказать, оземляется и

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. IV, 19. M. t. X, p. 1547.

начинает похотствовать сообразно съ плотію (*secundum carnem*). Но въ раю этого разлада и поглощенія духа плотію не существовало. Тогда „тѣлесная жизнь во всѣхъ своихъ проявленіяхъ вполнѣ подчинялась духу“ <sup>1)</sup>; члены тѣлеснаго организма, необходимые для совершенія фیزیологическихъ отправленій, находились въ полной зависимости отъ свободы человѣка <sup>2)</sup>, всегда дѣйствовавшей въ этомъ случаѣ сообразно съ справедливымъ, дозволеннымъ порядкомъ вещей <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, теченіе фیزیологическихъ отправленій въ раю совершалось ровно, тихо и спокойно, безъ обнаруженія той необузданной страсти, которая сопровождаетъ ихъ въ настоящее время. А отсюда естественнымъ слѣдствіемъ было то, что во всей природѣ человѣка „соблюдалась полная гармонія; между духомъ и плотію царило полное согласіе“ <sup>4)</sup>; человѣкъ находился въ полномъ мирѣ съ собой <sup>5)</sup>. Причиной такой гармоніи между тѣлесными отправленіями и дѣятельностію духа,—или, какъ выражается Августинъ,—„подчиненія тѣла подъ правящую узду разума“ <sup>6)</sup>,—служило то, что сама душа въ первобытномъ райскомъ состояніи была послушной Богу. Въ соотвѣтствіе этому послушанію она находила послушаніе и въ плоти,—этой низшей части организма человѣка, предназначенной быть служительницей духу <sup>7)</sup>.

Но, можетъ быть, это гармоническое отношеніе между духовной и тѣлесной стѣроной организма первобытнаго человѣка было простымъ только результатомъ особой энергіи духа, обладая которой человѣкъ могъ побѣждать присущую его тѣлесной природѣ страстность и удерживать

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 21. M. t. VII, p. 423.

<sup>2)</sup> De rec. merit. II, 22. M. t. X, p. 173; opus imperf. VI, 14. M. t. X. p. 1531.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

<sup>4)</sup> Opus imperf. I, 71. M. t. X, 1095. 1096.

<sup>5)</sup> De corrept. et gr. XI. M. t. X, p. 952. 953.

<sup>6)</sup> De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

<sup>7)</sup> De peccat. merit. II, 22. M. t. X, p. 173.

жизять безпорядочность тѣлесныхъ отправленій въ гармоническомъ, подчиненномъ отношеніи къ своему духу? Пелагіане дѣйствительно такъ и думали <sup>1)</sup>. Но бл. Августинъ прямо и открыто возсталъ противъ такого мнѣнія. По нему, особенное достоинство первобытнаго тѣлеснаго организма въ томъ и заключалось, что тогда самой борьбы между духомъ и плотію, хотя бы и оканчивавшейся въ пользу высшихъ стремленій духа, не существовало. Такая борьба, по его мнѣнію, напротивъ была бы собственно признакомъ слабости и несовершенства и должна была бы вполнѣ разрушать совершенство райскаго мира <sup>2)</sup>; „человѣкъ еще до грѣхопаденія былъ бы уже несчастнымъ“ <sup>3)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ въ настоящее время не служить признакомъ разслабленія и поврежденія природы такое состояніе человѣка, когда онъ, желая жить воздержно, справедливо и благочестиво, употребляетъ всѣ свои усилія къ подавленію плотскихъ пороковъ и достигаетъ этой цѣли то съ бѣльшею, то съ меньшею легкостію? <sup>4)</sup> Если же такое состояніе считается ненормальнымъ при настоящемъ состояніи человѣка, то тѣмъ болѣе оно было бы недостойно его первобытнаго райскаго состоянія. Въ раю,—этомъ мѣстѣ счастливой жизни—не могло существовать борьбы между

---

<sup>1)</sup> Contr. duas epp. Pelag. 1, 17. M. t. X, p. 566; opus imperf. VI, 14. M. t. X, p. 1528.

Комментаторы ученія бл. Августина, принадлежащіе къ католическому направленію богословской мысли,—къ какимъ относится, напр., Штокль (Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, t. II, p. 438),—стараются доказать, что и бл. Августинъ хотѣлъ видѣть въ первобытной гармоніи духа и плоти одно только слѣдствіе побѣды перваго надъ послѣдней при помощи благодати. Но насколько несправедливы такіа тенденціозныя натяжки при толкованіи мыслей бл. учителя,—натяжки, нужно замѣтить, направленные въ пользу католическаго пониманія первобытнаго состоянія человѣка,—можно видѣть изъ самаго анализа августиновскаго ученія, приводимаго нами.

<sup>2)</sup> Contr. duas epp. Pelag. 1, 17. M. t. X, p. 566.

<sup>3)</sup> Opus imperf. VI, 14. M. t. X, p. 1528—1529.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

духомъ и плотію, потому что самаго порока плоти, противъ котораго можно было бы бороться духу, не существовало <sup>1)</sup>. Тогда человѣкъ обладалъ только одною нравственно-доброй волей и не желалъ ничего такого, чего онъ желаетъ теперь по своей злой извращенной волѣ <sup>2)</sup>.

Въ настоящемъ падшемъ состояніи человѣка громадное значеніе въ его жизни имѣетъ похоть, такъ называемая у Августина—*concupiscentia*, *libido*; она дѣйствуетъ (преимущественно при половыхъ инстинктахъ и отправленияхъ) съ такою силою, что почти совершенно подавляетъ и завладѣваетъ духовной жизнью человѣка. По ученію бл. Августина, этой „*concupiscentia*“ не было въ первобытномъ состояніи человѣка. Она обнаружилась только послѣ грѣхопаденія, какъ слѣдствіе разстройства гармоническаго состоянія человѣческой природы и какъ наказаніе за грѣхъ <sup>3)</sup>.

Но если этого похотливаго плотскаго возбужденія не существовало въ раю, то спрашивается, какимъ же образомъ тогда происходило бы рожденіе и распространеніе человѣческаго рода? Или, можетъ быть, тогда не существовало бы и самаго акта рожденія?

Дѣйствительно, говоритъ Августинъ, въ раю еще не существовало рожденія, такъ какъ дѣти начали рождаться только послѣ грѣхопаденія прародителей <sup>4)</sup>. Но это нисколько не доказываетъ того, что въ раю совершенно не должно было бы происходить размноженія рода. Дѣло въ томъ, что, по сказанію бытописателя, Богъ непосредственно послѣ сотворенія человѣка даровалъ ему благословеніе „раститься, множитья и наполнять землю“, слѣдовательно, установилъ брач-

---

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* VI, 22. M. t. 1522—1552.

<sup>2)</sup> *Ibidem.* VI, 14. M. t. X, p. 1528.

<sup>3)</sup> *De nupt. et concup.* II, 35. M. t. X. p. 471; *de civ. Dei* XIV, 23. M. t. VII, p. 430.

<sup>4)</sup> *Ibid.* XIV, 21. M. t. VII, p. 428.

ный союзъ человѣка, имѣющій своею цѣлю дѣторожденіе. Правда, эти слова бытописателя, нѣкоторые писатели понимаютъ въ смыслѣ духовномъ и усматриваютъ въ нихъ аллегорическое указаніе „на низшую и высшую стороны человѣческой природы,—на душу разумную, которая управляетъ и на неразумное желаніе, которое управляется“; но допуская такое пониманіе библейскихъ словъ, въ то же время, по мнѣнію Августина, неосновательно отвергать ихъ буквальное и историческое значеніе. Самъ Христосъ понималъ ихъ буквально, разъясняя іудеямъ ихъ смыслъ по поводу вопроса о разводныхъ письмахъ <sup>1)</sup>).

Итакъ, бракъ, какъ божественное установленіе, несомнѣнно существовалъ въ раю; въ силу божественнаго благословенія раститься и множиться отъ одной четы, сотворенной Богомъ, должно было произойти „опредѣленное Богомъ число святыхъ, имѣвшихъ своею цѣлю составить общество гражданъ святого града“ <sup>2)</sup>).

Если же бракъ долженъ былъ существовать въ раю, то, спрашивается, какимъ же образомъ возможно было бы тогда рожденіе и распространеніе „святыхъ гражданъ“ въ мѣстѣ столь великаго блаженства? Бл. Августинъ говоритъ, что это рожденіе должно было совершаться конечно „черезъ соединеніе половъ“. Но такъ какъ люди въ раю имѣли болѣе совершенныя и безсмертныя тѣла, то этотъ способъ соединенія во всякомъ случаѣ долженъ былъ отличаться отъ настоящаго способа соединенія <sup>3)</sup>). Въ настоящее время половое соединеніе совершается при дѣйствіи сильной похоти (*concupiscentia, libido*),

---

<sup>1)</sup> Быт. 1, 27, 28; Мо. XIX, 4—6; de civ. Dei XIV, 22. М. т. VII, p. 429; opus imperf. III, 198. М. т. X, p. 1332.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, 23. 26. М. т. VII, p. 430. 434; opus imperf. III, 198. М. т. X, p. 1332.

<sup>3)</sup> De genes. ad litt. III, 21; IX, 3. М. т. III, p. 293. 395; de nupt. et conc. II, 7. М. т. X, p. 446.

превращающей актъ рожденія въ страстный порывъ всего тѣлеснаго организма, подавляющей господство духа надъ плотію. Но тогда, въ раю, когда совершенно не существовало самаго разлада между духомъ и плотію, соединеніе половъ не должно было сопровождаться похотью, но являлось бы ровнымъ, чуждымъ всякой страстности, волевымъ актомъ, находящимся въ полномъ подчиненіи разуму. „Тогда половые члены приводились бы въ движеніе мановеніемъ воли, какъ и всѣ прочіе члены человѣческаго тѣла, и тогда супругъ прильнулъ бы къ лону супруги (*maritus uxoris*)<sup>1)</sup> безъ страстнаго волненія, съ сохраненіемъ полнаго спокойствія души и тѣла и при полномъ сохраненіи цѣломудрія“<sup>2)</sup>.

Въ виду того, что при такомъ совершеніи полового акта должно было сохраняться полное господство духа надъ плотію и самые половые органы не должны были выходить изъ подчиненія волѣ и разуму, — подобно тому какъ это подчиненіе мы замѣчаемъ въ настоящее время при движеніи руки, ногъ и т. д., — въ раю и самый половой актъ не могъ соединяться съ обычнымъ въ настоящее время чувствомъ стыдливости, тогда и самые половые органы не считались срамными и не были предметомъ неблагопристойныхъ разговоровъ о нихъ<sup>3)</sup>. По воззрѣнію Августина, чувство стыда при видѣ наготы человѣческаго тѣла и при самомъ половомъ актѣ явилось только, какъ результатъ разстройства гармоніи между духомъ и плотію, обнаружившагося въ актѣ паденія. Дѣло въ томъ, что по божественному плану — высшее должно господствовать надъ низшимъ, слѣдовательно — духовная природа должна удерживать въ подчиненіи тѣлесную природу человѣка. Такъ какъ духъ въ актѣ грѣхопаденія потерялъ господство надъ тѣломъ

---

<sup>1)</sup> Бл. Августинъ замѣчаетъ это названіе у Виргилія. *Aen.* VIII, v. 406.

<sup>2)</sup> *De civ. Dei* XIV, 26. М. т. VII, p. 434.

<sup>3)</sup> *De nupt. et conc.* II, 22. М. т. X, p. 548; *opus imperf.* VI, 25. М. т. X. p. 1560; *de genes. ad litt.* XI, 32. М. т. III, p. 447; *de nupt. et conc.* II, 35. М. т. X, p. 471.

и тѣло вышло изъ подъ его власти и подчиненія, то, естественно, „разумная душа должна была устыдиться; именно потому, что она не могла удерживать болѣе слабость и непокорность въ тѣлѣ, надъ которымъ она получила право господствовать„<sup>1)</sup>. „Для души стыдомъ является то, что ей сопротивляется тѣло,—эта низшая сторона человѣческой природы, подчиненная ей“<sup>2)</sup>. Но такъ какъ этой непокорности низшаго высшему, т. е. непокорности тѣла душѣ не было въ раю, то тогда не существовало, — и не могло даже существовать,—чувства стыда, которымъ сопровождался бы половой актъ. Вотъ почему Адамъ и Ева въ раю „бѣста нага, и не стыдятся“: они не стыдились не потому, что имъ была неизвѣстна самая нагота, но потому, что нагота не была еще гнусною, такъ какъ „похоть не приводила въ возбужденное состояніе вопреки волѣ извѣстные члены“<sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ своимъ ученіемъ объ особомъ, чуждомъ страстныхъ движеній, способѣ распространенія человѣческаго рода въ раю старался съ одной стороны избѣгать крайностей ученія пелагианъ, допускавшихъ существованіе въ раю похоти (*concupiscentia*), а съ другой—старался указать возможность распространенія, а, слѣдовательно, и рожденія людей въ райскомъ состояніи. При томъ, желая оправдать свое ученіе о райскомъ способѣ рожденія дѣтей и приблизить его къ пониманію современнаго падшаго чловѣка, для котораго такой взглядъ можетъ показаться лишеннымъ всякаго вѣроятія,—бл. Августинъ ссылается на нѣко-

---

<sup>1)</sup> De peccat. merit. II, 22. Anima rationalis domina carnis inobediens exstiterat Domino suo, ut poena reciproca inobedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suae, quem sensum certe ipsa per inobedientiam suam non intulit Deo. M. t. X, p. 173.

<sup>2)</sup> De civ. Dei. XIV. 23. M. t. VII, p. 431. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subjectum est.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 17. M. t. VII, p. 425. Quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat.



торые аналогическіе факты. Онъ говоритъ, что, если въ настоящее время мы не видимъ примѣровъ такого способа рожденія, который былъ бы чуждъ совершенно страстности и сопровождался бы ровнымъ и спокойнымъ движеніемъ половыхъ органовъ, вполнѣ подчиняющихся волѣ,-то изъ этого не слѣдуетъ, что такой способъ рожденія вообще невозможенъ, а потому не могъ существовать и въ раю <sup>1)</sup>). По его мнѣнію, цѣлый рядъ примѣровъ доказываетъ возможность райскаго способа рожденія. Такъ, въ настоящее время мы постоянно видимъ предъ собой примѣры того, какое сильное вліяніе имѣетъ воля при совершеніи различныхъ тѣлесныхъ движеній и отправленій. Усиліемъ своей воли человѣкъ можетъ приводить въ движеніе мускулы лица и рта, можетъ по желанію двигать ушами, или только однимъ изъ нихъ, можетъ, „держа неподвижно голову, весь головной покровъ, занятый волосами, спускать на лобъ и опять поднимать, по собственному желанію“. Между прочимъ бл. Августинъ рассказываетъ одинъ характерный случай изъ жизни одного пресвитера калъмской церкви Реститута. Послѣдній, по его словамъ, подъ звуки, подражающіе голосу плачущаго человѣка, могъ до такой степени подавлять въ себѣ всякое чувство, что могъ лежать совершенно похожимъ на мертвеца и въ это время совершенно не ощущать даже уколовъ и соприкосновенія съ огнемъ. Онъ могъ при этомъ слышать голоса людей, окружающихъ его, но въ тоже время оставаться безъ малѣйшаго движенія въ тѣлѣ. „Итакъ,—дѣлаетъ Августинъ заключеніе изъ приведенныхъ имъ примѣровъ,—если и въ настоящее время у нѣкоторыхъ людей, проводящихъ эту тяжелую жизнь въ тѣнной плоти, тѣло во многихъ движеніяхъ и расположеніяхъ сверхъ обыкновенной естественной мѣры оказываетъ удивительную покорность, то какое основаніе мы имѣемъ не вѣрить, что до грѣха неповиновенія и наказанія человѣка

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 26. M. t. VII, p. 434.

поврежденіемъ человѣческіе члены могли служить человѣческой волѣ для размноженія потомства *безъ всякой похоти?*<sup>1)</sup> Развѣ нельзя допустить, что первобытный человѣкъ, обладая неповрежденной природой своего тѣла и воли, могъ по собственному желанію пользоваться половыми органами, подобно тому, какъ и въ настоящее время человѣкъ пользуется руками, ногами и т. д.? Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ первобытномъ состояніи человѣкъ могъ „обсѣмнять родовое поле (*argum genitale*)<sup>2)</sup>—этотъ сотворенный для рожденія органъ, точно также, какъ въ настоящее время обсѣмняетъ землю рука землешца<sup>3)</sup>, тогда „мужъ могъ сѣять потомство, а жена воспринимать своими дѣтородными членами, приводимыми въ движеніе, *когда нужно и насколько нужно*, посредствомъ воли, безъ всякаго возбужденія похоти“<sup>4)</sup>.

Насколько удачно бл. Августинъ доказалъ то положеніе, что въ первобытномъ состояніи рожденіе дѣтей должно было происходить инымъ способомъ, чѣмъ какимъ оно совершается въ настоящее время,—мы разсуждать не будемъ. Но въ данномъ случаѣ отмѣтимъ только тотъ фактъ, что знаменитый епископъ Иппонскій при выясненіи догматическихъ истинъ, доступныхъ усвоенію только вѣрующаго человѣка, не останавливается на одной только чисто догматической почвѣ, но, по примѣру великихъ отцевъ восточной церкви, прибѣгаетъ при всякомъ удобномъ случаѣ къ научному оправданію и выясненію догматическихъ положеній. Онъ одинаково не гнушается въ этомъ случаѣ какъ исторіей, такъ равнымъ образомъ и данными современнаго ему естествознанія.

Слѣдствіемъ ровнаго, спокойнаго и гармоническаго отправления фізіологическихъ процессовъ, а особенно—самаго интенсивнаго изъ нихъ—половаго отправления, служило то, что

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 24. M. t. VII, p. 433.

<sup>2)</sup> Августинъ заимствовалъ это названіе у Виргилія. Georg. III.

<sup>3)</sup> De civ. Dei. XIV, 23. M. t. VII, p. 431.

<sup>4)</sup> Ibid. XIV, 24. M. t. VII, p. 433.

тѣло первобытнаго человѣка не было подвержено тѣмъ недостаткамъ и лишеніямъ, какимъ, мы видимъ, подверженъ тѣлесный организмъ въ настоящее время. По изображенію бл. Августина, тѣло первобытнаго человѣка не было подвержено слабости <sup>1)</sup>, оно не было одержимо пороками и ненормальностями, какіе постоянно встрѣчаются въ настоящее время <sup>2)</sup>, оно было свободно отъ всѣхъ болѣзней <sup>3)</sup>. Результатомъ такой безболѣзненности и стойкости тѣлеснаго организма было въ свою очередь, то, что тѣло въ первобытномъ райскомъ состояніи постоянно сохраняло свой здоровый видъ и крѣпость силъ, было лишено всякой тлѣнности и косности <sup>4)</sup>, не было подвержено дряхлости и разслабленію <sup>5)</sup>, даже самый ядъ столь вредоносный настоящему человѣку тогда не могъ причинять тѣлу никакого вреда <sup>6)</sup>.

Самымъ же важнымъ преимуществомъ тѣлеснаго организма первобытнаго человѣка было его безсмертіе, которое, по ученію Августина, было естественнымъ результатомъ гармоничности физиологическихъ отправленій въ первобытномъ человѣкѣ, результатомъ отсутствія въ немъ болѣзней и всевозможныхъ недостатковъ, каковыя въ настоящее время доводятъ тѣлесный организмъ до разрушенія и разложенія.

Но при всѣхъ своихъ положительныхъ совершенствахъ тѣло первобытнаго человѣка обладало еще только относительною степенью совершенства. Дѣло въ томъ, что будучи тѣломъ животнымъ (*animale*), не отличавшимся по своимъ частямъ отъ настоящаго тѣлеснаго организма, оно для поддержанія своихъ силъ и отправленій постоянно нуждалось въ пищѣ и питьѣ, и, хотя отличалось неповрежденностію и цѣ-

---

<sup>1)</sup> De genes. ad litt. XI, 32. M. t. III, p. 447.

<sup>2)</sup> Opus imperf. I, 116; II, 123; III, 95, 104; V, 8. M. t. X, p. 1125, 1194, 1288, 1290, 1438.

<sup>3)</sup> Contr. Julian. V, 7; VI, 10. M. t. X, p. 1332.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIII, 20. M. t. VII, p. 393.

<sup>5)</sup> Opus imperf. IV, 45. M. t. X, p. 1365.

<sup>6)</sup> Ibid. III, 198, M. t. X, p. 1332.

достью своихъ частей, но однако не обладало еще такимъ свойствомъ, при которомъ для него было бы совершенно невозможнымъ подвергаться разрушенію и тлѣнію <sup>1)</sup>). Правда, оно могло сохранять гармоничность своихъ физиологическихъ отправленій, обладать безболѣзненностью и неразрушимостью частей, доколѣ человѣкъ сохранялъ доброе направленіе и нравственно—добрую энергію своей воли. Но разъ человѣкъ могъ измѣнить это доброе направленіе воли, онъ вмѣстѣ съ этимъ долженъ былъ потерять и всѣ достоинства и совершенства своего тѣлеснаго организма. Словомъ, нравственно-духовная смерть въ силу „предупреждавшаго и угрожавшаго божественнаго приговора <sup>2)</sup>“ должна была повести за собой и смерть тѣлесную, т. е. разстройство гармоніи въ физиологическихъ процессахъ, лишеніе безболѣзненности и неразрушимости тѣлесной природы. Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, по ученію Августина, не обладалъ еще безусловнымъ безсмертіемъ, т. е. такимъ безсмертіемъ, которое соединялось бы съ внутренней невозможностью для тѣлеснаго организма подвергнуться разрушенію и разложенію его матеріальныхъ частицъ,—такимъ безсмертіемъ, которымъ будутъ обладать праведники по воскресеніи тѣлъ <sup>3)</sup>. Онъ обладалъ еще только способностью не умирать (*posse non mori*) подъ тѣмъ условіемъ, если онъ сохранитъ за собой то состояніе своей воли, при которомъ онъ могъ не грѣшить (*posse non peccare*) <sup>4)</sup>.

Такимъ образомъ, различіе во взглядахъ бл. Августина и пелагианъ на первобытное состояніе тѣлеснаго организма заключается въ слѣдующемъ. Пелагиане совершенно отвергали безсмертіе тѣла первобытнаго человѣка. Послѣдній, по ихъ воззрѣнію, точно также, какъ и настоящій человѣкъ, дол-

<sup>1)</sup> De peccat. merit. 1, 2. M. t. X, p. 109; opus imperf. VI, 22, 39. M. t. X, p. 1552, 1598.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIII, 23. M. t. VII, p. 396.

<sup>3)</sup> De peccat. merit. 1, 2. M. t. X, p. 109.

<sup>4)</sup> Opus imperf. IV, 79; VI, 22. M. t. X, p. 1384, 1551; de corrept. et. grat. XII. M. t. X, p. 936. Potuit enim peccare primus homo, potuit non mori.

женъ былъ „необходимо умереть“. Августинъ, напротивъ, совершенно отрицая въ первобытномъ человѣкѣ эту *необходимость смерти*, допускалъ въ немъ только *возможность* разрушенія его тѣлеснаго организма въ томъ случаѣ, если онъ согрѣшитъ. Это различіе своей и пелагианской точки зрѣнія бл. Августинъ особенно ясно проводитъ въ сочиненіи „opus imperfectum <sup>1)</sup>“. „Вопросъ между вами и нами,—обращается онъ къ Юліану элланскому,—заключается въ томъ, долженъ ли былъ умереть Адамъ, какъ въ томъ случаѣ, если бы онъ согрѣшилъ, такъ равнымъ образомъ и въ томъ, если бы онъ не согрѣшилъ. Кто не знаетъ, что въ силу того утвержденья, по которому безсмертнымъ называется тотъ, кто можетъ не умирать, а смертнымъ тотъ, кто можетъ умереть,—Адамъ могъ умереть, потому что онъ могъ согрѣшить, и въ этомъ случаѣ его смерть была бы не необходимостью его природы, а наказаніемъ за грѣхъ? Но въ силу того утвержденья, по которому безсмертнымъ называется тотъ, во власти котораго заключается не грѣшить, кто станетъ отрицать, что Адамъ былъ созданъ съ иною властію (т. е. способностію не умирать)? Вѣдь тотъ, кто имѣлъ силу никогда не грѣшить, имѣлъ также, какъ извѣстно, и силу никогда не умирать“.

Бл. Августинъ это преимущество первобытнаго человѣка—не умирать (*posse non mori*) подъ условіемъ не грѣшить (*posse non peccare*) называетъ особымъ терминомъ „*immortalitas minor*“, т. е. низшею ступенью безсмертія. Находясь на этой ступени, человѣческая природа по его мнѣнію, не исключала еще въ себѣ самую возможность разрушенія и разложенія матеріальныхъ частицъ ея организма. Такая степень безсмертія вполнѣ соотвѣтствовала состоянію его первобытной свободы, которая точно также была еще только состояніемъ „*libertas minor*“, т. е. такимъ состояніемъ, при которомъ для него представлялось еще возможнымъ уклоненіе съ пути первобытнаго нравственнаго совершенства. Далѣе, какъ въ нрав-

---

<sup>1)</sup> VI, 25. M. t. X, p. 1560; de peccat. merit. 1,5. M. t. X, p. 111—112

ственномъ отношеніи первобытный человѣкъ въ процессѣ постепеннаго усовершенствованія могъ достигнуть наконецъ „*libertas maior*“, т. е. такого состоянія своего нравственнаго бытія, при которомъ для него представлялось бы болѣе невозможнымъ ниспаденіе съ пути своего конечнаго назначенія,— такъ равнымъ образомъ и по отношенію къ своей тѣлесной природѣ человѣкъ въ качествѣ высочайшей награды могъ получать наконецъ „*immortalitas maior*<sup>1)</sup>“, т. е. высшую степень безсмертія, каковой дѣйствительно и достигнуть всѣ праведники послѣ всеобщаго воскресенія мертвыхъ. Находясь на этой высшей предѣльной ступени бытія, первобытный человѣкъ и по отношенію къ своему тѣлу могъ наконецъ превратиться изъ человѣка плотскаго и земнаго (*animale*) въ человѣка небеснаго, духовнаго (*spirituale*). Впрочемъ, это превращеніе Августинъ понималъ не въ томъ смыслѣ, что тѣло первобытнаго человѣка, достигшаго высшей ступени бытія, совершенно превратилось бы въ духъ (*in spiritum convertetur*), но въ томъ, что оно тогда „съ высочайшею и необычайною легкостію стало бы отдаваться подчиненію духа“ (*spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur*). Оно, такъ сказать, одухотворилось бы и внутренно прониклось бы жизнію духа. Продолжая изображать идеальную предѣльную ступень тѣлеснаго бытія первобытнаго человѣка, бл. Августинъ говорилъ, что тогда для его одухотвореннаго тѣла не было бы болѣе необходимостію даже самое вкушеніе пищи, необходимой въ настоящее время для устраненія чувства голода и жажды, такъ какъ тогда перестало бы существовать и самое чувство голода. Впрочемъ,—допускалъ Августинъ,—по желанію, а не вслѣдствіе физической необходимости, человѣкъ и тогда могъ бы принимать пищу видимымъ и осязательнымъ образомъ подобно ангеламъ<sup>2)</sup>, или Христу, Который, являясь своимъ ученикамъ

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. M. t. X, p. 936—937.

<sup>2)</sup> Нужно замѣтить, что бл. Августинъ и ангеламъ приписывалъ тѣло, подобное тому, какимъ будутъ обладать праведники послѣ всеобщаго воскресенія.

послѣ воскресенія въ прославленномъ видѣ, точно также по желанію могъ вкушать пищу. Достигши одухотворенія своего тѣла, первобытный человѣкъ вмѣстѣ съ этимъ утратилъ бы для себя всякую возможность подвергаться болѣзнямъ, страданіямъ и тлѣнію матеріальныхъ частицъ его организма. Тогда всякая возможность смерти устранилась бы для его небеснаго и духовнаго тѣла.<sup>1)</sup>

Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, одаренный своимъ Творцемъ въ самомъ актѣ творенія многими положительными совершенствами его нравственно духовныхъ и физическихъ силъ и способностей, въ тоже время въ процессѣ нравственно-религіознаго возрастанія долженъ былъ еще болѣе усовершенствоваться всѣ эти силы и, такимъ образомъ, достигнуть наконецъ самой высшей предѣльной для него степени нравственно-религіознаго и физическаго развитія.

Впрочемъ, по ученію Августина, первобытный человѣкъ не могъ достигнуть высшей предѣльной для него степени совершенства при помощи однѣхъ только своихъ естественныхъ силъ и способностей. Въ данномъ случаѣ для него необходимо было еще особое непосредственное благодатное содѣйствіе со стороны самого Бога.

Въ своемъ сочиненіи *De correptione et gratia* бл. Августинъ очень подробно останавливается на выясненіи вопроса о существѣ той божественной помощи или благодати, которая сообщалась человѣку до его грѣхопаденія.

По его воззрѣнію, божественная помощь первобытному человѣку, съ одной стороны, заключалась въ томъ, что она содѣйствовала ему совершать добро, а съ другой,—въ томъ, что она помогала ему окончательно утвердиться въ немъ. Слѣдовательно, благодать, сообщаемая первобытному человѣку, была двоякаго рода: содѣйствующая и утверждающая. При этомъ,

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIII, 20, 22, 23. M. t. VII, p. 393, 395—397.

по своему основному характеру и отношенію къ свободной волѣ человѣка она совершенно отличалась отъ той благодатной помощи, которая сообщается падшему человѣку. Эта послѣдняя по своей сущности есть, по опредѣленію Августина, „adjutorium quo fit“, а благодать первобытная, по его же опредѣленію, была „adjutorium sine quo non fit“. Иными словами, падшему человѣку сообщается такая благодать, чрезъ которую онъ получаетъ возможность не только совершать добро, но даже и желать его. Благодать, сообщаемая первобытному человѣку, заключалась въ томъ, что она была помощью, безъ которой человѣкъ не могъ только совершить добра при самостоятельномъ желаніи его <sup>1)</sup>. Въ такомъ же видѣ бл. Августинъ представляетъ сущность утверждающей благодати, сообщавшейся первобытному человѣку сравнительно съ сущностью утверждающей благодати, сообщаемой падшему человѣку. Тогда какъ послѣднему, по его воззрѣнію, необходима такая утверждающая благодать, которая не только окончательно закрѣпляла бы въ немъ добрую дѣятельность, но въ тоже время постоянно возгрѣвала бы въ немъ самое желаніе этой доброй дѣятельности,—первобытному человѣку необходима была только такая благодать, безъ которой онъ, при самостоятельномъ желаніи добра, не могъ окончательно утвердиться въ доброй дѣятельности <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, по мнѣнію бл. Августина, первобытный

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. XI. M. t. X, p. 935—936. Dederat (Dens) adjutorium, sine quo in ea (т. е. bona voluntate) non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio... Et tanto amplius datur (adjutorium) per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit, sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XII. M. t. X, p. 937. Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinati non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint.



человѣкъ, обладая нравственно-добрымъ направленіемъ своихъ духовныхъ силъ, могъ совершенно самостоятельно направлять свои желанія въ сторону божественнаго, духовнаго, такъ какъ въ его жизни еще совершенно отсутствовали низшія чувственныя пожеланія, могущія парализировать его стремленія въ сторону духовнаго. Но обладая способностію самостоятельно стремиться къ добру и желать его, онъ въ тоже время не имѣлъ еще достаточной силы и энергіи къ тому, чтобы выполнять свои добрыя желанія. Въ этомъ случаѣ ему была необходима особая благодатная помощь, внутренне возбуждающая его энергію и укрѣпляющая рѣшимость его воли при выполнении доброй дѣятельности. Желая яснѣ представить отношеніе благодати къ свободной волѣ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ въ данномъ случаѣ приводитъ прекрасное и очень удачное сравненіе этого отношенія съ дѣйствіемъ свѣта на глазъ и дѣйствіемъ питательныхъ веществъ на нашъ организмъ. Стремленіе къ поддержанію жизни и самое желаніе видѣть своими глазами окружающіе насъ предметы вполне зависятъ отъ насъ; въ этомъ случаѣ мы не нуждаемся въ томъ, чтобы мы совнѣ, помимо насъ самихъ, получали это желаніе жизни и созерцанія предметовъ. Но для того, чтобы мы получили возможность осуществить, какъ желаніе жизни, такъ и желаніе созерцать предметы, окружающіе насъ, мы необходимо нуждаемся въ помощи свѣта и питательныхъ веществъ <sup>1)</sup>. Такое же значеніе свѣта для глазъ и питательныхъ веществъ для организма имѣла и благодатная сила для свободной воли первобытнаго человѣка. Только при содѣйствіи этой благодати первобытный человѣкъ могъ укрѣплять и осуществлять свое желаніе доброй дѣятельности и, такимъ образомъ, достигать конечной цѣли своего бытія.

Такимъ ученіемъ объ отношеніи благодатныхъ силъ къ свободной волѣ первобытнаго человѣка бл. Августинъ имѣлъ

---

<sup>1)</sup> De nat. et grat. c. XLVIII. M. t. X, p. 274; de cor. et grat. c. XII, M. t. X, p. 937.

въ виду, съ одной стороны, объяснить возможность для него того нравственно - религіознаго усовершенствованія, которое было предназначено ему Богомъ, а съ другой—найти выходъ къ объясненію происхожденія зла въ мірѣ, какъ свободнаго акта человѣческой воли. Августинъ въ данномъ случаѣ ясно сознавалъ, что если бы въ первобытномъ человѣкѣ самое желаніе добра находилось въ полной зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія, тогда было бы совершенно невозможно объяснить возможность паденія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, было бы непонятно, какимъ образомъ онъ имѣлъ бы возможность пасть, если бы самое желаніе добра производилось въ немъ божественною благодатью? Съ другой стороны, бл. Августинъ своимъ ученіемъ объ отношеніи благодати къ свободной волѣ первобытнаго человѣка избѣгалъ слѣдующаго затрудненія. Если бы онъ отвергъ существованіе для первобытнаго человѣка особой благодатной помощи, укрѣпляющей его волю, то тогда самое паденіе было бы необходимымъ актомъ человѣческой свободы, тогда было бы невозможно для человѣка и самое нравственно - религіозное усовершенствованіе <sup>1)</sup>).

Не одна только воля первобытнаго человѣка имѣла нужду въ божественной помощи. Эта помощь необходима была и для его познавательныхъ силъ, чтобы доставить ему возможность достигнуть высшей, предѣльной для него, ступени знанія, находясь на которой онъ могъ бы наконецъ обладать непосредственнымъ и самымъ полнымъ постиженіемъ истины<sup>2)</sup>). Въ чемъ именно заключалась сущность божественной помощи, отерывавшейся для разума первобытнаго человѣка, Августинъ не дѣлаетъ подробныхъ и ясно опредѣленныхъ указаній. Онъ въ

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. XI. M. t. p. 935—936. Si autem hoc adjutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 12, 13. M. t. VII, p. 328, 329.

данномъ случаѣ говорить тольکو, что эта помощь заключалась въ непосредственномъ озареніи разума человѣка высшимъ божественнымъ свѣтомъ, какимъ озаряются ангелы<sup>1)</sup>. Дѣйствительно, въ смыслѣ озаренія и непосредственнаго освѣщенія ума первобытнаго человѣка Августинъ понимаетъ и тѣ богоявленія и тотъ голосъ, который, по свидѣтельству книги Бытія, наши прародители слышали въ раю<sup>2)</sup>. А эти богоявленія, и по смыслу книги Бытія, и по пониманію бл. Августина, носили характеръ наставленій Бога первому человѣку, слѣдовательно—характеръ благодатныхъ воздѣйствій на его разумъ.

По ученію бл. Августина, тѣло первобытнаго человѣка точно также находилось подѣ дѣйствіемъ особой благодатной помощи, какой для него являлось вкушеніе плодовъ отъ древа жизни. Это древо въ силу своего особаго свойства могло сообщать человѣку „чудную благодать Божію“ (*mirabilis Dei gratia*), которая предохраняла его тѣлесную природу отъ болѣзней, дряхлости и разрушенія<sup>3)</sup>. Первобытный человѣкъ могъ конечно вкушать плоды и отъ другихъ райскихъ деревьевъ, но они не имѣли для него того благодатнаго значенія,

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei X, 2; XI, 9. M. t. VII, p. 279, 324; Enar. in Psalm. 58. M. t. IV, p. 704. Non habet ex se lumen, non habet ex se vires: totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est: sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis est quaedam radix sapientiae est quaedam, ut ita dicam si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis; ab hac anima recedens te-nebratur, accidens illuminatur.

<sup>2)</sup> Быт. III, 8.—Штокль (*opus cit. t. II, p. 440*), выясняя термины бл. Августина: «*adjutorium sine quo non fit*» и «*adjutorium quo fit*», между прочимъ говоритъ, что благодать, сообщаемая первобытному человѣку, по мнѣнію Августина, будто бы отличалась отъ благодати, сообщаемой падшему чело-вѣку тѣмъ, что она простиралась только на волю, а не на разумъ чело-вѣка въ тоже время, какъ это происходитъ въ настоящее время. Свое мнѣніе Штокль подкрѣпляетъ ссылкой на авторитетъ Perrone, Prael. theol. Tract. de grat. p. 1, c. 4, art. 3, obj. 2; ad. 2. Но едвали мнѣніе Штокля можно считать справедливымъ.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIII, 20. M. t. VII, p. 394; contra Julianum IV, 14. M. t. X, p. 772.

какое имѣло древо жизни. Последнее тѣмъ и отличалось отъ прочихъ райскихъ деревьевъ, что оно служило, по выраженію Августина, „тайнствомъ“ (sacramentum) безсмертія и было прообразомъ будущаго крестнаго древа и тайнства евхаристіи, сообщающихъ безсмертіе настоящему, падшему, но въ тоже время искупленному, человѣку <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, одаренный въ самомъ актѣ творенія многими положительными, дѣйствительными совершенствами своихъ нравственно-духовныхъ и физическихъ силъ, не былъ оставленъ Богомъ безъ особаго попеченія. Предназначенный къ достиженію высшей ступени совершенства, онъ получалъ въ тоже время отъ Бога особую благодатную помощь, которая, возбуждая и укрѣпляя его волю, освѣщая разумъ и подкрѣпляя тѣло, дѣлала возможнымъ для него достиженіе этого совершенства. Вообще, райское состояніе, по ученію Августина, было гармоническимъ тѣснымъ союзомъ съ одной стороны естественныхъ, обладавшихъ положительными совершенствами, силъ человѣка, а съ другой—тайнственной благодатной помощи, простиравшейся на всѣ стороны человѣческой природы. Цѣлію этого гармоническаго сочетанія человѣческой дѣятельности съ божественной помощью и было приведеніе человѣка на высшую, возможную для него, какъ существа тварнаго, ступень совершенства <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Ibid.; de peccat. merit. II, 21. M. t. X, p. 172.

<sup>2)</sup> Не излишне будетъ упомянуть здѣсь о томъ, какъ понимаетъ и толкуетъ ученіе бл. Августина о первобытномъ состояніи человѣка известный уже намъ германскій ученый Штокль (opra cit. t. II, p. 433). Дѣло въ томъ, что онъ во что бы то ни стало старается найти въ ученіи Августина точку зрѣнія, свойственную католическому пониманію первобытнаго состоянія. Такъ, по его мнѣнію, Августинъ будто бы держался того взгляда, по которому Адамъ получилъ всѣ преимущества своего райскаго состоянія не при самомъ актѣ творенія, но только послѣ того, какъ Богъ ввелъ его въ рай, когда Онъ даровалъ ему и самую благодать. Въ зависимости отъ этой благодати будто бы находились, по ученію Августина, всѣ преимущества райскаго состоянія прародителей. Благодать производила въ нихъ то, что они не чувствовали присущей имъ по самой природѣ похотливости тѣлесныхъ возбужденій, благодать доставляла имъ праведность и святость, таже благо-

Такъ какъ райское состояніе прародителей было уже начальною ступенію въ этому высшему совершенству и соединяло въ себѣ всевозможныя положительныя качества, то въ силу этого оно могло доставлять прародителямъ блаженную и счастливую жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, оно соединяло въ себѣ такія блага, которыя вполне могли составить это блаженство и счастіе. Такъ, въ нравственно-интеллектуальномъ отношеніи прародители наслаждались полной гармоніей всѣхъ своихъ силъ и способностей, слѣдствіемъ чего являлся внутренней душевный миръ и спокойствіе. Въ своей тѣлесной жизни они

дать будто бы предотвращала въ нихъ необходимость и самой смерти. Такимъ образомъ, по мнѣнію Штокля, Августинъ будто бы не допускалъ положительнаго совершенства всѣхъ силъ и способностей первобытнаго человѣка и въ своихъ воззрѣніяхъ отличался отъ пелагианскаго образа мыслей только тѣмъ, что приписывалъ первобытному человѣку особое воздѣйствіе на него благодатныхъ силъ, которыя возвышали его естественныя силы и способности, ничѣмъ не отличавшіяся по своему качеству отъ настоящаго своего состоянія, до степени благодатнаго совершенства. Но не трудно видѣть, что бл. Августинъ былъ чуждъ такихъ воззрѣній, которыя ему навязываетъ Штокль. Что это дѣйствительно такъ, можно видѣть изъ самаго анализа августиновскаго ученія, представленнаго нами. Не вдаваясь въ подробный разборъ самаго толкованія, какое даетъ Штокль ученію Августина о первобытномъ состояніи, и тѣхъ мѣстъ, которыя приводятся германскимъ ученымъ въ пользу этого толкованія, мы съ своей стороны скажемъ только, что къ такому толкованію мыслей бл. Августина могъ привести германскаго ученаго только тенденціозный подборъ отдѣльныхъ фразъ и выраженій, вырванныхъ имъ изъ цѣлаго ряда другихъ, самыхъ точныхъ и опредѣленныхъ выраженій, доказывающихъ совершенно противоположное тому, что хочетъ доказать Штокль. При этомъ нельзя не отмѣтить того факта, что онъ часто приводитъ, съ одной стороны, такія мѣста, которыя собственно ничего не могутъ говорить въ его пользу (какъ, напр., въ доказательство того, что всѣ райскія совершенства первобытный человѣкъ будто бы получилъ не въ актѣ творенія, а послѣ введенія въ рай, когда онъ былъ надѣленъ благодатными дарами,—Штокль приводитъ слѣдующее мѣсто: *corpus aminale habuit Adam, non tantum ante paradisum, sed etiam in paradiso constitutus... de genes. ad litt. VI, 28*, гдѣ такимъ образомъ Штокль видитъ доказательство въ пользу своего пониманія въ одной собственно ничего не доказывающей фразѣ — *non tantum, sed etiam...*), а съ другой стороны—онъ неправильно толкуетъ, отдѣльно взятыя выраженія и фразы въ ущербъ общему духу ученія бл. Августина.

были свободны отъ всевозможныхъ болѣзней и поврежденій; не претерпѣвали никакихъ недостатковъ въ пищѣ и питьѣ; получали все потребное для своей жизни безъ всякихъ трудовъ и усилій. Въ самой внѣшней природѣ они находили совершенство, вполне гармонировавшее съ совершенствомъ ихъ собственной природы. Такъ, деревья доставляли имъ плоды превосходнаго качества; зной и холодъ не давали имъ себя чувствовать, во всѣхъ животныхъ они находили себѣ полнѣйшее повиновеніе, тернія и волчцы не выростали на ихъ поляхъ, даже смерть животныхъ, по мнѣнію бл. Августина, не омрачала ихъ блаженства, такъ какъ они въ случаѣ наступленія смерти удалялись изъ рая <sup>1)</sup>.

Но при всѣхъ этихъ положительныхъ наслажденіяхъ первобытный человѣкъ не обладалъ еще совершеннымъ блаженствомъ. Его блаженство было еще только „*minor beatitudo*“, т. е. низшей ступеню возможнаго для него блаженства, такой ступеню, которая соотвѣтствовала степени его нравственно-духовнаго и физическаго состоянія. Для полноты блаженства ему не доставало еще слѣдующихъ важныхъ преимуществъ. Онъ не былъ еще увѣренъ въ томъ, что это блаженство будетъ продолжаться вѣчно, не былъ увѣренъ въ неизмѣнномъ существованіи своего райскаго состоянія; наконецъ, онъ могъ еще пасть, умереть и лишиться всѣхъ своихъ райскихъ преимуществъ <sup>2)</sup>.

Только съ возрастаніемъ своего нравственно-интеллектуальнаго совершенства и, — въ связи съ этимъ, — совершенства физическаго, онъ могъ, наконецъ, достигнуть высшей ступени блаженства: — *plenitudo beatitudinis*, какъ выражается Августинъ. Только на этой ступени онъ могъ получить наконецъ полную увѣренность въ неизмѣнчивости своего блаженства и

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. VI, 16. 23; III, 147. M. t. X, p. 1536. 1555. 1307; contr. Julian. V, 5. 10. M. t. X, p. 796; de civ. Dei XIV, 26. M. t. X, p. 434.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 12—13. M. t. VII, p. 328. 329; de cor. et grat. X. M. t. X, p. 933; opus imp. VI, 14. M. t. X, p. 1531.

счастія, не могъ подвергаться сомнѣнію и обманываться въ томъ, что онъ вѣчно будетъ пребывать въ Богѣ. Словомъ, только на этой ступени онъ могъ непосредственно наслаждаться возможной для него полнотой и совершенствомъ бытія, любви и знанія <sup>1)</sup>).

Но почему же мы видимъ, что человѣкъ не только не достигъ этой высшей ступени блаженства, но лишился даже и того „*minor beatitudo*“, которымъ онъ обладалъ въ раю? Отъ чего зависитъ, что зло и бѣдствія всюду окружаютъ насъ и составляютъ причину стenanій человѣчества? Августинъ рѣшаетъ эту мировую проблему своимъ ученіемъ о паденіи первыхъ людей, которое произвело всѣ эти бѣдствія и распространило ихъ на все человѣчество.

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. X, M. t. X, p. 933; de civ. Dei XI, 12. 13. M. t. VII, p. 328 329; ibid XIV, 25. 26. M. t. VII, p. 433. 434.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

### УЧЕНИЕ О ПАДШЕМЪ СОСТОЯНІИ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

#### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

##### УЧЕНИЕ О ГРѢХОПАДЕНІИ ПЕРВЫХЪ ЛЮДЕЙ И ЕГО СЛѢДСТВІЯХЪ.

###### I.

Вопросъ о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ и человѣчествѣ составляетъ одну изъ труднѣйшихъ, но въ тоже время одну изъ важнѣйшихъ проблемъ человѣческаго знанія. Поэтому неудивительно, что на протяженіи всей исторіи человѣческой мысли мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ попытокъ, направленныхъ къ разрѣшенію этого вопроса. Такъ какъ всѣ эти попытки тѣсно соприкасаются съ міровоззрѣніемъ манихеевъ, въ противовѣсъ которымъ Августинъ развивалъ свое ученіе о злѣ, то мы считаемъ не излишнимъ познакомиться здѣсь по крайней мѣрѣ съ важнѣйшими направленіями въ рѣшеніи означеннаго вопроса.

Самую первую попытку въ этомъ отношеніи представляетъ намъ религіозно-философская система основателя буддизма Шаъя-Муни. Этотъ мудрецъ глубокой и сѣдой старины, окруженный величественными, но въ тоже время разрушительными силами индійской природы, былъ на столько пораженъ тѣми бѣдствіями и страданіями, которыя щедро расточала вокругъ него природа, что онъ всюду усматривалъ одно только



зло, одни только бѣдствія. А отсюда, при объясненіи сущности міровой жизни для него легко было прійти къ тому общему философскому положенію, что зло составляетъ душу и принципъ этой жизни, что оно всюду распространяетъ свое разрушительное господство, и что человѣкъ ни на минуту не можетъ освободиться отъ его разрушительнаго вліянія. Если человѣкъ, по воззрѣнію Шакья-Муни, и можетъ найти для себя благо, то только въ вождѣленной *нирванѣ*, этомъ абсолютномъ ничтѣ, представляющемъ полнѣйшее отрицаніе бытія,—отрицаніе не только матеріальнаго бытія, но даже и самой личности человѣка. Такимъ образомъ, по воззрѣнію индійскаго мудреца, зло есть сущность міровой жизни. Что же касается блага, то оно есть только отрицательная сторона субстанціально существующаго въ мірѣ зла, есть отрицаніе бытія. Идеаломъ этого блага, его конечной ступенью служитъ *нирвана*, т. е. абсолютное ничто, абсолютное поглощеніе и уничтоженіе всей міровой жизни, всѣхъ ея бѣдствій и страданій, наконецъ—уничтоженіе самаго сознанія зла.

Другой мудрецъ древняго міра—Зороастръ, положившій основаніе персидской религіозно-философской системы, пришелъ къ инымъ результатамъ въ рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи зла. Тогда какъ Шакья-Муни во всей міровой жизни усматривалъ одно только зло и самую сущность его полагалъ въ самомъ бытіи и жизни всего міра, Зороастръ, напротивъ, ограничивалъ сущность зла областію одного только матеріальнаго вещественнаго бытія. Бытіе духовное, по нему, составляло уже благо. Встрѣтившись затѣмъ съ вопросомъ, откуда же происходитъ зло въ мірѣ, гдѣ заключается его основа, онъ пришелъ къ тому заключенію, что въ самой основѣ міра отъ вѣчности положены два совершенно противоположныхъ по своей сущности начала: начало духовное—доброе и начало матеріальное—злое. Изъ взаимодѣйствія и борьбы этихъ началъ, господствующихъ въ мірѣ, и происходятъ, по нему, всѣ окружающія насъ бѣдствія и несчастія жизни. Дѣло

въ томъ, что начало зла, въ силу присущей ему способности вносить всюду вражду, безпорядокъ и разрушеніе, постоянно находится во внутренней, самой ожесточенной борьбѣ съ царствомъ добра, мирнымъ по своей сущности. Всѣ страданія и несчастія человѣка происходятъ именно отъ того, что самая природа его, одна часть которой состоитъ изъ добрыхъ духовныхъ частицъ, а другая—изъ злыхъ матеріальныхъ частицъ, служитъ ареной этой борьбы. Впрочемъ, по воззрѣнію Зороастра, въ мірѣ господствовало нѣкогда одно только добро и человѣкъ подъ покровомъ добраго начала пользовался блаженствомъ. Въ мірѣ вообще и человѣкѣ въ частности началась жизнь, полная бѣдствій, несчастій и всевозможныхъ лишеній только послѣ того, какъ зло въ лицѣ своего представителя—духа злобы, начавши борьбу съ царствомъ добра и смѣшавшись съ нимъ во время этой борьбы, внесло разстройство въ его блаженную, добрую жизнь. Но будетъ время, говорилъ Зороастръ, когда эта борьба снова прекратится и злое начало опять будетъ побѣждено добрымъ. Такимъ образомъ, и Зороастръ, какъ и его предшественникъ Шахья-Муни, не могъ отрѣшиться отъ признанія господства зла въ мірѣ. Также, какъ и индійскій мудрецъ, онъ видѣлъ зло заложеннымъ въ самой сущности міровой жизни, хотя при этомъ онъ пришелъ сравнительно съ нимъ въ другимъ результатамъ въ томъ отношеніи, что ограничилъ область злого одною только областію матеріальнаго бытія, не распространяя его на жизнь всего міра. Въ этомъ собственно и состоитъ существенное отличіе міровоззрѣнія Зороастра отъ міровоззрѣнія Шахья-Муни.

Дальнѣйшей, болѣе или менѣе важной, попыткой въ рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ является греческая философія, особенно въ лицѣ своего лучшаго представителя—Платона. По его воззрѣнію, въ основѣ всего сущаго лежитъ Верховный Разумъ съ цѣлою областію умопредставляемыхъ духовныхъ существъ. Этотъ Верховный Разумъ, составляющій основу всего бытія, и есть въ собствен-

номъ смыслѣ существе (τὸ ὄν). Какъ такое, оно является въ мірѣ Верховнымъ Благомъ. Вся жизнь міра, какъ отображеніе высшей разумной жизни, какъ отображеніе Высочайшаго Блага, была бы также благомъ во всей своей совокупности, если бы вмѣстѣ съ этимъ благомъ въ міровой жизни не существовало отрицательной стороны этого блага—небытія, матеріи. Какъ отрицательная сторона основного мірового начала, матерія является зломъ, отъ котораго происходятъ всѣ бѣдствія и несчастія жизни. Такимъ образомъ, по воззрѣнію греческаго философа, зломъ въ мірѣ является матерія, отъ нея міровая жизнь такъ несчастна и полна всевозможныхъ бѣдствій и лишеній <sup>1)</sup>).

Но среди всѣхъ этихъ попытокъ въ рѣшеніи вопроса о злѣ, не идущихъ далѣе признанія дуализма духа и матеріи, какъ двухъ противоположныхъ началъ добра и зла, господствующихъ въ мірѣ, одиноко возвышается библейско-христіанское воззрѣніе на міръ Божій. По этому воззрѣнію, вся природа во всей своей совокупности вышла доброй изъ рукъ Своего Творца. Она такъ и осталась бы доброй, если бы не была повреждена вслѣдствіе свободнаго преступленія—сначала высшихъ духовныхъ существъ, а потомъ—первыхъ людей—Адама и Евы, которые не захотѣли быть въ подчиненіи у Бога и поставили свою индивидуальную жизнь выше жизни въ Богѣ и чрезъ Бога. Но и послѣ этого отпаденія отъ Бога разумно-свободныхъ существъ все бытіе, какъ произведеніе благого Бога, во всей своей совокупности остается по своей сущности благомъ. Оно въ настоящее время только обезображено и лишено своего первоначального совершенства вслѣдствіе свободнаго преступленія прародителей. Зломъ же въ мірѣ является не самое бытіе, не самая природа существъ,

---

<sup>1)</sup> Между прочимъ Августинъ часто въ своихъ сочиненіяхъ указываетъ на подобный взглядъ Платона, по которому матерія есть зло. De civ. Dei, XIII, 16. М. т. VII, р. 387—388.

во прежде всего нарушение того порядка въ отношеніяхъ разумно-свободныхъ существъ къ Богу, въ какое они были поставлены въ самомъ актѣ творенія, а затѣмъ искаженіе и самага порядка внѣшней природы, которое явилось вслѣдствіе грѣха прародителей, какъ наказаніе за грѣхъ. Такимъ образомъ, въ библейско-христіанскомъ ученіи мы не находимъ дуализма духа и матеріи,—этихъ двухъ началъ, которыя, по воззрѣнію древнихъ философско-религіозныхъ системъ, лежатъ въ основѣ бытія и составляютъ принципъ, движущій жизнь міра. Въ библейско-христіанскомъ ученіи проводится исключительно монизмъ добра безъ отношенія къ матеріальности и духовности существъ, которыя всѣ безъ исключенія одинаково „добра зѣло“, такъ какъ зло въ мірѣ является только несуществованіе въ наличности, въ силу свободнаго преступленія первыхъ людей, первоначальной міровой гармоніи и порядка.

Но человѣческая мысль не могла успокоиться на этомъ самомъ естественномъ, повидимому, выясненіи вопроса о происхожденіи и сущности зла, и, внимательно прислушиваясь къ дѣтскому лепету сѣдой старины, по временамъ снова возвращалась къ тѣмъ фантастическимъ воззрѣніямъ, какія проводила, какъ мы видѣли, персидская и греческая философія. Уже на почвѣ христіанскаго ученія дуалистическія воззрѣнія снова возродились въ формѣ гностико-манихейскихъ еретическихъ системъ. Гностики и манихеи также, какъ и персидская религіозная система, послужившая для нихъ прототипомъ, одинаково допускали дуализмъ духа и матеріи, какъ двухъ субстанціальныхъ противоположныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ всего бытія. По ихъ воззрѣнію, изъ взаимодействия и борьбы этихъ началъ складывается вообще вся міровая жизнь и жизнь человѣка въ частности. Человѣкъ по своей духовной природѣ принадлежитъ къ духовному, доброму царству, а, какъ существо тѣлесное, матеріальное, принадлежитъ къ области злой, матеріальной субстанціи. Такимъ обра-

зомъ, онъ по самому свойству своей природы является уже злымъ, а поэтому самому совершенно не въ силахъ освободиться въ своей жизни отъ злой дѣятельности, которую въ немъ необходимо производить злая, матеріальная сторона его природы. Только послѣ окончательнаго освобожденія духа отъ матеріи, которое совершится послѣ побѣды духовнаго царства надъ матеріальнымъ, прекратится и настоящая жизнь, полная зла и бѣдствій, такъ какъ только въ этомъ случаѣ духовная жизнь будетъ наконецъ проходить внѣ всякаго вліянія и борьбы со стороны матеріи. Такимъ образомъ, по взгляду этихъ дуалистическихъ еретическихъ системъ, зло въ мірѣ необходимо, доколѣ существуетъ смѣшеніе и взаимодѣйствіе духовныхъ и матеріальныхъ частицъ въ каждомъ міровомъ существѣ; оно есть физическое явленіе, неотразимо дѣйствующее, какъ вообще въ міровой жизни, такъ и въ жизни каждаго человѣка въ особенности.

Въ связи съ этимъ ученіемъ гностицизма и манихейства,—проводившихъ дуалистическія воззрѣнія, отчасти персидской религіи, а отчасти платонизма, — отцы и учителя церкви и развивали христіанское ученіе о злѣ, облекая его въ форму философско-богословскихъ положеній. Ученіе о злѣ Оригена, а особенно Григорія Нисскаго было прямой и непосредственной оппозиціей, направленной противъ гностико-манихейскихъ воззрѣній.

Въ началѣ V вѣка мы встрѣчаемся съ новой попыткой въ рѣшеніи вопроса о злѣ,—попыткой также направленной противъ дуализма въ формѣ манихейства. Эта попытка принадлежала Пелагію и его послѣдователямъ—Целестію и Юліану, которые, развивая свои крайнія,—извѣстныя уже намъ,—воззрѣнія на свободу человѣка, совершенно послѣдовательно пришли къ тому заключенію, что зло возможно только исключительно въ мірѣ нравственномъ, какъ дѣятельность свободно-разумныхъ существъ, направленная къ ниспроверженію закона Божія, сообщаемаго или внѣшне—черезъ Св. Писаніе, или

внутренне—чрезъ естественный нравственный законъ, вложенный въ природу человѣка при самомъ твореніи. Что же касается зла физическаго, какъ испорченности внѣшней природы, привзошедшей въ нее вслѣдствіе наказанія Божія за грѣхъ Адама, то пелагіане совершенно отвергли его существованіе. По ихъ воззрѣнію, настоящій порядокъ вещей, наблюдаемый въ сферѣ физическихъ явленій, есть естественный, нормальный порядокъ, какой былъ установленъ Богомъ при твореніи. Всѣ ненормальности въ явленіяхъ внѣшней природы, та постоянная вражда физическихъ силъ, какую человѣкъ постоянно испытываетъ по отношенію къ себѣ въ своей жизни, самая смерть человѣка, всевозможныя болѣзни и страданія тѣла,—все это въ порядкѣ вещей <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, пелагіане не только не опровергли манихеевъ, но даже сошлись съ ними въ томъ отношеніи, что признали настоящее состояніе физической матеріальной природы вполне естественнымъ, и нормальнымъ <sup>2)</sup>, и, если разошлись съ ними, то только въ томъ отношеніи, что признали Виновникомъ, какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго царства не два противоположныхъ начала,—какъ манихеи,—но Единаго Бога. Понятно, что пелагіане, признавши, такимъ образомъ, настоящее состояніе матеріальнаго міра вполне естественнымъ и нормальнымъ, ничѣмъ не отличающимся отъ первоначальнаго порядка положеннаго въ самомъ твореніи, унизили и самую идею творенія. Впрочемъ, и нравственное зло съ ихъ точки зрѣнія не есть что-то выходящее изъ ряда естественнаго порядка вещей. Зло нравственное также естественно и необходимо для человѣка, какъ и настоящій міропорядокъ вещественнаго, матеріальнаго міра. Сущность свободы въ томъ и состоитъ, что она всегда сохраняетъ способность одинаково легко и свободно грѣшить и не грѣшать. По ихъ

---

<sup>1)</sup> У Август. de peccat. orig. с. XV. М. t. X, р. 393; de haeres. с. LXXXVIII М. t. VIII, р. 47.

<sup>2)</sup> Августинъ между прочимъ указывалъ пелагіанамъ на это сходство ихъ ученія съ манихейскимъ. Contr. Julian. с. VI, 18. М. t. X, р. 857.

воззрѣнію, если бы человѣкъ почему бы то ни было сдѣлался болѣе неспособнымъ къ совершенію зла, то тогда и его свобода собственно перестала бы быть свободной. Мы видѣли выше, что пелагіане дѣлали даже возраженіе Августину, указывая на важный съ ихъ точки зрѣнія недостатокъ его ученія о свободѣ, по которому признается возможнымъ достиженіе для человѣка такого состоянія, при которомъ для него представлялось бы совершенно невозможнымъ грѣшить <sup>1)</sup>. Они дѣлали это возраженіе именно потому, что находили такую свободу, лишившуюся въ процессѣ нравственнаго усовершенствованія способности дѣлать зло, не соответствующей ея естественному назначенію и цѣли. Такимъ образомъ, признавши постоянное, всегда одинаково возможное колебаніе свободы человѣка въ сторону добра и въ сторону зла за нормальное состояніе нравственной природы человѣка, пелагіане вполне послѣдовательно съ своей точки зрѣнія отвергли мысль о ненормальности въ мірѣ нравственномъ и мірѣ физическомъ, какая была произведена грѣхомъ Адама по господствующему ученію церкви.

Къ такимъ результатамъ пришли пелагіане въ своихъ стремленіяхъ опровергнуть манихейское ученіе о злѣ и въ связи съ этимъ представить свою собственную теорію, выясняющую этотъ міровой вопросъ. При этомъ нетрудно видѣть, что въ данномъ случаѣ они не только не установили надлежащаго взгляда на предметъ, но напротивъ даже развили теорію, идущую въ полный разрѣзъ съ общимъ духомъ христіанскаго міросозерцанія. Слабая сторона ихъ теоріи заключалась еще и въ томъ, что они высказали ученіе, несоответствующее дѣйствительнымъ убѣжденіямъ и нравственному сознанію человѣчества, находящагося подъ непосредственнымъ, самымъ неотразимымъ вліяніемъ бѣдствій и несчастій жизни. Вотъ почему бл. Августинъ, какъ человѣкъ, имѣвшій широкій психологическій опытъ и гораздо глубже, чѣмъ пелагіане,

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1496.

понимавшій смыслъ жизни и общій духъ христіанскаго вѣроученія, не могъ согласиться съ ихъ теоріей и тѣми приѣмами, какими они пользовались въ борьбѣ съ манихействомъ. Вотъ почему, съ другой стороны, увидавши безуспѣшность и бесплодность борьбы целагіанъ съ манихеями, онъ рѣшился самъ вступить въ эту борьбу, результатомъ которой и явилась его собственная теорія, выясняющая вопросъ о ещности зла.

Такъ какъ бл. Августинъ развивалъ свои взгляды по данному вопросу въ противоположность воззрѣніямъ манихеевъ, то вполне естественно, что онъ въ данномъ случаѣ воспользовался тѣми же самыми приѣмами, какими пользовались и его противники. Манихеи, рѣшая вопросъ о злѣ, стояли по преимуществу на почвѣ метафизическихъ изслѣдованій и старались его уяснить въ связи съ общимъ вопросомъ о конечныхъ основахъ и причинахъ, заправляющихъ общею міровою жизнію. Бл. Августинъ точно также въ своемъ ученіи о злѣ является по преимуществу философомъ, стремящимся проникнуть своею мыслію въ самую ещность міровыхъ процессовъ. Но при этомъ, какъ и слѣдовало ожидать отъ представителя и защитника истинно-христіанскаго ученія, бл. Августинъ, вмѣстѣ съ манихеями слѣдуя метафизическимъ методомъ въ рѣшеніи вопроса о злѣ, въ тоже время сравнительно съ ними установилъ совершенно инныя положенія и принципы по своей теоріи.

По ученію манихеевъ, какъ мы видѣли, зло есть выраженіе и осуществленіе особаго матеріальнаго, чувственнаго начала, лежащаго въ самой основѣ міра наряду и вмѣстѣ съ духовнымъ началомъ. Слѣдовательно, зло, по ихъ воззрѣнію, есть ещность, бытіе совершенно самостоятельное въ мірѣ вещей, есть явленіе, которое неотразимо и непоколебимо соединено съ самою ещностью міровой жизни. Что касается Августина, то онъ совершенно отвергъ указанную дуалистическую черту манихейскаго ученія и старался разоблачить всѣ ея слабыя стороны. Такъ, онъ постоянно указывалъ въ своихъ антиманихейскихъ сочиненіяхъ, что ученіе манихеевъ грѣшитъ уже тѣмъ, что въ основѣ его лежитъ совершенно ложный



критерій, не ім'ючої никакой твердої устойчивости <sup>1)</sup>. Вь самому дѣлѣ, вь основаніе своего ученія о злѣ манихеи полагали собственно слѣдующее совершенно ложное умозаключеніе. Они говорили, что все то, чѣмъ такъ или иначе вещественнымъ, матеріальнымъ образомъ производять разрушительное дѣйствіе,—все это и нужно относить по самой природѣ своей къ области зла, какъ совершенно самостоятельнаго, субстанціональнаго начала, существующаго вь мірѣ наравнѣ съ началомъ добра. Бл. Августинъ по поводу такой постановки дѣла совершенно основательно замѣчалъ своимъ противникамъ, что, если слѣдовать указанному принципу при разграниченіи области злого отъ области добраго, то тогда будетъ необходимо признать зломъ даже такіе предметы, которые едва-ли согласны считать таковыми даже сами манихеи. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія указаннаго принципа должно считать зломъ хлѣбъ, соль, масло, вь виду того, что они часто производять вредное вліяніе на организмъ, вь случаѣ, напр., переполненія ими желудка. Даже самое солнце,—этотъ источникъ благословенія, по выраженію самихъ манихеевъ,—можетъ тогда оказаться зломъ, такъ какъ оно часто служитъ причиной ослѣпленія глазъ <sup>2)</sup>. Словомъ, вь виду очевидной неустойчивости манихейскаго критерія при опредѣленіи сущности зла, Августинъ, еще находясь вь обществѣ манихеевъ, пришелъ къ тому убѣжденію, что зло нельзя отождествлять съ матеріальной, чувственой сторопой бытія <sup>3)</sup>.

Но если, такимъ образомъ, зло и самую природу его нельзя отождествлять съ матеріальной, чувственой сторопой бытія, то, спрашивается, вь чемъ же тогда нужно полагать его сущность? Давая положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, бл. Августинъ нашель для себя точку опоры вь исторіи предшествующей христіанской мысли. Дѣло

<sup>1)</sup> Confess. I. V, c. 3. 7. M. t. 1, p. 707, 711.

<sup>2)</sup> Contra Faust. manich. XXI, 10. M. t. VIII, p. 395; contra Ep. manich. c. XXXIII. M. t. VIII, p. 198.

<sup>3)</sup> De morib. manich. I. II, c. 8, M. t. 1, p. 1349.

въ томъ, что еще до него вопросъ о злѣ былъ предметомъ обсужденія, при чемъ представители христіанской церковной письменности высказали въ этомъ случаѣ два основныя воззрѣнія, впрочемъ отличающіяся другъ отъ друга не столько по существу дѣла, сколько по самымъ приѣмамъ богословскаго мышленія. Такъ, одни церковные писатели, преслѣдуя въ своей литературной дѣятельности исключительно положительную цѣль нравственно-религіознаго назиданія членовъ церкви, развивали чисто богословскій взглядъ на зло и его сущность. Не вдаваясь въ обслѣдованіе этого вопроса съ точки зрѣнія глубокихъ философскихъ умозрѣній, они въ данномъ случаѣ старались только о томъ, чтобы установить и выяснить для нравственно-религіознаго сознанія человѣчества самый фактъ грѣха, какъ такого явленія, которое имѣетъ дѣйствительное значеніе въ жизни челвѣка и которое по своему основному характеру составляетъ полную противоположность добру. Выясняя при этомъ самую сущность грѣха, они говорили, что грѣхъ есть безпорядокъ, внесенный въ міръ самимъ же человѣкомъ, есть нарушеніе божественныхъ законовъ и божественной воли, словомъ есть такое состояніе чело-вѣческой свободы съ которымъ нужно бороться всѣми силами, какъ съ явленіемъ ненормальнымъ и неестественнымъ. Такимъ характеромъ богословскаго мышленія по вопросу о сущности зла запечатлѣна дѣятельность почти всѣхъ церковныхъ писателей, которые по самому положенію своему въ церкви должны были часто входить въ положительное обсужденіе этого вопроса съ цѣлію представить и уяснить для членовъ церкви и общества руководительныя нравственно-религіозныя начала.

Но наряду съ этимъ чисто богословскимъ взглядомъ въ исторіи христіанской мысли до-августиновскаго періода существовало еще другое воззрѣніе, которое возникло уже на почвѣ метафизическаго созерцанія и было вызвано борьбой съ лжеученіемъ гностиковъ и отчасти манихеевъ, проводившихъ, какъ мы видѣли, въ своемъ ученіи о злѣ точно также мета-

физическую точку зрѣнія. Представители христіанской литературы въ данномъ случаѣ хотѣли удовлетворить своему желанію поразить своихъ противниковъ ихъ же собственнымъ оружіемъ и противопоставить имъ такую богословско—философскую теорію, которая силою и глубиною своихъ умозрѣній могла бы отвлечь взоры современнаго общества отъ ложнаго ученія дуалистовъ и ослабить его тлетворное значеніе. Такому направленію въ рѣшеніи вопроса о злѣ главнымъ образомъ слѣдовали Климентъ Александрійскій, Аѳанасій Великій, Василій Великій и въ особенности Оригенъ и Григорій Нисскій. Въ противоположность гностикамъ и манихеямъ, которые отождествляли зло съ матеріей и поставляли его сущность и происхожденіе въ зависимость отъ особаго самостоятельнаго, лежащаго въ основѣ міра, матеріальнаго начала,—указанные отцы и учителя церкви и высказали въ первый разъ въ исторіи христіанской литературы метафизическую мысль о злѣ, какъ простомъ только отрицаніи и лишеніи. На этой мысли они построили и развили въ общемъ слѣдующій метафизическій взглядъ на сущность зла.

По ихъ ученію, зло въ своей сущности собственно есть ничто <sup>1)</sup> (*τὸ οὐκ ὄν*) и не заключаетъ въ себѣ никакой природы, такъ какъ оно не есть особая сущность, заложенная въ самомъ основаніи міра творческой дѣятельностію Божества <sup>2)</sup>. Зло, не будучи природой, есть только обратная извращенная сторона существующаго въ мірѣ бытія; оно есть не-бытіе <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Оригенъ—ὁμιλ. εἰς Ἰωαν., II, с. 7—*πᾶσα ἡ κακία οὐδὲν ἐστίν, ἔπει καὶ οὐκ ὄν τυγῶναι*; *ibid.*: *ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ ὄντι ὁ αὐτὸς ἐστίν ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. ὡς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν*; Григорій Нисскій. Ὁμιλ. κατὰ Μαν.—*οὐδὲν κατ' οὐσία κακόν.*

<sup>2)</sup> Климентъ Алекс.: *ἀμελεῖ τὸ ἀμαρτάνειν ἐνεργεῖα κείται, οὐκ οὐσία διό οὐδ' ἔργον θεοῦ*—Strom. IV, 13;

<sup>3)</sup> Аѳан. Александр. λόγος κατὰ Ἑλλήνων с. 4: *ὄντα δὲ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδήγματα ἔχει οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω.*

А такъ какъ по метафизическому представленію всѣхъ этихъ отцевъ бытіе, какъ произведеніе единаго благого Бога, есть благо во всемъ своемъ составѣ, то отсюда и самое зло представляется у нихъ далѣе, какъ отрицаніе и лишеніе блага (*στέρησις*), <sup>1)</sup> какъ не-бытіе блага <sup>2)</sup>. При этомъ церковные писатели, въ особенности же св. Григорій Нисскій, выясняли сущность зла, а также его отношеніе къ добру, сравненіемъ отношенія тьмы къ свѣту, смерти къ жизни, слѣпоты къ зрѣнію, т. е. приравнивали къ такимъ явленіямъ, которыя имѣютъ точно также отрицательное значеніе. „Подобно тому, какъ мы говоримъ,—писалъ Григорій Нисскій,—что зрѣнію противоположна слѣпота, разумѣя подъ слѣпотою не что-либо существующее само въ себѣ по естеству, но лишеніе предшествоющей способности,—точно также мы утверждаемъ, что и порокъ усматривается въ лишеніи добра, какъ бы нѣкоторая тѣнь появляющаяся по удаленіи луча“ <sup>3)</sup>. Всѣми этими и подобными сравненіями отцы и учителя церкви хотѣли еще болѣе уяснить мысль, что зло не существуетъ само по себѣ и не есть субстанція, но простое лишеніе, исчезаніе добра.

Указанную метафизическую точку зрѣнія на зло, какъ на отрицаніе, усвоилъ себѣ и бл. Августинъ въ борьбѣ съ манихействомъ. При этомъ онъ уяснилъ ее еще болѣе, чѣмъ его предшественники, и развилъ въ связи съ своимъ общимъ метафизическомъ міровозрѣніемъ.

Развивая свое ученіе о злѣ въ связи съ общимъ метафизическимъ міросозерцаніемъ, бл. Августинъ въ противоположность манихейскому дуализму разсматривалъ весь міръ, какъ *единое цѣлое*, какъ *положеніе* (*thesis*), произведенное

<sup>1)</sup> Григор. Нисск. *Λόγος κατηγορητ.* с. 6. 22; Оригенъ. *Ὅμιλ. εἰς Ἰωαν.* II, с. 3: зло есть «*το ἐστέρησθαι τοῦ ὄντος*»; Аванас. Александр. *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, с. 4; Василии Великій *Ὅμιλ. 2 εἰς τὴν ἑξαμέρων* с. 4. 5.

<sup>2)</sup> Аванас. Александр. *Λόγος κατὰ Ἑλλήν.* с. 4.

<sup>3)</sup> Григорій Нисскій. *Λόγος κατηγορητ.* с. 6.

единою творческою дѣятельностію Единого Благого Бога <sup>1)</sup>. Основной формой этого положенія онъ считалъ *бытіе* міра, или его *существованіе*, которое получило отъ Бога извѣстную *форму* (modus), *видъ* (species) и *порядокъ* (ordo) <sup>2)</sup>. Словомъ, весь міръ, разсматриваемый во всемъ своемъ объемѣ, по воззрѣнію Августина, представляетъ изъ себя единое бытіе, обладающее единствомъ природы и сущности. На ряду съ этимъ бытіемъ въ мірѣ не существуетъ никакого другого противоположнаго по своей природѣ и сущности бытія <sup>3)</sup>. Устапавивши, такимъ образомъ, положеніе о единствѣ бытія, Августинъ послѣдовательно пришелъ далѣе къ мысли о благѣ этого бытія. Для него въ данномъ случаѣ было ясно, что, если весь міръ, представляющій изъ себя единство природы и сущности, есть произведеніе единого благого Бога, то онъ собственно и не можетъ быть по своей сущности ничѣмъ инымъ, какъ только благомъ <sup>4)</sup>. Слѣдовательно *бытіе* (essentia) и *благо* (bonum) міра, по воззрѣнію Августина, суть синонимичныя понятія, обозначающія только различныя стороны одного и того же міроваго существованія. Словомъ, развивая свои метафизическія воззрѣнія, онъ въ концѣ концовъ пришелъ къ отождествленію метафизической и нравственной точки зрѣнія. По нему, говорить о *бытіи* міра, — это значитъ въ тоже время говорить и о *благѣ* міра, и наоборотъ, говорить о *благѣ* міра, — это значитъ въ тоже время утверждать *бытіе* этого блага. Такимъ образомъ, понятіе о благѣ въ системѣ Августина имѣетъ самое широкое значеніе; оно представляется у него не только въ смыслѣ физическаго, но и нравственнаго блага. Слѣдовательно, между ученіемъ Августина и манихеевъ въ данномъ случаѣ проходитъ полная противоположность, такъ какъ манихеи, какъ мы уже видѣли, ограничивали область добраго исключительно только сферой нравственно-

<sup>1)</sup> De civ. Dei XI, 18. M. t. VII, p. 332.

<sup>2)</sup> De nat. boni c. IV. M. t. VIII, p. 553.

<sup>3)</sup> De genes. ad litt. c. I, M. t. III, p. 221.

<sup>4)</sup> De nat. boni XIX. M. t. VIII, p. 557; de civ. Dei XI, 15. M. t. VII, p. 330.

добраго, или иначе духовной стороной бытія: матеріальное бытіе, по ихъ воззрѣнію, есть уже бытіе, въ которомъ утверждаетъ и созидаетъ свое начало злое бытіе.

Установивши такимъ образомъ общее положеніе о бытіи, какъ благѣ, бл. Августинъ въ тоже время разъясняетъ, что это благо—бытіе нельзя считать вполне законченной, опредѣлившейся формой міровой жизни. Дѣло въ томъ, что міръ есть бытіе не самобытное, а зависимое въ своемъ происхожденіи отъ творческой дѣятельности Божества, слѣдовательно по самому происхожденію своему онъ не можетъ обладать вполне законченнымъ, абсолютнымъ бытіемъ, такъ какъ иначе онъ сравнялся бы по своему достоинству съ Богомъ. „Моя вѣра, говоритъ Августинъ, заключается въ томъ, что всемогущій, справедливый и благой Богъ сотворилъ благо. Но однако все, что Имъ сотворено, не можетъ быть такимъ, каковъ Тотъ, Который сотворилъ это. Несправедливо и глупо вѣрить, что произведеніе имѣетъ равное достоинство съ художникомъ и сотворенное съ Творцемъ“ <sup>1)</sup>. Даже душа, самое совершенное твореніе міра, не есть часть Божества и не имѣетъ природы, каковую имѣетъ Богъ <sup>2)</sup>. Вообще для Августина было ясно, что міръ есть бытіе только незаконченное, неустойчивое и, какъ такое, можетъ подвергаться измѣненію. При этомъ онъ указываетъ два пути, по которымъ можетъ совершаться это измѣненіе всѣхъ формъ мірового бытія: одинъ путь положительнаго развитія, путь постепеннаго усовершенствованія разъ установленныхъ при твореніи формъ бытія и возведенія ихъ на высшую степень возможнаго для нихъ совершенства, а другой путь отрицательный,—путь уменьшенія богодарованнаго міру бытія и приведенія его къ не-бытію. Первый путь положительнаго состоянія и развитія разъ установленныхъ формъ бытія есть путь добра. Второй же путь

---

<sup>1)</sup> Contr. Fort. manich. disp. II, 21. M. t. VIII, p. 123.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 16. M. t. VII, p. 331. In his enim, quae quoque modo sint, et non sunt quod Deus est, a quo facta sunt.

отрицательнаго направленія бытія этихъ формъ, наоборотъ, есть путь зла. Зло, слѣдовательно, есть ничто иное, какъ именно *отрицаніе* (*negatio*), *испорченность* (*corruptio*)<sup>1)</sup> и *лишеніе* (*privatio*)<sup>2)</sup> блага—бытія. Въ этомъ лишеніи и отрицаніи, по Августину, и нужно полагать самую сущность зла, такъ какъ помимо этого отрицанія оно не имѣетъ ничего такого, что можно было бы отнести къ его сущности. Если же зло, такимъ образомъ, есть только отрицательное направленіе жизни, не имѣющее въ самомъ себѣ никакой положительной природы, то оно, слѣдовательно, не можетъ имѣть и самостоятельнаго значенія. Оно можетъ существовать и развиваться только наряду и вмѣстѣ съ благомъ, и при томъ исключительно на счетъ блага же, „приставая и прилепляясь къ его природѣ“, какъ выражается бл. Августинъ<sup>3)</sup>. Слѣдовательно, зло можетъ существовать только до тѣхъ поръ, пока существуетъ бытіе—благо,—эта среда необходимая для развитія зла; съ уничтоженіемъ же блага-бытія должно уничтожиться и самое зло<sup>4)</sup>.

Въ виду отрицательнаго значенія зла, по ученію Августина, послѣднее не можетъ подлежать никакимъ положительнымъ опредѣленіямъ. О немъ мы можемъ составить себѣ только отрицательное представленіе и при томъ только по сравненію съ положительными свойствами извѣстнаго бытія—блага; мы не можемъ, какъ выражается Августинъ, познавать зло чрезъ положительное знаніе, но только чрезъ незнаніе<sup>5)</sup>. Какъ мракъ, слѣпоту, хроманіе и всѣ подобныя отрица-

---

<sup>1)</sup> De nat. boni, c. IV. M. t. VIII, p. 553.

<sup>2)</sup> Contr. Julian. I. IV, c. III. M. t. X, p. 743; opus imperf. I. V, c. 60. M. t. X, p. 1495.

<sup>3)</sup> De nupt. et concup. I. II, c. 28. M. t. X, p. 464. Ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 421; ibid. XIV, II. M. t. VII, p. 418. Bona tamen sine malis esse possint, mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt.

<sup>5)</sup> De civ. Dei XII, 7. M. t. VII, p. 355.

тельные явленія физической природы мы можемъ опредѣлить только, принимая въ соображеніе отсутствіе того или иного положительнаго качества этой природы, точно также и зло мы можемъ опредѣлить, имѣя въ виду отсутствіе въ извѣстномъ бытіи какого-либо опредѣленнаго качества, отрицаніе и лишеніе котораго представляетъ изъ себя зло<sup>1)</sup>.

При этомъ, выясняя ученіе Августина о злѣ, какъ отрицаніи, нужно постоянно имѣть въ виду слѣдующее соображеніе. По нему, зло имѣетъ двоякое значеніе и смыслъ, смотря по тому, будемъ ли мы разсматривать его съ точки зрѣнія исключительно метафизической, или, наоборотъ, съ точки зрѣнія его дѣйствительнаго обнаруженія въ міровой жизни. Какъ явленіе, разсматриваемое съ метафизической точки зрѣнія, именно съ точки зрѣнія конечныхъ основаній, лежащихъ въ основѣ всего бытія, зло есть простая только отрицательная возможность не-бытія существъ міра тѣмъ, чѣмъ они должны быть по плану творческой дѣятельности Божества. Въ этомъ случаѣ зло въ своей сущности есть полное и при томъ совершенно безсодержательное отрицаніе. Въ такомъ видѣ зло, по Августину, было присуще, напр., первобытной свободѣ члѣовѣка, для котораго зло до акта паденія предносилось исключительно только въ формѣ безсодержательной возможности отрицательнаго характера. Такимъ образомъ, о злѣ, какъ о чистомъ, совершенно безкачественномъ, отрицаніи, по Августину, можно говорить только въ метафизическомъ смыслѣ, съ точки зрѣнія идеальнаго первобытнаго состоянія всей міровой жизни. Напротивъ, если смотрѣть на зло съ точки зрѣнія дѣйствительной эмпирической жизни, то тогда оно для нашего нравственнаго сознанія должно представляться не только отрицаніемъ, но въ тоже время и положительной силой, направленной къ созиданію своего особаго царства грѣха, противоположнаго по своему характеру царству добра. Понимая грѣхъ въ этомъ положительномъ смыслѣ, Августинъ

---

<sup>1)</sup> De perf. just. c. 2. M. t. X, p. 294.



постоянно въ своихъ сочиненіяхъ говорить, что грѣхъ есть нарушеніе закона <sup>1)</sup>, положительная дѣятельность нашей воли <sup>2)</sup>, направленная противъ вѣчнаго закона <sup>3)</sup>. Въ такой положительной формѣ зло, по воззрѣнію Августина дѣйствительно и присуще настоящей эмпирической свободѣ. Для нея зло представляется качественно опредѣленной силой, направленной къ созиданію на землѣ особаго царства грѣха, противоположнаго вѣчнымъ законамъ Божиимъ. Впрочемъ, въ своей конечной сущности и настоящее эмпирическое зло точно также есть отрицаніе, разрушеніе (*perversitas*), словомъ, такое явленіе, которое обосновываетъ свое положительное существованіе на отрицаніи добра.

Установивши, такимъ образомъ, общую метафизическую точку зрѣнія на сущность зла, какъ на простое отрицаніе и лишеніе, бл. Августинъ въ тоже время старается точнѣе выяснитъ, въ чемъ же собственно нужно полагать это отрицаніе и лишеніе? Дѣло въ томъ, что въ ряду міровой жизни существуетъ много явленій отрицательнаго характера. Но ясно, что не всякое отрицаніе есть уже зло въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Мракъ, напр., безусловно есть отрицательное явленіе по отношенію къ свѣту, но въ тоже время его очевидно нельзя назвать зломъ. По ученію Августина, объ отрицаніи, какъ о злѣ, можно говорить только съ точки зрѣнія конечныхъ идеальныхъ формъ бытія, установленныхъ творческою дѣятельностію Божества. Слѣдовательно, зломъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова можно назвать только недостатокъ, или лишеніе въ такихъ благахъ, которыя должны бы существовать для даннаго существа въ соотвѣтствіе той идеѣ, осуществленіе и выраженіе которой составляетъ

---

<sup>1)</sup> De consensu Evangel. I. II. M. t. III, p. 1077. Peccatum est legis transgressio.

<sup>2)</sup> De perfect. just. c. 2. M. t. X, p. 294.

<sup>3)</sup> De nat. boni. c. 4. M. t. VIII, p. 418.

данное существо <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ существа міра по божественному плану и творческой идеѣ имѣють извѣстный порядокъ, извѣстную красоту и извѣстное внѣшнее выраженіе <sup>2)</sup>. Каждому существу присуща извѣстная форма существованія, сообразная съ его природой. Такъ, напр., человѣкъ,—это существо, которое въ ряду существъ видимаго міра занимаетъ особенное, высшее положеніе, какъ существо разумно-свободное, сотворенное по образу Божію,—долженъ имѣть въ силу божественнаго плана, положеннаго въ самой идеѣ творенія, не конечное бытіе, какое свойственно всѣмъ низшимъ твореніямъ, но бытіе въ соединеніи съ Богомъ. Какъ существо, одаренное разумомъ, носящимъ въ себѣ образъ божественнаго разума, онъ долженъ стремиться не только къ познанію конечной истины, къ познанію предметовъ конечнаго міра, но въ тоже время и болѣе всего къ познанію Высочайшаго Блага—Бога. Какъ существо, одаренное волей, въ самомъ твореніи направленной къ благу, онъ долженъ любить болѣе всего не свое конечное существованіе, не существа низшаго порядка, но Высочайшее Бытіе—Бога <sup>3)</sup>. При этомъ отношеніе человѣка ко всему тварному и земному, а слѣдовательно, къ скоропреходящему и тлѣнному, къ которому онъ все же долженъ имѣть отношеніе по самой своей конечной природѣ, находящейся въ условіяхъ земной жизни, не должно происходить въ ущербъ его высшему назначенію, цѣль котораго состоитъ въ служеніи и стремленіи къ Богу. Въ своемъ сочиненіи „*de doctrina christiana*“ <sup>4)</sup>, устанавливая границы отношеній человѣка ко всему конечному, земному, Августинъ

<sup>1)</sup> De nat. boni, c. XXII. Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt. M. t. VIII, p. 558.

<sup>2)</sup> Ibid, c. IV, M. t. VIII, p. 553.

<sup>3)</sup> De civit. Dei XI, 26—28. M. t. VII, p. 339—342.

<sup>4)</sup> Это сочиненіе, написанное Августиномъ между 397 и 426 г., содержитъ сборникъ правилъ, необходимыхъ для правильнаго пониманія и преподаванія истинъ вѣры и вообще слова Божія.

говорить: „есть однѣ вещи, которыми должно наслаждаться (*fruendum est*) и другія, которыми должно пользоваться (*utendum est*). Тѣ вещи, которыми должно наслаждаться, дѣлаютъ насъ блаженными (*beati*). А тѣ вещи, которыми должно пользоваться, помогаютъ намъ только въ достиженіи блаженства (*beatitudinem*), именно мы получаемъ отъ нихъ помощь при достиженіи тѣхъ благъ, которыя насъ дѣлаютъ блаженными... Далѣе, наслаждаться благами—это значитъ любить ихъ ради ихъ самихъ и тѣснѣе соединяться съ ними въ этой любви. Пользоваться благами—это значитъ, напротивъ, любить ихъ ради другихъ благъ и употреблять ихъ въ качествѣ средствъ для другихъ цѣлей. Если же мы вмѣсто того, чтобы направляться къ Господу, не только будемъ пользоваться міромъ, но и наслаждаться имъ, то въ этомъ случаѣ наши отношенія къ міру будутъ превратны“ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, по ученію бл. Августина, временными благами и всѣми существами, находящимися въ мірѣ, мы должны только *пользоваться* (*uti*), а не *наслаждаться* (*frui*); иными словами: все, что служитъ къ удовлетворенію нашихъ временныхъ, хотя бы и естественныхъ потребностей, должно служить намъ только средствомъ, приводящимъ насъ къ конечной цѣли нашего бытія, къ выполненію нашего высшаго назначенія, т. е. къ вѣчному блаженству. Вслѣдствіе этого и любить временныя блага мы должны такъ, чтобы эта любовь къ внѣшнему міру была.

---

<sup>1)</sup> De doctr. Christ. I, 3—4. M. t. II, p. 20—21; срвн. de civit. Dei XI, 25. M. t. VIII, p. 339. При этомъ нужно замѣтить, что мы совершенно несогласны съ замѣчаніемъ автора перевода на русскій языкъ сочиненія Августина «de civitate Dei», который говоритъ, что Августинъ употребляетъ слова *fructus*, *frui* и *usus, uti* только «для непереводимой на русскій языкъ игры словъ и мыслей». Переводчикъ, сдѣлавшій такое нѣсколько иронически высказанное замѣчаніе, очевидно совершенно опустилъ изъ вида, какое важное значеніе во всемъ нравственномъ ученіи Августина имѣетъ различеніе имъ этихъ двухъ терминовъ. «Непереводимая по-русски игра словъ и мыслей» оказывается не только переводимой, но даже имѣющей большое значеніе въ этикѣ Августина. Смотри русскій переводъ «de civitate Dei» 4, 1, стр. 215, прим. 1; изд. при Кіевской Духовн. Академіи.

только средствомъ, возбуждающимъ въ насъ любовь къ Богу. Одинъ только Богъ долженъ быть предметомъ нашей непосредственной всецѣлой любви и непосредственнаго наслажденія въ этой любви.

Таковъ, по ученію бл. Августина, нравственно-религіозный идеалъ человѣческой жизни. Этимъ идеаломъ вполне опредѣляется, какъ область истинно—добраго, такъ и область злого, грѣховнаго. Если человѣкъ выполняетъ это высшее назначеніе и цѣль своего бытія, т. е. если онъ стремится сдѣлать Бога центромъ всей своей жизни и, такимъ образомъ, приближается къ высочайшему бытію, то въ этомъ случаѣ онъ только и дѣлаетъ нѣчто доброе. Если же, наоборотъ, онъ уклоняется отъ приближенія къ высочайшему бытію, то въ этомъ случаѣ онъ дѣлаетъ злое. Только „восполненіе“ (*effectio*), т. е. возвышеніе въ своемъ бытіи на высшую степень бытія есть благо и, напротивъ „убываніе“ (*defectio*), уменьшеніе совершенствъ въ бытіи есть зло. Но такъ какъ производящей причиной и средствомъ возвышенія человѣка на высшую степень бытія служитъ воля, то только та воля, которая восполняетъ бытіе (*efficiens*) и поставяетъ человѣка на возможно высшую для него степень совершенства, является доброй волей. Напротивъ, воля является злой, если она стремится низвести человѣка на низшую, сравнительно съ идеальной, степень бытія (*voluntas deficiens*). А этой низшей ступеню совершенства бытія для человѣка является такое отношеніе воли, когда она вмѣсто всецѣлаго стремленія къ божественному и сверхчувственному направляется къ наслажденію своимъ „я“, къ наслажденію чувственными вещами, которыми пужно пользоваться только для Бога и въ Богѣ. Далѣе, такъ какъ, по Августину, существеннымъ свойствомъ воли, опредѣляющимъ ея сущность и основной характеръ, является любовь (*amor*), то только та любовь, которая направляется всецѣло къ Высочайшему Существо, есть благая, истинная любовь. Напротивъ, любовь, вопреки порядку природы направленная къ низшимъ существамъ и ко всему, чтó имѣетъ характеръ вре-

менности, въ ущербъ любви къ Высочайшему Благу,—есть превратная, злая любовь (*amor perversus*) <sup>1)</sup>. Точно также Августинъ разсуждаетъ и по отношенію ко всѣмъ другимъ душевнымъ расположеніямъ и движеніямъ. Всѣ эти движенія и расположенія души являются добрыми по своему характеру, если они бывають направлены къ Богу. Напротивъ, они являются злыми, грѣховными, если бывають направлены на предметы тлѣннаго, временнаго и измѣнчиваго міра, въ ущербъ вѣчному, неизмѣнному, Высочайшему Благу <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, если этотъ идеальный порядокъ отношеній человѣка къ Богу и внѣшнему міру нарушается, то чрезъ это самое нарушеніе, по его возрѣнію, вносится зло прежде всего въ нравственно-религіозную жизнь человѣка, а вмѣстѣ съ этимъ и въ міровую жизнь вообще <sup>3)</sup>. Зло есть именно отреченіе и потеря того блага и совершенства, которое Богъ даровалъ извѣстному существу при твореніи; оно есть отѣлопеніе отъ извѣстной ступени бытія, отклоненіе отъ Высочайшаго Блага и участія въ немъ, оно есть приближеніе къ не-бытію; словомъ, зло есть не-бытіе существъ міра тѣмъ, чѣмъ они должны бы быть по творческому плану.

Итакъ, бл. Августинъ, въ противоположность манихейскому дуалистическому возрѣнію на сущность зла и его происхожденіе, противопоставилъ и развилъ слѣдующій взглядъ. Все бытіе, т. е. вся совокупность міровыхъ существъ, есть благо, такъ какъ Виновникъ ихъ происхожденія есть Единый Богъ, который благъ и который, слѣдовательно, не могъ про-

<sup>1)</sup> De civit. Dei, XII, 6—8. М. т. VII, p. 353—355.

<sup>2)</sup> Ibid. XIV, 6. М. т. VII, p. 409; срви. Enchir. XXIV. М. т. VI, p. 244; de civ. Dei, XIV, 9. М. т. VII, p. 416.

<sup>3)</sup> По Августину зло есть прежде всего извращеніе нравственно-разумной жизни разумно-свободныхъ существъ, а затѣмъ уже и извращеніе внѣшняго, матеріальнаго міра, который въ силу динамической связи, соединяющей человѣка со всѣмъ міромъ, теряетъ свое идеальное состояніе и совершенство только вслѣдствіе нарушенія человѣкомъ цѣлости своего нравственнаго бытія.

извести злой природы существъ. Зло, будучи не субстанціальнымъ явленіемъ, есть только отрицаніе, лишеніе и умаленіе бытія—блага, т. е. умаленіе и извращеніе того мірового порядка, который былъ установленъ Богомъ при самомъ твореніи. При чемъ, этого умаленія и извращения, которое въ первобытномъ идеальномъ состояніи міровой жизни предносилось въ формѣ одной только безсодержательной возможности, совершенно не произошло бы въ мірѣ, если бы самъ человѣкъ, существо разумно-свободное, по собственной волѣ фактически не обнаружилъ бы стремленія осуществить это отрицательное направленіе міровой жизни.

Такимъ образомъ, разошедшись съ манихеями во взглядахъ на сущность зла, Августинъ естественно пришелъ къ совершенно инымъ результатамъ и въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи его. Манихеи, считая зло чисто физическимъ явленіемъ, свойственнымъ извѣстной части бытія, равнымъ образомъ и происхожденіе его объясняли исключительно физическимъ путемъ. Они поставляли его въ зависимость отъ особаго матеріальнаго злого начала, самостоятельно дѣйствующаго въ міровой жизни на ряду и вмѣстѣ съ добрымъ началомъ. Бл. Августинъ, напротивъ, объяснялъ происхожденіе зла моральными причинами. Онъ поставлялъ его въ зависимость исключительно отъ свободы разумныхъ существъ. Въ самомъ дѣлѣ, если сущность зла, по его воззрѣнію, состоитъ въ нарушеніи и отрицаніи мірового порядка, установленнаго при самомъ твореніи, то вполне естественно, что и самая причина этого нарушенія, или что тоже—внесенія зла въ міръ, должна лежать исключительно въ свободной дѣятельности разумно-свободныхъ существъ. Порядокъ міровой жизни вообще и человѣческой въ частности, какъ разумно-свободное установленіе Божіе, и нарушиться могъ только при посредствѣ дѣятельности разумно-свободныхъ же существъ, которыя могли свободно отвергнуть этотъ порядокъ во имя какихъ нибудь особыхъ, своихъ собственныхъ соображеній. Исходя изъ такого общаго положенія, бл. Августинъ прежде всего нару-

шеніе первобытнаго, идеальнаго порядка указываетъ въ мірѣ вышихъ разумно-свободныхъ духовъ. Онъ говоритъ, что прежде всего нѣкоторые изъ ангеловъ не захотѣли идти по пути къ достиженію той цѣли, къ какой предназначилъ ихъ Богъ, и въ этомъ случаѣ осуществленіе своихъ собственныхъ эгоистическихкихъ стремленій предпочли подчиненію волѣ Божіей. Они „отреклись отъ высочайшей истины“ и „отказались отъ подчиненія Создателю, нашедши удовольствіе въ своемъ личномъ могуществѣ“ <sup>1)</sup>. Они сдѣлались „гордыми“ и „непослушными“ волѣ Божіей, извративши, такимъ образомъ, свою нравственно-духовную природу.

Но возмущеніе противъ установленнаго Богомъ порядка не ограничилось однимъ только ангельскимъ міромъ; подъ вліяніемъ отпадшихъ духовъ оно произошло также и среди первыхъ людей—Адама и Евы.

При объясненіи факта паденія прародителей бл. Августинъ по примѣру всѣхъ церковныхъ писателей обращается къ извѣстному библейскому разсказу о нарушеніи первыми людьми подъ воздѣйствіемъ діавола божественной заповѣди, запрещающей вкушеніе плодовъ отъ древа познанія добра и зла <sup>2)</sup>. При этомъ онъ не ограничивается одной только задачей этого библейскаго разсказа, но обращается къ его внутреннему и психологическому анализу.

Между прочимъ, говоря относительно райской заповѣди, запрещающей вкушеніе отъ древа познанія добра и зла, бл. Августинъ держится двоякаго пониманія библейскаго разсказа объ этомъ дѣлѣ,—какъ и вообще о самомъ раѣ: съ одной стороны, чисто историческаго, а съ другой—аллегорическаго. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, весь этотъ рай, въ которомъ, по несомнѣнному свидѣтельству Св. Писанія, обитали первые люди..., относятъ только къ числу предметовъ мысленныхъ и превращаютъ упомянутыя растенія и плодоносныя деревья въ добродѣтели жизни и нравы... Но развѣ рай не могъ быть

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XI, 14. M. t. VII, p. 328—329.

<sup>2)</sup> Быт. 6, 1—6; de civ. Dei XIX, 11—14. M. t. VII, p. 418—422.

тѣлеснымъ, хотя подъ нимъ можно разумѣть и духовный?“<sup>1)</sup> Древо познанія добра и зла было во всякомъ случаѣ дѣйствительнымъ райскимъ деревомъ, хотя и не имѣющимъ по своей природѣ никакой вредоносной силы, такъ какъ „Богъ конечно не сотворилъ и не посадилъ ничего дурного въ мѣстѣ столь великаго счастья“<sup>2)</sup>. Плоды этого дерева были также прекрасны, какъ и всѣ прочія райскія растенія. Они являлись злыми только вслѣдствіе порока воли, которая не могла сохранить подчиненія Богу, и при вкушенія плодовъ отъ него опытно „поняла различіе между добромъ, которое потеряла, и зломъ, въ которое впаала“<sup>3)</sup>. Плоды этого дерева были смертоносной пищей для человѣка только потому, что они служили средствомъ къ нарушенію заповѣди<sup>4)</sup>. Но говоря о такомъ буквальномъ пониманіи древа познанія добра и зла, Августинъ соединялъ вмѣстѣ съ нимъ и аллегорическое пониманіе, разумѣя подъ этимъ деревомъ символизацію „личнаго произвола воли“. Вообще, по его словамъ, можно принимать какое угодно пониманіе рая вообще и древа познанія добра и зла въ частности, если только при этомъ будетъ „сохраняться вѣра въ историческую подлинность самаго достовѣрнаго повѣствованія о томъ, чтѣ было“<sup>5)</sup>.

Обращаясь теперь къ анализу и выясненію самаго факта паденія прародителей, какъ факта историческаго, онъ различаетъ въ немъ слѣдующіе три момента: а) внутреннее грѣховное движеніе воли, предшествовавшее открытому нарушенію заповѣди, б) обольщеніе діавола, какъ внѣшній побудительный толчекъ ко

---

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIII, 21. M. t. VII, p. 394. Св. Григорій Нисскій (in cant. praef. M. t. 44, col. 761 CB), Григорій Богословъ (Arcan. carm. 7. vers. 105. ed. Colon. p. 172), Ефремъ Сиринъ (De parad. Serm.) и др. совершенно отвергали историческій смыслъ библейскаго разсказа о древѣ познанія добра и зла и объясняли его, какъ аллегорическое изображеніе паденія первыхъ людей. См. еп. Сильвестра «Догматическое Богословіе» III т., стр. 400 и Несмѣлова «Догмат. система св. Григорія Нисскаго» стр. 414—415.

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 12. M. t. VII, p. 420.

<sup>2)</sup> Ibid. XIV, 17. M. t. VII, p. 425.

<sup>3)</sup> Ibid. XIII, 22. M. t. VII, p. 395.

<sup>4)</sup> Ibid.



грѣху и в) открытое нарушеніе заповѣди, обнаружившееся въ извѣстныхъ грѣховныхъ поступкахъ.

Итакъ, обращаясь къ выясненію факта паденія первыхъ людей съ указанныхъ трехъ сторонъ, бл. Августинъ говоритъ, что открытому обпаруженію грѣха въ человѣкѣ предшествовалъ прежде всего внутренній грѣховный переворотъ, какъ совершенно свободное и самобытное движеніе воли прародителей, находившееся внѣ всякаго посторонняго вліянія. Первобытный человѣкъ самостоятельно пришелъ къ мысли и желанію извратить существующій порядокъ и отношеніе къ Высочайшему Благу <sup>1)</sup>. По мнѣнію Августина, такое измѣненіе въ идеальномъ добромъ направленіи воли человѣка было вполне возможно. Какъ существо, созданное изъ ничего, онъ по самой природѣ своей не обладалъ, подобно Богу, совершенною неизмѣняемостью своей нравственной природы <sup>2)</sup>. Для него, какъ существа тварнаго, конечнаго всегда было возможно измѣненіе въ ея направленіи. Онъ вполне могъ или остановиться на томъ положительномъ добромъ пути, на который былъ поставленъ въ самомъ актѣ творенія, и, такимъ образомъ, начать усовершеніе своей нравственной жизни, или же, наоборотъ, какъ существо, обладающее свободой, онъ могъ направиться въ сторону отрицательнаго направленія своей жизни,— въ сторону, ведущую къ ниспроверженію установленнаго Богомъ порядка. Воля первыхъ людей дѣйствительно направилась въ отрицательную сторону. Правда, этотъ путь былъ для нихъ зломъ, онъ могъ привести ихъ только къ отторженію отъ истиннаго Блага и взамѣнъ послѣдняго даровать имъ одни только бѣдствія и несчастія. Но по своей относительной ограниченности прародители не знали еще всей губельности этого отрицательнаго пути. Для нихъ, еще не достаточно просвѣщенныхъ свѣтомъ божественнаго разума, онъ ошибочно представлялся той широ-

---

<sup>1)</sup> Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 420. In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur.

<sup>2)</sup> Ibidem XII, 16; XIV, 13. M. t. VII, p. 354—355. 420.

кой дорогой, которая могла привести ихъ къ большому совершенству и счастію, чѣмъ какимъ они наслаждались въ раю, подѣ условіемъ всецѣлаго подчиненія волѣ Божіей. Первымъ людямъ представлялось, что стоитъ только отвергнуть существующій положительный порядокъ отношеній, который обусловливался соблюденіемъ заповѣди о послушаніи, а слѣдовательно—и запрещеніемъ вкушать запретныхъ плодовъ,—какъ для нихъ начнется и откроется новая самостоятельная жизнь, когда они, подобно Богу, „сдѣлаются какъ бы свѣтомъ“ и будутъ „яко бози“<sup>1)</sup>.

Подобныя превратныя мысли, возникшія въ душѣ прародителей, можетъ быть, и остались бы одними только желаніями и не дошли бы до осуществленія, если бы въ этомъ случаѣ падшій ангель—діаволь своимъ обольщеніемъ не подалъ сильнаго толчка къ открытому грѣхонадепію. „Этотъ гордый, а потому и завистливый ангель, изъ желанія по нѣкоторой своего рода тираннической надменности имѣть у себя подданныхъ“ явился, чтобы окончателнымъ своимъ обольщеніемъ довершить начавшееся внутреннее крушеніе воли прародителей. При этомъ онъ съ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца избралъ предметомъ своихъ обольщеній не мужчину, а „женщину, эту низшую часть человѣческаго союза“, чтобы тѣмъ легче ему было возможно подѣйствовать своими обольщеніями и, такимъ образомъ, прійти къ желаемому результату. Онъ зналъ прекрасно, что женщина при своей „впечатлительности“ и „легковѣрности“ скорѣе, чѣмъ мужчина, поддастся такому обольщенію и что съ своей стороны мужчина легко можетъ соблазниться примѣромъ и убѣжденіями женщины. „Діаволь, говоритъ Августинъ, зналъ, что мужчину можно уловить не введеніемъ въ заблужденіе, а тѣмъ, что онъ самъ сдѣлаетъ уступку заблужденію жены въ силу той связи, въ какой онъ находился съ ней“. Діаволь

---

<sup>1)</sup> Ibid. XIV, 11—14. M. t. VII, p. 418—422; de libero arb. III, 25. M. t. I, p. 1307—1309.

дѣйствительно не обманулся. Онъ настолько увлекъ своими льстивыми и заманчивыми словами „нижайшую часть человѣческаго союза“, что она повѣрила своему воображаемому счастью и совершенству, о которомъ предвѣщаль ей дѣволъ, говоря, что они будутъ, „яко божи“, если вкусятъ плоды отъ запрещеннаго дерева. Тѣмъ болѣе ей легко было повѣрить словамъ дѣвола, что она нашла въ нихъ прямое подтвержденіе тѣхъ мыслей и желаній, которыя еще ранѣе дѣвольскаго обольщенія совершенно самостоятельно возникли въ глубинѣ ея души. Итакъ, съ одной стороны подъ влияніемъ своей собственной настроенности, а съ другой—подъ влияніемъ пастойчиваго и упорнаго обольщенія дѣвола, Ева наконецъ вкусила отъ запрещенныхъ плодовъ и, такимъ образомъ, совершила открытое преступленіе противъ заповѣди Божіей. Блаженный Августинъ говоритъ далѣе, что хотя вслѣдъ за женой своей послѣдовалъ и Адамъ, склонившись на ея убѣжденія,—какъ это предполагалъ и дѣволъ,—но это „не потому, что онъ, поддавшись обману, на самомъ дѣлѣ повѣрилъ ей, какъ говорящей истину, а потому, что покорился ей ради супружеской связи. Ибо не напрасно сказалъ Апостоль: *и Адамъ не прельстися, жена же прельстися* <sup>1)</sup>). Это значить, что она приняла за истину то, что говорилъ ей змѣй, а онъ не хотѣлъ только отдѣлиться отъ единственнаго сообщества съ нею, даже и въ грѣхѣ“ <sup>2)</sup>).

Такимъ образомъ, изъ словъ бл. Августина, которыми онъ изображалъ паденіе прародителей, видно, что онъ признавалъ единственной виновницей грѣхопаденія первую женщину. И тайное, грѣховное движеніе воли, и склоненіе на убѣжденія дѣвола, и, наконецъ, самый фактическій грѣхъ, по его воззрѣнію, принадлежалъ исключительно ей. Въ доказательство правильности такого пониманія библейскаго сказанія Августинъ указываетъ на слова Апостола: *единымъ*

<sup>1)</sup> I Тим. II, 14.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, II. M. t. VII, p. 419.

человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде <sup>1)</sup>, которыми, по его пониманію, проводится та мысль, что грѣхъ вошелъ въ міръ чрезъ посредство одного человѣка, т. е. женщины. Впрочемъ Августинъ не освобождаетъ отъ участія въ грѣхѣ и Адама. „Отъ этого (т. е. вслѣдствіе того, что Адамъ согрѣшилъ только по убѣжденію Евы) онъ не сдѣлался менѣе виновнымъ; напротивъ, онъ согрѣшилъ сознательно и разсудительно.... Правда, не оба они были оболъщены довѣріемъ; но оба были уловлены грѣхомъ и запутались въ сѣти діавола“. Слѣдовательно, разница между грѣхомъ Евы и Адама, по Августину, заключается только въ томъ, что первая была непосредственной виновницей грѣха, второй же палъ, только сдѣлавши уступку своей женѣ; первая вполнѣ прельстилась привлекательной картиной воображаемаго счастья и блаженства, второй, напротивъ, сознавалъ всю тщетность подобныхъ ожиданій и надеждъ, и если „обманулся, то только въ томъ отношеніи, что, не испытавши божественной строгости, считалъ преступленіе извинительнымъ“ <sup>2)</sup>.

Итакъ, бл. Августинъ паденіе первыхъ людей поставлялъ въ исключительную зависимость отъ ихъ свободной воли. Діаволь, по его воззрѣнію, имѣлъ ко грѣху чисто виѣшнее отношеніе. „Если бы, говорилъ онъ, человѣкъ заранѣе не сталъ уже быть довольнымъ собой, то діаволь не оболъстилъ бы его“ <sup>3)</sup>. Оттого Евѣ и понравились слова діавола: „будете, яко бози“, что въ ея душѣ еще раньше этого искупенія возникло превратное движеніе воли <sup>4)</sup>. Вообще, говоритъ Августинъ, наши прародители „не дошли бы до злого дѣла, если бы послѣднему не предшествовала злая воля и внутреннее

<sup>1)</sup> Римл. V, 12.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, 11. M. t. VII, p. 419.

<sup>3)</sup> Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 420; opus imperf. 1, 17. M. t. X, p. 1095. Praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur; et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur illicito.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 420.

тайное крушение ея“ <sup>1)</sup>). Чтобы обосновать данное положение, Августинъ въ XII книгѣ своего сочиненія „De civitate Dei“ пользуется слѣдующими соображеніями. По его мнѣнію, при объясненіи факта грѣхопаденія первыхъ людей, если только не они сами были виновниками этого грѣхопаденія, слѣдуетъ предположить, что воля прародителей склонилась ко грѣху или по наущенію доброй, или же, наоборотъ, по наущенію злой воли другого существа, или наконецъ подъ воздѣйствіемъ существа, не имѣющаго никакой воли. Но всѣ эти предположенія, — говоритъ онъ, — не выдерживаютъ критики. Первое предположеніе привело бы насъ къ совершенно нелѣпому результату, проводя, такимъ образомъ, ту мысль, что добрая воля, воздѣйствуя на добрую же волю, произвела злую волю. Въ данномъ случаѣ непонятно, какимъ образомъ злая воля могла бы получиться изъ двухъ добрыхъ волей. Второе предположеніе точно также не уясняетъ вопроса: въ этомъ случаѣ представляется непонятнымъ, какимъ образомъ злая воля могла бы произвести преступное злое движеніе въ другой доброй по своей сущности волѣ. Третье предположеніе не выдерживаетъ критики въ виду того, что въ данномъ случаѣ объектомъ, производящимъ злую волю, представляется существо, не имѣющее воли. Чтобы правильно рѣшить данный вопросъ, по мнѣнію Августина, представляется только одинъ исходъ, — это допустить, что добрая воля первыхъ людей могла склониться на убѣжденія діавола только потому, что въ ней самой, независимо отъ воздѣйствія діавола, возникло совершенно самостоятельно превратное движеніе.

Разсматривая указанную точку зрѣнія на грѣхопаденіе прародителей, конечно нельзя не замѣтить, что Августинъ въ данномъ случаѣ, — очевидно незамѣтно для самого себя, — постепенно отклонился отъ истиннаго христіанскаго пониманія факта грѣхопаденія. Въ самомъ дѣлѣ, и по смыслу Св.

---

<sup>1)</sup> Ibid.

Писанія <sup>1)</sup>, и по толкованію отцевъ церкви, паденіе прародителей не есть результатъ совершенно самостоятельнаго движенія воли, но есть фактъ, находящійся въ зависимости отъ коварно-льстиваго искушенія діаволомъ первыхъ людей. Самъ Августинъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій точно также склоняется къ этому общехристіанскому мнѣнію <sup>2)</sup> и на ряду съ своимъ вышеуказаннымъ неправильнымъ взглядомъ проводитъ истинное христіанское ученіе. Такое противорѣчіе Августина своимъ же собственнымъ положеніямъ и общему духу христіанскаго ученія допущено имъ, по всей вѣроятности, потому, что онъ при рѣшеніи чисто богословскаго вопроса вышелъ за предѣлы чисто богословскаго мышленія и, направившись въ область философскихъ соображеній, опустилъ изъ вниманія объединить богословскую и философскую точку зрѣнія на данный вопросъ.

Отъ выясненія самаго акта грѣхопаденія мы обратимся теперь къ выясненію самой сущности этого грѣхопаденія, по изображенію его бл. Августиномъ. Мы уже видѣли, что сущность зла онъ опредѣляетъ, какъ лишеніе, умаленіе и отрицаніе бытія. Такимъ же характеромъ опредѣляется и сущность прародительскаго грѣха. Грѣхъ, совершенный Адамомъ и Евою, есть вообще нарушеніе и отрицаніе (*inordinatio, perversitas*) того гармоническаго порядка, которымъ опредѣлялась ихъ нравственно-свободная жизнь въ раю по отношенію къ Богу <sup>3)</sup>. Разсматриваемый же въ частности онъ есть противоположность добродѣтелямъ райской жизни. Въ основѣ райской жизни человѣка лежало всецѣлое подчиненіе его волѣ Божіей. Онъ былъ пронизанъ полнымъ смиреніемъ (*humilitas*) <sup>4)</sup>. Въ актѣ же грѣхопаденія онъ отвергъ это подчиненіе волѣ Божіей и возвысилъ свою собственную само-

<sup>1)</sup> Иоанн. 8, 44; Быт. 2, 25....

<sup>2)</sup> De Genesi ad litt. l. XI, c. 30—36. M. t. III, p. 446—450.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XII, 9. M. t. VII, p. 357.

<sup>4)</sup> Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 421.

стоятельность въ ущербъ служенію Богу. Словомъ, онъ *возгордился* (*superbus*), такъ какъ именно „гордость, по Августину, есть стремленіе къ превратному возвышенію, состоящему въ томъ, что душа, оставивъ начало, къ которому должна прилепляться, нѣкоторымъ образомъ дѣлается и бываетъ такимъ началомъ сама для себя“ <sup>1)</sup>. Далѣе, самое подчиненіе первобытнаго райскаго человѣка вытекало изъ его безусловной, всецѣлой любви къ Богу. Обнаруживши же въ актѣ грѣхонаденія горделивое превозношеніе своей воли, онъ очевидно возлюбилъ себя болѣе, чѣмъ Бога, и этимъ самымъ онъ извратилъ первобытное доброе направленіе своей любви (*amor perversus, inordinatus*) <sup>2)</sup>. „Онъ началъ, говоритъ Августинъ, чрезмѣрно правиться самъ себѣ въ ущербъ неизмѣнному благу, которое должно было ему правиться болѣе, чѣмъ онъ самъ себѣ“ <sup>3)</sup>. Затѣмъ, воля Божія въ райскомъ состояніи человѣка была закономъ для него, непререкаемымъ авторитетомъ, опредѣляющимъ всю его дѣятельность. Въ актѣ же грѣхонаденія человѣкъ презрѣлъ божественный авторитетъ и поставилъ „свою волю выше божественной воли“. Словомъ, онъ оказалъ *непослушаніе* Богу (*inobedientia*) <sup>4)</sup>. Наконецъ, грѣхъ прародителей есть явленіе *нестественное*, такъ какъ въ немъ осуществилось нѣчто такое, чего не должно бы быть, что извращаетъ природу, что идетъ противъ нея и уменьшаетъ самую силу жизни <sup>5)</sup>. Грѣхъ прародителей есть *ложь*, потому что они начали жить не такъ, какъ должны были жить: желали быть блаженными, но не жили такъ, чтобы быть блаженными; желали, чтобы имъ было хорошо, но изъ того, что они пожелали, произошло дурное“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. M. t. VII, p. 420.

<sup>2)</sup> Ibid. XII, 9. M. t. VII, p. 356.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 430.

<sup>4)</sup> Ibid. XIV, 13; XII, 21. M. t. VII, p. 430, 372.

<sup>5)</sup> Ibid. XII, 6; XII, 1. Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. M. t. VII, p. 350. 349.

<sup>6)</sup> Ibid. XIV, 8. M. t. VII, p. 411.

Грѣхъ прародителей не остался, по ученію Августина, безъ послѣдствій, но отразился прежде всего на самихъ же прародителяхъ, а затѣмъ чрезъ нихъ перешелъ со всѣми своими послѣдствіями и на все послѣдующее человѣчество. Онъ сдѣлался, такимъ образомъ, наслѣдственнымъ.

## II.

Свое ученіе о сущности зла и его происхожденіи Августинъ главнымъ образомъ направлялъ противъ манихеевъ. Рѣшая вопросъ о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, онъ, напротивъ, долженъ былъ по преимуществу развивать свое ученіе въ противоположность міровоззрѣнію пелагианъ. Послѣдніе, не расходясь съ нимъ,—по крайней мѣрѣ въ существенныхъ чертахъ,—во взглядѣ на манихейское ученіе о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ, по вопросу о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, напротивъ, развили такую теорію, которая находилась въ прямомъ противрѣчій съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія. Развивая свою точку зрѣнія на сущность свободы, они, какъ мы уже знаемъ, послѣдовательно пришли къ совершенному отрицанію всякаго значенія прародительскаго грѣха какъ для самого Адама, такъ и для всего человѣчества. Въ самомъ дѣлѣ, если свобода, по ихъ воззрѣнію, есть только простая формальная способность выбора, не могущая пріобрѣтать никакого качественнаго содержанія, то отсюда вполне понятно, что въ системѣ ихъ антропологическаго ученія не могло быть даже и рѣчи о какомъ либо поврежденіи и извращеніи нравственной природы человѣка вслѣдствіе прародительскаго грѣха. Падшій человѣкъ и послѣ грѣха Адама также, какъ и до его грѣхопаденія, можетъ одинаково легко грѣшить и не грѣшить. Каждый человѣкъ при своемъ рожденіи не имѣетъ никакихъ грѣховныхъ задатковъ. Его нравственная природа обладаетъ такой же чистотой и неповрежденностію, какой обладалъ и Адамъ до своего грѣхопаденія. Слѣдовательно, каждый человѣкъ, являясь въ мірѣ



Божій, переживаєть тоже самое первобытное, идеально-чистое состояніе, въ какомъ находился Адамъ до своего паденія. Правда, по взгляду пелагіанъ, нельзя совершенно уничтожать всякое значеніе грѣха нашихъ прародителей, но однако все это значеніе въ сущности сводится къ тому, что онъ явился въ исторіи человѣчества первымъ примѣромъ и образцомъ грѣховнаго склоненія воли, — такимъ образомъ, подъ вліяніемъ котораго всякій человѣкъ легче можетъ совершать грѣховныя дѣйствія, хотя, обладая свободой, онъ въ тоже время можетъ и не подчиняться его пагубному вліянію и парализировать его воздѣйствіе <sup>1)</sup>).

Если же, такимъ образомъ, по ученію пелагіанъ, грѣхъ Адама не произвелъ никакого внутренняго измѣненія въ нравственно-свободной природѣ человѣка и имѣетъ для нея только чисто внѣшнее значеніе грѣховнаго образца, то отсюда вполне логично вытекало такое заключеніе, что прародительскій грѣхъ не могъ произвести никакихъ существенныхъ измѣненій и въ физической природѣ человѣка, равно какъ и въ строѣ вообще всей міровой жизни. Дѣйствительно, встрѣчаясь съ фактами различныхъ бѣдствій и лишеній, которыми полна міровая жизнь, пелагіане признали ихъ вполне естественными и нормальными. По ихъ воззрѣнію, всѣ болѣзни, общая слабость тѣлеснаго организма человѣка, наконецъ, самая смерть, — не говоря уже о физическихъ ненормальностяхъ внѣшней природы, — все это не роковыя, пагубныя послѣдствія грѣха Адама, но вполне естественныя явленія, заложенныя въ самой природѣ вещей, — такія явленія, которыя были свойственны и присущи и первобытному состоянію міровой жизни. Конечно при такомъ ученіи пелагіане должны были встрѣтиться съ противоположнымъ мнѣніемъ самого св. Писанія, которое ясно, напр., свидѣтельствуєтъ, что только послѣ грѣха и въ зави-

---

<sup>1)</sup> См. Pelag. commentar. in epist. Pauli; у Август. opus imperfect. III, 82. M. t. X, p. 1280; de nat. et grat. IX, M. t. X, p. 251; de peccat. orig. XIII, M. t. X, p. 392; opus imperf. I и II книги.

симости отъ него въ мірѣ обнаружилась смерть. Но пелагіане своимъ особымъ толкованіемъ священнаго текста, по видимому, уничтожали всю силу противоположнаго свидѣтельства Св Писанія. Съ непобѣдимою по видимому основательностію они говорили, что въ божественномъ предостереженіи Адама грознымъ: „смертію умрете“<sup>1)</sup> нужно усматривать указаніе не на тѣлесную смерть, которая будто бы должна была обнаружиться вслѣдъ за грѣхомъ Адама, а на духовную, т. е. на самый грѣхъ, съ совершеніемъ котораго человѣкъ дѣйствительно могъ какъ бы умереть духовно, теряя свою невинность. Кромѣ того, пелагіане старались привести даже положительное доказательство въ пользу своего ученія объ естественности смерти. По ихъ воззрѣнію, естественность послѣдней и ея существованіе въ раю доказываетъ уже самый фактъ установленія Богомъ брачнаго союза въ раю, т. е. такого союза, который очевидно долженъ былъ служить по божественнымъ планамъ средствомъ, восполняющимъ пробѣлъ, причиняемый смертію<sup>2)</sup>. Но какъ ни сильна была, по видимому, подобная аргументація пелагіанъ, все же ихъ доктрина находилась въ прямомъ противорѣчій съ ученіемъ откровенія и церкви. Мало этого, она прямо вела къ ниспроверженію всего христіанства. Говоря, что грѣхъ Адама не произвелъ никакихъ вредныхъ послѣдствій въ жизни человѣчества, пелагіане уничтожали и подрывали главное основаніе христіанскаго догмата объ искупленіи человѣка, такъ какъ, по ученію откровенія и Церкви, искупительная дѣятельность Христа обуславливалась исключительно только всеобщю грѣховностію человѣчества, вызванною грѣхомъ Адама.

Въ противоположность пелагіанскому воззрѣнію на грѣхъ Адама бл. Августинъ и развивалъ свое ученіе о слѣдствіяхъ грѣхопаденія. Послѣднее, по его мнѣнію, отразилось гибельнымъ и разрушительнымъ образомъ не только на жизни

---

<sup>1)</sup> Быт. II, 17.

<sup>2)</sup> У Август. de peccat. merit. III, 3. М. т. X, р. 188; de nat. et grat. XXX. М. т. X, р. 263; opus imperf. VI, 27. 30. М. т. X, р. 1566. 1580.

прародителей, но и на жизни вообще всего человѣческаго рода. Для бѣльшей раздѣльности и ясности мы сначала разсмотримъ ученіе Августина о слѣдствіяхъ грѣха по отношенію къ Адаму, а потомъ представимъ его ученіе о слѣдствіяхъ этого грѣха и по отношенію къ его потомству.

Самое изложеніе ученія бл. Августина о слѣдствіяхъ грѣхопаденія мы начнемъ съ рѣшенія вопроса, какимъ образомъ изъ ничтожнаго, повидимому, преступленія Адама, какимъ оно представляется само по себѣ съ количественной стороны, могли произойти такія великія слѣдствія? Этотъ вопросъ въ видѣ возраженія пелагіане постоянно предлагали Августину и въ кажущейся неразрѣшимости его думали найти одно изъ важнѣйшихъ доказательствъ, опровергающихъ его теорію о первородномъ грѣхѣ <sup>1)</sup>. Что касается Августина, то онъ и въ этомъ случаѣ гораздо глубже своихъ противниковъ посмотрѣлъ на дѣло. Прежде всего, по его воззрѣнію, грѣхъ, совершенный Адамомъ, былъ вовсе не такъ ничтоженъ, какъ его представляли пелагіане. Напротивъ, ничтожный съ количественной стороны, онъ былъ очень важенъ по своей сущности. Онъ былъ „настолько великъ, что мы даже не можемъ представить этого“ <sup>2)</sup>. Онъ былъ „невыразимымъ преступленіемъ“ (*ineffabilis apostasia*) <sup>3)</sup>. Умалять его—это значить не взвѣшивать и не видѣть того, сколько было нечестія тамъ, гдѣ легко было не грѣшить, гдѣ исполненіе заповѣди не представляло никакой трудности <sup>4)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, „заповѣдь, предложенная Адаму и Евѣ, была кратка для удержанія въ памяти, и легка для исполненія, а особенно въ то время, когда самая воля не встрѣчала еще противодѣйствія со стороны вождѣленія“ <sup>5)</sup>, и когда нарушеніе заповѣди было

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* VI, 23. 27. 33. *M. t.* X, p. 1554. 1555. 1567. 1586.

<sup>2)</sup> *De nupt. et concup.* II, 34. *M. t.* X, p. 471. *Peccatum multo est gravior, quam judicare nos possumus.* *Opus imperf.* VI, 23. *M. t.* X, p. 1555.

<sup>3)</sup> *Opus imperf.* III, 56. *M. t.* X, p. 1274.

<sup>4)</sup> *De civ. Dei* XIV, 15. *M. t.* VII, p. 423.

<sup>5)</sup> *Ibid.* XIV, 12. *M. t.* VII, p. 420.

обставлено такой страшной угрозой, какъ „смертію умре-те“<sup>1)</sup>). Вообще, заключаетъ Августинъ, едва ли въ какомъ другомъ случаѣ пренебрежительное отношеніе къ божественной волѣ могло дойти до такихъ широкихъ размѣровъ, до какихъ оно дошло въ актѣ паденія прародителей<sup>2)</sup>, пользовавшихся всѣми положительными благами рая. Итакъ, для Августина представлялось вполне справедливымъ, что за великое оскорбленіе, какое было нанесено человѣкомъ Богу въ актѣ грѣхопаденія, послѣдовали великія слѣдствія. Въ самомъ дѣлѣ, въ актѣ грѣхопаденія человѣкъ оскорбилъ Бога и провинился предъ Его правосудіемъ, а за всякую вину въ силу божественной правды должно слѣдовать наказаніе<sup>3)</sup>. Слѣдовательно, по Августину, всѣ слѣдствія, обнаружившіяся вслѣдъ за грѣхомъ Адама, были только справедливымъ положительнымъ воздаяніемъ за грѣхъ,—тѣмъ воздаяніемъ, которымъ была вполне удовлетворена божественная правда.

Но говоря о положительномъ характерѣ наказаній за грѣхъ, бл. Августинъ, впрочемъ, не хотѣлъ этимъ сказать, что наказанія, наложенныя Богомъ, были произвольны и потому могли быть совершенно иными и отличными отъ существующихъ. Хотя нѣкоторые изъ комментаторовъ бл. Августина не соглашаются съ такимъ мнѣніемъ и прямо утвердительно заявляютъ, что наказанія, по ученію Августина, произвольны<sup>4)</sup>, но они едва ли имѣютъ твердое основаніе дѣ-

<sup>1)</sup> Opus imperf. II, 188; III, 57. M. t. X, p. 1223. 1275; de nat. et grat. XXV. M. t. X, p. 261; de corrept. et gr. XII, M. t. X, p. 237. 238.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>3)</sup> De trinit. XIII, 11—12. M. t. VIII, p. 1029—1030.

<sup>4)</sup> Такого мнѣнія держится, наприм., *Винеръ* (Augustinismus und Pelagianismus, 1821 г., т. 1-й, p. 100. 104. 105: «физическія наказанія Августина разсматривалъ, какъ наказанія положительные, чрезъ которыя Богъ хотѣлъ показать свою власть надъ человекомъ»). Штокль же (Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, 1859 г., т. 2-й, p. 442—443), напротивъ, думаетъ, что Августинъ считалъ наказанія только простыми естественными слѣдствіями грѣха. Такой взглядъ Штокля несомнѣнно есть прямой результатъ неправильнаго пониманія имъ Августиновскаго ученія о сущности самаго первобытнаго состоянія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, по воззрѣнію этого

латъ такое заключеніе. Дѣло въ томъ, что самъ Августинъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ словахъ говоритъ далеко не въ пользу указаннаго мнѣнія. Такъ, говоря, что „смерть тѣлесная полужена на насъ *не закономъ природы*, по которому Опъ (Богъ) никакой смерти не сотворилъ для человѣка, *но въ наказаніе за грѣхъ*, потому что Опъ, наказывая за грѣхъ, сказалъ: земля еси и въ землю отъидеши“<sup>1)</sup>,—Августинъ въ то же время выражается, что „въ возмездіе за грѣхъ, по правосудію Владычествующаго Бога мы получили *только принадлежащее намъ*“<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ ясно, что, хотя слѣдствія грѣхопаденія по Августину были положительными наказаніями,—поскольку они являлись лишеніемъ тѣхъ положительныхъ преимуществъ, какими пользовался человѣкъ въ раю,—но въ то же время они были вполне естественными слѣдствіями, вытекающими изъ самаго существа природы человѣка. Иначе сказать—средствами наказанія за грѣхъ Богъ избралъ не какія-нибудь произвольныя неестественныя наказанія, но такія, которыя собственно вытекали изъ самаго существа человѣка,

---

писателя,—проникнутаго католическими тенденціями,—выходить, что Августинъ будто бы понималъ первобытное состояніе точно также, какъ понимаютъ его современные католики. Оно было, по нему, вполне естественнымъ, нисколько не отличающимся отъ настоящаго состоянія человѣчества. Вся его особенность заключалась только въ томъ, что благодать, которой былъ облеченъ первобытный человѣкъ, прикрывала эту естественность, возвышала и парализировала тѣ проявленія человѣческой природы, которыя обнаружались въ ней только послѣ акта грѣхопаденія. Наказаніемъ за грѣхъ собственно и было лишеніе первобытнаго человѣка благодатной помощи, которая дѣлала первобытное состояніе состояніемъ сверхъестественнымъ, особеннымъ. Всѣ же другія послѣдствія грѣха Адама были только обнаруженіемъ того, что заключалось уже въ самой природѣ первобытнаго человѣка и что не обнаруживалось въ немъ только въ силу особаго благодатнаго воздѣйствія на него. Насколько справедливо такое мнѣніе объ ученіи Августина, мы указывали уже въ своемъ мѣстѣ. См. стр. 84, прим. 2.

Гораздо справедливѣе, по нашему мнѣнію, взглядъ, проведенный Шване, Бѣрингеромъ, Дорнеромъ и др., которые признаютъ, что слѣдствія грѣха, по ученію Августина, были не только естественными, но въ то же время и положительными явленіями.

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIII, 15. M. t. VII, p. 387.

<sup>2)</sup> Ibid. XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

которыя были опредѣлены міровымъ планомъ и границы которыхъ были опредѣлены природой конечнаго существа,—природой, которая, по Августину, не можетъ вполнѣ уничтожиться и обратиться въ ничто. Словомъ, всѣ слѣдствія грѣха, будучи лишеніемъ положительныхъ благъ, которыми человѣкъ наслаждался въ раю, въ то же время были прямымъ осуществленіемъ того, что въ видѣ возможности уже заключалось въ самой природѣ первобытнаго человѣка, были осуществленіемъ того скрытаго порядка міровой жизни, который, по божественному плану, долженъ былъ обнаружиться въ случаѣ свободнаго нарушенія человѣкомъ идеальнаго первобытнаго міропорядка.

Пагубныя послѣдствія грѣха Адама прежде всего отразились конечно на его нравственно-свободной природѣ. Такъ какъ воля болѣе всего служила причиной грѣхопаденія прародителей <sup>1)</sup>, то она прежде всего и должна была испытать праведное осужденіе предъ лицомъ правосуднаго Бога. Въ чемъ же, спрашивается, состояло для нея это осужденіе? Давая общій отвѣтъ на этотъ вопросъ, бл. Августинъ говоритъ, что Адамъ за свое грѣхопаденіе былъ наказанъ также грѣхомъ <sup>2)</sup>. Иными словами,—та грѣховная, неестественная и ненормальная настроенность его свободы, которая обнаружилась въ актѣ его грѣхопаденія, сдѣлалась всеобщимъ неотъемлемымъ достояніемъ и всей послѣдующей его нравственно-свободной жизни. Слѣдовательно, грѣхъ Адама не былъ только простымъ мимолетнымъ движеніемъ его воли,—какъ это думали пелагіане,—но, напротивъ, былъ такимъ состояніемъ, которое самымъ внутреннимъ образомъ измѣнило направление всей его нравственной жизни. Черезъ свое паденіе Адамъ подвергся „жестокому и жалкому рабству грѣха“ (*duram*

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 3. M. t. VII, p. 406; Contra Julianum V, 4. M. t. X, p. 794.

<sup>2)</sup> Opus imperf. 1, 105. M. t. X, p. 1119.

*miseramque servitatem*)<sup>1)</sup>, въ которомъ (т. е. рабствѣ) онъ нашель для себя тягчайшее, но въ тоже время—справедливое наказаніе за совершенное преступленіе<sup>2)</sup>. Конечно, въ данномъ случаѣ мы должны бы собственно разсмотрѣть, въ чемъ заключается самая сущность этого „грѣховнаго рабства“, которому подвергся Адамъ послѣ своего паденія. Но въ виду того, что мы уже выясняли выше сущность грѣха Адама, рѣшеніе даннаго вопроса въ настоящемъ случаѣ представляется совершенно излишнимъ. Сущность грѣха Адама опредѣляетъ собственно сущность грѣховнаго состоянія и всей послѣдующей нравственно-свободной жизни человѣка. Поэтому, оставляя этотъ вопросъ въ сторонѣ, мы обратимся прямо къ разсмотрѣнію слѣдующаго вопроса, имѣющаго весьма важное значеніе во всей антропологической системѣ еп. Иппонскаго. Спрашивается, до какой степени бл. Августинъ доводилъ разстройство нравственно-свободной природы Адама?

Изображая состояніе падшей свободы, Августинъ обыкновенно говорить, что въ наказаніе за грѣхъ въ человѣкѣ обнаружилась „жестокая необходимость грѣха“ (*dura necessitas peccatum habendi*)<sup>3)</sup>, что человѣкъ послѣ грѣхопаденія „сдѣлался болѣе неспособнымъ поступать справедливо“ (*non posse recte agere*)<sup>4)</sup>, что господствующимъ закономъ его воли сдѣлалась „необходимость грѣшить, воздержаться отъ которой онъ не имѣетъ болѣе свободы“<sup>5)</sup>, что грѣхъ обнаруживается въ немъ даже вопреки его собственному желанію<sup>6)</sup>. Словомъ,

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> De perf. justit. homin. c. IV, M. t. X, p. 295.

<sup>4)</sup> Opus imperf. VI, 12. M. t. X, p. 1522.

<sup>5)</sup> Ibid. I, 105. M. t. X, p. 1119. Peccandi necessitas unde abstinere liberum non est, illius peccati poena est, a quo abstinere liberum fuit, quando nullum pondus necessitatis urgebat.

<sup>6)</sup> Ibid. IV, 100. M. t. X, p. 1397. Quisque peccat invitus; Confess. VIII, 5. M. t. I. p. 753. Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabatur.

падшій челоуѣкъ, по Августину, сдѣлался полнымъ рабомъ грѣха <sup>1)</sup>. Всѣ эти выраженія, повидимому, даютъ полное право заключать, что Августинъ имѣлъ самое мрачное представленіе о падшей свободѣ. Послѣдняя, повидимому, доводится имъ до полнѣйшей неспособности къ добру, до совершеннаго уничтоженія въ ней всякой способности къ сколько-нибудь самостоятельной нравственной жизни, помимо воздѣйствія благодати, которая одна только и можетъ совершать въ челоуѣкѣ добро и, такимъ образомъ, устроить его спасеніе. Дѣйствительно, такого мнѣнія объ ученіи Августина о свободной волѣ держатся очень многіе изъ его комментаторовъ. Замѣчательно, что въ нашей отечественной литературѣ установился именно такой же взглядъ. Такъ, преосвященный Сильвестръ, напр., говоритъ. „Нельзя не замѣтить, что бл. Августинъ, увлекаясь въ борьбѣ съ пелагианами, не избѣжалъ своего рода крайностей, допустивши въ ученіи о глубинѣ порчи падшей природы челоуѣческой такого рода преувеличенія, какія ни въ какомъ случаѣ не могли быть оправданы ни откровеніемъ, ни ученіемъ древнихъ отцевъ и учителей церкви“ <sup>2)</sup>. „Бл. Августинъ,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, слѣдствія первороднаго грѣха простеръ до уничтоженія въ падшемъ челоуѣкѣ всякой свободы къ добру“ <sup>3)</sup>. „Опровергая Пелагія..., Августинъ въ увлеченіи и самъ впалъ въ крайность, ставши учить, что всѣ люди, вслѣдствіе наслѣдственнаго прародительскаго грѣха, такъ повредились во всей своей природѣ, что, утративъ всякую способность и свободу къ добру, стали представлять изъ себя одну массу погибшихъ (*massam perditionis*) и добычу губителя—дѣвола“ <sup>4)</sup> и мн. др. мѣста.

---

<sup>1)</sup> *Retract.* 1, 9, § 4. М. т. I, р. 597.

<sup>2)</sup> «Опытъ православнаго догматическаго богословія», изд. 1885 г., т. III-й, стр. 446.

<sup>3)</sup> *Ibid.* 447 стр.

<sup>4)</sup> *Ibid.* стр. 503.



Такое же мнѣніе проводитъ въ своей статьѣ и священникъ П. Лебедевъ. „Блаженнымъ Августиномъ, говоритъ онъ, отнята у человѣка всякая способность принять живое участіе въ дѣлѣ своего спасенія, самая *возможность добра*, признанная Августиномъ въ падшей природѣ человѣка, является въ его системѣ *также мертвою, какъ мертва была въ невинной природѣ возможность грѣха*;—въ этомъ основная ошибка знаменитаго учителя <sup>1)</sup>).

Вообще указанный взглядъ на ученіе Августина о падшей свободѣ на столько укоренился въ нашей отечественной литературѣ, что онъ проводится почти всякій разъ, какъ только заходитъ въ извѣстномъ сочиненіи рѣчь объ его антропологическомъ ученіи <sup>2)</sup>).

Этотъ взглядъ, проводимый нашими отечественными писателями, имѣетъ особенно широкое распространеніе на западѣ, главнымъ же образомъ въ литературѣ протестантскаго направленія. Еще Лютеръ и его ближайшіе сподвижники старались представить ученіе Августина о свободѣ въ указанномъ смыслѣ. Развивая ученіе о самой глубокой степени извращенія свободы падшаго человѣка, они постоянно ссылались на знаменитаго учителя для оправданія своего взгляда на состояніе падшей свободы. Символическія книги лютеранъ всюду наполнены этими ссылками на сочиненія Августина. По примѣру основателя лютеранства крайній протестантскій взглядъ на ученіе Августина о состояніи падшей свободы утвердился вообще среди богослововъ протестантскаго направленія. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. Вольфъ <sup>3)</sup>, задаются даже цѣ-

---

<sup>1)</sup> «Шелагянство» въ Прав. Обозр. за 1866 г. № 4—7, стр. 141 (№ 6).

<sup>2)</sup> Смотри, арх. Филарета «Православное Догматическое Богословіе», т. I—II, изд. 1865 г., стр. 362, пр. 55, т. I-го и стр. 196, т. II-го; его же «Историческое ученіе объ отцахъ Церкви», изд. 1859, т. III, стр. 41; Перова «Руководство къ обличительному Богословію», изд. 1839 г., стр. 36; Е. Смирнова. «Руководство къ общей церковной исторіи».

<sup>3)</sup> Вольфъ. Die Entwicklung d. einer christlichen Kirche Berlin. 1889 г. S. 106—155.

лію доказать сходство Августинова ученія съ протестантизмомъ и провести строгую параллель между тѣмъ и другимъ. Вообще нельзя не замѣтить, что богословы протестантскаго направленія при выясненіи ученія Августина стараются какъ можно рельефнѣе изобразить его въ духѣ протестантскаго ученія. Къ числу такихъ писателей нужно отнести Виггера <sup>1)</sup>, Биндемана <sup>2)</sup>, Дорнера <sup>3)</sup>, Баура <sup>4)</sup>, Неандера <sup>5)</sup>, Лютарда <sup>6)</sup>, Нуриссона <sup>7)</sup>, Берсо <sup>8)</sup>, Лорана <sup>9)</sup> и мн. другихъ. Всѣ эти писатели съ незначительными измѣненіями отстаиваютъ то общее положеніе, что Августинъ доводилъ паденіе свободы до самой глубокой степени, до совершеннаго уничтоженія въ ней всякой способности къ добру помимо вседѣйствующей благодати Божіей.

Но на ряду съ этимъ мнѣніемъ въ западной литературѣ мы находимъ совершенно другой взглядъ на ученіе Августина о падшей свободѣ. Штокль <sup>10)</sup>, Гергенрѣтеръ <sup>11)</sup>, Фонсегрифъ <sup>12)</sup>, Гангауфъ <sup>13)</sup>, Шване <sup>14)</sup>, Бѣрингеръ <sup>15)</sup> и др., напротивъ, про-

<sup>1)</sup> *Wiggers. Versuch einer pragmatischen Darstellung der Augustinismus u. Pelagianismus.* 1821 г., I—II t.

<sup>2)</sup> *Bindemann. Der heilige Augustinus.* 1844—1869 г., 1—3 t.

<sup>3)</sup> *Dorner. Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosoph. Anschauung.* 1873 г.

<sup>4)</sup> *Baur. Dogmengeschichte.* 1866 г., 1-й т., 2 Abth.; p. 340—360.

<sup>5)</sup> *Neander. Dogmengeschichte herausgegeben v. Jacobi,* 1857, I Th., p. 360—393.

<sup>6)</sup> *Luthard. Die Lehre v. Freien Willen,* 1863, p. 22—53.

<sup>7)</sup> *Nourissou. La philosophie de S. A., t. I—II,* 1865.

<sup>8)</sup> *Berseau. La doctrine d. S. A. sur la liberté et la prescience.*

<sup>9)</sup> *Laurent. Etude sur l'histoire de l'humanité, t. IV,* 1863, p. 493—513.

<sup>10)</sup> *Stöckle. Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, t. II,* p. 341—392.

<sup>11)</sup> *Hergenröther. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 1 Band,* 1879, p. 299.

<sup>12)</sup> *Fonsegrive. Essai sur le libre arbitre. Sa theorie et son histoire. Paris,* 1887, p. 97—112.

<sup>13)</sup> *Gangauf. Metaphysische Psychologie d. h. Aug.,* 1852, I—II th.

<sup>14)</sup> *Schwane. Dogmengeschichte d. patrist. Zeit,* 1867, th. 2.

<sup>15)</sup> *Böringer. Aurelius Augustinus,* 1877, I—II th.

водить то общее мнѣніе, что Августинъ вовсе не доводилъ паденія свободы до такихъ крайнихъ результатовъ, что онъ въ своихъ сочиненіяхъ,—не только самаго ранняго періода, но и самаго позднѣйшаго времени,—постоянно признавалъ за падшей свободой, если не полную способность къ добру-спасительному, то, по крайней мѣрѣ, способность къ добру естественному. При этомъ, проводя въ общемъ совершенно вѣрный взглядъ на ученіе Августина, эти писатели, принадлежащіе въ большинствѣ случаевъ къ католическому направленію богословской мысли, не рѣдко также впадаютъ въ крайность. Тогда какъ западные богословы-протестанты по преимуществу стараются представить ученіе Августина въ духѣ протестантизма, эти богословы-католики, напротивъ, не рѣдко приписываютъ и навязываютъ ему такія черты, которыя свойственны католическому богословію. Если, такимъ образомъ, подъ перомъ писателей протестантовъ Августинъ является по преимуществу протестантомъ, то подъ перомъ богослововъ католическаго направленія онъ, напротивъ, является часто представителемъ католическаго образа мыслей. Вообще, нужно имѣть много осторожности, чтобы разобраться въ тѣхъ мнѣніяхъ, которыя представляетъ намъ западная богословская литература. Нужно непосредственно быть знакомымъ съ сочиненіями Августина и съ общимъ духомъ его антропологической системы, чтобы имѣть возможность отдѣлить истину отъ лжи въ этихъ мнѣніяхъ и, такимъ образомъ, составить болѣе или менѣе точный, вѣрный и безпристрастный взглядъ на его антропологическое ученіе вообще и на его ученіе о состояніи падшей свободы въ частности. Что же касается западныхъ богослововъ, то они слишкомъ тенденціозны въ рѣшеніи антропологическихъ вопросовъ, чтобы только на основаніи ихъ пониманія августиновскаго ученія можно было вѣрно судить о послѣднемъ.

Не вдаваясь въ разсмотрѣніе указанныхъ направлений, къ которымъ сводятся собственно всѣ мнѣнія богослововъ по данному вопросу, мы прямо перейдемъ къ положительному

анализу ученія Августина о падшей свободѣ. Изъ положительнаго изложенія этого ученія легко можно видѣть, насколько-справедливы сужденія о немъ, какъ богослововъ протестантскаго, такъ и богослововъ католическаго направленія.

Прежде всего, чтобы составить себѣ болѣе или менѣе правильное представленіе объ ученіи Августина о состояніи падшей свободы, всегда нужно имѣть въ виду его основную точку зрѣнія на сущность свободы вообще,—ту точку зрѣнія, которую онъ развивалъ въ противоположность пелагианской доктринѣ. Пелагиане, какъ мы уже говорили, опредѣляли и понимали свободу съ одной только чисто формальной стороны, какъ способность выбора между добромъ и зломъ. Никакаго-качественнаго содержанія они не признавали въ ней. Бл. Августинъ, напротивъ, опредѣлялъ и понималъ природу свободы гораздо глубже, чѣмъ его противники. Онъ считалъ ее не простой только формальною способностію, могущей безразлично склоняться, какъ въ сторону добра, такъ и въ сторону зла, но въ тоже время и нѣкоторой дѣйствительною силою, могущей пріобрѣтать извѣстное содержаніе и опредѣлять себя подъ вліяніемъ этого содержанія съ болѣею или меньшею легкостію въ ту, или другую возможную для нея сторону. При этомъ самое добро, которое составляетъ положительную идеальную сторону въ направленіи свободы, Августинъ понималъ и опредѣлялъ съ точки зрѣнія конечнаго назначенія человѣка. Въ собственномъ смыслѣ добромъ, по нему, является только Высочайшее Благо, которое есть Богъ; только та дѣятельность есть поистинѣ добрая дѣятельность, которая всецѣло направляется къ Богу и совершается въ Богѣ. Но такъ какъ всѣ другія блага, въ сравненіи съ Высочайшимъ Благомъ—Богомъ, какъ блага конечныя, временныя, измѣнчивыя, являются собственно зломъ и имѣютъ значеніе только благъ естественно, а не сверхъестественно-нравственныхъ, то и самая дѣятельность, совершаемая во имя этихъ временныхъ и конечныхъ благъ,—если она въ тоже

время не направляется въ своемъ послѣднемъ основаніи къ Высочайшему Благу,—является уже собственно злою дѣятельностію и имѣетъ значеніе только естественно-правственныхъ дѣйствій, не могущихъ привести человѣка къ достиженію конечной цѣли его бытія. Такимъ образомъ, свобода, опредѣляемая, какъ способность, могущая выработать извѣстное реальное содержаніе, можетъ быть поистинѣ доброй и свободной только тогда, когда она всецѣло направлена къ Высочайшему Благу и не обращена въ тоже время въ сторону низшихъ благъ въ ущербъ Высочайшему Благу. Такая идеальная свобода, т. е. свобода въ ея истинномъ и конечномъ назначеніи, и была свойственна, по ученію Августина, первобытному человѣку. Съ формальной стороны она состояла, по нему, въ свободѣ выбора съ одной стороны между дѣйствительно-существующею, положительною дѣятельностію, направленною къ выполненію конечнаго назначенія и цѣли человѣка, а съ другой—между неосуществившеюся возможностью направленія свободы въ сторону низшихъ благъ въ ущербъ Высшему Благу. Такое состояніе первобытной свободы, какъ съ формальной, такъ и съ качественной стороны, бл. Августинъ обозначаетъ спеціальнымъ терминомъ „libertas“<sup>1)</sup>, и когда говоритъ о свободѣ въ этомъ идеальномъ, конечномъ назначеніи, онъ всегда называетъ ее именно „libertas“.

---

<sup>1)</sup> Именно «libertas minor» въ отличіе отъ такъ называемой «libertas major». Libertas minor, какъ мы уже видѣли, была, по Августину, начальнымъ моментомъ нравственно-религіозной жизни первобытнаго человѣка. Libertas major,—напротивъ, должна была составить завершительный моментъ въ этой жизни. Первая при положительно-добромъ направленіи своей дѣятельности, въ кагое она была поставлена въ самомъ актѣ творенія, въ тоже время не исключала въ себѣ еще возможности склоненія въ сторону зла. Вторая, напротивъ, должна была, по Августину, исключать въ себѣ всякую возможность склоненія въ сторону зла. Такимъ образомъ, если первая, по его мнѣнію, была еще только способностію, могущею удалиться отъ грѣха (posse non peccare), вторая, напротивъ, должна была явиться такой силой, для которой грѣшить представлялось бы уже нравственно-невозможнымъ дѣломъ (non posse peccare). De cor. et grat. c. XII, M. t. X, p. 936.

Говоря теперь объ утратѣ падшимъ человѣкомъ свободы къ добру, бл. Августинъ собственно говорить объ утратѣ этой райской „libertas“. „Черезъ грѣхъ, говоритъ онъ, конечно погибла свобода, но только та (libertas), которая была въ раю и обладала вмѣстѣ съ бессмертіемъ совершенной праведностію (plena justitia)“<sup>1)</sup>. Иными словами, человѣкъ въ актѣ паденія потерялъ то особенное свойство своей свободы, при которомъ для него возможно было идти прямо и неуклонно по пути своего конечнаго назначенія и цѣли, т. е. было возможно всецѣло любить, желать и стремиться къ Высочайшему Благу, которое одно только составляетъ для человѣка истинное благо и можетъ доставить ему истинное счастье и блаженство.

Но потерявши, такимъ образомъ, райскую свободу къ неуклонному восхожденію по пути своего конечнаго назначенія и цѣли, человѣкъ, по ученію Августина, въ тоже время не потерялъ вообще способности къ добру. Добрая дѣятельность въ видѣ *отдельныхъ* нравственно-добрыхъ поступковъ, существующихъ вмѣстѣ и наряду съ злою дѣятельностію, осталась въ немъ и послѣ грѣхопаденія. Въ своихъ сочиненіяхъ Августинъ проводитъ именно эту мысль, когда говорить: „Кто же изъ насъ будетъ утверждать, что вслѣдствіе грѣха перваго человѣка въ человѣческомъ родѣ совершенно погибла свобода выбора (liberum arbitrium)“<sup>2)</sup>. „Мы не говоримъ, заявляетъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ,—что вслѣдствіе грѣха Адама погибла въ природѣ человѣка свобода выбора (liberum arbitrium), но что она только имѣетъ осо-

---

<sup>1)</sup> Contra duas epp. Pelagg. 1, 2. M. t. X, p. 552. Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: si vos Filius liberavit, tunc vere liberi eritis; utique liberi ad bene justeque vivendum.

<sup>2)</sup> Ibid. 1, 2. M. t. X, p. 552. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere?

бенную силу ко грѣху до тѣхъ поръ, пока сама человѣческая воля не будетъ освобождена благодатію Божіей<sup>1)</sup>, т. е. не будетъ опять восстановлена и приведена въ то состояніе, въ какомъ она находилась въ раю.

Впрочемъ, нѣкоторые изъ комментаторовъ августиновскаго ученія, встрѣчаясь съ такими мѣстами, стараются дать имъ слѣдующее толкованіе. По ихъ мнѣнію, хотя Августинъ и говорилъ о сохраненіи въ падшей свободѣ формальной способности выбора между добромъ и зломъ, но при всемъ этомъ самую способность склоненія въ сторону добра считалъ одною только мертвою возможностью, никогда не переходящею въ дѣйствительность. Слѣдовательно, по ихъ пониманію, Августинъ поставлялъ падшую свободу въ обратно пропорціональное отношеніе къ первобытной идеальной свободѣ. Какъ первобытная свобода была, по нему, способностію выбора съ одной стороны между дѣйствительнымъ, осуществленнымъ направлениемъ воли въ сторону добра, а съ другой стороны—между одной только возможностью ея направленія въ сторону зла, такъ, наоборотъ, падшая свобода является способностію выбора съ одной стороны между осуществившимся дѣйствительнымъ направлениемъ воли въ сторону зла, а съ другой—между мертвою и совершенно недѣятельною возможностью ея направленія въ сторону добра<sup>2)</sup>.

Впрочемъ, предоставляя каждому толковать слова Августина по своему усмотрѣнію, мы съ своей стороны скажемъ, что еп. Иппонскій былъ чуждъ такого пониманія, какое ему навязываютъ главнымъ образомъ писатели протестантскаго

<sup>1)</sup> Ibid. II, 5. 9. M. t. X, p. 577. 585. Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata.

<sup>2)</sup> Такого мнѣнія держатся, напр., *Вилверсъ* (Opus cit., p. 137), *Вольфъ* (Op. cit. p. 145—146), *Лоранъ* (Étude sur l'histoire de l'humanité 1863, t. IV, p. 525), *Нуриссонъ* (Philos. d. s. Aug. 1865, t. II, p. 352), *И. Лебедевъ*, свящ. (Селагианство. Прав. Обзор. 1866 г. № 7), пр. *Сильвестръ* (Опытъ догмат. бог. т. IV, стр. 197—198) и др.

направленія. Онъ и падшему человѣку приписывалъ не только одну „мертвую возможность“ къ добру, но и положительную, дѣйствительную способность къ нему. Что знаменитый учитель думалъ такъ, а не иначе, это можно доказать самымъ очевиднымъ образомъ на основаніи его собственныхъ положеній.

Прежде всего, въ данномъ случаѣ для насъ важно его ученіе о субстанціальности добра и несубстанціальности зла въ мірѣ,—ученіе, которое составляетъ основу всей его антропологической системы. Изъ этого ученія съ полнѣйшею необходимостію слѣдуетъ, что знаменитый учитель даже не могъ говорить о совершенной неспособности падшаго человѣка къ добру безъ явнаго разрушенія всей своей доктрины. Въ самомъ дѣлѣ, если по его общему положенію всѣ существа въ мірѣ всегда добры по своей сущности<sup>1)</sup>,—если зломъ для нихъ является только отрицаніе и умаленіе ихъ природной организаціи, которую они получили въ самомъ актѣ творенія<sup>2)</sup>, и при томъ, такое отрицаніе, которое никогда не можетъ совершенно уничтожить природу существъ<sup>3)</sup>,—если, такимъ образомъ, въ мірѣ нигдѣ не существуетъ чистаго отрицанія, т. е. абсолютнаго зла, но вмѣстѣ съ отрицаніемъ—зломъ всегда должно существовать и положеніе, т. е. природная, идеальная организація существъ міра<sup>4)</sup>,—то отсюда понятно, что и въ самой свободѣ человѣка всегда должна существовать положительная, добрая дѣятельность. Въ самомъ дѣлѣ, потерявши всякую способность къ доброй

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XI, 17. 22. M. t. VII, p. 331. 332. 335; de nat. boni c. IV, VI. M. t. VIII, p. 553. 554.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 18. M. t. VII, p. 332.

<sup>3)</sup> De nat. boni c. VI. M. t. VIII, p. 554.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIV, 11. M. t. VII, p. 418. Bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus. Mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique boni sunt; срви. ibid. XI, 22; XII, 3. M. t. VII, p. 335; Enchir. XII, XIII, M. t. VI, p. 236. 237.



дѣятельности, которая собственно составляетъ сущность свободы, человѣкъ, по смыслу всей антропологической системы Августина, пересталъ бы быть нравственнымъ существомъ, пересталъ бы быть даже человѣкомъ. Августинъ, прилагая принципиальное рѣшеніе вопроса о добрѣ и злѣ къ вопросу о состояніи падшей свободы, ясно и опредѣленно говоритъ: „человѣкъ не уклоняется до такой степени, чтобы совершенно обратиться въ ничто, но уклонившись становится только менѣе того, чѣмъ онъ былъ прежде. Оставить Бога и быть въ самомъ себѣ, т. е. быть довольнымъ самимъ собой, не значитъ еще обратиться въ ничто, но только приблизиться къ ничтожеству“<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, по Августину, какъ вообще никакая природа, сотворенная Богомъ, не можетъ утратить своей сущности, т. е. извѣстной дарованной ей Богомъ первоначальной организаціи, порядка и вида, такъ и свобода человѣческой воли не можетъ лишиться совершенно своей первоначальной, идеальной природной способности, каковой для нея является дѣйствительное стремленіе къ Высочайшему Благу,—не можетъ обратиться въ полное отрицаніе, абсолютное „ничто“.

Такимъ образомъ, проведенный нами взглядъ на ученіе Августина о состояніи падшей свободы находитъ себѣ полное подтвержденіе въ его ученіи о субстанціальности добра и несубстанціальности зла въ мірѣ. Но помимо этого онъ подтверждается и другими пунктами его ученія. Въ сочиненіи „de spiritu et littera“ Августинъ прямо старается доказать невозможность утраты для падшаго человѣка всякой способности къ добру своимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ въ падшемъ человѣкѣ. Человѣкъ сотворенъ по образу Божію, причемъ по преимуществу въ своей нравственно-разумной природѣ онъ носитъ отображеніе тѣхъ чертъ, которыя присущи

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 421.

божественному существу. Эти отображенные нравственно-разумныя черты собственно и составляют отличительное свойство и особенность человѣческой природы. Безъ нихъ чело-вѣкъ пересталъ бы быть и разумнымъ духомъ <sup>1)</sup>, иными сло-вами—пересталъ бы быть чело-вѣкомъ. Если же чело-вѣкъ послѣ грѣхопаденія остался чело-вѣкомъ, то ясно, что онъ не могъ лишиться вполнѣ и всѣхъ чертъ своей перво-быт-ной идеальной нравственно-свободной природы. Сохранивши въ себѣ послѣ паденія нѣкоторые остатки божественнаго образа, онъ, какъ существо по самой природѣ своей нрав-ственно-свободное, „даже при всемъ своемъ нечестіи мо-жетъ дѣлать и чувствовать нѣчто законное (*legitimum ali- quod anima rationalis et sensit et facit*) по требованію того естественнаго закона, который вложенъ въ душу при са-момъ твореніи (*quod, t. e. scriptum opus legis, per imagi- nem Dei cum crearentur impressum est*) <sup>2)</sup>. Всѣ эти добрыя дѣянія, совершаемыя по требованію естественной спра-ведливости (*secundum justitiae regulam*), по мнѣнію Авгу-стина, не только не должны подвергаться порицанію, но на-противъ по всей справедливости должны даже вызывать по-хвалу <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, ясно, что бл. Августинъ призна-валъ за падшимъ чело-вѣкомъ способность къ совершенію доб-рыхъ дѣлъ, какъ такую черту, которая составляет неотъем-лемую принадлежность его богоподобной природы.

Далѣе, справедливость того мнѣнія, что бл. Августинъ признавалъ въ падшемъ чело-вѣкѣ дѣйствительную способ-ность къ добру, вытекаетъ изъ его ученія о грѣхѣ, какъ личномъ, свободномъ дѣйствіи чело-вѣка, чуждомъ всяка-го принужденія. Особенно ясно и обстоятельно развиваетъ

---

<sup>1)</sup> De spir. et littera c. 28. M. t. X, p. 230. Nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XXVIII. M. t. X, p. 230.

<sup>3)</sup> Ibid. c. XXVII. M. t. X, p. 229.

онъ это ученіе въ своихъ антимапихейскихъ сочиненіяхъ, такъ какъ именно противъ манихеевъ, признававшихъ необходимость грѣха, ему было особенно важно указать на его зависимость отъ свободы человѣка. Такъ въ своемъ антимапихейскомъ сочиненіи „de duabus animabus“ онъ даетъ такое опредѣленіе грѣха. „Грѣхъ есть желаніе держаться и слѣдовать тому, что запрещаетъ справедливость и отъ чего въ то же время возможно свободно воздержаться“ <sup>1)</sup>. Въ этомъ же сочиненіи онъ говоритъ, что гдѣ царитъ необходимость, тамъ не можетъ существовать и справедливости наказаній за грѣхъ <sup>2)</sup>, гдѣ не существуетъ свободнаго движенія духа при совершеніи или несовершеніи чего-либо, тамъ невозможно воздержаться и отъ грѣха <sup>3)</sup>. Изъ этихъ мѣстъ съ несомнѣнностію вытекаетъ слѣдующее заключеніе. Если справедливо, что грѣхъ, совершаемый человѣкомъ, есть совершенно свободный актъ его воли, есть такое дѣйствіе, отъ котораго онъ вполнѣ можетъ воздержаться, то отсюда ясно, что и добрая дѣятельность человѣка есть такой же совершенно свободный актъ его воли, который долженъ существовать на ряду и вмѣстѣ съ злой дѣятельностію человѣка. Такое заключеніе, повторяемъ, вытекаетъ съ необходимостію, воль скоро Августинъ признаетъ, что человѣкъ можетъ свободно воздерживаться отъ грѣха.

Замѣчательно, что не только въ антимапихейскихъ сочиненіяхъ, но и въ сочиненіяхъ, написанныхъ Августиномъ во время борьбы его съ пелагіанами, — слѣдовательно въ то время, когда ему особенно необходимо было сдержанно высказываться относительно свободы воли въ виду пелагіанской полемики, —

---

<sup>1)</sup> De duabus animab. XI, M. t. VIII, p. 105. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere.

<sup>2)</sup> Ibid. X. M. t. VIII, p. 103. Quia de quo nesciente vel resistere non valente quisquam quidpiam mali fecerit, juste damnari nullo modo potest; de lib. arbitr. III, 18. M. t. I, p. 1296.

<sup>3)</sup> De duab. anim. XI. M. t. VIII, p. 107.

мы находимъ подтвержденіе тѣхъ мыслей, которыя Августинъ высказывалъ по вопросу о грѣхѣ въ своихъ антимаинихейскихъ сочиненіяхъ. Въ своихъ „Retractationes“ (исправленія) знаменитый учитель подтверждаетъ вышеприведенное опредѣленіе грѣха, сдѣланное въ „de duabus animabus“<sup>1)</sup>, и называетъ его правильнымъ (propterea vera est), хотя при этомъ замѣчаетъ, что вслѣдствіе господства надъ волей похоти (concupiscentia), явившейся въ видѣ наказанія за грѣхъ, воздержаніе отъ грѣха сдѣлалось труднымъ<sup>2)</sup>. Въ этомъ же смыслѣ бл. Августинъ высказывается относительно грѣха и въ своемъ сочиненіи „opus imperfectum“ (недоконченное произведеніе). Онъ говоритъ здѣсь: „много конечно существуетъ зла, которое дѣлаютъ люди,—зла, отъ котораго они свободны воздержаться, но никто не можетъ такъ же свободно удержаться отъ него, какъ это было возможно тому (т. е. Адаму), который предстоялъ предъ Богомъ,—сотворившимъ его праведнымъ,—и не былъ поврежденъ еще никакимъ грѣхомъ“<sup>3)</sup>. Еще яснѣе и рѣшительнѣе Августинъ высказывается въ пользу свободнаго совершенія зла,—а слѣдовательно и добра,—въ своемъ сочиненіи „de natura et gratia“ (о природѣ и благодати)<sup>4)</sup>. По поводу словъ бл. Иеронима: „насъ Богъ создалъ съ свободной волей (liberi arbitrii) и мы не влечемся съ необходимостію ни къ добродѣтели, ни къ порокамъ, такъ какъ гдѣ существуетъ необходимость, тамъ вѣтъ и награды“<sup>5)</sup>,—Августинъ замѣчаетъ: „кто же не признаетъ, кто не

<sup>1)</sup> Ibid. XI. M. t. VIII, p. 105.

<sup>2)</sup> Retractationes I. 15 § 4. M. t. I, p. 609. Нужно замѣтить, что это сочиненіе, написанное Августиномъ въ самомъ концѣ его жизни, служитъ добавленіемъ и исправленіемъ тѣхъ мыслей, которыя были высказаны имъ въ сочиненіяхъ, написанныхъ ранѣе.

<sup>3)</sup> I, 17. M. t. X, p. 1063. Multa quippe sunt quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere; sed nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat.

<sup>4)</sup> Это сочиненіе написано Августиномъ въ 415 г.

<sup>5)</sup> Hieronym. Contra Jovinianum, lib. II.

приметь этого всё въ сердцемъ? Кто будетъ отрицать, что человѣческая природа создана иначе (*quis aliter conditam humanam esse naturam*)?<sup>1)</sup> т. е. безъ способности совершенно свободно и непринужденно склоняться, какъ въ сторону зла, такъ и въ сторону добра.

Наконцѣ, еще яснѣе проходитъ у Августина мысль о дѣйствительной способности падшаго человѣка къ добрымъ дѣйствіямъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ говоритъ, что безъ свободы къ добру невозможны были бы никакіе законы и увѣщанія, никакія награды и наказанія. Эту мысль онъ постоянно проводитъ съ одной стороны въ своихъ антиманихейскихъ сочиненіяхъ. „Если бы движеніе, которымъ воля направляется то туда, то сюда, не было бы свободнымъ и не находилось бы въ нашей власти, то тогда не возможно было бы хвалить человѣка въ томъ случаѣ, если онъ направляется къ высшему (т. е. къ добру), равно какъ и обвинять его въ томъ случаѣ, если онъ склоняется къ низшему (т. е. ко злу); тогда во всякомъ случаѣ нельзя было бы увѣщевать его, чтобы онъ стремился къ вѣчному и не желалъ бы жить дурно“<sup>2)</sup>. Ту же мысль, съ другой стороны, онъ проводитъ и въ своихъ позднѣйшихъ антицелаганскихъ сочиненіяхъ. Въ началѣ своего трактата „*de gratia et libero arbitrio*“ на этой мысли онъ построяетъ цѣлый рядъ доказательствъ въ пользу того положенія, что онъ своимъ учепіемъ о благодати не упичтожаетъ свободы человѣка не только въ отношеніи ко злу, но и въ отношеніи къ добру. Онъ здѣсь прямо говоритъ, что свобода воли, какъ способность не только ко злу, но и къ добру, въ падшемъ человѣкѣ существуетъ. Въ противномъ случаѣ божественныя постановленія (*divina praescepta*) не имѣли бы для человѣка никакого значенія; человѣкъ не могъ бы достигать обѣщан-

---

<sup>1)</sup> *De natura et grat. c. LXV. M. t. X, p. 286.*

<sup>2)</sup> *De libero arbitr. III, 2. M. t. I, p. 1272; срвн. III, 18; III, 1. M. t. I, p. 1296. 1270; de duabus animab. X, XI, XIV, M. t. VIII, p. 103. 105. 110; retract. 1, 15 § 6. M. t. I, p. 610.*

ныхъ наградъ (*ad promissa praemia perveniret*), тогда не зачѣмъ было бы Богу приказывать сохранять и соблюдать свои заповѣди (*quid mandata sua custodiri et fieri jubet Deus*), тогда была бы одной только мертвой буквой всѣ слова и выраженія Св. Писанія, запрещающія человѣку: не побѣждайся зломъ <sup>1)</sup>, не поступайте, какъ лошадь и мулъ, не имѣющіе разума <sup>2)</sup>, не пренебрегайте закономъ <sup>3)</sup> и т. д. Вообще, заключаетъ Августинъ; никто не можетъ извинять себя предъ Богомъ въ сердцѣ своемъ, но всякій долженъ вмѣнять себѣ въ вину, когда онъ грѣшитъ <sup>4)</sup>.

Замѣчательно, что въ своихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ называетъ свободу (т. е. свободу въ ея истинномъ, идеальномъ направленіи), врожденнымъ (*congenitum*), неутратимымъ (*inamissibile*) даромъ и доказываетъ справедливость этого положенія тѣмъ фактомъ, что всѣ люди чувствуютъ, какъ наказаніе, лишеніе потеряннаго для нихъ Блага <sup>5)</sup>, и что всѣ безъ исключенія желаютъ себѣ счастья и блаженства, хотя въ своей жизни, безъ помощи благодати, и не могутъ осуществить этого желанія <sup>6)</sup>. По Августину, доказательствомъ существованія въ насъ способности къ добру служить также и то, что человѣкъ всегда борется съ своими злыми пожеланіями, хотя по слабости своей воли и разума оказывается не въ состояніи вполне самостоятельно, безъ помощи благодати, одержать полную побѣду надъ ними и, такимъ образомъ, прямо и неуклонно направиться къ осуществленію цѣли своего высшаго, конечнаго назначенія <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Римл. XII, 21.

<sup>2)</sup> Псал. XXXI, 9.

<sup>3)</sup> *Ib.* III, 27.

<sup>4)</sup> *De grat. et lib. arb.* I—III. М. т. X, p. 331—334; *de nat. et grat.* LXV, М. т. X, p. 236; *de civ. Dei* V, 10. М. т. VII, p. 152.

<sup>5)</sup> *De genes. ad litt.* VIII, 14. М. т. III, p. 335.

<sup>6)</sup> *Opus imp.* VI, 11. М. т. X, p. 1521.

<sup>7)</sup> *Opus imperfect.* VI, 15. М. т. X, p. 1535.

Словомъ, общій взглядъ Августина на состояніе падшей свободы можно резюмировать въ слѣдующемъ положеніи. Хотя человѣкъ въ актѣ паденія потерялъ способность всецѣлаго и неуклоннаго стремленія по пути своего высшаго назначенія и конечной цѣли, но при всемъ этомъ онъ не потерялъ всякую способность къ этому стремленію. На ряду и вмѣстѣ съ злой дѣятельностію, т. е. дѣятельностію, направленною въ ущербъ всецѣлому служенію Высочайшему Благу, въ падшемъ человѣкѣ можетъ существовать и дѣйствительно существуетъ добрая дѣятельность.

Такое опредѣленіе состоянія падшей свободы, по ученію Августина, касается только чисто отрицательной стороны вопроса. Въ данномъ случаѣ указывается только, что человѣкъ въ актѣ паденія лишился исключительно добраго направленія своей райской идеальной свободы, хотя не утратилъ въ тоже время всего содержанія этой свободы. Но, спрашивается, въ чемъ же заключается это лишеніе, въ чемъ собственно состоитъ слабость воли падшаго человѣка? Необходимость разсмотрѣнія этихъ вопросовъ приводитъ насъ къ выясненію положительной стороны ученія Августина о состояніи падшей свободы.

Прежде всего, чтобы имѣть возможность подойти къ выясненію положительной стороны этого ученія, мы должны имѣть въ виду общую точку зрѣнія Августина на тѣ принципы, которыми собственно опредѣляется, по нему, характеръ вообще нравственно-свободной дѣятельности человѣка. По нему, вся нравственная дѣятельность всегда должна разсматриваться, съ одной стороны, какъ сумма извѣстныхъ обязанностей, налагаемыхъ на человѣка закономъ, а съ другой, — какъ совокупность дѣйствій, которыя сопровождаются извѣстнымъ внутреннимъ настроеніемъ человѣка и которыя совершаются по извѣстнымъ мотивамъ и цѣлямъ. „Добродѣтели, говоритъ онъ, должно различать отъ пороковъ не только какъ обязанности, но и какъ дѣйствія, направленные къ извѣстной цѣли. Обязанность составляетъ то, что должно дѣлать,

цѣлью же является то побужденіе, по которому должно совершаться дѣйствіе“<sup>1)</sup>. Иными словами,—Августинъ разсматриваетъ нравственную дѣятельность человѣка не только съ формальной, чисто юридической точки зрѣнія, но и съ матеріальной, качественной стороны.

Разсматривая нравственное состояніе падшей свободы прежде всего съ точки зрѣнія формальной, онъ приходитъ къ тому заключенію, что общее чувство добра не утратилось въ падшемъ человѣкѣ. Въ силу того естественно-нравственнаго закона, который присущъ человѣческому духу съ самаго акта творенія, какъ отображеніе образа Божія, человѣкъ всегда, даже въ падшемъ состояніи, можетъ различать добро отъ зла,—то, что свойственно природѣ и ведетъ къ спасенію (*ad salutem*) и истинному благополучію (*ad veram felicitatem*), отъ того, что не содѣйствуетъ этому олагополучію. Въ настоящемъ падшемъ состояніи человѣкъ всегда можетъ предпочесть и отдать должное уваженіе воздержанію, справедливости, любви къ отечеству, къ отцу, семьѣ и т. д. Ему всегда присуща идея вѣчнаго и неизмѣннаго Блага, которое есть Богъ<sup>2)</sup>. Въ силу нѣкотораго природнаго инстинкта онъ всегда стремится къ безсмертію и блаженству<sup>3)</sup>. Вообще,—говоритъ Августинъ, соглашаясь съ мнѣніемъ Цицерона,—„добродѣтель есть достояніе духа, свойственное разумной природѣ“<sup>4)</sup>. Падшій человѣкъ, правда потерялъ точное, вѣльное и непосредственное знаніе и чувство добра, которымъ онъ обладалъ въ раю въ силу чистоты и неповрежденности своихъ нравственно-разумныхъ силъ, и въ особенности—въ силу своего непосредственнаго благодатнаго общенія съ источникомъ истин-

---

<sup>1)</sup> *Contra Iulianum* IV, 3 § 21. M. t. X, p. 749.

<sup>2)</sup> *Ibidem* IV, 3. M. t. X, p. 745. *Menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus.*

<sup>3)</sup> *Ibid.* IV, 3 § 19. M. t. X, p. 747. *Omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus.*

<sup>4)</sup> *Ibid.* «*Virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus*».—Cicero I. II *De Inventione*.



паго знанія—Богомъ. Но при всемъ этомъ нѣкоторая способность къ различенію добра въ силу „естественнаго инстинкта“ (*naturali instinctu*) осталась и въ падшемъ человѣкѣ. Что было добромъ для сознанія и чувства первобытнаго человека, это остается также добромъ для сознанія и чувства падшаго человѣка <sup>1)</sup>).

Разсматривая далѣе добрую дѣятельность падшаго человека съ точки зрѣнія матеріальной, т. е. съ точки зрѣнія внутренняго настроенія, мотивовъ и цѣли, къ какимъ направляется и какими сопровождается эта дѣятельность,—бл. Августинъ приходитъ къ признанію полной противоположности между первобытной и падшей свободой.

Въ самомъ дѣлѣ, обладая совершеннымъ и неложнымъ знаніемъ добра, первобытный человѣкъ, по его ученію, въ тоже время всѣ свои добрыя дѣйствія совершалъ „въ Богѣ, для Бога и чрезъ Бога“; слѣдовательно, добрыя съ формальной стороны его дѣйствія имѣли особенное внутреннее достоинство, какъ дѣйствія, совершаемыя во имя чистѣйшей и преданнѣйшей любви къ Богу, какъ дѣйствія, которыя не осквернялись никакимъ эгоистическимъ чувствомъ. Обладая такими положительными внутренними достоинствами, эти дѣйствія первобытнаго человека имѣли для него сверхъестественное значеніе, доставляя ему съ одной стороны особенное наслажденіе и блаженство, а съ другой,—дѣлая его угоднымъ и пріятнымъ Богу.

Совершенно другое, по мнѣнію Августина, нужно сказать относительно внутренняго достоинства дѣятельности падшаго человека. Правда,—приводитъ Августинъ примѣръ Регула,—человѣкъ и въ падшемъ состояніи можетъ, напр., свободно предпочесть жестокую смерть,—чтобы чрезъ это выполнить обязанность граждаина и сына отечества,—удовольствіямъ жизни въ своемъ городѣ, съ которыми соединяется

---

<sup>1)</sup> Ibidem.

безчестіе за измѣну своему слову и долгу. Но, спрашивается, что представляетъ изъ себя эта добродѣтель самоотверженія, если ближе разсмотримъ тѣ цѣли и мотивы, по которымъ она совершается? Эта добродѣтель окажется ничѣмъ инымъ, какъ стремленіемъ къ пустой мірской славѣ, — такимъ стремленіемъ, которое часто занимаетъ въ сердцѣ человѣка мѣсто любви, которую онъ долженъ бы питать по отношенію къ Богу <sup>1)</sup>. Далѣе, — приводитъ Августинъ другой примѣръ, — многіе стремятся къ воздержанію и подавленію въ себѣ различныхъ страстей, но часто вмѣстѣ съ этими добродѣтелями преслѣдуютъ однѣ только эгоистическія выгоды, стремясь достигнуть скоропреходящаго вознагражденія <sup>2)</sup>. Словомъ, падшій человѣкъ можетъ совершать добрыя дѣла, но совершаетъ ихъ всегда болѣе изъ эгоистической любви къ мірской славѣ, чѣмъ изъ любви къ Богу (*amando gloriam hominum magis quam Dei fecit*) <sup>3)</sup>. Кроме того, по мнѣнію Августина, въ падшемъ человѣкѣ на ряду съ добродѣтелями часто уживаются самыя отвратительныя пороки. Такъ, напр., человѣкъ можетъ совершать цѣлый рядъ добродѣтелей: онъ можетъ жить мудро, мужественно, умѣренно и справедливо (*agitur prudenter, fortiter, temperanter et juste*), но въ то же время можетъ отличатся страшнымъ корыстолюбіемъ, соединеннымъ съ гнустнымъ вымогательствомъ и т. д. <sup>4)</sup>.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ очень вѣрно подмѣтилъ ту характерную черту въ состояніи нравственной свободы падшаго человѣка, по которой эгоистическія движенія и побужденія тайно прививаются ко всеѣмъ добрымъ по своей сущности дѣйствіямъ человѣка. По нему, особенность падшаго человѣка въ томъ и состоитъ, что онъ является со-

<sup>1)</sup> Ibidem. IV, 3 § 17. M. t. X, p. 745.

<sup>2)</sup> Ibidem. IV, 3 § 18. M. t. X, p. 746.

<sup>3)</sup> Ibidem IV, 3 § 22. M. t. X, p. 749.

<sup>4)</sup> Ibidem IV, 3 § 19. M. t. X, p. 747.

вершено неспособнымъ совершать добрыя сами по себѣ дѣйствія исключительно изъ всецѣлой любви къ Богу,— является неспособнымъ дѣлать эту любовь и соединенную съ ней покорность волѣ Божіей исключительнымъ настроеніемъ своей нравственной природы; онъ оказывается не въ силахъ достигнуть такого состоянія своей свободы, при которомъ ко всѣмъ вообще и къ каждому дѣйствию въ частности не примѣшивалось бы никакихъ постороннихъ эгоистическихъ побужденій, направленныхъ въ ущербъ всецѣлому служенію Богу.

Опредѣливши такими чертами внутреннее достоинство доброй дѣятельности падшаго человѣка, Августинъ естественно лишилъ ее того высокаго нравственнаго значенія, какое, по его воззрѣнію, имѣла нравственно-свободная дѣятельность первобытнаго человѣка. Какъ дѣятельность, направленная болѣе къ удовлетворенію личныхъ эгоистическихъ цѣлей, а не ко всецѣлому служенію и подчиненію волѣ Божіей, она не можетъ, по нему, доставить человѣку спасенія и привести его къ достиженію конечной цѣли его бытія. Желая лучше отгѣпнуть отношеніе нравственно-свободной доброй дѣятельности падшаго человѣка къ нравственно-свободной дѣятельности первобытнаго человѣка, Августинъ называетъ первую даже грѣховной дѣятельностію. По нему, „все, что не отъ вѣры въ Бога—грѣхъ есть“<sup>1)</sup>. Только тогда естественно-нравственныя дѣйствія падшаго человѣка перестаютъ быть

---

<sup>1)</sup> Можно привести множество мѣстъ, гдѣ Августинъ всю естественно-нравственную дѣятельность человѣка,—если она не совершается въ тоже время во имя Бога и черезъ Бога,—называетъ грѣховною. Важнѣйшія изъ такихъ мѣстъ находятся въ сочиненіяхъ Августина, направленныхъ противъ Юліана экланскаго, а именно въ «*Contra duas epistolas pelagianorum*» (III, 5. M. t. X, p. 597—599) и «*Contra Iulianum pelagianum*» (IV, 3. M. t. X, p. 743—756), гдѣ онъ опровергаетъ тотъ пелагіанскій взглядъ, по которому человѣкъ, помимо особой сверхъестественной помощи, доставляемой въ христіанствѣ, можетъ будто-бы совершать добрыя дѣла, могущія имѣть спасительное значеніе для человѣка (*contra Iulianum* IV, 3).

грѣховными, когда они совершаются по вѣрѣ въ Бога и всецѣлой любви къ Нему <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, становится понятнымъ, почему бл. Августинъ въ своихъ антипелагианскихъ сочиненіяхъ очень часто называетъ падшаго человѣка способнымъ только ко грѣху. Онъ называетъ его способнымъ исключительно ко грѣху именно потому, что онъ не можетъ совершать такихъ дѣйствій, при которыхъ исключительнымъ настроеніемъ его разума и воли являлась бы вѣра въ Бога и всецѣлая любовь къ Нему. Слѣдовательно, говоря о способности падшаго человѣка только ко грѣху, онъ подразумѣвалъ грѣхъ не въ собственномъ смыслѣ, а въ переносномъ, поскольку, по его мнѣнію, грѣховно все, что всецѣло не служитъ къ выполненію и достиженію высшаго назначенія и цѣли человѣка. Вообще— бл. Августинъ не хотѣлъ знать середины: по нему, человѣкъ долженъ быть—или всецѣло преданнымъ Богу,—и тогда его дѣятельность добра; или же онъ дѣйствуетъ изъ эгоистическихъ побужденій,—и тогда его дѣятельность грѣховна и не можетъ доставить ему положительной заслуги предъ Богомъ <sup>2)</sup>).

Впрочемъ, по ученію бл. Августина, и естественно-нравственныя дѣйствія падшаго человѣка не лишены нѣкотораго отрицательнаго значенія предъ Богомъ. Хотя, по его воззрѣнію, все различіе между нравственнымъ достоинствомъ, напр., Фабриція и Катилины, сводится только къ тому, что одинъ изъ нихъ является менѣе злымъ, чѣмъ другой <sup>3)</sup>, но тѣмъ не

---

<sup>1)</sup> Contr. duas epp. Pelagg. III. 5. M. t. X, p. 598.

<sup>2)</sup> Contra Iulianum IV, 3 § 32. M. t. X, p. 755. Omnia proinde caetera quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi (т. е. Iuliano) virtutes verae, videantur opera bona, et sine ullo facta peccato. Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: *voluntas quippe infidelis atque impia non est bona.*

<sup>3)</sup> Дѣятельность того и другого, съ точки зрѣнія Августина, собственно не переходитъ границъ естественно-нравственной дѣятельности и не совершается во имя Бога и всецѣлой любви къ Нему.

меньше отъ этого различія зависеть—если не получение известной положительной награды, то по крайней мѣрѣ получение ббльшей или меньшей степени наказанія <sup>1)</sup>). Падшій человекъ, не имѣя возможности при своихъ чисто естественно - нравственныхъ заслугахъ получить вѣчное спасеніе <sup>2)</sup>), всегда можетъ достигнуть однакожь въ будущей жизни, по крайней мѣрѣ, смягченія наказаній (*ut mitius puniantur*), т. е. можетъ получить нѣкоторую отрицательную награду <sup>3)</sup>). Впрочемъ, по мнѣнію Августина, падшій человекъ можетъ получать отъ Бога и положительныя награды въ видѣ временнаго земнаго благосостоянія и счастья, которыя прекращаются для него вмѣстѣ съ земною жизнью <sup>4)</sup>).

Для правильнаго пониманія нравственнаго состоянія падшей свободы человека, какъ оно представляется въ системѣ Августина, намъ необходимо уяснить себѣ еще слѣдующій вопросъ: что же именно Августинъ подразумѣваетъ подъ „необходимостію ко грѣху“, о которой онъ постоянно говорить въ своихъ антипелагіанскихъ сочиненіяхъ. Уяснить этотъ вопросъ необходимо особенно въ виду того, что нѣкоторые изъ ученыхъ богослововъ собственно на основаніи выраженій знаменитаго учителя, въ родѣ: „непреклонная необходимость ко грѣху“, приходятъ къ крайнему возрѣнію на его ученіе о состояніи падшей свободы. Они утвер-

<sup>1)</sup> *Contr. Iulian.* IV, 3 § 25. M. t. X, p. 751.

<sup>2)</sup> *Contra duas epp. pelag.* III, 5. M. t. X, p. 598.

<sup>3)</sup> *De spiritu et litt.* c. XXVIII. § 48. M. t. X, p. 230.

<sup>4)</sup> *Contra duas epp. pelag.* III, 4. M. t. X, p. 597; *de civ. Dei* V, 15. M. t. VII, p. 160: *Sic et isti (t. e. Romani) privatas res suas pro re communi, hoc est republica, et pro ejus aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero,.... his omnibus artibus tanquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam: honorati sunt in omnibus fere gentibus; imperii sui leges imposuerunt multis gentibus; hodieque litteris et historia gloriosi sunt pene in omnibus gentibus. Non est quod de summi et veri Dei justitia conquerantur: perceperunt mercedem suam.*

жлають, какъ мы видѣли выше, что будто бл. Августинъ совершенно отрицалъ въ падшемъ человѣкѣ всякую способность къ добру и признавалъ въ немъ одну только непреклонную волю избирать самое худшее, т. е. грѣшить <sup>1)</sup>).

По нашему мнѣнію, знаменитый учитель церкви, говоря о „необходимости ко грѣху“, вовсе не хотѣлъ этимъ провести ученіе о совершенной неспособности человѣка къ добру, а хотѣлъ указать только въ противоположность пелагіанамъ на особый законъ нравственно-духовной природы человѣка. Пелагіане, какъ мы говорили, считали свободу совершенно безкачественной способностію, совершенно индифферентною къ своимъ собственнымъ предшествующимъ дѣйствіямъ. По ихъ воззрѣнію, всѣ факты предшествующей дѣятельности человѣка проходятъ совершенно безслѣдно для его послѣдующей нравственной жизни <sup>2)</sup>). По мнѣнію Августина, напротивъ, каждый фактъ въ дѣятельности свободы оказываетъ неотразимое вліяніе на всю ея послѣдующую дѣятельность. По нему, для свободы человѣка можетъ образоваться извѣстный нравственный складъ, или—что тоже—извѣстный нравственный характеръ. Послѣдній, самъ обуславливаясь въ своемъ образованіи цѣлымъ рядомъ предшествующихъ склоненій свободы, въ свою очередь всегда можетъ оказывать неотразимое вліяніе и на всѣ послѣдующія склоненія этой свободы. Такъ какъ, по Августину, нравственное достоинство добрыхъ дѣйствій главнымъ образомъ опредѣляется тѣмъ настроеніемъ, мотивами и цѣлями, къ какимъ направляются эти дѣйствія, то и содержаніемъ нравственнаго характера, вырабатываемаго самой же волей человѣка, является совокупность извѣстнаго

---

<sup>1)</sup> См. Лебедева «Пелагіанство» въ Прав. Обзор. за 1866 г. № 4—7; еп. Сильвестра «Опытъ Догматическаго Богословія», изд. 1885 г., т. III; Wiggers'a «Augustinismus u. Pelagianismus», т. I; Nourisson'a «La philosophie d. s. Aug.» т. I.

<sup>2)</sup> У Авр. de pec. orig. XIII M. t. X, p. 391; Pelagius—epist. ad Demetr. с II.

внутренняго настроенія, извѣстной мотивировки и цѣлей, къ какимъ направляется добрая дѣятельность человѣка въ каждый извѣстный моментъ его жизни. Этотъ законъ, лежащій въ основѣ свободной дѣятельности человѣка и совершенно основательно подмѣченный бл. Августиномъ, вездѣ съ особенной выразительностію выставляется имъ въ противоположность вѣчному и неутратимому эввилибризму пелагианъ.

Прежде всего, прилагая этотъ законъ къ первобытному состоянію человѣка, Августинъ говорилъ, что наши прародители, какъ существа, сотворенныя Богомъ съ извѣстнымъ положительно-добрымъ складомъ ихъ нравственно-свободной природы, могли въ процессѣ нравственнаго усовершенствованія закалить свой нравственный характеръ до того, что для нихъ совершенно было бы невозможно уже грѣшить, потому самому, что ихъ нравственный характеръ, подъ вліяніемъ котораго должны были происходить послѣдующія самоопредѣленія воли, достигъ бы въ этомъ случаѣ чрезвычайной твердости и совершенства <sup>1)</sup>.

Наоборотъ, прилагая этотъ законъ къ нравственному состоянію падшаго человѣка, Августинъ точно также съ полнымъ правомъ могъ развивать слѣдующее ученіе о состояніи падшей свободы. По его мнѣнію, коль скоро первобытный человѣкъ извратилъ свой еще не вполне установленный нравственный характеръ склоненіемъ своей свободы въ сторону чувственнаго и эгоистическаго, то вполне естественно, что вслѣдъ за этимъ склоненіемъ свободы въ человѣкѣ неотразимо началось образованіе и выработка новаго нравственнаго характера. Одно самоопредѣленіе воли въ сторону чувственнаго вызвало за собой другое подобное же самоопредѣленіе и вмѣстѣ

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. XII. M. t. X, p. 936; opus imperf. VI, 12. M. t. X, p. 1522; c. duas err. pelag. 1, 2. M. t. X, p. 552; de civ. Dei XXII, 30. M. t. VII, p. 802.

съ тѣмъ положило основаніе злomu направленію свободы <sup>1)</sup>. Послѣ цѣлаго ряда эгоистическихъ самоопредѣленій воля какъ бы уже прикрѣпилась къ нимъ; для нея сдѣлалось „привычкой“, второй природой то грѣховное направленіе, отъ котораго она уже не въ силахъ болѣе освободиться, даже при всемъ своемъ желаніи <sup>2)</sup>. Она сдѣлалась рабой своего собственнаго произволенія (*servum propriae voluntatis arbitrium*) <sup>3)</sup>, въ силу грѣховнаго закона (*lex peccati*), образовавшагося въ ней и чрезъ нее вслѣдствіе постепенно слагавшейся привычки грѣшить <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, Августинъ вполне справедливо могъ сказать, что для падшей свободы грѣшить сдѣлалось какъ бы необходимостію (*necessitas*), которая явилась нежелательнымъ и неприятымъ слѣдствіемъ ея паденія. Отъ грѣха произошелъ грѣхъ, ненормальное состояніе свободы, а это ненормальное, грѣховное состояніе и послужило для нея самымъ тяжелымъ и ощутительнымъ наказаніемъ—*roepa peccati* <sup>5)</sup>.

Изъ сказаннаго нами становится теперь понятнымъ, въ какомъ именно смыслѣ бл. Августинъ говорилъ о той необходимости, съ какою падшая свобода стремится грѣшить. Очевидно, онъ не считалъ эту необходимость какою-то непреодолимою, — въ манихейскомъ смыслѣ, — силой, которую

---

<sup>1)</sup> *Contra Fortunat. manich. disput. 2 § 22. M. t. VIII, p. 124. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciose dulcedo et voluptas; de actis cum Felic. manich. II, S. M. t. VIII, p. 541.*

<sup>2)</sup> *Ibidem. Eadem (anima) ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est... Quamdiu ergo portamus imaginem hominis terreni..., habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod volumus, faciamus; срвн. opus imperf. I, 105. 106; V, 50. M. t. X, p. 1118. 1120. 1485.*

<sup>3)</sup> *Contra Iulianum II, S. M. t. X, p. 688. 689.*

<sup>4)</sup> *Confessiones VIII, 5. M. t. I, p. 754. Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito quo in eam volens illabatur.*

<sup>5)</sup> *Opus imperf. IV, 100. M. t. X, p. 1396. 1397; IV, 102. M. t. X, p. 1397; de perf. Justitiae c. II, M. t. X, p. 294.*



человѣкъ совершенно не можетъ преобѣдить. Говоря о ней, онъ хотѣлъ только указать на тотъ психическій законъ, по которому всякое дѣйствіе, совершаемое человѣкомъ, оказываетъ извѣстное вліяніе на его свободу, содѣйствуя къ образованію и выработкѣ въ ней извѣстнаго нравственнаго склада, подъ неотразимымъ вліяніемъ котораго въ свою очередь должна совершаться дальнѣйшая дѣятельность человѣка и который кладетъ на эту дѣятельность извѣстный отпечатокъ <sup>1)</sup>. Нравственный характеръ всегда складывается до нѣкоторой степени подъ вліяніемъ самодѣятельности самого же даннаго субъекта <sup>2)</sup>, а потому нельзя конечно, да и было бы вполне несправедливымъ по отношенію къ Августину, говорить о совершенномъ ограниченіи падшей свободы одною грѣховною дѣятельностію и о совершенномъ подавленіи ея направленія въ сторону добра, какъ этого хотятъ нѣкоторые изъ его комментаторовъ. Вотъ почему бл. Августинъ, по нашему мнѣнію, безъ внутренняго противорѣчія своему положенію, что падшій человѣкъ не можетъ отрѣшиться и освободиться отъ грѣха, всегда могъ вполне справедливо говорить при этомъ, что человѣкъ въ падшемъ состояніи грѣшитъ совершенно свободно <sup>3)</sup>, а потому и не лишень отвѣтственности за свой грѣхъ, потому что грѣховная, но въ тоже время свободная, необходимость не такого рода, чтобы она уничтожала свободное самоопредѣленіе воли <sup>4)</sup>. Человѣкъ всегда можетъ преодолѣть

<sup>1)</sup> Такого воззрѣнія на ученіе Августина о необходимости грѣха держатся Дорнеръ (Opus cit. p. 129) и Штокль (Op. cit. t. II, p. 456—458).

<sup>2)</sup> Opus imperf. IV, 100. M. t. X, p. 1396. Est omnino sine voluntate peccatum, i. e., manet. Non enim maneret, nisi esset utique quod maneret: sed ut esset quod maneret sine voluntate, non est factum nisi voluntate: si tamen peccatum tantummodo peccatum sit, non etiam poena; haec enim quisque peccat invitus; срвн. ibid. IV, 102. M. t. X, p. 1397.

<sup>3)</sup> De vera religione c. XIV, M. t. III, p. 133. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Quare aut negandum est, peccatum comitti, aut fatendum, voluntate comitti; срвн. Retract. 1, 13. M. t. I, p. 603.

<sup>4)</sup> De perf. just. c. II, ration. 3. 4; c. III, rat. 5. M. t. X, p. 293—294.

эту необходимость, на что, по воззрѣнію Августина, указываетъ самый фактъ борьбы человѣка съ чувственными пожеланіями <sup>1)</sup>, а также—фактъ увеличенія чувственныхъ влеченій въ человѣкѣ чрезъ привычку. Это увеличеніе было бы, по нему, невозможнымъ, еслибы воля напередъ была подчинена физическому принужденію похоти <sup>2)</sup>. Вообще всѣми своими разсужденіями „о необходимости грѣха въ падшемъ человѣкѣ“, „о рабствѣ грѣху“, „о грѣховномъ законѣ для его воли“ бл. Августинъ вовсе не хотѣлъ указать на совершенную неспособность падшаго человѣка къ доброй дѣятельности, на глубокое и полное извращеніе его нравственныхъ силъ. Онъ въ данномъ случаѣ хотѣлъ только въ противовѣсъ пелагіанскому ученію о свободѣ указать на тотъ законъ, по которому падшій человѣкъ дѣйствительно не способенъ вполнѣ освободиться отъ той грѣховности, которую онъ самъ для себя произвелъ въ актѣ паденія и которая оказываетъ неотразимое вліяніе на всю его послѣдующую дѣятельность и для освобожденія отъ которой человѣку необходима, по его воззрѣнію, особая благодатная сила <sup>3)</sup>.

Итакъ, разсмотрѣвши ученіе бл. Августина о состояніи падшей свободы, мы приходимъ къ слѣдующимъ несомнѣннымъ выводамъ. Бл. Августинъ, говоря о потерѣ для падшаго человѣка свободы, говорилъ только о потерѣ имъ той

---

<sup>1)</sup> Opus imperf. VI, 15. M. t. X, p. 1531.

<sup>2)</sup> Quaest. ad Simpl. l. I, quaest. 1. M. t. VI, p. 106—108.

<sup>3)</sup> Такимъ образомъ, протестанты совершенно несправедливо ессылаются въ своихъ символическихъ книгахъ и различныхъ богословскихъ сочиненіяхъ на авторитетъ бл. Августина, желая доказать его ученіемъ справедливость своего собственнаго ученія о совершенномъ поврежденіи свободы падшаго человѣка, произведенномъ грѣхомъ Адама. Вообще, протестантскій взглядъ на ученіе Августина о состояніи падшей свободы не можетъ служить образцомъ правильнаго пониманія этого ученія. Этотъ взглядъ является простымъ только результатомъ тенденціознаго исканія со стороны протестантовъ авторитетнаго подтвержденія ихъ крайняго ученія о состояніи падшей свободы, а не результатомъ строго научнаго и безпристрастнаго изученія сочиненій знаменитаго еп. Иппонскаго

райской „libertas“, обладая которой онъ могъ быть вполне свободнымъ отъ грѣха. Послѣ паденія, дѣйствительно, быть вполне свободнымъ отъ грѣха для человѣка сдѣлалось невозможнымъ вслѣдствіе неотразимаго вліянія тѣхъ чувственныхъ и эгоистическихъ пожеланій, которыя привзошли въ его природу вмѣстѣ съ первымъ грѣхомъ и положили въ немъ основаніе иного нравственнаго характера, подѣ вліяніемъ котораго онъ получилъ неотразимое влеченіе ко грѣху и оказался не въ силахъ вполне воздерживаться отъ грѣховныхъ возбужденій. Но при всемъ этомъ и въ падшемъ человѣкѣ не утратилась и даже не могла совершенно утратиться всякая способность *желать, стремиться и совершать добро* въ силу естественнаго, присущаго природѣ человѣка, нравственнаго закона. Только всѣ эти дѣйствія, какъ не сопровождаемыя чувствомъ всецѣлой любви и свободной самопреданности волѣ Божіей и совершаемыя бѣльшею частію изъ однихъ эгоистическихъ побужденій и цѣлей, не имѣютъ для него спасительнаго значенія и, такимъ образомъ, не могутъ доставить ему блаженства. Для того, чтобы эти дѣйствія падшаго человѣка имѣли для него спасительное значеніе и могли привести къ конечной цѣли его бытія, они должны сопровождаться вѣрою и любовью къ Богу. Но чтобы въ человѣкѣ могли возникнуть вѣра и любовь въ Бога, для этого ему необходима особая благодатная помощь со стороны Бога. Вообще, падшій человѣкъ, потерявши свободу не грѣшитъ (*posse non peccare*), сдѣлался вслѣдствіе этого неспособнымъ вполне воздерживаться отъ грѣха и въ этомъ состояніи своей свободы получилъ для себя самое тяжелое, но въ то же время справедливое наказаніе за грѣхъ, за который онъ сдѣлался виновнымъ предъ Богомъ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Послѣ разсмотрѣнія ученія Августина о свободѣ вообще и о падшей въ особенности мы находимъ вполне несправедливымъ мнѣніе Виггерса (*Augustinismus u. Pelag.*), который говоритъ, что Августинъ въ своемъ ученіи о свободѣ является настоящимъ софистомъ. «Августинъ, говоритъ онъ, скры-

III.

Вредныя послѣдствія грѣха Адама отразились не только на волевой дѣятельности падшаго человѣка, но въ тоже время и на его познавательныхъ и физическихъ силахъ и способностяхъ. Даже внѣшняя природа въ силу той генетической связи, которая проходитъ чрезъ всю совокупность бытія, вслѣдствіе грѣхопаденія Адама потеряла свою первоначальную гармонію и красоту. Такимъ образомъ, грѣхъ, какъ свободное преступленіе человѣка, произвелъ, по ученію бл. Августина, полный переворотъ во всей міровой жизни. Нужно замѣтить, что весь этотъ переворотъ также, какъ и переворотъ въ нравственно свободной жизни человѣка, не былъ, по его воззрѣнію, простымъ только естественнымъ послѣдствіемъ грѣха Адама,—такимъ послѣдствіемъ, которое вытекало изъ самой природы существъ и которое по предвѣчному божественному плану должно было обнаружиться въ случаѣ совершенія человѣкомъ грѣха, но въ тоже время былъ положительнымъ наказаніемъ, наложеннымъ на человѣка. Иными словами, этотъ переворотъ не былъ простымъ только обнаруженіемъ того, что свойственно было первобытному состоянію человѣка и что только прикрывалось и, такъ сказать, парализировалось всесильной благодатью Божіею, но былъ совершенно неожиданнымъ явленіемъ, былъ тѣмъ, что совершенно

---

вається часто за словами (*versteckt sich hinter Worte*), когда говорить о свободѣ воли, онъ перепутываетъ различныя значенія слово «свобода»...., и въ этомъ случаѣ нельзя удержаться отъ негодованія, когда видишь, что онъ играетъ только словами въ столь важномъ вопросѣ» (см. т. I, р. 137; срви. 133. 162. 168. 169). Но что касается Августина, то различіе въ пониманіи имъ слова «свобода» зависитъ вовсе не отъ софистической игры словами, а отъ того, что онъ разсматривалъ свободу въ ея историческомъ развитіи, въ ея различномъ проявленіи въ нравственно-религіозной жизни человѣка. Впрочемъ и самъ Виггерсъ не отвергаетъ, что слово «свобода» имѣетъ различныя значенія, смотря по тому, съ какой точки зрѣнія разсматривается ея дѣятельность.

не существовало въ первобытной, райской жизни и что было присуще ей въ видѣ одной только возможности.

Но что было одною только возможностью въ райской жизни человѣка, все это послѣ акта грѣхопаденія сдѣлалось дѣйствительностію, которая явилась самымъ тяжелымъ, хотя и справедливымъ, наказаніемъ за совершенный имъ грѣхъ. Такъ, вмѣстѣ съ извращеніемъ нравственно свободной дѣятельности, въ немъ извратились также познавательныя силы и способности. Въ немъ обнаружилось не только пониженіе степени знанія, но въ тоже время ослабленіе и самыхъ познавательныхъ способностей. Вообще, говоря объ ослабленіи познавательныхъ силъ падшаго человѣка, Августинъ имѣлъ въ виду, во первыхъ, чисто формальную сторону этихъ силъ, а во вторыхъ,—ихъ качественное содержаніе. Разсматривая состояніе познавательныхъ силъ падшаго человѣка съ формальной стороны, онъ усматривалъ въ нихъ утрату той ясности, проицательности и энергіи, которыя были присущи имъ въ райскомъ состояніи человѣка <sup>1)</sup>. Падшій человѣкъ, по возрѣнію Августина, потерявши положительныя качества своего разума, получилъ общее ослабленіе <sup>2)</sup> и слѣпоту духа <sup>3)</sup> (*coecitas cordis*); онъ сдѣлался по сравненію съ своимъ первобытнымъ состояніемъ существомъ „тупоумнымъ и глупымъ“ <sup>4)</sup>. Вмѣстѣ съ ослабленіемъ и извращеніемъ познавательныхъ способностей, въ немъ произошло пониженіе и самаго знанія. Это пониженіе знанія падшаго человѣка, по мнѣнію Августина, выразилось въ томъ, что онъ сдѣлался неспособнымъ къ познанію Высочайшей истицы, которая должна со-

<sup>1)</sup> De genes. ad litter. III, 20. M. t. X, p. 292; de peccat. merit. 1, 37. M. t. X, p. 149; opus imperfect. VI, 9. M. t. X, p. 1516.

<sup>2)</sup> De peccat. merit. 1, 7. M. t. X, p. 113.

<sup>3)</sup> Opus imperf. VI, 17. M. t. X, p. 1539. *Coecitas cordis, qua nescitur, quid justitia vetat... non tantum peccatum, sed poena est peccatorum.*

<sup>4)</sup> Ibid. III, 161; IV, 134; V, 11. M. t. X, 1276. 1429. 1441.

ставляют предметъ всѣхъ его стремленій и въ достиженіи которой заключается конечная цѣль его бытія. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто познанія истинъ, которыхъ онъ долженъ достигать въ своей жизни и дѣятельности,—чтобы чрезъ это осуществить конечную цѣль своего бытія,—онъ послѣ грѣхопаденія сталъ познавать несущественное въ вещахъ; подъ вліяніемъ похоти онъ сталъ по преимуществу обращать свой умъ на познаніе такихъ вещей, которыя могутъ доставить ему одну только скорбь и заблужденіе <sup>1)</sup>. Словомъ, по общему заключенію Августина,—„падшій человекъ сдѣлался плотскимъ по уму“ (*fieret mente carnalis*) <sup>2)</sup>; только плотское, чувственное и скоропреходящее вмѣсто духовнаго, вѣчнаго и неизмѣннаго блага сдѣлалось предметомъ его познаній. Онъ пересталъ быть обладателемъ „возвышеннѣйшей мудрости“ (*excellentissimae sapientiae*), какая была свойственна ему въ раю <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, ясно, что бл. Августинъ и въ отношеніи къ познавательнымъ способностямъ падшаго человека прилагалъ тотъ же законъ развитія, какой онъ прилагалъ, какъ мы видѣли,—по отношенію къ его волевой дѣятельности. И по отношенію къ познавательнымъ силамъ онъ точно также различалъ два возможныхъ пути развитія: одинъ положительный, а другой отрицательный. Положительнымъ путемъ человекъ долженъ былъ идти въ своемъ райскомъ состояніи, когда, находясь въ тѣсномъ общеніи съ Богомъ и получая отъ Него благодатное просвѣщеніе, онъ могъ постигать своимъ умомъ Высочайшую истину и въ этомъ положительномъ направленіи развивать свои познавательныя силы. Заключительнымъ моментомъ такого положительнаго развитія

---

<sup>1)</sup> Enchirid. c. XXIV. M. t. VI, p. 244: *Subintravit (т. е. падшему человеку) ignorantia rerum agendarum, et concupiscentia noxiarum; quibus comites subinferuntur error et dolor.*

<sup>2)</sup> *De civ. Dei* XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>3)</sup> *De peccat. merit.* 1, 36. M. t. X, p. 149; *opus imperf.* V, 1. M. t. X, p. 1432.

должно было явиться, по нему, твердое и непосредственное постиженіе истины и, въ соотвѣтствіе съ этимъ, такое совершенство самыхъ познавательныхъ силъ, при которомъ для человѣка представлялось бы болѣе уже невозможнымъ заблужденіе и отклоненіе отъ Высочайшаго блага <sup>1)</sup>. Въ актѣ паденія, по Августину, наоборотъ, было положено основаніе другому, отрицательному направленію, какъ въ развитіи познавательныхъ силъ человѣка, такъ и въ выработкѣ имъ самаго содержанія этихъ силъ, т. е. знанія. Въ актѣ грѣхопаденія человѣкъ сдѣлалъ прямой невозвратный шагъ къ ослабленію общей энергіи своего разума и въ тоже время къ пониженію самаго достоинства и высоты тѣхъ истинъ, которыя составляютъ объектъ его познавательной дѣятельности. Отступивши по своей волѣ отъ источника истинной мудрости и знанія въ сторону познанія чувственнаго и несущественнаго въ вещахъ <sup>2)</sup> и, обнаруживши, такимъ образомъ, сознательное и свободное нежеланіе знать Высочайшую Истину <sup>3)</sup>, онъ противъ своего желанія такъ и остался на ступени познанія чувственнаго и скоропреходящаго, на которую онъ вступилъ въ актѣ грѣхопаденія <sup>4)</sup>. Познаніе плотскаго и несущественнаго въ вещахъ такъ и осталось господствующимъ направленіемъ его познающаго духа <sup>5)</sup>. Главными и неотстраняемыми причинами этого гибельнаго и нежелательнаго для человѣка отрицательнаго направленія его познавательныхъ силъ, по ученію Августина, въ особенности послужили: съ одной стороны, удаленіе отъ человѣка послѣ его грѣхопаденія того источника свѣта, отъ котораго онъ получалъ въ раю просвѣ-

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XI, 13. M. t. VII, p. 329; XIV, 10, M. t. VII, p. 417.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 58, serm. I § 18. M. t. IV, p. 714

<sup>3)</sup> Contr. Julian. V, 3. M. t. X, p. 787; de nat. et. grat. XXII. M. t. X, p. 259; opus imperf. I, 17. M. t. X, p. 1057.

<sup>4)</sup> Enchiridion. XXIV гл. M. t. VI, 244.

<sup>5)</sup> De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

щеніе своего ума <sup>1)</sup>, а съ другой,—появленіе въ немъ чувственныхъ пожеланій, которыя, обнаружившись въ немъ въ самомъ актѣ грѣха, начали увлекать его въ сторону чувственного и подавлять въ немъ пронизательность и бдительность мысли <sup>2)</sup>. А отсюда вполнѣ естественно, что подъ вліяніемъ этихъ условій, падшій человѣкъ не только не возвратился снова на тотъ положительный путь своей разумной жизни, которымъ онъ шелъ и долженъ былъ идти въ рай, но еще болѣе закрѣпилъ въ себѣ тотъ отрицательный ложный путь, на который онъ вступилъ въ актѣ грѣхопаденія <sup>3)</sup>. То ослабленіе знанія, которое обнаружилось въ самомъ актѣ грѣха, повело за собой дальнѣйшее заблужденіе. Если, такимъ образомъ, при положительномъ райскомъ направленіи своего разума человѣкъ долженъ былъ все болѣе и болѣе просвѣтляться (*ascendendo clarescit*) <sup>4)</sup> до тѣхъ поръ, пока не достигъ бы полнаго единенія съ источникомъ свѣта,—при отрицательномъ направленіи своего разума, наоборотъ, онъ долженъ былъ подвергаться все большому и большому потемнѣнію и пониженію степени своего знанія (*decedendo tenebrescit*) <sup>5)</sup>. Истинная идеальная жизнь его духа должна была все болѣе и болѣе угасать въ немъ <sup>6)</sup>. При такомъ общемъ пониженіи качества познавательной дѣятельности падшаго человѣка, въ немъ должно было начаться и прогрессивно развиваться ослабленіе и самыхъ познавательныхъ силъ, такъ какъ совершенство послѣднихъ всегда находится въ прямой зависимости отъ степени важности воспринимаемыхъ истинъ и отъ качества самаго

<sup>1)</sup> Enarrat. in Ps. 37 § 15. M. t. IV, p. 405. Latuerat ergo Adam lumen oculorum ipsius. Nam lumen oculorum ipsius ipse Deus erat; de genes. ad litter. V, 13. M. t. III, 331.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, 16. M. t. VII, p. 424; Enchirid. c. XXIV. M. t. VI, p. 244.

<sup>3)</sup> Opus imperf. 1. 17. M. t. X. p. 1657; de nat. et grat. c. XXII. M. t. X, p. 258.

<sup>4)</sup> Enarrat. 70. M. t. IV, p. 892.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> De peccat. merit. 1, 17. M. t. X, p. 167.



знанія. Дѣйствительно, только благодаря превратному направленію познавательныхъ силъ, для человѣка сдѣлалось возможнымъ такое ненормальное состояніе этихъ силъ, какъ состояніе глухости <sup>1)</sup> (*moriones*), тупоумія <sup>2)</sup>, идиотизма <sup>3)</sup> (*fatuus*, *obtunsus*) и т. д.

Такимъ образомъ, и въ разстройствѣ своихъ умственныхъ способностей и потерѣ истиннаго знанія человѣкъ нашель для себя самое ощутительное, хотя и справедливое, наказаніе за свой грѣхъ <sup>4)</sup>.

Впрочемъ, хотя падшій человѣкъ, по ученію Августина, подвергся ослабленію своихъ познавательныхъ силъ и потерялъ знаніе Высочайшей истины, но въ то же время не утратилъ всякую способность къ познанію этой истины, подобно тому, какъ онъ вполне не утратилъ въ себѣ, какъ мы уже говорили, и самаго стремленія къ этой истинѣ. Нѣкоторая искра (*scintilla*) истиннаго знанія и нѣкоторая способность къ познанію Высочайшей Божественной истины остались и въ падшемъ человѣкѣ <sup>5)</sup>. Да онѣ и не могли въ немъ совершенно утратиться, потому что въ противномъ случаѣ человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ <sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Contr. Iulian. III, 4. M. t. X, p. 707.*

<sup>2)</sup> *Opus impert. III, 161. M. t. X, p. 1315. Cum tanta mentis deformitate nascatur, ut nullo robore aetatis, nulla prolixitate temporis, nullo labore studiorum, nulla industria magistrorum, nullis poenis verberum possit non dico ad sapientiam, sed ad qualemcumque doctrinam utilem pervenire.*

<sup>3)</sup> *Opus imperf. IV. 134; V, 11. M. t. X, p. 1429. 1441.*

<sup>4)</sup> *Contr. Iulian. V, 3. M. t. X, p. 787. Coecitas cordis, quam solus illa removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum creditur, et poena peccati qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati...*

<sup>5)</sup> *De civ. Dei XXII, 24. M. t. VII, p. 789. Non est in nomine penitus extincta quaedam velut scintilla rationis, in qua tactus est ad imaginem Dei.*

<sup>6)</sup> *De spir. et litt. c. XXVIII. M. t. X, p. 230 (Imaginem Dei) non penitus impietas aboleverat nam remanserat utique id, quo sine anima nominis rationalis esse non potest.*

## IV.

Крушеніе, обнаружившееся вслѣдствіе грѣхопаденія въ волевой и познавательной дѣятельности человѣка, отразилось и на состояніи его тѣлесной организаціи. Въ силу органической связи, существующей между духомъ и тѣломъ, поврежденіе духовныхъ способностей должно было, по мнѣнію Августина, повести за собой поврежденіе и тѣлесныхъ силъ <sup>1)</sup>, хотя собственно само тѣло, по его ученію, не было причиной паденія <sup>2)</sup>.

Бл. Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ особенно много останавливается на выясненіи вопроса о поврежденіи тѣлеснаго организма въ виду противоположнаго взгляда пелагианъ, которые не признавали никакихъ слѣдствій грѣха Адама по отношенію къ тѣлу <sup>3)</sup> и считали настоящее состояніе тѣлесной организаціи человѣка вполне естественнымъ состояніемъ. По ихъ воззрѣнію, разладъ между духомъ и тѣломъ <sup>4)</sup>, чувственные пожеланія плоти, — особенно обнаруживающіяся въ плотскомъ актѣ рожденія <sup>5)</sup>; — всевозможныя болѣзни, поврежденія и страданія тѣла <sup>6)</sup>, наконецъ, самая смерть, какъ разлученіе тѣла отъ духа <sup>7)</sup>, — все это не суть наказанія, привзошедшія въ

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei X, 25. M. t. VII, p. 303.

<sup>2)</sup> Бл. Августинъ въ противоположность манихеямъ говорилъ, что «не поврежденіе тѣла было причиною перваго грѣха, не плоть тлѣнная сдѣлала душу грѣшницей, а грѣшница душа сдѣлала плоть тлѣнною.» De civ. Dei XIV, 4. M. t. VII, p. 407.

<sup>3)</sup> Пелагиане признавали слѣдствіе грѣха Адама только по отношенію къ нравственно-интеллектуальнымъ силамъ человѣка. Впрочемъ, — какъ мы видѣли выше, — и эти слѣдствія, по ихъ воззрѣнію, имѣли чисто внѣшнее значеніе для человѣка.

<sup>4)</sup> Opus imperf. IV, 19. M. t. X, p. 1347.

<sup>5)</sup> Ibid. II, 236. M. t. X, p. 1243.

<sup>6)</sup> Ibid. IV, 123. M. t. X, p. 1420.

<sup>7)</sup> Ibid. II, 20. 66; III, 156. M. t. X, p. 1170; 1312.

природу человѣка вслѣдствіе преступленія Адама <sup>1)</sup>, но явленія, относящіяся къ естественному порядку вещей.

Совершенно иначе взглянулъ на дѣло бл. Августинъ. Всѣ эти поврежденія тѣлесной природы онъ поставилъ въ самую тѣсную связь и зависимость отъ грѣха Адама и призналъ ихъ явленіями противосестественными, ненормальными и несоотвѣтствующими природѣ и высшему назначенію человѣка.

Мы уже видѣли выше, какъ еп. Иппонскій изображалъ первобытное состояніе человѣка и въ чемъ состояло, по нему, нормальное и естественное состояніе его тѣлесной организаціи, а также — чѣмъ обуславливалось сохраненіе человѣкомъ этого состоянія, дарованнаго ему Богомъ при твореніи. Естественное и нормальное состояніе тѣла, которымъ владѣлъ первобытный человѣкъ, по его возрѣнію, заключалось въ полной гармоніи между отправлениями тѣла и дѣятельностію духа, въ полномъ подчиненіи перваго послѣднему. Отъ этого подчиненія въ свою очередь зависѣло безстрастное, безболѣзненное и бессмертное состояніе тѣлеснаго организма въ его первобытномъ состояніи. При этомъ самая возможность сохраненія человѣкомъ такого гармоническаго единенія между тѣломъ и духомъ, — отъ котораго зависѣли безстрастіе, безболѣзненность и бессмертіе, — обуславливалась гармонической связью между его духомъ и самимъ Богомъ. Такъ какъ первобытный человѣкъ въ своей дѣятельности всецѣло подчинялся Богу и между нимъ и Богомъ не было никакого разлада, то вслѣдствіе этого въ немъ „de facto“ существовала и полная гармонія между тѣломъ и духомъ, а вслѣдствіе этого гармоническаго единства между тѣмъ и другимъ ему точно также „de facto“ были присущи безстрастіе, безболѣзненность и бессмертіе тѣла. Правда, въ начальный моментъ райскаго состоянія, — когда нравственно-религіозная

---

<sup>1)</sup> De natur. et grat. XXX. M. t. X, p. 263; de peccat. merit. III, 3. M. t. X, p. 188.

связь, соединявшая его съ Богомъ, не была еще твердо установлена и закрѣплена и могла быть нарушена его свободною волей, когда вслѣдствіе этого и самая гармонія между тѣломъ и духомъ его не была еще доведена до идеальнаго совершенства, именно до такой степени, когда она не могла уже нарушиться,—безстрастіе, безболѣзненность и безсмертіе его тѣла не были въ полномъ смыслѣ такими потому, что въ этомъ случаѣ не были еще окончательно уничтожены тѣ условія, при которыхъ для человѣка было возможно утратить эти положительныя совершенства своего тѣлеснаго организма. Только въ заключительный, конечный моментъ нравственно-религіознаго развитія человѣка, когда для него установилась бы наконецъ полнѣйшая невозможность утраты и нарушенія тѣснаго союза съ Богомъ, когда, такимъ образомъ, между тѣломъ и духомъ его установилось бы неразрушимое единство гармоническаго сочетанія ихъ дѣятельности,—только тогда его тѣло потеряло бы всякую возможность утраты безстрастія, безболѣзненности и безсмертія.

Но человѣкъ, по ученію Августина, не достигъ такого идеальнаго, предназначеннаго ему Богомъ, состоянія тѣлеснаго организма. Порвавши въ актѣ грѣхопаденія нравственно-религіозный союзъ съ Богомъ, онъ этимъ самымъ внесъ разстройство и въ свою тѣлесную организацію. „Человѣкъ, залюбовавшійся собою по гордости, былъ предоставленъ правдою Божіею самому себѣ, но предоставленъ не такъ, чтобы во всѣхъ отношеніяхъ онъ былъ въ собственной власти, а такъ, что, разоглася самъ съ собою, вмѣсто желаемой свободы, подвергся жестокому и жалкому рабству подъ властію того, кому грѣхомъ сочувствовалъ; умершій духомъ по волѣ, долженъ былъ умереть и тѣломъ по неволѣ, пренебрегшій жизнью вѣчной, былъ осужденъ и на смерть вѣчную“ <sup>1)</sup>. Итакъ, цѣпь несчастій, обрушившихся на человѣка вслѣдствіе его грѣхопаденія, коснулась и тѣла. Последнее вышло изъ подчинен-

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 403.

наго состоянія по отношенію къ духу; оно начало непримиримую борьбу съ нимъ, подобно тому, какъ самъ духъ началъ противоборствовать Богу <sup>1)</sup>; вмѣсто послушанія духу, оно начало стремиться къ господству надъ духомъ, подобно тому, какъ самъ духъ возмечталъ стать выше Бога <sup>2)</sup>. Вообще, въ актѣ грѣхонаденія порядокъ и гармонія между духовной и чувственной сторонами человѣческой природы, — этотъ источникъ чистаго наслажденія и добродѣтелей человѣка, — былъ нарушенъ. А это нарушеніе и извращеніе гармонія сдѣлалось въ человѣкѣ въ свою очередь источникомъ безпорядочной чувственности и похотливости, источникомъ того, что Августинъ называетъ вообще „похотью“ (*concupiscentia*).

Говоря о „*concupiscentia*“, какъ слѣдствіи нарушенія гармоніи между тѣломъ и духомъ, бл. Августинъ разумѣетъ подъ ней вообще безпорядочность фізіологическихъ отправленій тѣла, подавляющихъ духовную жизнь и увлекающихъ душу въ свои сѣти до такой степени, что результатомъ этого въ душѣ является извѣстное страстное движеніе, или иначе похоть (*libido*), какъ напр., похоть жадности (*libido habendi pecuniam, quae avaritia*), похоть насилія (*libido vincendi, quae pernicacia*) и т. д. <sup>3)</sup> Въ основѣ всѣхъ этихъ страстныхъ движеній, по возрѣнію Августина, всегда лежитъ нѣкоторое безотчетное требованіе (*appetitus*) плоти, возбуждающее душу <sup>4)</sup>, нѣкоторый произвольный соблазнъ чувственныхъ стремленій, локализирующихся въ движеніяхъ тѣла <sup>5)</sup> и проявляющихся въ душѣ, какъ грѣховное пожеланіе (*desiderium peccati* <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Ibid. XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>4)</sup> Ibid. *Voluptatem vero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas ejus.*

<sup>5)</sup> De genes. ad litter. X, 12. M. t. III, p. 416. *Violentia quaedam carnis illecebra in corpore mortis hujus, veniens de vindicta illius peccati, unde paginam ducimus, secundum quam omnes ante gratiam sunt filii irae.*

<sup>6)</sup> De perf. just. VI. M. t. X, p. 297; opus imperf. VI, 28. M. t. X, p. 1576.

Но самымъ сильнымъ похотливымъ возбужденіемъ, возникающимъ въ испорченномъ тѣлесномъ организмѣ падшаго чловѣка, по воззрѣнію Августина, является половое возбужденіе. Послѣднее, переходя изъ области чисто фізіологическаго возбужденія въ актъ психическій, становится въ чловѣкѣ самой безпорядочной и въ высшей степени интенсивной страстью (*cupido*),—такой страстью, которая овладѣваетъ всѣмъ чловѣкомъ и подавляетъ всю его духовную дѣятельность <sup>1)</sup>. Этой похотливости при половомъ возбужденіи, по его воззрѣнію, не существовало въ первобытномъ состояніи чловѣка, т. е. въ его нормальномъ, неиспорченномъ тѣлесномъ организмѣ. Въ первобытномъ состояніи половой актъ <sup>2)</sup>,—равно какъ и всѣ другія фізіологическія отправления тѣлеснаго организма,—былъ исключительно волевымъ актомъ, нисколько ненарушающимъ общаго спокойствія и равновѣсія психическихъ и тѣлесныхъ силъ,—былъ такимъ актомъ, который „удерживался правящею уздою разума въ должныхъ границахъ“. Но послѣ акта грѣхопаденія, когда произошло въ чловѣкѣ общее нарушеніе гармоническаго единства психической и тѣлесной природы, половое отправление получило безпорядочное направленіе и стало сопровождаться сильною плотскою похотью. Такимъ образомъ, по ученію Августина, направленному въ противовѣсъ пелагіанскимъ воззрѣніямъ, плотская похоть не есть природное, естественное свойство тѣлеснаго организма чловѣка, но болѣзнь его (*morbus*), рана (*vulnus*), которую причинилъ чловѣку діаволь,—уродливость (*deformitas*), зло (*malum*), привзошедшее въ нашу природу, какъ результатъ грѣхознаго извращенія,—порокъ (*vitium*) природы, порочное качество ея (*qualitas, nata ex peccato, vitiosa peccato*). Вообще, по Августину, похоть обнаружилась въ природѣ чловѣка, какъ совершенно противоестественное качество ея (*concupis-*

---

<sup>1)</sup> De civit. Dei. XIV, 16. M. t. VII, p. 424.

<sup>2)</sup> По мнѣнію Августина, актъ полового соединенія долженъ былъ происходить и въ раю, какъ условіе размноженія чловѣческаго рода; de civit. Dei XIV, 22. M. t. VII, p. 429; opus imperf. III, 198. M. t. X, p. 1332.

sentia accidit naturae); она не существуетъ въ ней, какъ нѣ-которая самостоятельная субстанція и природное свойство <sup>1)</sup>), какъ это признавали пелагіане.

Такое объясненіе происхожденія въ человѣкѣ похоти, повидимому, не могло возбуждать въ противникахъ Августина никакого возраженія. Въ самомъ дѣлѣ, это объясненіе вполне соотвѣтствовало требованіямъ здраваго смысла и вполне оправдывалось общимъ духомъ библейско-христіанскаго міровоззрѣнія. Но пелагіане, защищая свою точку зрѣнія на похоть въ человѣкѣ, представляли Августина слѣдующія возраженія. Они, съ одной стороны, указывали ему на то что самъ Богъ въ качествѣ награды даровалъ Аврааму и Саррѣ плотскую похоть, когда ихъ половые члены уже утратили отъ старости половую способность,—слѣдовательно, самъ Богъ въ этомъ случаѣ не считалъ похоть чѣмъ-то злымъ и противоестественнымъ. Съ другой стороны, съ точки зрѣнія Августина на похоть имъ казалось непонятнымъ, почему-же грѣхъ Адама произвелъ такое сильное вліяніе именно на половое отправление человѣка, а не на другія фізіологическія отправления въ равной степени. Бл. Августинъ, отвѣчая на первое возраженіе, совершенно основательно замѣчалъ своимъ противникамъ, что Богъ, даровавши Аврааму способность чадородія,—это само по себѣ хорошее свойство,—долженъ былъ конечно и возстановить эту способность въ томъ видѣ, въ какомъ она сдѣлалась возможной для падшаго человѣка, а не въ томъ, въ какомъ она существовала въ раю <sup>2)</sup>). Отвѣчая на второе возраженіе, Августинъ старался въ особенности указать своимъ противникамъ на ту связь, которая существуетъ между плотскою безпорядочною похотью и распространеніемъ первороднаго грѣха во всемъ человѣчествѣ. Такъ какъ грѣхъ Адама и всѣ его послѣдствія

---

<sup>1)</sup> Contr. Julian. III, 15. 26; V, 7. M. t. X, p. 717. 723. 803; opus imperf. IV, 33; V, 20. M. t. X, p. 1355. 1453.

<sup>2)</sup> Ibid. III, II. M. t. X, p. 712—714.

должны были въ качествѣ наказанія перейти на все его потомство, то отсюда, естественно, по мнѣнію Августина, что возмездіе за грѣхъ по преимуществу и въ особенной степени обнаружилось въ той части тѣлеснаго организма, которая рождаетъ самую природу и чрезъ что, слѣдовательно, долженъ распространяться самый грѣхъ со всеѣми своими послѣдствіями<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, отвѣчая на это второе возраженіе пелагіанъ, бл. Августинъ затрогивалъ вопросъ о наслѣдственности самаго грѣха Адама и о способѣ его распространенія. Въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ говорить о наслѣдственности грѣха и переходѣ его со всеѣми послѣдствіями на все чело-вѣчество, мы коснемся еще этого вопроса, — теперь же возвра-тимся къ дальнѣйшему выясненію тѣхъ слѣдствій грѣха, ко-торыя обнаружались въ тѣлесномъ организмѣ Адама.

Вмѣстѣ съ похотью, какъ естественное слѣдствіе грѣха, въ падшемъ чело-вѣкѣ обнаружилось особое, неизвѣстное ему до грѣхопаденія, чувство стыдливости. Бл. Августинъ такъ выясняетъ генезисъ этого чувства. По божественному, идеаль-ному плану, высшее въ мірѣ должно господствовать надъ низшимъ, слѣдовательно, духовная природа чело-вѣка, которая занимаетъ высшее мѣсто въ ряду сущностей видимаго міра, должна имѣть въ своемъ подчиненіи тѣло, эту низшую часть чело-вѣческой природы. Но такъ какъ это подчиненное отношеніе нарушилось въ чело-вѣкѣ послѣ акта грѣхопаденія и низшая тѣлесная природа вышла изъ повиновенія духу, то естественно, что въ чело-вѣкѣ обнаружилось особое чувство стыдливости, какъ результатъ чувствительности къ этой потерѣ и утратѣ первобытной гармоніи между тѣломъ и духомъ. „Разумная душа, говоритъ Августинъ, должна была устыдиться потому, что она не могла удерживать болѣе слабость и непокорность въ тѣлѣ, надъ которымъ она получила право господствовать“<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 20. t. VII, p. 428; opus imperf. IV, 68. M. t. X, p. 1378; c. duas epp. Pelagg. 1, 15. M. t. X, p. 564.

<sup>2)</sup> De pec. merit. II, 22. M. t. X, p. 173.



„Стыдомъ для души является то, что ей сопротивляется тѣло, которое подчинено ей, какъ низшее по своей природѣ“ <sup>1)</sup>. Такъ какъ эта дисгармонія между духомъ и тѣломъ особенно ощутительно и рельефно обнаруживается въ актѣ плотскаго вожделѣнія (concupiscentia), то, отсюда, и чувство стыда для разумной души должно было въ особенности проявиться въ актѣ беспорядочныхъ плотскихъ движеній, при видѣ тѣлесной наготы, возбуждающей эти движенія. „По справедливости, говорить Августинъ, (плотская) похоть составляетъ предметъ наибольшаго стыда; а отсюда по справедливости и самые члены, которые она приводитъ въ движеніе по нѣкоторому, такъ сказать, собственному праву, а отнюдь не согласно съ нашей волей, называются срамными <sup>2)</sup>.“ Потому именно и наши прародители,—а за ними и все человѣчество,—„разумѣша, яко назибѣша“, что нагота тѣла привела ихъ въ смущеніе и заставила устыдиться вслѣдствіе того грѣховнаго закона, сопротивляющагося уму ихъ, который обнаружился въ актѣ паденія <sup>3)</sup>. Потому именно и самый половой актъ такъ старательно оберегается отъ взоровъ посторонняго глаза,—даже въ случаѣ законнаго пользованія похотью (въ бракѣ),—что человѣческая душа въ этомъ случаѣ стыдится разлада, происходящаго между тѣломъ и духомъ; „стыдится того, что приличное по природѣ совершается такъ, что его сопровождаетъ вѣчто постыдное, привзошедшее въ природу человѣка, какъ наказаніе <sup>4)</sup>.“

Беспорядочность физиологическихъ отпращиваній, нарушившая гармонію между тѣломъ и духомъ и обнаружившаяся въ видѣ особой похотливости въ человѣкѣ, произвела губительное вліяніе также и на самое состояніе его тѣлеснаго организма. По Августину, эта беспорядочная похотливость нарушила въ тѣлесной природѣ человѣка общее равновѣсіе жиз-

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 23. M. t. VII, p. 431.

<sup>2)</sup> Ibid. XIV, 17. M. t. VII, p. 425.

<sup>3)</sup> Ibidem; сравн. de nupt. et conc. II, 5; II, 9; II, 22. M. t. X, p. 443-448, 458; opus imperf. VI, 25. M. t. X, p. 1559, 1560.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIV, 18. M. t. VII, p. 426.

ненныхъ силъ. А вслѣдствіе этого нарушенія, въ человѣкѣ обнаружилась подавленность и жизненной энергіи его тѣла. Выясняя общій генезисъ разрушительныхъ дѣйствій, произведенныхъ грѣхомъ Адама на тѣлесный организмъ человѣка, Августинъ говоритъ, что беспорядочность тѣлесныхъ отправления вызвала борьбу и движеніе въ главныхъ основныхъ элементахъ тѣла (влажность, сухость, теплота и холодность <sup>1)</sup>), слѣдовательно, нарушила гармоничность взаимодѣйствія этихъ частицъ, а разъ была нарушена эта гармоничность взаимодѣйствія частицъ, тѣло потеряло ту юношескую стойкость (*stabilitas*) и жизненность, какою оно обладало въ раю. Отсюда далѣе былъ прямой переходъ къ всевозможнымъ болѣзнямъ, общему ослабленію тѣла, дряхлости и, наконецъ, къ совершенному разрушенію всего тѣлеснаго организма; т. е. смерти. Проводя эту общую мысль, бл. Августинъ прекрасно выразился, когда сказалъ, что вся жизнь человѣка есть собственно смерть, потому что съ каждымъ днемъ она постепенно уменьшается, мало по малу приближаясь къ роковой развязкѣ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, въ противоположность пелагианамъ, защищавшимъ естественность смерти, а также естественность и всѣхъ разрушительныхъ фізіологическихъ процессовъ, приводящихъ къ ней, бл. Августинъ постоянно заявлялъ, что смерть не естественна и что она явилась въ мірѣ только вслѣдствіе преступленія Адама, нарушившаго гармонию всей человѣческой природы.

Наконецъ, всевозможные труды, лишенія и бѣдствія человѣческой жизни и самое поврежденіе внѣшней природы, оказывающей столь гибельное вліяніе на человѣка, бл. Августинъ въ противоположность пелагианамъ считалъ слѣдствіями преступленія Адама, а не естественными явленіями міра. Такъ фізическій трудъ, сопровождаемый потомъ трудящихся <sup>3)</sup>, трудъ психическій, направленный къ изученію различныхъ

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* III, 198. М. т. X, p. 1332.

<sup>2)</sup> *De civ. Dei* XIII, 10. М. т. VII, p. 383.

<sup>3)</sup> *Opus imperf.* VI, 27. М. т. X, p. 1569.

наукъ и соединенный съ всевозможными затрудненіями и заботами (*studia quorumque discentium, tormenta discentium, sollicitantes curae*) <sup>1)</sup>, возрастаніе волчцевъ на поляхъ земледѣльца <sup>2)</sup>, болѣзни рожденія <sup>3)</sup> и т. д.—все это было привнесено въ жизнь человѣка вслѣдствіе грѣхопаденія Адама, все это было роковымъ послѣдствіемъ ослабленія общей жизненной энергіи и силы бытія.

Итакъ, по ученію бл. Августина, грѣхъ Адама повлекъ за собой гибельные результаты. Оскорбивши своимъ преступленіемъ Бога и, такимъ образомъ, провинившись предъ Его правосудіемъ, Адамъ въ качествѣ наказанія подвергся неожиданному для себя лишенію всѣхъ тѣхъ благъ и совершенствъ, какими онъ обладалъ въ райскомъ состояніи. Такъ, отвергнувъ отъ себя божественную благодатную помощь и, такимъ образомъ, лишившись ея, онъ прежде всего въ отношеніи къ своей свободѣ получилъ грѣховную наклонность къ чувственному и эгоистическому, такую наклонность, при которой для него сдѣлалось невозможнымъ, при отсутствіи божественной помощи, достигать первобытной святости и праведности и, такимъ образомъ, заслуживать себѣ спасеніе. Въ отношеніи къ своимъ интеллектуальнымъ силамъ, онъ получилъ общее ослабленіе этихъ силъ и вмѣстѣ съ этимъ сдѣлался неспособнымъ къ познанію Высочайшей истины, составляющей конечную цѣль его бытія; въ отношеніи къ тѣлу онъ подвергся безпорядочности фізіологическихъ отправленій и въ связи съ этимъ всевозможнымъ страданіямъ и болѣзнямъ, доводящимъ сгѣлесный организмъ до общаго разрушенія, т. е. смерти. Наконецъ, и со стороны внѣшней природы, утратившей послѣ грѣхопаденія, въ силу своей связи съ жизнію человѣка, свою первоначальную красоту и гармонію, — Адамъ сталъ испыты-

---

<sup>1)</sup> Ibid. VI, 9. 13. 29. M. t. X, p. 1515. 1524. 1577; de peccator. meritis. II, 34. M. t. X, p. 183.

<sup>2)</sup> Opus imperf. VI, 27. M. t. X, p. 1569.

<sup>3)</sup> Ibid. VI, 26. M. t. X, p. 1563.

вать бѣдствія и всевозможныя сопротивленія, для преодоленія которыхъ ему стало необходимо употреблять съ своей стороны всевозможныя усилія и труды. Общимъ результатомъ такихъ лишеній для Адама явилась жизнь полная бѣдствій и несчастій, жизнь совершенно противоположная по своему характеру райскому состоянію.

Но все это, по ученію бл. Августина, не осталось однимъ только личнымъ достояніемъ падшихъ прародителей, а перешло и на все человѣчество. Последнее, получивши отъ прародителей свое бытіе, вмѣстѣ съ нимъ получило отъ нихъ по наслѣдству и все то, чему подверглись они сами въ актѣ своего грѣхопаденія. Такимъ образомъ, мы приходимъ здѣсь къ ученію Августина о такъ называемомъ первородномъ, наслѣдственномъ грѣхѣ. Къ разсмотрѣнію этого ученія мы теперь и обратимся.

---

## ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

### УЧЕНІЕ О ПЕРВОРОДНОМЪ ГРѢХѢ.

#### I.

Ученіе о первородномъ грѣхѣ принадлежитъ къ числу самыхъ трудныхъ предметовъ христіанской догматики. Самъ бл. Августинъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій говоритъ, что „нѣтъ ничего извѣстнѣе ученія о первородномъ грѣхѣ, но въ тоже время нѣтъ ничего таинственнѣе этого ученія для пониманія“ <sup>1)</sup>. Что касается Августина, то заслуга его въ томъ и состоитъ, что онъ первый изъ представителей христіанской богословской мысли занялся подробнымъ выясненіемъ этого ученія. Въ самомъ дѣлѣ, отцы и учителя церкви предшествоващаго времени дѣлали въ большинствѣ случаевъ только самыя общія замѣчанія по вопросу о первородномъ грѣхѣ. Они намѣтили только основныя пункты этого вопроса и указали общій путь къ его выясненію. Такъ Іустинъ Философъ, Таціанъ и Иринеѣ говорили о внутренней зависимости всеобщей грѣховности человѣчества отъ грѣха Адама <sup>2)</sup>, о томъ, что

---

<sup>1)</sup> De morib. eccles. XXII. M. t. I. p. 1328. Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.

<sup>2)</sup> Іуср. Фил. Dialog. cum Tryph. c. 95; Таціанъ. Orat. ad graec. n. 12, 13, 15, 20.

причиной смерти человѣка служить грѣхопаденіе прародителей, и что всѣ мы въ лицѣ Адама оскорбили Бога неисполненіемъ его заповѣди <sup>1)</sup>. Тертуллианъ и Оригенъ присоединили къ этимъ мыслямъ своихъ предшественниковъ еще ученіе о самомъ способѣ, каковымъ распространяется первородный грѣхъ. Они ясно указали на зачатіе и рожденіе, какъ на тотъ источникъ, откуда получаетъ свое начало наследственная порча всего человѣчества (*vitium originis*) <sup>2)</sup>. Съ IV вѣка въ твореніяхъ отцевъ и учителей церкви мы встрѣчаемъ еще слѣдующія подробности этого ученія. Всѣ отцы и учителя церкви этого періода ясно говорятъ, во первыхъ, о всеобщности грѣха человѣчества, при чемъ они дѣлаютъ исключеніе только для Иисуса Христа, рожденнаго сверхъестественнымъ образомъ отъ Дѣвы Маріи и Духа Святаго <sup>3)</sup>; во вторыхъ, они поставляютъ эту всеобщую грѣховность въ самую тѣсную связь и зависимость отъ грѣха Адама, говоря, что никто не остается нетронутымъ грѣховною испорченностью вслѣдствіе его грѣхопаденія <sup>4)</sup>, что грѣхъ Адама сдѣлался роковымъ для всего человѣчества <sup>5)</sup>, что вмѣстѣ съ Адамомъ все человѣчество сдѣлалось виновнымъ предъ Богомъ <sup>6)</sup> и подверглось проклятію и смерти <sup>7)</sup>, ослабленію познавательныхъ силъ и дѣятельности свободной воли, преклонившейся болѣе ко злу, чѣмъ къ добру <sup>8)</sup>. Въ третьихъ, они указываютъ на родовой союзъ, соединяющій всѣхъ людей съ Адамомъ, какъ на источникъ ихъ зараженія грѣхомъ. Они объясняли

<sup>1)</sup> Иринеѣ. *Contr. haeres. lib. III, c. 22; V, c. 16.*

<sup>2)</sup> Тертулл. *De anima c. 40. 41.* Оригенъ. *In sevit. homil. XII n. 4.*

<sup>3)</sup> Кирил. Іерус. *Catech. 15.* Аѳ. Алекс. *Contra gentes 3; Bas. Великій Hom. in famem et sicc. n. 7.* Кирил. Алекс. *Adv. Nestor. III, c. 3, § 31.*

<sup>4)</sup> Кирил. Алекс. *Adv. Nestor. III, c. 6, 92, 93; Іоан. Злат. Hom. ad Rom. 10.*

<sup>5)</sup> Амвр. *Enarr. in Ps. 33, 9.*

<sup>6)</sup> Иларій. *In Psalm. 59, 4; 136, 5, 7.*

<sup>7)</sup> Амвросій. *Enarr. in Ps. 38. 9.* Кирил. Алекс. *Adv. Nest. III, 3, 81.*

<sup>8)</sup> Злат. *In Genes. hom. 17, § 2.* Амвр. *Hexem. I, I, c. 8.*

при этомъ самую возможность такого зараженія указаніемъ на тотъ фактъ, что въ Адамѣ заключалось собраніе людей, что благодаря плотскому рожденію всѣ люди составляютъ съ Адамомъ одну единицу и имѣютъ съ нимъ родовое единство <sup>1)</sup>. Въ четвертыхъ, отцы церкви указывали и на самый способъ распространенія грѣха. Они усматривали его въ актѣ плотского рожденія, которое, соединяясь съ беспорядочною похотью <sup>2)</sup>, является какъ бы каналомъ, чрезъ который грѣхъ привходитъ въ человѣка <sup>3)</sup>. При этомъ они занимались также выясненіемъ того вопроса, какимъ образомъ человѣкъ чрезъ рожденіе можетъ получать грѣховную испорченность природныхъ силъ и способностей. Въ данномъ случаѣ они говорили, что по закону природы рожденное всегда бываетъ подобно родившему, такъ что отъ подверженнаго страстямъ рождается страстный, отъ грѣшника—грѣшникъ <sup>4)</sup>, отъ раба—рабъ <sup>5)</sup>.

Такимъ образомъ, пелагіане, проводя тотъ взглядъ, что грѣхъ Адама былъ его личнымъ достояніемъ, что онъ не перешелъ на все человѣчество въ наказаніе за грѣхъ и что вообще всѣ бѣдствія въ мірѣ нравственномъ и физическомъ суть вполнѣ естественныя и нормальныя явленія,—совершенно несправедливо возражали Августину, что будто бы онъ первый изъ отцовъ церкви началъ проводить ученіе о наслѣдственности грѣха и всѣхъ бѣдствій для человѣчества <sup>6)</sup>. Самъ бл.

<sup>1)</sup> Иларій. De trinit. IV, 21; in Ps. 59. 4.

<sup>2)</sup> Амвросій. Apol. David. altera c. 2 § 7; Иларій. In. Ps. 118, litt. 11, 5.

<sup>3)</sup> Амросій. De poen., 1, 3. § 13.

<sup>4)</sup> Григор. Писс. De beatitud. orat. 6.

<sup>5)</sup> Іоаннъ Златоустъ Hom. 10 in epist. ad. Rom. c. 5.

<sup>6)</sup> Виггерсъ (Aug. u. Pelag.), соглашаясь съ указаннымъ мнѣніемъ пелагіанъ, также говоритъ, что до Августина въ римской догматикѣ не существовало ученія о первородномъ грѣхѣ (t. I, p. 208), что до Августина всѣ по крайней мѣрѣ лучшіе изъ греческихъ отцовъ церкви будто бы отвергали первородный грѣхъ (t. I, p. 38), что самъ Іоаннъ Златоустъ, въ общемъ державшійся будто-бы пелагіанскаго воззрѣнія на первородный грѣхъ, считалъ абсурдомъ «creatus peccati Adamitici» (t. II, p. 19). Такимъ образомъ, по этому мнѣнію германскаго ученаго, бл. Августинъ выставляется первымъ, который провелъ ученіе о первородномъ грѣхѣ.

Августинъ въ этомъ случаѣ указывалъ пелагианамъ на несправедливость такого возраженія. Онъ говорилъ Юліану Эланскому: „не я выдумалъ первородный грѣхъ, въ который католическая церковь вѣруеть издревле, но ты, отвергающій этотъ догматъ, безъ сомнѣнія новый еретикъ“<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, въ виду этого возраженія пелагианъ бл. Августину, независимо отъ общаго выясненія ученія о первородномъ грѣхѣ, въ противоположность пелагианскимъ заблужденіямъ, необходимо было какъ можно тверже обосновать самый фактъ первороднаго грѣха, какъ фактъ несомнѣнный въ исторіи христіанской мысли. Выполняя эту задачу, онъ въ данномъ случаѣ обращается прежде всего къ свидѣтельству самого св. Писанія и преимущественно къ свидѣтельству Ап. Павла. Въ словахъ этого Апостола: *яко же единьмъ челоуькомъ грѣхъ въ мѣрѣхъ вниде и грѣхомъ смерть и такоуь смерть во вся челоуьки вниде, въ немъ же вси согрѣшиха* (in quo, т. е. въ Адамѣ)<sup>2)</sup>, а также: *яко же бо о Адамъ вси умирають, такоже и о Христъ вси оживутъ*,<sup>3)</sup> бл. Августинъ усматривалъ самое важное, ясное и неопровержимое доказательство въ пользу ученія о первородномъ грѣхѣ. Въ исторіи христіанской мысли онъ также находилъ подтвержденіе и обоснованіе этого ученія. Въ своемъ сочиненіи „противъ Юліана“ (contra Iulianum) онъ обращается къ самому тщательному и обстоятельному анализу твореній отцевъ и учителей, какъ восточной, такъ и западной церкви, и въ данномъ случаѣ въ произведеніяхъ Иринея Лионскаго, Кипріяна Кароагепскаго, Ретиція, Олимпія, Иларія, Григорія Назіанзина, Амвросія, Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Иннокентія и Іеронима находятъ ясныя и неопровержимыя слѣды ученія о первородномъ грѣхѣ<sup>4)</sup>. Далѣе, справедливость этого ученія,

<sup>1)</sup> De nupt. et concupisc. II, 12. M. t. X. p. 450—451.

<sup>2)</sup> Opus imperf. II, 63. M. t. X, p. 1169.—Римл. V, 12.

<sup>3)</sup> С. duas epp. Pelagg. IV, 4. M. t. X, p. 615. 1 Кор. XV, 22; Epist. 186, G. M. t. II. p. 822.

<sup>4)</sup> Contra Iulianum lib. I—II. M. t. X, p. 641—702.



по нему, подтверждаетъ самая практика церкви, а именно: обычай крестить дѣтей „во оставленіе грѣховъ“ (*in remissionem peccatorum*) и употребленіе при таинствѣ крещенія обряда отреченія отъ діавола,—обряда, идущаго, по его мнѣнію, изъ глубокой древности. <sup>1)</sup> Наконецъ, онъ пользуется въ данномъ случаѣ разсудочными соображеніями и доказательствами. Выходя изъ того несомнѣннаго для него положенія, что въ мірѣ существуютъ различныя бѣдствія и лишенія, которыми сопровождается и наполняется жизнь человѣчества, онъ приходитъ къ тому заключенію, что единственной причиною всего этого ненормальнаго, удручающаго порядка вещей можетъ быть исключительно только первородный грѣхъ <sup>2)</sup>. Для него было ясно, что если отвергнуть первородный грѣхъ, какъ причину ненормальности, замѣчаемой въ мірѣ нравственномъ и физическомъ, то тогда будетъ трудно и даже совершенно невозможно подыскать другое болѣе подходящее объясненіе этого явленія. Правда,—говорилъ онъ,—въ данномъ случаѣ можно отвергнуть самую мысль о ненормальности въ мірѣ нравственномъ и физическомъ и вмѣстѣ съ этимъ въ самомъ принципѣ подорвать ученіе о первородномъ грѣхѣ,—какъ это дѣйствительно и сдѣлали пелагіане,—но тогда, значить, нужно идти въ разрѣзъ съ всеобщимъ сознаніемъ человѣчества, свидѣтельствующимъ о существованіи въ мірѣ бѣдствій и лишеній <sup>3)</sup>,—тогда, значить, Бога, сотворившаго такой несовершенный, полный бѣдствій, несчастій и лишеній міръ, должно признать всемогущимъ и несправедливымъ <sup>4)</sup>,—тогда, значить, должно оказаться ложнымъ ученіе объ искупительныхъ заслугахъ и смерти Спасителя, такъ какъ это ученіе главнымъ образомъ основывается на ученіи о первородномъ грѣхѣ <sup>5)</sup>. Вообще, по Августину, только въ признаніи

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* I, 57. M. t. X, p. 1079.

<sup>2)</sup> *Ibidem* I, 54. M. t. X, p. 1077.

<sup>3)</sup> *Ibidem.* I. 54. M. t. X, p. 1077, 1203.

<sup>4)</sup> *Ibidem.* II, 119. M. t. X, p. 1192.

<sup>5)</sup> *Ibidem.* I, 32. M. t. X, p. 1062.

факта первороднаго грѣха представляется единственная возможность устранить всё эти затрудненія, невольно возникающія въ мысли человѣка.

Установивши, такимъ образомъ, фактъ первороднаго наслѣдственнаго грѣха, какъ фактъ несомнѣнный и неопровержимый, какъ фактъ, которымъ только и можно объяснить всё бѣдствія и несчастія, окружающія человѣка, а также всеобщую удобопреклонность человѣчества ко грѣху, бл. Августинъ вмѣстѣ съ этимъ выясняетъ цѣлый рядъ другихъ вопросовъ, возникающихъ въ сознаниіи христіанскаго мыслителя по поводу этого ученія. Такъ онъ намѣчаетъ путь, дающій возможность разрѣшить весьма важный въ догматикѣ вопросъ, въ чемъ же собственно заключается первородный грѣхъ, въ чемъ нужно полагать его сущность?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ въ системѣ антропологическаго ученія Августина служитъ анализъ тѣхъ послѣдствій, которыя были произведены, по его мнѣнію, въ нравственно-духовной природѣ человѣка, вслѣдствіе грѣхопаденія Адама. Дѣло въ томъ, что, по его ученію, грѣхъ Адама, оказавши губительное вліяніе на его собственную природу и вызвавши въ ней общее грѣховное расположеніе, послужившее, такимъ образомъ, самымъ справедливымъ наказаніемъ за грѣхъ,— въ тоже время произвелъ такое же губительное вліяніе на нравственно-духовную природу всего человѣчества. Предрасположенность ко грѣху со всѣми ея послѣдствіями сдѣлалась достояніемъ и всего человѣческаго рода. Въ самомъ дѣлѣ, каждый человѣкъ уже при самомъ появленіи своемъ на свѣтъ Божій заключаетъ въ себѣ нѣкоторую грѣховную настроенность, которая фактически всегда обнаруживается въ немъ, лишь только онъ получаетъ способность сознательно владѣть своей волей и разумомъ<sup>1)</sup>. Эта грѣховность, унаслѣдованная

<sup>1)</sup> Op. imp. I, 47. M. t. X, p. 1068—1069. Originale peccatum inest quidem nascentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia.

человѣкомъ отъ Адама, и есть, по ученію Августина, *первородный грѣхъ* (*originale peccatum*) <sup>1)</sup>, т. е. грѣхъ, который не зависить въ своемъ происхожденіи отъ воли каждаго отдѣльнаго человѣка, „не зависить,—какъ выражается Августинъ,—отъ собственной воли рождающагося“ <sup>2)</sup>, а передается вмѣстѣ съ самой природой, съ самымъ естествомъ, которое каждый человѣкъ чрезъ посредство родителей получаетъ отъ Адама,—этого родоначальника всего человѣческаго рода, въ которомъ всѣ согрѣшили <sup>3)</sup>. Иначе сказать, первородный грѣхъ есть грѣхъ уже по самому происхожденію (*vitium originis*) <sup>4)</sup> человѣка; порокъ, полученный имъ по наслѣдству (*vitium hereditarium*) <sup>5)</sup>; порокъ въ самомъ рожденіи произшедшій и, такъ сказать, выдренный въ его природѣ (*naturae vitium*) <sup>6)</sup>; порокъ врожденный (*ingenitum vitium*) <sup>7)</sup>, имѣющій свое первое основаніе въ родовомъ союзѣ съ первымъ человѣкомъ—Адамомъ (*vitium primae nativitatis*) <sup>8)</sup>. Говоря о врожденности грѣха каждому человѣку, бл. Августинъ усматриваетъ въ ней справедливое наказаніе Божіе, которое Онъ положилъ въ лицѣ Адама на все человѣчество. Наслѣдственный грѣхъ есть „наказаніе, порождающее грѣхи чрезъ посредство плоти“ (*peccatores per carnem generans poena*) <sup>9)</sup>.

Но получивши въ наслѣдство отъ Адама общее предрасположеніе и общую настроенность ко грѣху, каждый человѣкъ вмѣстѣ съ этимъ предрасположеніемъ наслѣдовалъ и виновность предъ правосудіемъ Божіимъ. „Порокъ происхожденія (*vitium originis*),—говоритъ Августинъ,—пребывая въ потомствѣ Адама, дѣлаетъ это потомство виновнымъ предъ Богомъ“ <sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> Opus imperf. I, 101. M. t. X, p. 1117.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 90. M. t. X, p. 1392.

<sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> De peccat. origin. c. 39. M. t. X, p. 407.

<sup>5)</sup> Epist. 194, c. 6. M. t. II, p. 882.

<sup>6)</sup> De pecc. orig. c. 33. M. t. X, p. 404.

<sup>7)</sup> De nupt. et concup. I. 25. M. t. X, p. 430.

<sup>8)</sup> De nupt. et concup. I. 32. M. t. X, p. 434.

<sup>9)</sup> De peccat. merit. I. 15. M. t. X, p. 119.

<sup>10)</sup> De peccat. origin. c. XXXIX, M. t. x, p. 407.

Такимъ образомъ, по ученію Августина, съ первороднымъ, унаслѣдованнымъ грѣхомъ, неразрывно связывается и виновность за этотъ грѣхъ, подобно тому какъ виновность соединялась и съ грѣхомъ Адама.

Послѣ такого объясненія, которымъ былъ установленъ фактъ наслѣдственности, какъ самаго грѣха Адама, такъ и виновности за этотъ грѣхъ, Августину открывался далѣе путь къ объясненію происхожденія всевозможныхъ бѣдствій и несчастій, окружающихъ и наполняющихъ человѣческую жизнь. Въ данномъ случаѣ для него легко было придти къ тому положенію, что всѣ эти бѣдствія суть справедливыя наказанія, наложенныя Богомъ за грѣхъ Адама,—такія наказанія, которыя перешли на все потомство согрѣшившаго прародителя вмѣстѣ съ самымъ грѣхомъ его и виновностію за этотъ грѣхъ. „Такъ какъ Адамъ,—говоритъ Августинъ,—по своей свободной волѣ оставилъ Бога, то онъ испыталъ праведное осужденіе Божіе, состоящее въ томъ, что онъ былъ осужденъ со всѣмъ своимъ потомствомъ (*stirpe*), которое согрѣшило вмѣстѣ съ нимъ, находясь въ немъ во всей своей совокупности“<sup>1)</sup>.

Въ данномъ случаѣ намъ слѣдовало бы разсмотрѣть тѣ бѣдствія и лишенія, которымъ подверглось человѣчество вслѣдствіе наказанія за унаслѣдованный отъ прародителей грѣхъ, но мы находимъ это излишнимъ послѣ того, какъ мы во всей подробности разсмотрѣли всѣ эти бѣдствія по отношенію къ Адаму. Мы скажемъ здѣсь только, что, по ученію Августина, всѣ бѣдствія и лишенія, обнаружившіяся въ Адамѣ въ наказаніе за его грѣхъ, были унаслѣдованы въ тоже время и всѣмъ человѣческимъ родомъ, какъ результатъ унаслѣдованной имъ грѣховности и виновности. Такъ, весь человѣческій родъ вмѣстѣ съ Адамомъ лишился благодатной божественной помощи (*adjutorium*), получилъ общее ослабленіе своихъ прав-

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. X, § 28. M. t. X, p. 933; de pecc. orig. c. XXXII. M. t. X, p. 403. *Damnatae originis propagatio nos damnat*; de civ. Dei XII, 3. M. t. VII, p. 378. *Quod homo factus est cum peccaret et puniret, hoc genuit.*

ственно-духовныхъ силъ и способностей, выразившееся въ томъ, что онъ сдѣлался болѣе неспособнымъ къ первобытной райской святости и праведности, а также къ воспріятію Высочайшей Божественной истины, освѣщающей путь къ достиженію конечной цѣли человѣка. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сталъ испытывать беспорядочность своихъ тѣлесныхъ отправленій, слѣдствіемъ которыхъ явилась похоть, а какъ результатъ этой беспорядочности тѣлесныхъ отправленій онъ получилъ въ свою очередь общее ослабленіе своего тѣлеснаго организма, то ослабленіе, которое и привело его къ смерти, т. е. къ разлученію тѣла отъ духа.

Такимъ образомъ, по ученію Августина, „та несчастная цѣпь обстоятельствъ“, которая произошла вслѣдствіе грѣха Адама, опутала вмѣстѣ съ нимъ и все человѣчество <sup>1)</sup>. И самый грѣхъ, и виновность въ грѣхѣ и, наконецъ, самыя наказанія за грѣхъ, — все это сдѣлалось наслѣдственнымъ достояніемъ каждаго отдѣльнаго человѣка. А все это во всей своей совокупности собственно и составляетъ, по Августину, содержаніе первороднаго грѣха, понимаемаго въ обширномъ смыслѣ этого слова. Августинъ весьма часто придаетъ первородному грѣху это широкое значеніе. „Должно различать, говорить онъ, слѣдующіе три: грѣхъ, наказаніе за грѣхъ и то, что является грѣхомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ наказаніемъ за грѣхъ. Это третье и есть первородный грѣхъ (originale peccatum), который является, съ одной стороны, грѣхомъ (peccatum est), а съ другой — наказаніемъ за грѣхъ (poena peccati)“ <sup>2)</sup>. Правда, онъ здѣсь говоритъ только о самомъ же грѣхѣ, какъ наказаніи за грѣхъ. Но въ другихъ мѣстахъ, онъ очень ясно включаетъ въ понятіе первороднаго грѣха всѣ другія наказанія, обнаружившіяся вслѣдствіе грѣха Адама, а равно и самую виновность за грѣхъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIII, 14. M. t. VII, p. 386.

<sup>2)</sup> Opus imperf. I. 47, II. 38. M. t. X, p. 1068. 1158.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIII, 13. M. t. VII, p. 386; Ep. 190. M. t. II, p. 857—858; de civ. Dei XIII, 3. M. t. VII, p. 378.

Разматривая учение Августина о первородномъ грѣхѣ, нельзя не видѣть, что самую сущность послѣдняго онъ полагалъ однако не въ самомъ грѣховномъ предрасположеніи природы человѣка, которое получено имъ въ наслѣдство отъ Адама, и не въ совокупности грѣха, виновности и наказанія, но именно въ той *виновности* (reatus) всего человѣчества предъ правосудіемъ Божиимъ, которой оно подверглось чрезъ грѣхъ Адама. Вообще,—какъ вполне справедливо замѣчаетъ Шване—, „первородный грѣхъ, по Августину, есть пребывающая виновность, которую Адамъ своимъ грѣхомъ произвелъ не только для себя, но и для всего потомства“<sup>1)</sup> и которая, соединяясь съ поврежденіемъ нравственно-духовной и физической природы человѣка, чрезъ плотское рожденіе переходитъ на все человѣчество<sup>2)</sup>.

Въ самомъ дѣлѣ, всѣ люди, происходя отъ поврежденнаго Адама, въ силу органической и генетической связи съ нимъ, получаютъ отъ него уже ослабленную поврежденную природу. Они получаютъ отъ него слабый умъ, волю, удобопреклонную ко всему чувственному, и слабостѣлю. Такимъ образомъ, всѣ эти свойства человѣческаго организма являются уже, какъ бы естественными свойствами, хотя впрочемъ такими свойствами, которые сами по себѣ составляютъ зло въ виду того, что являются искаженіемъ первоначальнаго идеальнаго состоянія и въ свою очередь служатъ источникомъ новыхъ грѣховъ. За эти-то свойства своего духовнаго и физическаго организма, какъ свойства, привнесенныя въ него вслѣдствіе грѣха Адама, повинно предъ правосудіемъ Божиимъ все человѣчество. Всякій человѣкъ въ силу органической связи съ своимъ праотцемъ, произведшимъ это поврежденіе человѣческой природы, является виновнымъ (reatus) предъ Богомъ потому, что всѣ, пахотаясь

---

<sup>1)</sup> Шване «Dogmengeschichte d. patristischen Zeit» т. II, р. 674, 1867.

<sup>2)</sup> Opus imperf. I. 71; I. 101. M. t. X, р. 1096, 1117.

въ Адамѣ, участвовали въ ея ослабленіи и поврежденіи. Это-то „*reatus*“, т. е. виновность каждаго человѣка въ разѣ произведенномъ чрезъ посредство общаго родоначальника всего человѣчества — Адама поврежденія нравственной и физической природы, и составляетъ то, что можно назвать, по Августину, формальнымъ принципомъ первороднаго грѣха, слѣдовательно то, въ чемъ состоитъ и должно полагать самую сущность его. При этомъ „слѣнота сердца“, слабость воли и похоть, какъ явленія, составляющія собственно уже естественныя свойства человѣческой природы, суть только матеріальный принципъ и источникъ грѣховности, за который человѣкъ является виновнымъ предъ Богомъ <sup>1)</sup>.

Что дѣйствительно самую сущность первороднаго грѣха бл. Августинъ полагалъ въ виновности (*reatus*), можно видѣть изъ его ученія о сущности возрожденія человѣка, происходящаго въ таинствѣ крещенія. Въ крещеніи первородный грѣхъ, а равно и всѣ личные грѣхи, по его мнѣнію, совершенно уничтожаются <sup>2)</sup>, человѣкъ чрезъ крещеніе дѣлается совершенно чистымъ предъ Богомъ. Но это искорененіе первороднаго грѣха въ сущности проявляется только въ томъ, что похоть въ человѣкѣ, — этотъ источникъ грѣховности, — освобождается отъ того *reatus*, которое тяготѣло надъ ней до крещенія. Сама же похоть остается въ человѣкѣ и послѣ крещенія для того, чтобы служить въ немъ поводомъ къ борьбѣ (*ad agonem*) и средствомъ къ возрастанію и укрѣпленію въ добродѣтельной жизни <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, изъ этого ясно, что винов-

<sup>1)</sup> Всѣ эти мысли Августинъ прекрасно проводитъ и выясняетъ въ своемъ сочиненіи «*De civ. Dei*» XIII, 2—3 гл. М. т. VII, p. 377—378.

<sup>2)</sup> *De nat. et grat.* XXIII. М. т. X, p. 259—260. *Contr. Julian.* VI, 5. М. т. X, p. 829.

<sup>3)</sup> *Concupiscentia ... in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur: parvulos non baptizatos reos innectit, et tanquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit. In grandibus autem baptizatis ... deletis peccatis omnibus, soluto etiam reatu, quo vincetos originaliter detinebat, ad agonem interim manet. De pec. merit.* II. 4. М. т. X, p. 152—153. *De nupt. et concup.* I. 33. § 38. М. т. X, p. 435.

Ность, которая тяготѣетъ надъ каждымъ человѣкомъ за то ослабленіе и поврежденіе человѣческой природы, въ которомъ участвовало въ лицѣ Адама, — своего родоначальника, — все человѣчество, составляетъ, по Августину, самую сущность первороднаго грѣха и что самая похоть, какъ результатъ ослабленія воли (*concupiscentia, infirmitas*), а равно слѣпота ума и сердца (*coecitas cordis, ignorantia*) и вообще всѣ поврежденія человѣческой природы только постольку относятся къ сущности первороднаго грѣха, поскольку въ нихъ заключается источникъ и выраженіе грѣховности, а, слѣдовательно, и виновности. Но коль скоро въ таинствѣ крещенія уничтожается эта виновность (*reatus*) похоти и слѣпоты сердца, послѣднія могутъ считаться грѣхомъ только потому, что имѣютъ свое основаніе въ грѣхѣ прародителей и явились вслѣдствіе него, какъ извращеніе первоначальнаго идеальнаго состоянія человѣческой природы <sup>1)</sup>. Онѣ грѣхъ только потому, что могутъ служить для человѣка источникомъ новыхъ грѣховъ, составляющихъ уже личное достоиніе каждаго человѣка въ отдѣльности <sup>2)</sup>. Общее ослабленіе силъ человѣческой природы всегда остается зломъ <sup>3)</sup>, какъ извращеніе идеальнаго состоянія послѣдней, которое всегда влечетъ за собой грѣховное подавленіе и ослабленіе дѣятельности духа <sup>4)</sup>, — но характеръ собственно грѣховности, въ силу которой человѣкъ, одержимый похотью и вообще ослабленіемъ своей природы, являлся бы

---

<sup>1)</sup> *Concupiscentia etiamsi vocatur peccatum, non utique, quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur... Et ideo jam non est peccatum, sed hic vocatur sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi in vincente delectatione justitiae non consentiatur. Contr. duas epp. Pelagg. I, 13. M. t. X, p. 563, Opus imperf. II, 226. M. t. X, p. 1243.*

<sup>2)</sup> *Contr. duas epp. Pelagg. I, 13. M. t. X, p. 563.*

<sup>3)</sup> *Contr. Julian. VI, 5. M. t. X, p. 831; Opus imperf. I, 71; 72. M. t. X, p. 1096. Peccatum dicitur (t. e. concupiscentia), quia peccato facta est, appetitque peccare. Reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agnem relictus est. *Malum est, clarum est.**

<sup>4)</sup> *Quod autem repugnat voluntati bonae, non est bonum, immo malum esse quid neget? Contr. Julian. IV. 2. 8; VI, 5. M. t. X, p. 739, 759, 829.*



предметомъ гнѣва Божія, чрезъ крещеніе уничтожается въ ней. Послѣ крещенія общее ослабленіе человѣческой природы, правда, можетъ быть названо зломъ, но отнюдь не грѣхомъ, за который человѣкъ долженъ подвергнуться божественному гнѣву.

Такое пониманіе сущности первороднаго грѣха между прочимъ уясняетъ намъ смыслъ слѣдующаго положенія, которое Августинъ очень часто приводитъ въ своихъ сочиненіяхъ и въ которомъ лютеране усматриваютъ основаніе и подтвержденіе собственнаго ученія объ оправданіи. Такъ, Августинъ говоритъ: „порокъ перваго происхожденія (*vitium primae nativitatis*), обнаружившійся и привнесенный (*traductum et attractum*) вслѣдствіе плотской похоти, чрезъ крещеніе *отпускается, скрывается и болѣе не вмѣняется* (*remittatur, tegatur, non imputetur*“<sup>1)</sup>). Ясно, что этими словами бл. Августинъ вовсе не указываетъ на то, что самый первородный грѣхъ послѣ крещенія будтобы остается еще въ человѣкѣ и что онъ только болѣе не вмѣняется ему. Говоря въ данномъ случаѣ „о прикрытіи и невмѣненіи“ первороднаго порока, онъ очевидно имѣетъ въ виду не самый грѣхъ, а только то общее поврежденіе человѣческой природы, которое было произведено чрезъ грѣхъ Адама. Самый грѣхъ и та виновность, которая соединена съ нимъ, совершенно отпускаются въ крещеніи, человѣкъ на самомъ дѣлѣ дѣлается чистымъ, праведнымъ; въ немъ остается только общее поврежденіе природы, произведенное грѣхомъ. Это то поврежденіе свойствъ и силъ человѣческой природы послѣ крещенія и не вмѣняется ему болѣе и не считается за грѣхъ, хотя оно и послѣ крещенія продолжаетъ оставаться еще зломъ, какъ явленіе несоотвѣтствующее идеальному, первобытному состоянію человѣческой природы. Бл. Августинъ въ другомъ мѣстѣ самъ поясняетъ выше указанныя нами слова въ этомъ именно смыслѣ. „Если кто спросить, говорятъ онъ, какимъ образомъ похоть плоти (*concupiscentia*

---

<sup>1)</sup> De nupt. et concup. I, 32. M. t. X, p. 434.

carnis) можетъ оставаться въ возрожденномъ, въ которомъ произошло отпущеніе всевозможныхъ грѣховъ (in quo universorum facta est remissio peccatorum), то отвѣтимъ, что похоть плоти въ крещеніи отпущается (dimitti), но не такъ, чтобы ея совершенно не существовало (non ut non sit), но такъ, что она не вмѣняется болѣе во грѣхъ (ut in peccatum non imputetur). Послѣ того какъ ея вповѣсть (reatus) уже совершенно отпущена (soluta), она сама еще остается и до тѣхъ поръ вся наша слабость не исцѣляется совершенно, пока чрезъ посредство постепенно со дня на день преуспѣвающей возрожденія внутренняго человѣка и внѣшній человѣкъ не облечется въ нетлѣніе... Итакъ, слѣдовательно и въ крещеніи остается нѣчто такое, что не отпущается совершенно, такъ какъ въ этомъ смертномъ тѣлѣ остается пребывать еще плотская похоть (concupiscentia carnalis)... Она только постепенно (quotidie) можетъ уменьшаться въ преуспѣвающихъ и воздержныхъ" <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, этими словами бл. Августина совершенно отстраняетъ то неправильное пониманіе его ученія о возрожденіи, которое ему навязываютъ лютерапе, стараясь оправдать этимъ своимъ неправильнымъ толкованіемъ Августиновскаго ученія неправильность своего ученія только о чисто внѣшнемъ отпущеніи первороднаго грѣха въ возрожденномъ грѣшникѣ, только о чисто внѣшнемъ прикрытіи этого грѣха со стороны Бога въ юридическомъ актѣ возрожденія, какимъ послѣднее является въ ихъ догматикѣ.

## II.

Говоря о грѣхѣ Адама, какъ грѣхѣ всего человѣчества, о винѣ Адама, какъ винѣ всего человѣчества и наказаніяхъ, которыми Адамъ подвергся за свой грѣхъ, какъ наказаніяхъ,

---

<sup>1)</sup> De nupt. et concup. I. 25, 26. M. t. X, p. 429—430.

которымъ подвергся весь человѣческій родъ, бл. Августинъ долженъ былъ встрѣтиться съ очень важнымъ затрудненіемъ. Ему долженъ былъ представиться вопросъ о томъ, какимъ образомъ за личный грѣхъ Адама могли пострадать всѣ люди? Развѣ согласно съ правдой Божіей наказывать за грѣхъ одного Адама все его потомство <sup>1)</sup>? Развѣ справедливо вмѣнять человѣку грѣхъ и виновность за него, когда у него еще не обнаружилась способность владѣть собственной волей и когда онъ еще не имѣетъ возможности владѣть всѣмъ своимъ существомъ <sup>2)</sup>? Въ этомъ именно смыслѣ пелагиане постоянно дѣлали возраженія Августину. Съ ихъ точки зрѣнія были совершенно несомвѣстимыми понятіями, съ одной стороны, личный грѣхъ Адама, а съ другой—всеобщая подверженность всего человѣческаго рода бѣдствіямъ и лишеніямъ, какъ наказаніямъ за этотъ грѣхъ. Считая свободу человѣка совершенно безкачественной силой, совершенно неспособной вмѣнять свой внутренній строй, они никакъ не могли допустить и согласиться съ ученіемъ Августина, по которому всякій человѣкъ еще до обнаруженія сознанія уже является зараженнымъ грѣхомъ и виновнымъ предъ Богомъ.

Но Августинъ разрѣшаетъ всѣ эти недоумѣнія и возраженія пелагианъ своимъ ученіемъ о человѣческомъ родѣ, какъ одномъ цѣломъ организмѣ, въ которомъ всѣ отдѣльные члены соединены между собой и съ своимъ родоначальникомъ Адамомъ одною общою генетическою связью. По ученію бл. Августина, Адамъ, какъ первый человѣкъ, былъ въ тоже время представителемъ всего человѣческаго рода, имѣвшаго со временемъ произойти отъ него посредственно, или непосредственно. По воззрѣнію бл. Августина, въ Адамѣ, какъ представителѣ всего человѣческаго рода, уже заранѣе заключались всѣ члены этого рода. „Существовалъ Адамъ и въ

<sup>1)</sup> У Авр. de nat. et grat. XXI—XXII. М. т. X, p. 257—258.

<sup>2)</sup> У Авр. de peccat. meritis III. 8. М. т. X, p. 194; opus imperf. I, 57; III, 7. 68. М. т. X, p. 1079, 1250, 1278.

немъ заключались всѣ мы (*in illo fuimus omnes*)<sup>1)</sup>. „Въ чреслахъ (*in lumbis*) Адама существовали всѣ тѣ, которые должны были произойти отъ него въ послѣдствіи чрезъ посредство похоти“<sup>2)</sup>. „Всѣ мы были въ немъ одномъ, когда были имъ однимъ (*omnes enim fuimus in illo, quando fuimus ille unus*). Правда, мы не имѣли еще тогда отдѣльнаго существованія и особой формы, въ которой каждый изъ насъ могъ бы жить отдѣльно, но уже тогда существовала природа сѣмени (*natura erat seminalis*), отъ которой намъ надлежало произойти<sup>3)</sup>. Въ Адамѣ въ зародышномъ состояніи уже заключалась жизнь всего послѣдующаго потомства<sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, бл. Августинъ устанавливаетъ и проводитъ самую тѣсную органическую связь между всѣмъ человѣчествомъ и Адамомъ. А установивши эту генетическую связь, ему было легко провести ее и между грѣхомъ Адама и всеобщю грѣховностью человѣческаго рода. Имѣя въ виду эту родовую связь, онъ всегда могъ вполне справедливо сказать: „погибъ Адамъ, погибли въ немъ и всѣ (*perit Adam, et omnes in illo perierunt*)“<sup>5)</sup>. Добровольпо испорченный (*depravatus*) и справедливо осужденный (Адамъ) породилъ (*generavit*) испорченное и осужденное потомство“<sup>6)</sup>. „Адамъ, оставивши Бога по свободной волѣ, долженъ былъ испытать праведный судъ Божій и быть осужденнымъ со всѣмъ своимъ родомъ (*stirpe*), такъ какъ послѣдній, заключаясь въ Адамѣ, согрѣшилъ вмѣстѣ съ нимъ“<sup>7)</sup>. Вообще, при такомъ ученіи Августину было вполне возможно съ полнымъ правомъ говорить, что каждый человѣкъ уже въ Адамѣ сдѣлался грѣшникомъ, еще въ немъ лишился перво-бытной святой жизни, оказался въ состояніи, находящемся въ

---

1) *Opus imperf. IV, 104; IV, 90. M. t. X, p. 1400, 1392.*

2) *Ibid., I. 48. M. t. X, p. 1070.*

3) *De civ. Dei XIII, 14. M. t. VII, p. 386.*

4) *De peccat. merit. III, 7. M. t. X, p. 194.*

5) *Opus imperf. IV, 104. M. t. X, p. 1400.*

6) *De civ. Dei, XIII, 14. M. t. VII, p. 386.*

7) *De corrept. et gratia, c. X, § 28. M. t. X, p. 933.*

полномъ противорѣчїи съ первоначальнымъ, идеальнымъ бытіемъ я, слѣдовательно, вполнѣ справедливо подвергся всѣмъ тѣмъ наказанїямъ и лишенїямъ, которыя обнаружались и отразились послѣ грѣха на природѣ Адама <sup>1)</sup>. А если это дѣйствительно такъ, то и самый первородный, послѣдственный грѣхъ, по теорїи Августина, является для каждаго человѣка собственно не чужимъ грѣхомъ, но уже его собственнымъ <sup>2)</sup>. „Первородный грѣхъ, говоритъ Августинъ, есть нашъ грѣхъ, „*per hoc jure seminationis atque germinationis*“ <sup>3)</sup>. Онъ есть „нашъ собственный (proprrium) грѣхъ“ <sup>4)</sup>. Онъ можетъ быть названъ чуждымъ (alienum) намъ грѣхомъ только потому, что происходитъ не отъ воли каждаго отдѣльнаго человѣка, но отъ воли Адама <sup>5)</sup> потому именно, что онъ произошелъ въ то время, когда всѣ мы еще не проводили особой индивидуальной жизни <sup>6)</sup>.

Такимъ образомъ, своимъ ученїемъ о тѣсной органической связи всего человѣческаго рода съ Адамомъ бл. Августинъ очевидно представляетъ прекрасный выходъ къ примиренїю кажущагося противорѣчїя между справедливостїю Божїею и вмѣненїемъ грѣха Адама со всѣми его послѣдствїями всему человѣческому роду. Дѣйствительно, если грѣхъ Адама является уже собственнымъ грѣхомъ каждаго человѣка, то въ этомъ случаѣ справедливость божественная нисколько не страдаетъ: Богъ наказываетъ каждаго человѣка за его же собственный грѣхъ, а не за грѣхъ чуждый ему <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> De nupt. et concup. II, 5. M. t. X, p. 444; de civ. Dei XXI, 12. M. t. VII, p. 727.

<sup>2)</sup> Peccata originalia non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccaverunt. Rom. V, 12.—De corrept. et grat. c. VI, M. t. X, p. 921.

<sup>3)</sup> Opus imperf. I, 48. M. t. X, p. 1071.

<sup>4)</sup> De peccat. merit. III, 8. M. t. X, p. 194.

<sup>5)</sup> Opus imperf. I, 48. M. t. X, p. 1071.

<sup>6)</sup> De peccat. mer. III, 7. M. t. X, p. 194.

<sup>7)</sup> Пелагиане дѣлали при этомъ новое возраженїе. Съ ихъ точки зрѣнїя, наказанїе не только всего потомства Адама, но и самого Адама представ-

Итакъ, распространеніе и вмѣненіе первороднаго грѣха всему человѣчеству вполне возможно. Какимъ-же образомъ, спрашивается, онъ распространяется среди человѣчества?

Рѣшая этотъ вопросъ Августинъ точно также, какъ и въ другихъ пунктахъ своего ученія о первородномъ грѣхѣ, долженъ былъ опровергать противоположную точку зрѣнія пелагіапъ. Послѣдніе, не отвергалъ въ принципѣ существованія первороднаго грѣха въ человѣчествѣ, въ тоже самое время не хотѣли говорить объ его особенныхъ, вредныхъ послѣдствіяхъ, какъ для самого Адама, такъ и для его потомства. Все значеніе грѣха Адама для потомства, по ихъ мнѣнію, заключается только въ томъ, что онъ открывалъ прямой путь къ нравственной испорченности и былъ первымъ грѣховнымъ примѣромъ въ исторіи человѣческой жизни, — такимъ примѣромъ, которому всегда могли послѣдовать потомки Адама и увеличить его силу своими собственными грѣхами <sup>1)</sup>. Отсюда понятно, что пелагіанамъ при такомъ воззрѣніи на значеніе грѣха Адама для его потомства было возможно говорить только о чисто внѣшнемъ подражаніи (*imitatio*), какъ томъ способѣ, которымъ онъ могъ распространяться среди человѣчества <sup>2)</sup>. По ихъ воззрѣнію, грѣхъ Адама всегда остается простымъ только внѣшнимъ примѣромъ, которому человѣкъ можетъ по своему желанію, или послѣдовать, или же, напротивъ, отвергнуть его <sup>3)</sup>.

Такая точка зрѣнія пелагіанской доктрины была совершенно отвергнута Августиномъ. При своемъ ученіи о сущ-

лялось несправедливымъ со стороны Бога и несоответствующимъ характеру самаго преступленія, совершеннаго Адамомъ. По ихъ воззрѣнію, грѣхъ Адама не былъ ни столько великъ, чтобы изъ него могли послѣдовать такія великія несчастія. Но какъ разрѣшилъ этотъ вопросъ Августинъ, мы уже видѣли выше при разсмотрѣніи его ученія о грѣхопадѣніи Адама и слѣдствіяхъ этого грѣхопадѣнія. См. стр. 123.

<sup>1)</sup> У Авг. *De pec. orig.* c. III. M. t. X, p. 368. *Opus imperf.* II, 167.

<sup>2)</sup> *De pec. mer.* I. 9. M. t. X, p. 114.

<sup>3)</sup> *De grat. Christ.* c. XXXIX, § 43 M. t. X, p. 380.

ности первороднаго грѣха онъ долженъ былъ придти къ совершенно инымъ выводамъ при выясненіи способа его распространенія среди человѣчества. Въ самомъ дѣлѣ, если первородный грѣхъ не есть нѣчто внѣшнее для человѣка, но, напротивъ, является порокомъ прирожденнымъ ему (*ingenitum vitium*) <sup>1)</sup>, внутренно соприсущимъ его природѣ, то очевидно и самый способъ его распространенія не можетъ быть ограниченъ однимъ только чисто внѣшнимъ подраженіемъ (*imitatione*); напротивъ, онъ, долженъ заключаться внутри самой природы человѣка и долженъ являться органомъ, соединяющимъ каждаго человѣка съ его родителями. Такъ какъ такой органической связью, соединяющей все человѣчество въ одно органическое цѣлое, является плотское рожденіе, то это рожденіе, по Августину, и служитъ способомъ распространенія первороднаго грѣха <sup>2)</sup>. Оно является, по нему, тѣмъ каналомъ, чрезъ который грѣхъ переходитъ на все человѣчество.

Но указавши на актъ плотского рожденія, какъ на способъ перехода грѣха отъ одного человѣка къ другому, бл. Августину необходимо было преодолѣть еще нѣкоторыя трудности. Самымъ актомъ плотского рожденія онъ собственно могъ объяснить только переходъ на все человѣчество физическихъ, тѣлесныхъ недостатковъ, слѣдовательно, могъ объяснить происхожденіе въ немъ только того физическаго зла, которое было внесено въ его тѣлесную природу чрезъ грѣхъ Адама. Но какимъ же образомъ, спрашивается, въ этомъ случаѣ могъ передаться грѣхъ, какъ состояніе психическое, относящееся къ области нравственно-духовной жизни человѣка? Чтобы отвѣтить болѣе или менѣе удовлетворительно на этотъ вопросъ, онъ конечно долженъ былъ коснуться вопроса о происхожденіи самой души человѣка, такъ какъ

---

<sup>1)</sup> *Contr. Inl. VI, 18. M. t. X, p. 854.*

<sup>2)</sup> *De civ. Dei XIII, 14. M. t. VII, p. 386. De pecc. merit. I, 15. III, 2. M. t. X, p. 119, 187. De peccat. origin. XXXVIII, M. t. X, p. 406.*

только выясненіе ея генезиса и ея внутренняго отношенія къ грѣху Адама могло болѣе или менѣе обстоятельно уяснить происхожденіе первороднаго грѣха въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ.

Дѣйствительно, бл. Августинъ при рѣшеніи вопроса о способѣ перехода грѣха Адама не ограничивается одной ссылкой на плотское рожденіе, но довольно много говорятъ при этомъ о происхожденіи души человѣка и, такимъ образомъ, рассматриваетъ способъ передачи первороднаго грѣха съ психологической точки зрѣнія. Къ какимъ результатамъ въ данномъ случаѣ пришелъ Августинъ, мы сейчасъ увидимъ.

Въ его время господствующими теоріями, выясняющими происхожденіе души въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ были, по его собственнымъ словамъ, слѣдующія три. Во первыхъ, теорія *предсуществованія души*, по которой души имѣютъ индивидуальное бытіе еще до своего соединенія съ тѣломъ и соединяются съ нимъ или потому, что противъ своего желанія посылаются Богомъ въ тѣла въ видѣ наказанія, наложеннаго на нихъ влѣдствіе грѣхопаденія, или потому, что имѣютъ въ себѣ нѣкоторую природную склонность къ соединенію съ тѣломъ и сами по собственному желанію стремятся къ нему<sup>1)</sup>. Во вторыхъ, теорія такъ называемаго *традуціонизма*, или иначе—*эволюціонизма*, по которой душа, созданная Богомъ въ Адамѣ, передается слѣдующему человѣчеству въ актѣ плотскаго рожденія вмѣстѣ съ тѣлеснымъ организмомъ. Въ третьихъ, такъ называемая теорія *креационизма*, по которой душа творится Богомъ каждый разъ отдѣльно для каждаго отдѣльнаго индивидуума.

Что касается теоріи „предсуществованія души“, то бл. Августинъ рѣшительно ее отвергаетъ, какъ теорію, находящуюся въ полномъ противорѣчій съ христіанскимъ вѣроученіемъ<sup>2)</sup>. Она, по нему, образовалась только влѣдствіе не-

---

<sup>1)</sup> De Genes. ad litt. VI, 3, 5, 9. M. t. III, p. 357, 358, 360.

<sup>2)</sup> De pecc. merit. I, 22. M. t. X, p. 127; Epist. 166, c. 9. M. t. II, p. 732.



правильнаго и извращеннаго пониманія откровеннаго ученія о первородномъ грѣхѣ <sup>1)</sup>); онъ даже удивляется, какимъ образомъ могъ допустить такое мнѣніе Оригенъ, столь ученый мужъ и столь глубоко вѣрующій христіанинъ <sup>2)</sup>). Указывая вообще на несостоятельность этой теоріи, Августинъ говоритъ, что принимая ее, приходится встрѣтиться съ слѣдующимъ неразрѣшимымъ противорѣчіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ души, по смыслу этой теоріи, соединяются съ тѣлами въ видѣ наказанія за свое паденіе. Но почему-же, спрашивается, діаволъ, который палъ гораздо глубже всѣхъ людей, не подвергается участи послѣднихъ и не облачается въ тѣло? <sup>3)</sup> Далѣе, св. Писаніе прямо и ясно свидѣтельствуетъ противъ этой теоріи, когда говоритъ, что Исавъ и Іаковъ до своего рожденія не сдѣлали ничего ни дурнаго, ни хорошаго и, такимъ образомъ, не могли заслужить соединенія съ тѣлами, какъ наказанія за свое паденіе <sup>4)</sup>). Наконецъ, съ точки зрѣнія означенной теоріи совершенно непонятно, почему Іисусъ Христосъ, не имѣющій никакого грѣха, долженъ былъ облечься въ тѣло <sup>5)</sup>).

Но насколько рѣшительно говоритъ Августинъ противъ ученія о предсуществованіи душъ, настолько же нерѣшительно онъ высказывается относительно традуціонизма и ереационизма. Онъ совершенно затрудняется, какому изъ этихъ двухъ мнѣній лучше послѣдовать, такъ какъ то и другое мнѣніе при своихъ достоинствахъ въ то же время не лишены нѣкоторыхъ важныхъ недостатковъ.

Что касается прежде всего традуціонизма, то эта теорія очевидно болѣе благопріятствовала Августину и болѣе соотвѣтствовала его воззрѣніямъ на первородный грѣхъ, чѣмъ

---

<sup>1)</sup> С. Iulian. IV, 16. M. t. X, p. 782.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XI, 23. M. t. VII, p. 336.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> De Genes. ad litter. VI, 9. M. t. III, p. 360; de anima et ejus orig. I, 12; III, 7. M. t. X, p. 482, 516.

<sup>5)</sup> Ep. 166. c. 9. M. t. II, p. 732.

теорія креаціонизма <sup>1)</sup>). Но съ другой стороны съ точки зрѣнія этой теорія было совершенно непонятно, какимъ образомъ отъ души можетъ происходить другая душа, такъ какъ душа есть простая, недѣлимая сущность. Если даже допустить, что душа происходитъ отъ другой души подобно тому, какъ отъ огня происходитъ огонь, то и въ этомъ случаѣ дѣло собственно не уясняется <sup>2)</sup>). Вообще, такое мнѣніе соотвѣтствовало болѣе матеріалистическому воззрѣнію на душу, и, если бы Августинъ открыто и прямо сталъ бы на сторону этого мнѣнія, то тогда пелагіане всегда могли уличить его въ матеріализмъ <sup>3)</sup>).

Такимъ образомъ, Августину оставалось обратиться къ креаціонизму. Дѣйствительно, при допущеніи этой теоріи возможно было избѣжать матеріализма, но при этомъ съ ней соединялись новыя трудности. Эта теорія совершенно не благопріятствовала ученію Августина о первородномъ грѣхѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если для каждаго отдѣльнаго человѣка Богъ творитъ душу изъ ничего, то ясно, что она должна быть совершенно чистой отъ грѣха. Тогда не можетъ быть и рѣчи о наслѣдственной грѣховности человѣка. Правда, можно при этомъ допустить, что душа дѣлается грѣховной чрезъ соединеніе съ тѣломъ, когда она соединяется съ нимъ въ единство дѣйствій. Но въ такомъ случаѣ опять является непонятнымъ, въ силу какой же справедливости подвергаются вѣчному осужденію тѣ изъ дѣтей, которыя не имѣютъ возможности очиститься въ таинствѣ крещенія отъ первороднаго грѣха. Вѣдь соединеніе новосозданной Богомъ и, слѣдовательно, совершенно безгрѣшной души съ грѣховнымъ тѣломъ, является въ этомъ случаѣ совершенно произвольнымъ, и, такимъ образомъ, невмѣняемымъ и незаслуживающимъ наказанія <sup>4)</sup>). Если допустить, что дѣти на-

---

<sup>1)</sup> Ep. 190, c. 4. M. t. II, p. 861.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> De Genes. ad litter. X, 21. M. t. III, p. 425.

<sup>4)</sup> Epist. 166. c. 4. M. t. II, p. 725. Quia justitia creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas,

вазываются въ этомъ случаѣ за тѣ грѣхи, которые они совершили бы, если бы они остались жить долѣе, то тогда, значить, нужно идти вопреки не только христіанскому чувству, но даже всѣмъ основнымъ законамъ права и справедливости <sup>1)</sup>. Помимо этого затрудненія креационизмъ прямо приводитъ къ тому заключенію, что Богъ обязанъ даровать человѣку крещеніе и спасеніе, потому что, если онъ самъ является виновникомъ соединенія души съ грѣховнымъ тѣломъ, слѣдовательно, виновникомъ грѣховности души человѣка, то, очевидно, Онъ Самъ же и обязанъ доставить ей спасеніе и исцѣленіе <sup>2)</sup>. Однако по церковному ученію Богъ ничѣмъ никому не обязанъ и спасеніе, дарованное Имъ человѣку, есть абсолютно свободное дѣйствіе съ Его стороны <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, при допущеніи, какъ традуціонизма, такъ и креационизма бл. Августинъ долженъ былъ встрѣтиться съ неразрѣшимыми трудностями. Правда, та и другая теорія имѣли свои выгоды и свои достоинства, но однако при этомъ было трудно обойти и тѣ затрудненія, которыя для Августина были соединены съ этими теоріями. Отсюда вполне понятно, почему именно бл. Августинъ въ концѣ концовъ даже совершенно отказался отъ положительнаго разрѣшенія этого вопроса. „Порицай, говорилъ онъ Юліану, мою нерѣшительность относительно происхожденія души, но я не могу учить или утверждать то, чего я не знаю“ <sup>4)</sup>. „Которое изъ двухъ мнѣній (традуціонизмъ или креационизмъ) болѣе спра-

---

nisi per ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur, cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia baptizmi subveniri. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia christiani sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae nullo suo precedente peccato, sed voluntate creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque earum nulla sua culpa sine baptizmo Christi de corpore fuerat exitura?

<sup>1)</sup> De anima et ejus orig. 1, 12. M. t. X, p. 482.

<sup>2)</sup> Ibid., 1, 8. M. t. X, p. 479.

<sup>3)</sup> Confess. 1, c. 5. M. t. I, p. 663.

<sup>4)</sup> Opus imp. IV, 104. M. t. X, p. 1401.

ведливо, говорилъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ, я желалъ бы лучше самому поучиться, чѣмъ учить тому, чего я самъ не знаю“<sup>1)</sup>).

Впрочемъ, хотя Августинъ и не высказался опредѣленно и положительно ни въ сторону креационизма, ни въ сторону традиционизма, но при всемъ этомъ можно думать, что онъ былъ гораздо болѣе склоненъ къ первой теоріи, т. е. къ креационизму<sup>2)</sup>).

Въ пользу этого предположенія можно указать слѣдующія основанія. Во первыхъ, самъ Августинъ прямо заявляетъ, что, если бы ему предстоялъ выборъ между двумя теоріями

---

<sup>1)</sup> Contr. Iul. V, 4. M. t. X, p. 792—793.

<sup>2)</sup> Такъ думаютъ—*Скворцовъ* «Психологія бл. Августина». Тр. Киев. Акад. 1870 г. Авр. стр. 372; *Штокль* «Geschichte d. Philos. d. Patr. Zeit», т. 2-й стр. 392; *Гаммауфъ* «Metaphys. Psychol. d. h. Aug.» т. II, p. 259—261; *Швабе*, Dogmengeschichte d. Patr. Zeit, т. II. стр. 250—251 и др. Но *Дорнеръ* «August. sein Theolog. System.» 1873 г. стр. 139 и *Виггерсъ* «August. u. Pelag.» 1823 г. I т. стр. 359 держатся того мнѣнія, что Августинъ склонялся болѣе на сторону традиционизма. При этомъ нужно замѣтить, что въ пользу своего мнѣнія Дорнеръ дѣлаетъ только краткое и голословное замѣчаніе, Виггерсъ-же старается привести цѣлый рядъ соображеній. Но всѣ эти соображенія не имѣютъ особенной силы, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже соединены съ искаженіемъ мыслей Августина.—Такъ напр., въ доказательство традиционистическаго образа мыслей Августина, Виггерсъ ссылается на нѣкоторыя мѣста, которыя находятся въ его письмахъ. Въ одномъ изъ этихъ мѣстъ говорится, что душа имѣетъ «нѣкоторую тѣлесность, постигаемую разумнымъ духомъ и самою жизнью». Въ другомъ мѣстѣ говорится, что «бестѣлесное сѣмя души переходитъ во время зачатія къ матери нѣкоторымъ особеннымъ тайнымъ и невидимымъ образомъ» (Epist. 166, с. 2; 190, с. 4. M. t. II, p. 722—861). Конечно эти выраженія могутъ самымъ неопровержимымъ образомъ свидѣтельствовать въ пользу традиционистическаго образа мыслей писателя. Но дѣло въ томъ, что Виггерсъ совершенно не справедливо навязываетъ эти выраженія бл. Августину. Почтенный ученый въ данномъ случаѣ не досмотрѣлъ и навязалъ Августину такія мнѣнія, которыя послѣдній приводитъ въ указанныхъ письмахъ, какъ мнѣнія принадлежащія собственно Тертуліану и съ которыми онъ съ своей стороны не только не соглашается, но даже опровергаетъ ихъ.

(креационизма и традиционизма), то онъ склонился бы скорѣе на сторону той теоріи, которая не выводитъ душу Христа отъ Адама <sup>1)</sup>. При этомъ онъ замѣчаетъ, что во всякомъ случаѣ даже при допущеніи происхожденія души Христа отъ души Адама должно признать, что Христосъ, получивши отъ Адама душу, въ тоже время не наслѣдовалъ отъ него самый грѣхъ <sup>2)</sup>. Этими словами Августинъ очевидно хотѣлъ показать, что только креационизмъ можетъ быть соглашенъ съ христіанской тайной искупленія. Во вторыхъ, склонность Августина въ этой именно теоріи доказываетъ его положеніе, что душа Евы не произошла отъ души Адама, подобно тому, какъ произошло ея тѣло, но была создана непосредственно самимъ Богомъ <sup>3)</sup>. Въ третьихъ, Августинъ прямо говоритъ, что ученія о распространеніи души чрезъ рожденіе, т. е. ученія противоположнаго креационизму, нельзя доказать изъ Библии <sup>4)</sup>, хотя впрочемъ въ другомъ мѣстѣ онъ заявляетъ, что и креационизмъ не имѣетъ въ свою пользу ясныхъ библейскихъ свидѣтельствъ <sup>5)</sup>. Въ четвертыхъ, наконецъ, въ томъ случаѣ, когда пелагиане старались уличить Августина въ традиционизмъ, онъ или прямо отвергалъ навязываемыя ему традиционистическія воззрѣнія, или же ссылался на свое незнаніе и трудность вообще разрѣшенія этого вопроса. Что касается пелагианъ, то они навязывали Августину традиционистическія убѣжденія только на основаніи очевидной для нихъ непосредственной связи его ученія о первородномъ грѣхѣ съ ученіемъ традиционизма, но отнюдь не на основаніи прямого и открытаго заявленія его симпатій въ сторону этого воззрѣнія. Общій характеръ полемики пе-

---

<sup>1)</sup> De Genes. ad litt. X, 18—21. M. t. III, p. 421—425.

<sup>2)</sup> Ibid. X, 21. M. t. III, p. 425.

<sup>3)</sup> Ibid. X, 1. M. t. III, p. 407—408.

<sup>4)</sup> De pec. merit. III, 10. M. t. X, p. 196. De anima et ejus orig. 1, 18. M. t. X, p. 492.

<sup>5)</sup> Epist. 190. M. t. II, p. 858—860.

лагіанъ съ мнимымъ традиціонизмомъ Августина особенно ясно и рельефно отражается въ одномъ мѣстѣ, приводимомъ Августиномъ въ его сочиненіи „opus imperfectum“<sup>1)</sup>. „Ты говоришь,—полемизируетъ Юліанъ Эклапскій,—что первородный грѣхъ отъ Адама распространяется на всѣхъ его потомковъ путемъ рожденія, и оправдываешь это тѣмъ, что всѣ люди составляли нѣкогда одного человѣка. Ты проповѣдуешь этимъ крайнее безбожіе и нечестіе, потому что думаешь, что души людей распространяются точно также, какъ и тѣла ихъ. Ты проповѣдуешь тоже самое заблужденіе, которое осуждено уже въ лицѣ Тертуліана и Манеса. Заблужденіе это такъ нечестиво, что ты самъ даже стыдишься сознаться въ немъ. Когда мы въ нашемъ посланіи къ восточнымъ епископамъ обвинили тебя въ этомъ заблужденіи, то ты въ своемъ посланіи къ Бонифацію отказался отъ него и писалъ, что ты не знаешь, гдѣ мы прочитали въ твоихъ сочиненіяхъ о распространеніи душъ чрезъ рожденіе. Но на самомъ дѣлѣ ты не можешь отказаться отъ этого твоего положенія. Хотя ты и выражаешься неопредѣленно, но несомнѣнно, что ты именно проповѣдуешь рожденіе души тѣмъ же самымъ способомъ, какимъ рождается и тѣло человѣка; ты прямо говоришь, что Адамъ нѣкогда заключалъ въ себѣ всѣхъ людей, слѣдовательно, онъ заключалъ въ себѣ не только тѣла, но и души людей,—слѣдовательно, и души людей произошли отъ Адама тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и тѣла ихъ“. Но именно противъ такого обвиненія въ традиціонизмѣ,—обвиненія, основаннаго только на мнимой связи ученія о первородномъ грѣхѣ съ этой теоріей,—Августинъ прямо заявлялъ<sup>2)</sup>: „я совершенно не знаю, гдѣ и когда вычитали или прочитали такое мнѣніе (пелагіане) въ моихъ сочиненіяхъ и рѣчахъ, въ которыхъ я

<sup>1)</sup> Opus imperf. II, 178. M. t. X, p. 1219.

<sup>2)</sup> C. duas epp. Pelag. III, 10. M. t. X, p. 608; contr. Iulian. V, 15. M. t. X, p. 814.

защищаю католическую вѣру противъ нихъ (т. е. пелагианъ)<sup>1)</sup>. Вообще, не смотря на всю нерѣшительность Августина при рѣшеніи вопроса о происхожденіи души въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ гораздо болѣе основаній предполагать, что онъ болѣе склонялся къ креационизму, чѣмъ къ традуціонизму, потому что съ первой теоріей соединялось гораздо менѣе затрудненій, чѣмъ со второй. Къ тому же всѣ эти затрудненія были болѣе внѣшняго, чѣмъ внутренняго характера. Если Августинъ и не принялъ окончательно и рѣшительно креационизма, то, вѣроятно, единственно изъ полемическихъ цѣлей, потому что этой теоріи прямо и открыто держались пелагиане<sup>1)</sup> и именно на ней основывали свое извращенное пониманіе ученія о первородномъ грѣхѣ<sup>2)</sup>. Да и вообще нужно сознаться, что вопросъ о происхожденіи души принадлежитъ къ числу однихъ изъ самыхъ темныхъ вопросовъ въ психологіи и метафизикѣ. Августинъ называетъ его *obscurissima quaestio*<sup>3)</sup>. А потому вполне естественно, что онъ не рѣшился положительно и прямо высказаться въ пользу креационизма, хотя по всѣмъ даннымъ онъ собственно склонялся болѣе на его сторону.

Но отказавшись отъ положительнаго, строго опредѣленнаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи души и отказавшись, такимъ образомъ, отъ выясненія психологическаго генезиса первороднаго грѣха, бл. Августинъ обращается къ болѣе подробному анализу самаго акта плотскаго рожденія и въ немъ находитъ тотъ принципъ, который служитъ, по нему, проводникомъ первороднаго грѣха во всемъ человечествѣ. Этимъ принципомъ, по нему, является плотская, без-

---

<sup>1)</sup> Пелагій въ своемъ «*Libellus fidei*» прямо говоритъ: «мы вѣруемъ, что души даются Богомъ и говоримъ, что онѣ даже Имъ творятся»; срв. de res. orig. с. XIII, M. t. X, p. 392.

<sup>2)</sup> У Авг. de res. meris III, 3. Ep. 190, с. 6. M. t. X, p. 188; II, p. 864—865.

<sup>3)</sup> Op. imp. IV, 104. M. t. X, p. 1401.

порядочная похоть (*concupiscentia, libido*), которой всегда сопровождается физиологическій актъ, предшествующій зачатію человѣка и, слѣдовательно, его рожденію. Признавая плотскую похоть принципомъ первороднаго грѣха, бл. Августинъ въ данномъ случаѣ обратилъ свое вниманіе на ея особенный характеръ и значеніе въ жизни человѣка. Пелагіане съ своей чисто натуралистической точки зрѣнія видѣли въ ней самое обыкновенное, естественное и нормальное свойство человѣческой природы. Она, по ихъ воззрѣнію, является свойствомъ *naturalis et inopsens* <sup>1)</sup>, свойствомъ, которымъ Богъ надѣлилъ человѣка при самомъ актѣ творенія. Но Августинъ, напротивъ, считалъ эту похоть ненормальнымъ явленіемъ въ человѣкѣ, такимъ свойствомъ, какого совершенно не существовало въ его первобытномъ идеальномъ организмѣ <sup>2)</sup> и которое было привнесено въ природу человѣка только вслѣдствіе грѣха Адама. Только съ этихъ поръ оно сдѣлалось, по Августину, источникомъ грѣховнаго разлада между духовной и тѣлесной жизнью человѣка. Такимъ образомъ, похоть (*concupiscentia*), по его воззрѣнію, есть внутренне соприсущее человѣческой природѣ зло, приставшее къ ней вслѣдствіе грѣха Адама <sup>3)</sup> и имѣющее прямое отношеніе къ нему. Она же сама по себѣ есть грѣхъ, вмѣняемый каждому человѣку, поскольку всѣ, находясь въ Адамѣ, участвовали въ ея происхожденіи. Кромѣ этого, будучи сама по себѣ зломъ и ослабленіемъ природы человѣка, она въ тоже время всегда является въ человѣкѣ причиной и источникомъ его грѣховности,—корнемъ, изъ котораго рождаются всѣ его грѣхи <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Op. imp. I, 71. M. t. V, p. 1096.

<sup>2)</sup> De Gen. ad litt. X, 12. M. t. III, 416; de civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 408.

<sup>3)</sup> Contr. Iul. III, 15. 26; V, 7. M. t. X, p. 717. 723. 813; opus imp. IV, 33. M. t. X, p. 1355.

<sup>4)</sup> Contra Iul. V, 3. M. t. X, p. 787. *Concupiscentia carnis et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientia, et causa peccati est, defectione consentientis et contagione nascentis.* De pec. mer. II, 22, M. t. X, p. 173.



Но спрашивается при этомъ, какимъ же образомъ изъ зла физическаго, какимъ представляется беспорядочное, бурное движеніе половыхъ органовъ, можетъ происходить грѣховное состояніе человѣка, какъ состояніе психическое, нравственное? Бл. Августинъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ указаніемъ на то взаимодействіе, какое въ этомъ случаѣ обнаруживается между тѣлесной и духовной жизнью человѣка. Плотская похоть, рассматриваемая съ чисто фізіологической точки зрѣнія, всегда есть нѣкоторое „требованіе, желаніе плоти“ (appetitus),—какъ выражается Августинъ,—есть нѣкоторый независимый отъ духа чувственный тѣлесный стимулъ, который всегда оказывается непроизвольнымъ соблазномъ для души, увлекающимъ ее въ сторону чувственнаго <sup>1)</sup>. Душа съ своей стороны всегда оказывается безсильной удержаться отъ этого соблазна и принимаетъ живѣйшее участіе въ немъ. Она соглашается, такъ сказать, на требованія плоти и, уловивши эти требованія, соединяется съ ними; словомъ, она начинаетъ похотствовать сообразно съ плотью <sup>2)</sup>. Итакъ, является плотская похоть въ собственномъ смыслѣ этого слова, похоть, какъ совокупность движенія плоти и духа въ сторону чувственнаго, а, слѣдовательно, и грѣховаго. Зло изъ области физической переходитъ въ область нравственную и является въ полномъ смыслѣ грѣхомъ. Такимъ образомъ, по представленію Августина, душа какъ бы заражается въ испорченномъ, зломъ тѣлѣ и сама становится грѣховной. Въ одномъ мѣстѣ онъ прямо высказываетъ предположеніе въ этомъ именно смыслѣ, говоря, что душа портится въ тѣлѣ, какъ бы въ зараженномъ сосудѣ и становится грѣховной чрезъ общеніе съ нимъ <sup>3)</sup>. На такой именно генезисъ плотской похоти Августинъ указываетъ всякій разъ, когда говорить о ней, какъ причинѣ, производящей

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei, XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>2)</sup> De perf. just. VI. M. t. X, p. 297; opus imp. VI, 28. M. t. X, p. 1576.

<sup>3)</sup> C. Iulianum V, 15. M. t. X, p. 813—814.

грѣховное движеніе въ человѣкѣ. Но особенно ясно онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія „De civitate Dei“. „Плотская похоть, говоритъ онъ, не только овладѣваетъ всѣмъ тѣломъ,—и при томъ не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ образомъ,—но приводитъ въ волненіе и всего человѣка, соединяя и смѣшивая расположеніе душевное съ требованіемъ плоти и сопровождается такимъ наслажденіемъ, сильнѣе котораго нѣтъ ни одного между наслажденіями тѣлесными, такъ что въ тотъ моментъ, когда оно достигаетъ высшей степени своей силы, теряется почти всякая пронизательность и бдительность мысли“ <sup>1)</sup>). Имѣя въ виду такой характеръ плотской похоти, оказывающей неотразимое вліяніе на волю и разумъ падшаго человѣка, бл. Августинъ всегда съ полнымъ правомъ могъ сказать, что „чувственная похоть, будучи раной и слѣдомъ отъ грѣха (*plaga et vestigium peccati*), въ тоже время есть то, что влечетъ насъ ко грѣху и что возжигаетъ въ насъ грѣхъ (*illicebra fomesque peccati*),—есть другой законъ, коренящійся въ членахъ нашихъ и противоборствующій закону ума нашего,—есть неповиновеніе насъ самихъ намъ же самимъ (*illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia*)“ <sup>2)</sup>).

Такимъ образомъ, общій генезисъ грѣха въ каждомъ человѣкѣ въ системѣ августиновскаго ученія представляется въ слѣдующемъ видѣ. Испорченность фізіологическаго акта рожденія, сдѣлавшаяся вслѣдствіе грѣха Адама природнымъ, необходимымъ свойствомъ тѣлесной природы человѣка и проявляющаяся въ ней въ видѣ нѣкотораго произвольнаго безпорядочнаго требованія и пожеланія плоти <sup>3)</sup>, всегда является въ человѣкѣ источникомъ и корнемъ (*radix*) <sup>4)</sup> грѣха. Именно,

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 16. M. t. VII, p. 424—425.

<sup>2)</sup> De nupt. et concup. II, 9. M. t. X, p. 448.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

<sup>4)</sup> De grat. Christ. XVIII—XXI. M. t. X, p. 369—371.

увлекая душу въ свои сѣти и соединяясь съ ней, похоть, сопровождающая плотской актъ рожденія, изъ акта чисто фізіологическаго дѣлается актомъ психическимъ и является уже не только зломъ, но и грѣхомъ,—не только зломъ физическимъ, необходимымъ, но и зломъ нравственнымъ. Такъ какъ основа грѣха въ такомъ случаѣ лежитъ собственно въ злѣ похоти (какъ акта фізіологическаго), имѣющемъ свое послѣднее основаніе въ грѣхѣ Адама, то Августинъ всегда могъ говорить о грѣховности, происходящей вслѣдствіе плотской похоти, какъ о первородномъ грѣхѣ, т. е. зависящемъ не отъ воли каждаго человѣка, но отъ воли Адама. Онъ съ полнымъ правомъ могъ сказать, что „вслѣдствіе плотской похоти (*concupiscentia carnis*), которая есть дочь грѣха, во всякомъ случаѣ происходитъ и потомство, подверженное первородному грѣху (*originali et obligata peccato*)“<sup>1)</sup>, что уже въ самомъ сѣмени лежитъ зародышъ, производящій первородный грѣхъ въ каждомъ человѣкѣ<sup>2)</sup>. Говоря частіе о сѣмени человѣка, какъ звенѣ, связующемъ все человѣчество съ праотцемъ Адамомъ, Августинъ всегда могъ сказать, что первородный грѣхъ передается отъ одного человѣка къ другому *per jure seminationis atque germinationis*.<sup>3)</sup>

Насколько удовлетворительно бл. Августинъ выяснялъ ученіе о способѣ распространенія наслѣдственнаго, первороднаго грѣха въ частностяхъ, мы разбирать не будемъ. Но вообще считаемъ не излишнимъ замѣтить, что, хотя онъ и говорилъ по поводу этого вопроса весьма много и даже написалъ особое спеціальное сочиненіе, посвященное ему<sup>4)</sup>, но однако при всемъ этомъ онъ не разсмотрѣлъ его въ подробностяхъ и съ надлежащею ясностію. Пробѣлъ въ мысляхъ, не-

<sup>1)</sup> De nuptiis et concupisc. I, 24. M. t. X, p. 429; contr. Julian. III, 24; IV, 4. M. t. X, p. 730. 756. 764.

<sup>2)</sup> Contra Julian. VI. 7. M. t. X, p. 832—833.

<sup>3)</sup> Op. imp. I, 43. 57; de pec. merit. III, 8. M. t. X, p. 1071, 1079, 1094.

<sup>4)</sup> De nuptiis et concupiscentia. Краткія свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи даны въ предисловіи.

договорки постоянно замѣчаются у Августина. Нѣкоторые вопросы, возникающіе въ связи съ этимъ ученіемъ, остаются совершенно незатронутыми. Такъ, при выясненіи вопроса о способѣ распространенія грѣха онъ преимущественно стоялъ на физиологической почвѣ и почти не затрогивалъ при этомъ психологической стороны вопроса. Правда, онъ пытался разрѣшить вопросъ о происхожденіи души въ человѣкѣ, но не довелъ этого рѣшенія до конца и остановился на полдорогѣ, отказавшись незнаемъ. Но не разрѣшивши, такимъ образомъ, вопроса о происхожденіи души и не указавши на ся отношеніе ко грѣху Адама, онъ естественно не могъ заняться болѣе подробнымъ разрѣшеніемъ слѣдующихъ вопросовъ: почему же плотское возбужденіе можетъ оказывать на душу такое сильное вліяніе, почему душа не можетъ побѣдить „это требованіе плоти“ и не лежитъ ли уже въ самой душѣ нѣкоторое основаніе и задатокъ наслѣдственной склонности ко грѣху и т. д. Разрѣшенія этихъ вопросовъ было тѣмъ естественнѣе ожидать отъ Августина, что онъ постоянно указывалъ именно на душу, какъ единственный источникъ грѣховности, по крайней мѣрѣ по отношенію къ Адаму <sup>1)</sup>.

Дѣлая общее заключеніе по поводу ученія бл. Августина о первородномъ грѣхѣ, мы должны признать, что, не смотря на нѣкоторую неясность и неопредѣленность въ развитіи отдѣльныхъ пунктовъ этого ученія, тѣмъ не менѣе въ общемъ знаменитый учитель церкви очень удачно опровергъ натуралистическую точку зрѣнія пелагианъ на настоящее состояніе человѣчества. Пелагиане нашли въ его ученіи очень сильное противодѣйствіе своимъ взглядамъ. Въ самомъ дѣлѣ, Августиновская теорія первороднаго грѣха имѣла въ свою пользу несо-

---

<sup>1)</sup> «Не плоть тѣльная сдѣлала душу грѣшницей, а грѣшница душа сдѣлала душу грѣшницей». *De civ. Dei* XIV, 3. M. t. VII, p. 406. «Тѣ, которые говорятъ, что всякое душевное зло происходитъ отъ тѣла, заблуждаются» *Ibid.* «Въ раю именно чрезъ душу гордость получила свое начало, а отсюда и склонность преступать заповѣдь». *Contr. Jul.* V, 4. M. t. X, p. 794.

мнѣнныя данныя изъ исторіи предшествующей христіанской мысли. Она была только болѣе подробнымъ и обстоятельнымъ развитіемъ тѣхъ основныхъ положеній, которыя были намѣчены, какъ мы видѣли, еще представителями первыхъ вѣковъ христіанства. Помимо того, само св. Писаніе, а особенно ученіе ап. Павла, свидѣтельствовало въ его пользу. Всѣхъ этихъ преимуществъ Августиновской теоріи конечно не могли не видѣть пелагіане, а потому вполне естественно, что, не желая признать себя побѣжденными Августиномъ, они старались при всякомъ удобномъ случаѣ указать на ея слабые стороны и въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ. Такъ, въ сочиненіяхъ Августина мы находимъ указаніе на цѣлый рядъ возраженій, въ которыхъ пелагіане стараются выставить навидь внутреннее противорѣчіе между его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и нѣкоторыми отдѣльными пунктами христіанскаго вѣроученія. По ихъ мнѣнію, Августинъ въ своей теоріи во многихъ случаяхъ не только противорѣчитъ, но даже прямо идетъ въ разрѣзъ со многими истинами христіанскаго вѣроученія. Такимъ образомъ, для большаго обоснованія и выясненія ученія Августина о первородномъ грѣхѣ намъ необходимо разсмотрѣть самыя возраженія, которыя дѣлали по поводу его пелагіане, а равнымъ образомъ необходимо разсмотрѣть и опроверженіе этихъ возраженій Августиномъ.

### III.

При бѣгломъ взглядѣ на ученіе Августина о первородномъ грѣхѣ можно усмотрѣть въ немъ нѣкоторое сходство съ манихейскими воззрѣніями. Дѣйствительно, Августинъ училъ о внутреннемъ грѣховномъ разладѣ, происходящемъ между духовною и чувственною стороною человѣка;—въ манихействѣ точно такъ же проповѣдовалась эта борьба. По Августину, грѣховный процессъ борьбы является прирожденнымъ достояніемъ падшаго человѣка, отъ котораго онъ не въ силахъ освободиться, какъ явленія необходимаго въ его природѣ;—по уче-

нію манихеевъ, эта борьба представляется точно также необходимымъ явленіемъ, присущимъ человѣку отъ самой природы. По ученію Августина, сѣдалищемъ и корнемъ грѣховнаго разлада является плотская похоть; — въ системѣ манихейскаго ученія зло въ человѣкѣ также приурочивается къ чувственной сторонѣ его организма. Такое внѣшнее сходство Августиновскаго ученія о первородномъ грѣхѣ съ соотвѣствующими пунктами манихейскаго ученія конечно не могло укрыться отъ взоровъ целагіанъ и, естественно, должно было послужить для нихъ основаніемъ къ обвиненію Августина въ манихейскомъ образѣ мыслей. Возвести на него такое обвиненіе особенно было легко для нихъ еще и потому, что оно находило нѣкоторое основаніе въ самыхъ обстоятельствахъ жизни Августина. Послѣдній, какъ мы видѣли выше <sup>1)</sup>, цѣлыхъ 10 лѣтъ былъ послѣдователемъ манихеевъ, въ ученіи которыхъ онъ думалъ найти разрѣшеніе нѣкоторыхъ религіозно - нравственныхъ вопросовъ, занимавшихъ его умъ и сердце <sup>2)</sup>. Словомъ, целагіанамъ въ виду указаннаго обстоятельства легко было построить такое заключеніе, что Августинъ, еще такъ недавно искавшій разрѣшенія истины среди манихеевъ, въ своей теоріи о первородномъ грѣхѣ является собственно проводникомъ манихейскихъ воззрѣній, которыми онъ могъ глубоко проникнуться еще во время своего пребыванія въ обществѣ манихеевъ и которыя по переходѣ въ христіанство онъ могъ пересадить только на почву христіанскаго ученія <sup>3)</sup>. А такое обвиненіе, направленное противъ его ученія о первородномъ грѣхѣ, могло нанести самый глубокой вредъ его ученію, такъ какъ этимъ упрекомъ послѣднее подрывалось въ самомъ корнѣ, въ самомъ принципѣ. Оно обьявлялось, такимъ образомъ, ученіемъ антихристіанскимъ и еретическимъ.

---

<sup>1)</sup> См. Введеніе стр. 2, прим. 1.

<sup>2)</sup> Confess. IV, 4; V, 3. 7. M. t. 1, p. 696. 707. 711.

<sup>3)</sup> Opus imperf. V, 25. M. t. X, p. 1462.

Но при ближайшемъ разсмотрѣніи ученія Августина и при сопоставленіи его съ системой манихейскаго ученія однако оказывается, что подобное обвиненіе не имѣетъ въ свою пользу собственно никакихъ твердыхъ основаній. Чисто внѣшнее сходство его теоріи съ ученіемъ манихеевъ не простирается на ея внутреннюю, принципиальную сторону. Что это дѣйствительно такъ, можно видѣть изъ самаго сопоставленія тѣхъ основныхъ положеній (а не однихъ только отдѣльныхъ пунктовъ), которыми опредѣляется общій характеръ и направленіе, какъ ученія манихеевъ, такъ и ученія знаменитаго епископа Иппонскаго. Въ самомъ дѣлѣ, по ученію манихеевъ, внутренняя борьба между чувственной и духовной стороной человѣка есть явленіе изначальное, заложенное въ самой природѣ его существа, слѣдовательно, есть явленіе исполнѣ необходимое и естественное. По ученію Августина, напротивъ, эта борьба есть явленіе ненормальное, не имѣющее основанія въ первобытномъ, идеальномъ порядкѣ міровой жизни,—явленіе, привзошедшее въ природу человѣка только вслѣдствіе свободнаго преступленія имъ заповѣди, дарованной Богомъ. Далѣе, по манихейскому возрѣнію, внутренняя борьба, происходящая въ человѣкѣ между духовной и чувственной стороной его природы, поставляется въ зависимость отъ двухъ противоположныхъ субстанціональныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ всего міра: отъ начала чувственнаго—злого и начала духовнаго—добраго. По мнѣнію Августина, напротивъ, въ основѣ всего бытія нельзя полагать двухъ совершенно противоположныхъ по своей сущности началъ, отъ взаимодействія которыхъ въ человѣкѣ обнаруживалась бы внутренняя, грѣховная борьба между чувственной и духовной стороной его природы. По нему, вся природа безъ отношенія къ ея матеріальности и духовности одинаково „добра зѣло“. Какъ зла нельзя приравнивать къ чувственной, матеріальной сторонѣ бытія, такъ равно и добра нельзя приравнивать къ духовной сторонѣ бытія. Послѣднее, какъ произведеніе единаго благого Бога, во всей своей совокупности одинаково есть благо. Зломъ въ мірѣ можетъ быть только

извращеніе, отрицаніе добраго по своей природѣ бытія, — умаленіе его первобытнаго, идеальнаго порядка, вида и организаціи. Смотря потому, если это извращеніе касается отношеній разумно-свободныхъ существъ, оно является зломъ нравственнымъ; если оно касается нарушенія порядка, вида и организаціи неодушевленныхъ существъ міра, оно является зломъ физическимъ. Наконецъ, по ученію манихеевъ, зло распространяется въ мірѣ исключительно физическимъ путемъ, такъ какъ основа зла всегда коренится въ чувственной, матеріальной сторонѣ бытія. Августинъ и въ этомъ случаѣ совершенно расходился съ манихеями. Въ противоположность имъ онъ признавалъ исключительно моральный генезисъ зла. Зло физическое является, по нему, только слѣдствіемъ извращеннаго, злого направленія отношеній разумно-свободныхъ существъ къ Высочайшему Благу. Такимъ образомъ, мы видимъ, что всѣ эти воззрѣнія Августина, которыя онъ развивалъ по преимуществу въ своихъ антиманихейскихъ сочиненіяхъ, при своемъ чисто внѣшнемъ сходствѣ съ манихейскими взглядами, оказываются совершенно противоположными послѣднимъ по своему внутреннему характеру.

Всѣ эти основныя положенія своей теоріи о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ, которыя Августинъ развивалъ въ противоположность манихеямъ, онъ проводилъ также и въ своихъ антипелагианскихъ сочиненіяхъ, когда ему приходилось развивать ученіе о первородномъ грѣхѣ въ виду пелагианскихъ заблужденій. Онъ говорилъ въ этомъ случаѣ, что первородный грѣхъ точно также, какъ и вообще зло въ мірѣ, не есть природное, изначальное и субстанціональное явленіе. Онъ существуетъ въ человѣкѣ только, какъ „*affectionalis qualitas*“, т. е. какъ преходящее, случайное свойство его природы <sup>1)</sup>, внесенное въ нее чрезъ преступленіе перваго чело-

<sup>1)</sup> Contra Julian. VI, 18. M. t. X, p. 854. По Августину, *affectio* обозначаетъ изначальное, идеальное свойство извѣстнаго существа, а *affectionalis qualitas* только преходящее, временное свойство его. Такъ, напр., *timendum esse*, по нему, значитъ — быть боязливымъ отъ самой природы, а *timere* — быть боязливымъ временно.



вѣка <sup>1)</sup> (*in nostram vertisse naturam*). Онъ есть только то ослабленіе (*languor*) природы, чрезъ которое потеряна добродѣтель (*virtus*) жизни, онъ не есть природное свойство (*natura*), но порокъ (*vitium*)<sup>2)</sup>. Въ одномъ мѣстѣ, называя первородный грѣхъ врожденнымъ грѣхомъ (*ingenitum vitium*), Августинъ сравниваетъ его съ наследственной болѣзью <sup>3)</sup>, желая этимъ, очевидно, выразить ту мысль, что онъ существуетъ въ человѣкѣ не какъ изначальное, никогда не утрачиваемое свойство его природы, но какъ свойство, имѣющее, подобно всякой болѣзни, характеръ временности<sup>4)</sup>. Подобныя же мысли, какія Августинъ проводилъ по отношенію къ первородному грѣху, онъ въ частности высказывалъ и по отношенію къ плотской похоти (*concupiscentia*). Послѣдняя, по его ученію, дѣйствительно является принципомъ и корнемъ первороднаго грѣха, она есть зло, но зло не изначальное, а „привзошедшее въ природу человѣка только вслѣдствіе древняго грѣха“ (*ex antiquo peccato accidens malum*)<sup>5)</sup>. Она можетъ быть названа субстанціей, но „субстанціей акцидентальной“ (*substantia accidens*)<sup>6)</sup>, т. е. совнѣ случайно привзошедшей въ природу (*concupiscentia accidit naturae*)<sup>7)</sup>. Такимъ образомъ, Августинъ своимъ ученіемъ о случайности первороднаго грѣха и всѣхъ тѣхъ послѣдствій, которыя привзошли въ природу человѣка вслѣдствіе грѣха Адама,—совершенно устранялъ обвиненіе въ манихействѣ, возводимое на него целагіанами.

Но въ этомъ случаѣ целагіане снова дѣлали возраженіе Августину, обставляя его инымъ образомъ. Если первородный

<sup>1)</sup> *Confess.* VI, 6; *contr. Julian.* VI, 18. М. т. X, p. 732. 854. \*

<sup>2)</sup> *De nupt. et conc.* II, 34. М. т. X, p. 471.

<sup>3)</sup> *Contr. Julian.* VI, 18. М. т. X, p. 854; *de nupt. et conc.* I, 25. М. т. X, p. 430.

<sup>4)</sup> *De nat. et grat.* c. 54. М. т. X, p. 876; *opus imperf.* VI, 7. М. т. X, p. 1512.

<sup>5)</sup> *De nupt. et concup.* I, 17. М. т. X, p. 425.

<sup>6)</sup> *Opus imperf.* III, 189. М. т. X, p. 1330.

<sup>7)</sup> *De nupt. et conc.* I, 24. М. т. X, p. 429.

грѣхъ со всѣми своими послѣдствіями не есть изначальное, субстанціональное состояніе человѣка, но только случайное явленіе, совнѣ привзошедшее въ его природу, то почему же,—спрашивали они,—этотъ первородный грѣхъ не уничтожается совершенно со всѣми своими послѣдствіями въ христіанскомъ таинствѣ крещенія<sup>1)</sup>. Почему возрожденный и, слѣдовательно, совершенно очистившійся отъ первороднаго грѣха человѣкъ снова порождаетъ дѣтей, зараженныхъ этимъ грѣхомъ<sup>2)</sup> и подверженныхъ плотской похоти, различнымъ бѣдствіямъ, болѣзнямъ<sup>3)</sup> и смерти<sup>4)</sup>. Вѣдь „если,—говорили пелагіане,—справедливо, что крещеніе очищаетъ отъ древней испорченности (*delictum*), т. е. первороднаго грѣха, то отсюда ясно, что всѣ тѣ, которые происходятъ отъ двоихъ крещенныхъ, должны быть уже свободными отъ этого грѣха, такъ какъ очищенные родители, очевидно, не могутъ передать своимъ потомкамъ того, чего они сами не имѣютъ“<sup>5)</sup>. Если же, какъ мы видимъ на самомъ дѣлѣ, въ таинствѣ крещенія не происходитъ совершеннаго уничтоженія первороднаго грѣха со всѣми послѣдствіями, то въ этомъ случаѣ, значить, „столь драгоценное дѣйствіе крещенія (*pompa baptismatis*) исчезаетъ“<sup>6)</sup>, „въ таинствѣ Христовомъ (*mysteriis Christi*) собственно не обнаруживается никакого спасительнаго дѣйствія“<sup>7)</sup>. Такимъ образомъ, пелагіане въ данномъ случаѣ старались указать Августину на то неразрѣшимое, повидимому, противорѣчіе, какое, по ихъ мнѣнію, оказывается между его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и христіанскимъ ученіемъ о возрожденіи, происходящемъ въ таинствѣ крещенія. При этомъ

<sup>1)</sup> Epist. 157, c. 3. M. t. II, p. 678.

<sup>2)</sup> De peccat. merit. III, 3. M. t. X, p. 188.

<sup>3)</sup> Contr. Julian. VI, 26; op. imp. II, 94. M. t. X, p. 873. 1179.

<sup>4)</sup> De civ. Dei XIII, 4. M. t. VII, p. 379; Epist. 157, c. 3. M. t. II, p. 678.

<sup>5)</sup> De pec. merit. III, 3. M. t. X, p. 188.

<sup>6)</sup> Contr. Julian VI, 16. 17. M. t. X, p. 850—852.

<sup>7)</sup> Op. imperf. II, 94. M. t. X, p. 1178—1179. Certe negandum, in mysteriis Christi quidquam esse medicinae quae, de tot secundum te morbis ne unum quidem sanare poterint.

нельзя конечно не замѣтить, что въ этомъ возраженіи пелагианъ скрывалась особая затаенная цѣль. Черезъ это очевидное для нихъ противорѣчіе между августиновской теоріей первороднаго грѣха и христіанскимъ ученіемъ о возрожденіи они имѣли въ виду оправдать и выставить въ лучшемъ свѣтѣ свою натуралистическую точку зрѣнія на первородный грѣхъ. Они старались показать, что грѣховность, похоть, смерть, словомъ все, чтó, по взгляду Августина, является слѣдствіемъ первороднаго грѣха,—все это суть явленія, находящіяся въ естественномъ порядкѣ вещей. По ихъ воззрѣнію, всѣ эти ненормальныя,—по взгляду Августина,—явленія не уничтожаются въ таинствѣ крещенія единственно потому только, что они естественны и не привзошли въ природу человѣка, какъ роковыя послѣдствія грѣха Адама.

Августинъ, встрѣтившись съ такимъ возраженіемъ, направленнымъ со стороны его противниковъ, чувствовалъ всю трудность его разрѣшенія. „Удивительно, говорилъ онъ, почему освобожденные благодатію отъ узъ грѣха снова порождаютъ связанныхъ тѣмиже самыми узами; удивительно, почему и самимъ рожденнымъ отъ такихъ родителей, которые уже освободились отъ этихъ узъ, снова необходимо освободиться отъ нихъ тѣмъ же самымъ образомъ, какимъ освободились сами родители <sup>1)</sup>“. Впрочемъ, назвавши этотъ вопросъ темнымъ (*obscura*) и труднымъ для разрѣшенія, бл. Августинъ не отказался отъ его положительнаго выясненія. При этомъ онъ главнымъ образомъ старался поставить на видъ своимъ противникамъ то, что вся сила ихъ возраженія собственно коренится въ неправильномъ пониманіи его ученія о сущности первороднаго грѣха и о сущности возрожденія, происходящаго въ таинствѣ крещенія, и что они, дѣлая такое возраженіе, совершенно произвольно навязываютъ ему полное отождествленіе самой сущности первороднаго грѣха со всѣми послѣдствіями грѣха Адама. Въ самомъ дѣлѣ, говорилъ онъ,

<sup>1)</sup> De nupt. et conc. 1, 19. M. t. X, p. 426.

если отождествлять самую сущность первороднаго грѣха со всѣми бѣдствіями, сопряженными съ нимъ, то тогда дѣйствительно окажется совершенно непонятнымъ и необъяснимымъ то, какимъ образомъ въ актѣ возрожденія при отпущеніи первороднаго грѣха остается поврежденіе нравственно-интеллектуальныхъ силъ человѣка. Но вся суть дѣла въ томъ и состоитъ, что самую сущность первороднаго грѣха должно полагать исключительно только въ той *виновности* (reatus), которой подвержены всѣ люди за то общее грѣховное ослабленіе ихъ природы, которое они сами для себя произвели, находясь еще въ Адамѣ и вмѣстѣ съ нимъ участвуя въ грѣхопадении. Что же касается слабости воли (infirmitas), коренящейся въ плотской похоти, слѣпоты нравственныхъ силъ (coecitas cordis), общаго ослабленія тѣлеснаго организма, приводящаго человѣка къ болѣзнямъ и смерти,—то все это, по его взгляду, только по столько относится къ содержанію первороднаго грѣха, по скольку произошло вслѣдствіе грѣха Адама и служить въ свою очередь постояннымъ источникомъ грѣховности въ человѣкѣ, слѣдовательно и виновности его предъ Богомъ. Само же по себѣ это общее ослабленіе природы не относится къ самой сущности первороднаго грѣха. Иными словами, коль скоро чрезъ грѣхъ Адама произошло общее ослабленіе природы человѣка, то оно является уже естественнымъ, необходимымъ достояніемъ послѣдней и, слѣдовательно, уже не въ этомъ ослабленіи заключается самая сущность первороднаго грѣха, а только въ той виновности, которой подвержено все человѣчество за это ослабленіе. Что касается возрожденія, происходящаго въ таинствѣ крещенія, то сущность его и состоитъ именно въ отпущеніи прежде всего самой виновности человѣка <sup>1)</sup> предъ правосудіемъ Божиимъ за это ослабленіе, при чемъ самое ослабленіе силъ и способностей человѣка остается въ немъ и послѣ крещенія. Оно въ этомъ случаѣ только не считается болѣе грѣхомъ и

<sup>1)</sup> De dono pers. c. II, § 4. M. t. X, p. 996.

не поставляетъ человѣка въ положеніе существа виновнаго предъ Богомъ. Признавши же, такимъ образомъ, что общее поврежденіе природы человѣка, находящееся въ тѣсной связи съ первороднымъ грѣхомъ, остается и послѣ возрожденія, Августинъ легко могъ объяснить, почему именно возрожденные родители снова могутъ порождать дѣтей, подверженныхъ первородному грѣху. Въ данномъ случаѣ для него было ясно, что если въ таинствѣ крещенія вмѣстѣ съ другими послѣдствіями грѣха Адама не уничтожается плотская похоть (*concupiscentia*), отъ которой зависитъ въ человѣкѣ переходъ и распространеніе первороднаго грѣха,—если, такимъ образомъ, въ крещеніи уничтожается для человѣка только самая виновность и вмѣняемость этой похоти, то естественно, что чрезъ эту похоть <sup>1)</sup>, всегда остающуюся въ человѣкѣ, даже возрожденные родители снова могутъ порождать людей зараженныхъ первороднымъ грѣхомъ. Возрожденные родители, говоритъ Августинъ, „потому рожаютъ дѣтей, зараженныхъ грѣхомъ, что они порождаютъ не какъ сыны Божіи, но какъ сыны вѣка сего“ <sup>2)</sup>. „Обновленные родители (*innovati parentes*), говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, порождаютъ по плоти не отъ начатковъ обновленія (*ex principiis novitatis*), но отъ остатковъ древности“ (*ex reliquiis vetustatis*) <sup>3)</sup>, т. е. черезъ посредство плотской похоти, которая вслѣдствіе грѣха Адама сдѣлалась естественнымъ свойствомъ природы человѣка, остающимся даже въ возрожденныхъ.

Впрочемъ, уяснивши, такимъ образомъ, возможность передачи первороднаго грѣха отъ возрожденныхъ родителей къ дѣтямъ, Августинъ въ тоже время склонялся предъ непостижимостью этого явленія <sup>4)</sup>. Чтобы по крайней мѣрѣ нѣсколько прояснить эту истину для человѣческаго пониманія, онъ при-

---

<sup>1)</sup> А по Августину именно чувственная похоть служить источникомъ передачи первороднаго грѣха.

<sup>2)</sup> De nupt. et concup. I, 18. M. t. X, p. 425.

<sup>3)</sup> De peccat. merit. II, 27. M. t. X, p. 177.

<sup>4)</sup> De nupt. et conc. I, 19. M. t. X, p. 426.

бѣгалъ въ помощи аналогическихъ примѣровъ, взятыхъ изъ царства растений. Въ данномъ случаѣ, онъ указывалъ на примѣръ привитой садовой маслины, отъ которой всегда однако происходитъ дикая маслина. „Подобно тому какъ, говорятъ Августинъ, изъ сѣмени дикой маслины, а равно и доброй маслины, одинаково произрастаетъ дикая же маслина,—хотя между той и другой существуетъ большая разница,—подобно тому и отъ плоти грѣшника, равно какъ и отъ плоти праведника одинаково происходитъ грѣшникъ,—хотя между грѣшникомъ и праведникомъ также существуетъ большая разница“<sup>1)</sup>. Приводя эту аналогію, Августинъ говорилъ, что божественное провидѣніе (*divina providentia*) нарочно представило подобный примѣръ для того, чтобы „объяснить чрезъ него непостижимое и для невѣрующихъ невѣроятное, хотя и дѣйствительное явленіе“<sup>2)</sup> перехода первороднаго грѣха отъ возрожденныхъ родителей къ дѣтямъ.

Но однако, почему же, спрашивается, въ таинствѣ крещенія не происходитъ полного перерожденія человѣка и не совершается въ немъ искорененія самыхъ поврежденій, коренящихся въ нравственно-интеллектуальной и физической природѣ человѣка, т. е. почему вмѣстѣ съ отпущеніемъ виновности за грѣхъ не возвращаются человѣку твердость воли и разума, а также цѣлость и неповрежденность его тѣлесной природы<sup>3)</sup>? Бл. Августинъ говоритъ, что все это возвращается падшему человѣку, но только не въ самомъ актѣ крещенія. „Въ возрожденныхъ, говоритъ онъ, отпускается (*remittitur*) виновность всѣхъ бѣдствій, но самыя бѣдствія уменьшаются въ нихъ только въ процессѣ ихъ духовнаго возрастанія (*minuuntur in proficiscentibus*). Такъ, незнаніе (*ignorantia*) уменьшается постепенно чрезъ просвѣщеніе истиной (*ignorantia*

<sup>1)</sup> *Ibid.* 1, 19; II, 34. *M. t.* X, p. 426—471; *epist.* 194, c. 10. *M. t.* II, p. 889; *contr. Iul.* VI, 7. *M. t.* V, p. 833—834.

<sup>2)</sup> *De nupt. et conc.* 1. 19. *M. t.* X, p. 426.

<sup>3)</sup> *De civ. Dei* XIII, 4. *M. t.* VII, p. 379.

minuitur veritate magis magisque lucente), а похоть уменьшается черезъ постепенное возбужденіе въ людяхъ любви (concupiscentia minuitur charitate magis magisque fervente)<sup>1)</sup>. Даже безсмертіе снова будетъ возвращено человѣку и фактически будетъ даровано ему въ будущей жизни<sup>2)</sup>. При этомъ Августинъ усматривалъ особенную цѣль со стороны Божественнаго провидѣнія въ томъ, что наказанія, связанныя съ первороднымъ грѣхомъ, остаются въ человѣкѣ и послѣ возрожденія. По его мнѣнію, всѣ слѣдствія первороднаго грѣха остаются въ возрожденномъ человѣкѣ съ тою цѣлю, чтобы доставить ему поводъ и средства къ борьбѣ, могущей укрѣпить и закалить его возрожденныя силы, а также воспитать въ немъ вѣру въ полученіе будущихъ наградъ и блаженства<sup>3)</sup>. Такъ, въ таинствѣ крещенія отпускается и совершенно уничтожается виновность плотской похоти, или иначе—вмѣняемость ея грѣховнаго возбужденія,—но сама она остается въ человѣкѣ „ad agonem“, т. е. для того, чтобы служить поводомъ къ борьбѣ между низшими и высшими силами природы человѣка,—къ той борьбѣ, въ которой онъ только и можетъ постепенно достигнуть совершенства и, такимъ образомъ, осуществить процессъ возрожденія, начавшійся въ таинствѣ крещенія<sup>4)</sup>. „Если бы за таинствомъ возрожденія,—говоритъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ,—тотчасъ послѣдовало бы безсмертіе тѣла, то тогда ослабѣла бы въ человѣкѣ самая вѣра, которая только тогда бываетъ вѣрой, когда мы съ надеждой ожидаемъ того, чего еще не видимъ въ дѣйствительности...; тогда не только не испытывалась бы вѣра посредствомъ невидимой награды, но и не было бы самой вѣры... Совершенно другое происходитъ теперь, когда самая кара (т. е. смерть)

<sup>1)</sup> Contr. Iulian. VI, 16. M. t. X, p. 851.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIII, 7. M. t. VII, p. 381.

<sup>3)</sup> Contr. Iul. VI, 16. 17; opus imperf. II, 94. M. t. X, p. 850. 852. 1179; epist. 157, c. 3. M. t. II, p. 678.

<sup>4)</sup> De peccat. merit. II, 4; contr. duas epp. pelagg. 1, 13. M. t. X. p. 153. 562.

переходить по неизрѣченному милосердію Божию въ орудіе добродѣтелей“<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ прекрасно устранялъ кажущееся противорѣчіе между своимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и ученіемъ о возрожденіи, происходящемъ въ таинствѣ крещенія. При этомъ онъ говорилъ своимъ противникамъ, что если подобное объясненіе и не можетъ удовлетворить ихъ, то они однако должны же повѣрить яснымъ свидѣтельствамъ Св. Писанія. Изъ этихъ мѣстъ съ полною очевидностію вытекаетъ, какъ ученіе о первородномъ грѣхѣ, такъ и ученіе о необходимости возрожденія въ таинствѣ крещенія. Эти двѣ истины всегда должны пребывать, по нему, непрерываемыми истинами даже въ томъ случаѣ, если бы онѣ не были очевидными и ясными для сознанія человѣка<sup>2)</sup>).

Но устраняя указанное противорѣчіе между своимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и ученіемъ о возрожденіи, бл. Августинъ долженъ былъ въ тоже время заняться устраненіемъ другого подобнаго же противорѣчія, какое целагіане находили съ одной стороны между его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, а съ другой—между христіанскимъ ученіемъ о таинствѣ брака. Въ данномъ случаѣ имъ представлялось, что если, по ученію Августина, плотская похоть, сопровождающая рожденіе человѣка, есть зло, черезъ которое распространяется первородный грѣхъ отъ одного человѣка къ другому и черезъ которое все человѣчество дѣлается подвластнымъ діаволу и виновнымъ предъ Богомъ, то ясно, что самый бракъ, который необходимо сопровождается этой похотью, есть нѣчто злое, нечистое<sup>3)</sup>. Нельзя не видѣть, что подобнымъ заключеніемъ целагіане еще разъ хотѣли представить подтвержденіе манихейскаго образа мыслей бл. учителя, такъ какъ именно ма-

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIII, 4. 5. 7. M. t. VII, p. 379.

<sup>2)</sup> De peccat. merit. III, 4. M. t. X, p. 189.

<sup>3)</sup> Всѣ эти возраженія приводятся Августиномъ въ его сочиненіи «de nuptiis et concupiscentia».



нихся всегда считали бракъ нечистымъ, грѣховнымъ учрежденіемъ, отъ котораго должно воздерживаться.

Что касается бл. Августина, то онъ отстранялъ силу этого возраженія разъясненіемъ сущности христіанскаго брака, какъ таинства.

По его воззрѣнію, указанное возраженіе пелагианъ не имѣетъ никакой силы, такъ какъ заключаетъ въ себѣ совершенно неосновательную мысль, по которой будто бы плотская похоть (*concupiscentia*) составляетъ существенное, неотъемлемое свойство брачнаго союза, какъ таинственнаго учрежденія. Августинъ съ своей стороны совершенно отвергалъ внутреннюю связь и взаимоотношеніе между бракомъ и беспорядочной похотливостью. Существенную сторону брака, или, какъ онъ выражается, „*bona nuptialia*“ составляютъ рожденіе дѣтей (*proles*), супружеская вѣрность (*fides*) и таинственный благодатный союзъ супруговъ, скрѣпляющій ихъ узамъ вѣрности, чистоты и нерасторжимости (*sacramentum, quod nec separati nec adulterati amittunt, conjuges concorditer casteque custodiant*)<sup>1)</sup>. Въ такомъ видѣ бракъ всегда существовалъ, онъ былъ установленъ Богомъ одновременно съ самымъ происхожденіемъ человѣческаго рода, какъ такой союзъ, черезъ который „должно было произойти опредѣленное Богомъ число святыхъ, составляющихъ общество гражданъ святаго града“<sup>2)</sup>. Еще въ раю Богъ сказалъ прародителямъ человѣческаго рода: „раститеся, умножайтесь и наполняйте землю“<sup>3)</sup>. Что же касается плотской похоти (*concupiscentia*), то послѣдняя только послѣ грѣхонаденія<sup>4)</sup> человѣка сдѣлалась принадлежностію его природы. Она явилась, какъ случайное (*accidens malum*), терпимое

---

<sup>1)</sup> De nupt. et. concup. 1, 17. M. t. X, p. 424.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XIV, 23. 26. M. t. VII, p. 430. 434; opus imperf. III, 198. M. t. X, p. 1332.

<sup>3)</sup> Быт. 1, 27. 28; Мо. XIX, 4—6; de civ. Dei XIV, 22. M. t. VII, p. 429.

<sup>4)</sup> Какимъ образомъ по Августину должно было происходить рожденіе дѣтей въ идеальномъ, первобытномъ состояніи человѣка, мы уже видѣли выше. См. стр. 69—72.

(tolerandum) зло, безъ котораго вслѣдствіе испорченности силъ и способностей физической природы человѣка сдѣлалось невозможнымъ самое рожденіе дѣтей. Но при всемъ этомъ, она и теперь не составляетъ сущности брака и не должна относиться къ числу „nuptialia bona“<sup>1)</sup>. Въ доказательство этой мысли бл. Августинъ ссылается на чувство стыдливости, которымъ обыкновенно сопровождается въ человѣкѣ актъ плотскаго соединенія. Человѣкъ потому и стыдится въ данномъ случаѣ, что похоть, которая неизбѣжно соединяется съ плотскимъ актомъ совокупленія, есть зло, ненормальность въ организмѣ падшаго человѣка<sup>2)</sup>. Такъ какъ этой ненормальности похотливаго соединенія не существовало въ раю,—хотя самое плотское соединеніе совершалось,—то поэтому тогда не существовало и самаго чувства стыда при рожденіи дѣтей, тогда „бѣста оба нага и не стыдятся“<sup>3)</sup>.

Кромѣ того, по мнѣнію Августина, вслѣдствіе тѣхъ благихъ цѣлей, какія преслѣдуетъ бракъ,—именно рожденіе дѣтей,—самое зло плотской похоти нѣкоторымъ образомъ парализуется и направляется къ добрымъ послѣдствіямъ. Правда, „непокорное, овладѣвающее всѣмъ духомъ человѣка движеніе въ членахъ его смертнаго тѣла,—движеніе, которое или не возникаетъ, или же не успокаивается даже въ томъ случаѣ, когда этого (т. е. возникновенія, или успокоенія) желаетъ самый духъ человѣка,—во всякомъ случаѣ является зломъ грѣха, въ которомъ родится всякій человѣкъ. Но, съ другой стороны, когда это непокорное возбужденіе похоти (*fervor concupiscentiae*) въ бракѣ удерживается отъ не позволительныхъ поврежденій (*ab illicitis corruptionibus refrenatur*) и направ-

<sup>1)</sup> De peccat. orig. XXXVII, M. t. X, p. 406; de nupt. et concup. 1, 17. M. t. X, p. 425. Carnis concupiscentia non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non est enim ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum; de pec. merit. 1, 29. M. t. X, p. 141—142.

<sup>2)</sup> De nupt. et conc. II, 5. M. t. X, p. 444.

<sup>3)</sup> Ibid. II, 22. M. t. X, p. 458; op. imp. VI, 25. M. t. X, p. 1560.

ляется къ восполненію человѣческаго рода, которое въ бракѣ совершается упорядоченнымъ образомъ,—то оно собственно является уже благомъ супружества, благодаря которому чрезъ упорядоченное сношеніе (*ordinata societate*) рождается человекъ. Вѣдь подобно тому, какъ дурно пользоваться благомъ есть зло, точно также и хорошо пользоваться зломъ есть благо<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, по Августину, зло похоти, приспособленное въ таинствѣ брака къ рожденію дѣтей,—этому благому дѣйствию,—въ нѣкоторомъ смыслѣ и само дѣлается благомъ.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ и въ этомъ случаѣ устранялъ возраженіе, поставленное ему пелагіанами. По его воззрѣнію, изъ того, что бракъ соединяется въ надшемъ человекѣ съ зломъ плотской похоти, вовсе еще нельзя заключать, что и самый бракъ есть нечистое, грѣховное состояніе, такъ какъ похоть въ данномъ случаѣ является только внѣшнимъ, случайнымъ, хотя и необходимымъ, условіемъ для осуществленія тѣхъ благихъ цѣлей, для которыхъ установленъ брачный союзъ.

Въ сочиненіяхъ Августина мы находимъ указаніе на цѣлый рядъ другихъ возраженій, направленныхъ пелагіанами противъ его теоріи о первородномъ грѣхѣ, но всѣ эти возраженія не имѣютъ особенной важности и самостоятельнаго значенія, такъ какъ всѣ они собственно сводятся къ указаннымъ нами возраженіямъ и въ разрѣшеніи послѣднихъ находятъ свое полнѣйшее выясненіе. Поэтому, не вдаваясь въ разсмотрѣніе ихъ, мы укажемъ еще только на нѣкоторые возраженія со стороны пелагіанъ, которыя важны для насъ потому именно, что разрѣшеніе ихъ въ системѣ Августина является собственно переходомъ къ его ученію о состояніи спасенія человека.

Такъ, желая отстоять свою натуралистическую точку зрѣнія на настоящее состояніе человѣчества, пелагіане между

---

<sup>1)</sup> De peccat. merit. I, 29, § 57. M. t. X, p. 142.

прочимъ указывали Августину на то противорѣчіе, какое, по ихъ мнѣнію, оказывается между его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и представленіемъ о міровомъ порядкѣ, установленномъ Богомъ. Имъ казалось совершенно несообразнымъ, что человекъ,—это ничтожное сравнительно съ Богомъ существо,—могъ нарушить первоначальный міропорядокъ и благодаря своей волѣ могъ водворить на мѣсто идеальнаго міропорядка новый, худшій строй міровой жизни.

Августинъ, устраняя это возраженіе, говорилъ, что если человекъ согрѣшилъ и внесъ зло въ міръ, то это не значитъ, что онъ сдѣлалъ міръ хуже, чѣмъ онъ былъ до паденія. Гармонія міровой жизни чрезъ грѣхъ Адама нисколько не нарушилась. И послѣ грѣхопаденія міръ одинаково остается прекраснымъ твореніемъ Божиимъ, такъ какъ Богъ всегда можетъ воспользоваться даже зломъ самымъ лучшимъ образомъ. Такъ, напр., Богъ наказываетъ согрѣшившее человечество по требованіямъ своей справедливой воли, но все справедливое есть благо <sup>1)</sup>, слѣдовательно, зло грѣха въ всемогущихъ дѣйствіяхъ Божества снова можетъ вызвать благо, какимъ въ данномъ случаѣ является благо наказанія <sup>2)</sup>. Вообще, по мнѣнію Августина, гармоничность міра сохраняется не только въ томъ случаѣ, если міръ пребываетъ нравственно—добрымъ въ лицѣ разумно-свободныхъ существъ, но также и въ томъ, если онъ въ силу свободнаго преступленія человека измѣняетъ свой первоначальный порядокъ. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ одинаково служитъ выраженіемъ воли Божіей и вообще органомъ обнаруженія Его свойствъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы человекъ оставался нравственно-добрымъ существомъ, то въ этомъ случаѣ онъ служилъ бы средствомъ обнаруженія благодати Божіей, органомъ обнаруженія благой воли Творца. Но также и своимъ грѣхопадениемъ человекъ не нарушилъ гар-

---

<sup>1)</sup> De corrept. et gr. c. 14. M. t. X, p. 942.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XII, 3. M. t. VII, p. 357.

моніи міра. Не исполнивши воли Бога, онъ этимъ самымъ только далъ поводъ къ обнаруженію Его правосудія. Вообще тварь можетъ направить свою жизнь по какому угодно возможному для нея пути, но при этомъ ея дѣятельность никогда не можетъ ухудшить общаго мірового порядка. „Если бы никто не согрѣшилъ, говоритъ Августинъ, міръ былъ бы украшенъ и наполненъ только добрыми натурами; если же существуетъ грѣхъ, то и отъ этого еще не потеряна гармоничность міра. Дѣло въ томъ, что и послѣ грѣха не все еще въ мірѣ наполнено грѣхами, потому что гораздо большее число добрыхъ существъ на небесахъ блюдетъ порядковъ своей природы. При этомъ нужно всегда помнить, что самая злая воля, не пожелавшая соблюдать порядковъ природы, не ускользаетъ еще вслѣдствіе этого отъ законовъ праведнаго Бога, все направляющаго къ добру“<sup>1)</sup>.

Если же, такимъ образомъ, зло, внесенное прародителями, не нарушаетъ общаго мірового порядка и является даже въ нѣкоторомъ родѣ украшеніемъ міра, то не значитъ ли это—признавать вмѣстѣ съ пелагіанами<sup>2)</sup> необходимость зла въ мірѣ? Августину была чужда эта точка зрѣнія. Онъ всегда говорилъ, что „порокъ противенъ Богу, подобно тому какъ противно зло добру“ (*vitium contrarium est Deo, tamquam malum bono*). Кромѣ того, онъ даже не могъ говорить о необходимости зла въ мірѣ, такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ не могъ бы собственно говорить и о наказаніи, какъ проявленіи правды Божіей надъ согрѣшившимъ человѣчествомъ. Въ самомъ дѣлѣ, было бы непонятно, какимъ образомъ мо-

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XI, 23. M. t. VII, p. 336; de praed. sanct. c. XVI § 33. M. t. X, p. 984.

<sup>2)</sup> Мы уже говорили, что, по воззрѣнію пелагіанъ, зло въ мірѣ нѣкоторымъ образомъ представляется необходимымъ явленіемъ. Такъ свобода человѣка, по ихъ представленію, никогда не можетъ утратить способности ко злу. Если бы она въ процессѣ нравственнаго усовершенствованія потеряла бы эту способность, то тогда она перестала бы быть и свободой; этимъ самымъ нарушилась бы идея свободы.

жетъ существовать наказаніе, если самое зло есть необходимое явленіе? <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ, устраняя указанное возраженіе пелагіанъ, пришелъ къ тому выводу, что ученіемъ о первородномъ грѣхѣ не нарушается идея мірового порядка, что человѣкъ, повредивши себѣ своимъ грѣхопаденіемъ, не нарушилъ міровой гармоніи, что міръ и послѣ грѣхопаденія остался такимъ же прекраснымъ гармоническомъ твореніемъ Божиимъ, какимъ онъ былъ до грѣхопаденія.

Но, спрашивается, не лучше ли было бы, если бы не существовало даже и самаго зла наказанія, которое все же вредитъ, если не общей гармоніи міровой жизни, то самимъ согрѣшившимъ людямъ? Не лучше ли было бы Богу даже совершенно не творить людей, могущихъ злоупотребить свою свободу и подвергнуться столь великимъ бѣдствіямъ жизни? <sup>2)</sup> Или, въ крайнемъ случаѣ, если Богу угодно было создать людей, то не лучше ли было бы Ему предотвратить самое паденіе и, такимъ образомъ, не подвергать людей осужденію? <sup>3)</sup> Всѣми этими возраженіями пелагіане хотѣли очевидно указать новыя слабыя пункты августиновской теоріи о первородномъ грѣхѣ и найти въ ней противорѣчіе ученію о благодати Божіей. Имъ казалось несообразнымъ съ представленіемъ о благомъ, любвеобильномъ Богѣ ученіе Августина о тѣхъ бѣдствіяхъ, несчастіяхъ и лишеніяхъ жизни, какимъ, по его теоріи, Богъ подвергъ и допустилъ подвергнуться согрѣшившее человѣчество.

Августинъ устранялъ эти возраженія пелагіанъ прежде всего указаніемъ на свободу человѣка, какъ на единственную причину грѣхопаденія Адама, а, слѣдовательно, и всѣхъ бѣдствій, произшедшихъ вслѣдствіе него. Онъ говорилъ, что

<sup>1)</sup> De civ. Dei XII, 3. M. t. VII, p. 351; Enchirid. 96, M. t. VI, p. 276.

<sup>2)</sup> De pec. mer. II, 28. M. t. X, p. 178.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 17. M. t. VII, p. 425.

„грѣхопаденіе было исключительно слѣдствіемъ внутренняго движенія воли, отшатнувшейся отъ Бога, слѣдовательно, было актомъ совершенно свободнаго дѣйствія человѣка. Хотя (первобытній) человѣкъ пользовался помощью Божіей и даже полагаться на помощь Божію не могъ безъ помощи же Божіей, но однако всегда при этомъ было въ его власти отшатнуться отъ этой божественной помощи“ <sup>1)</sup>. Но въ такомъ случаѣ, говорили пелагіане, не нужно было бы давать человѣку и самой свободы, которую онъ могъ злоупотребить себѣ во вредъ. Это новое возраженіе пелагіанъ Августинъ отстранялъ слѣдующимъ образомъ. По его мнѣнію, благодать Божія въ томъ особенно и проявилась, что Богъ даровалъ человѣку свободную волю, могущую самостоятельно, непринужденно устраивать свою жизнь, опредѣлять свои отношенія къ Богу и міру и достигать блаженства <sup>2)</sup>. Если же, такимъ образомъ, созданіе людей, одаренныхъ свободной волей, было по преимуществу дѣломъ благодати Божіей, то и послѣ грѣхопаденія человѣчества, чрезъ которое обнаружилось въ мірѣ правосудіе Божіе, благодать Божія не нарушилась. Справедливость этого мнѣнія бл. Августинъ доказываетъ ученіемъ объ искупленіи человѣческаго рода, совершенномъ Сыномъ Божіимъ. Дѣло въ томъ, что падшее человѣчество, погрузившееся въ бездну грѣха, не было оставлено Богомъ въ этомъ жалкомъ состояніи. Богъ, напротивъ, по своей безконечной любви благоволилъ <sup>3)</sup> снова привести человѣка въ то состояніе, изъ какового онъ ниспалъ по своей волѣ.

Изображая великое дѣло искупленія, Августинъ говорилъ <sup>4)</sup>, что выполненіе его принялъ на себя Іисусъ Христосъ,

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei XIV, 17. M. t. VII, p. 425.

<sup>2)</sup> De doctrina Christ. 1, 22. M. t. III, p. 26.

<sup>3)</sup> De civ. Dei VII, 31. M. t. VII, p. 220.

<sup>4)</sup> Мы передаемъ ученіе Августина о дѣлѣ искупленія, совершеннаго Христомъ, въ самыхъ краткихъ и общихъ чертахъ, такъ какъ выясненіе этого ученія собственно не входитъ въ задачу нашего изслѣдованія и мы

Сынъ Божій,—второе лицо Св. Троицы. Явившійся Искупителемъ человечества, Онъ былъ истиннымъ Богомъ и въ то же время истиннымъ человѣкомъ, въ Немъ была божеская и человѣческая природа, хотя въ то же время было только одно лицо. Его человѣческая природа, которая была совершенной, какъ по тѣлу, такъ и по душѣ, соединилась въ единство Божественнаго лица <sup>1)</sup>, которое было одинаково дѣятельнымъ въ Немъ, какъ по божественной, такъ и по человѣческой природѣ. Словомъ, Христосъ былъ въ одно и то же время Сыномъ Божиимъ и Сыномъ Человѣческимъ <sup>2)</sup>. При чемъ человѣческая природа Христа ни на одно мгновеніе не была внѣ ипостаснаго соединенія съ Божественнымъ лицомъ и, слѣдовательно, это соединеніе не было результатомъ предшествующихъ заслугъ Христа <sup>3)</sup>. Такъ какъ Богочеловѣкъ Христосъ долженъ былъ искупить человѣка отъ грѣха, то Онъ Самъ съ своей стороны долженъ былъ явиться въ міръ не только совершенно безгрѣшнымъ, но даже совершенно неспособнымъ ко грѣху. Поэтому самому Онъ и принявъ плоть человѣческую не путемъ обыкновеннаго плотскаго рожденія,—такъ какъ въ этомъ случаѣ, какъ и всѣ прочіе люди, Онъ неизбѣжно подвергся бы первородному грѣху <sup>4)</sup>,—но

---

касаемся его только потому, что оно служитъ основаніемъ ученія Августина объ усвоеніи человѣкомъ искупительныхъ заслугъ І. Христа, т. е. того ученія, которое является содержаніемъ послѣдней части нашего изслѣдованія.

<sup>1)</sup> Enchir. c. 34. 35. In unitatem personae accessit verbo anima rationalis et caro. M. t. VI, p. 249—250.

<sup>2)</sup> Ibid. c. 35. Unus Dei Filius, idemque hominis filius: unus hominis filius, idemque Dei filius: non duo filii Dei, Deus Zet homo sed unus Dei filius, Deus sine initio, homo a certo initio, dominus noster Iesus Christus. M. t. VI, p. 250.

<sup>3)</sup> Ibid. c. 40. Homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, verbo Dei copulatus est in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius Dei, qui filius hominis et filius hominis, qui filius Dei. M. t. VI, p. 252; de pec. mer. II, 17. M. t. X, p. 168; de praed. sanct. c. XV, § 30. 31. M. t. X, p. 981—983.

<sup>4)</sup> Contr. Iul. V, 9. M. t. X, p. 805.



безъ содѣйствія мужа, отъ чистой Дѣвы <sup>1)</sup>, которая, какъ мать чистѣйшаго изъ всѣхъ людей, съ своей стороны была чиста отъ всякаго порока <sup>2)</sup>. Такъ какъ человѣческая природа Христа съ самаго начала была безгрѣшной <sup>3)</sup>, то поэтому самому она была также свободной и отъ слѣдствій грѣха <sup>4)</sup>.

Этотъ Богочеловѣкъ и явился, такимъ образомъ, посредникомъ между человѣкомъ и Богомъ и возстановителемъ того первоначальнаго отношенія человѣка къ Богу, которое было нарушено актомъ грѣхопаденія Адама. Мы видѣли, что по Августину грѣхопаденіемъ безконечно была оскорблена правда Божія. Иисусъ Христосъ съ своей стороны, какъ лицо Богочеловѣческое, своею крестною смертію принесъ совершенное удовлетвореніе этой оскорбленной правдѣ за грѣхи всѣхъ людей. Будучи самъ свободнымъ отъ грѣха и отъ всякой виновности предъ правосудіемъ Божиимъ, Онъ принялъ на себя вину всѣхъ людей и добровольно, безъ всякаго принужденія <sup>5)</sup>, понесъ за нихъ наказаніе, претерпѣвши крестную смерть. Эта крестная жертва, принесенная Искупителемъ правосудію Божію, уничтожила смерть тѣла и души, тяготѣющую надъ падшимъ человѣчествомъ <sup>6)</sup>, утишила гнѣвъ Божій и снова примирила насъ съ Богомъ <sup>7)</sup>. Такимъ образомъ, чрезъ дѣло искушенія, совершенное Иисусомъ Христомъ, въ исторіи человѣчества наступила новая эпоха жизни. Для него снова былъ возстановленъ религіозно-правственный союзъ съ Богомъ, могущій привести его къ конечной цѣли и назначенію. Если въ Адамѣ согрѣшило все человѣчество и вслѣдствіе этого подпало всѣмъ гибельнымъ послѣдствіямъ грѣха,

<sup>1)</sup> Enchir. c. 34. M. t. VI, p. 249.

<sup>2)</sup> De nat. et grat. c. XXXVI. M. t. X, p. 267.

<sup>3)</sup> Op. imp. IV, 79. M. t. X, p. 1334.

<sup>4)</sup> De corrept. et gr. c. X, M. t. X, p. 933; op. imp. VI, 32. M. t. X, p. 1552.

<sup>5)</sup> Confess. X, 43. M. t. I, p. 803; de Trin. IV, 7. M. t. VIII, p. 895.

<sup>6)</sup> De Trinit. IV, 3. Haec ergo duplae morti nostrae Salvator impendit simplam suam: et ad faciendam utramque resuscitationem nostram, in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam. M. t. VIII, p. 891.

<sup>7)</sup> Enchir. c. XXXIII. M. t. VI, p. 248.

то чрезъ посредство Христа и во Христѣ человѣчество снова освободилось отъ грѣха и наказаній за него и можетъ снова начать спасительную для него жизнь. Опредѣляя значеніе, какое имѣли въ исторіи нравственно-религіозной жизни всего человѣчества Адамъ и Христосъ, Августинъ говорилъ, что „весь человѣческій родъ собственно представляетъ изъ себя этихъ двухъ людей,—перваго и послѣдняго“, т. е. Адама и Христа <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ своимъ ученіемъ объ искупленіи рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти прекрасно устранялъ тѣ возраженія, которыя были сдѣланы ему со стороны целаганъ. Августинъ доказалъ целаганамъ, что его ученіе о первородномъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ, которымъ подвергся весь человѣческій родъ, не противорѣчитъ основнымъ истинамъ христіанскаго ученія о Богѣ, Его свойствахъ и Его дѣятельности; напротивъ, въ нихъ то это ученіе и находитъ свое подтвержденіе и обоснованіе. Августинъ самымъ неопровержимымъ образомъ доказалъ своимъ противникамъ, что при христіанскомъ ученіи объ искупленіи,—въ силу котораго для человѣка снова открытъ потерянный имъ путь ко спасенію и снова восстановленъ для него тотъ религіозно-нравственный союзъ съ Богомъ, который былъ нарушенъ вслѣдствіе грѣхопаденія Адама,—совершенно нѣтъ никакого основанія допускать и дѣлать предположеніе, что въ виду грѣхопаденія человѣка, въ виду тѣхъ страшныхъ обѣдствій, каковымъ онъ подвергался вслѣдствіе преступленія Адама,—для Бога было бы гораздо цѣлесообразнѣе вовсе не творить людей <sup>2)</sup>), или, по крайней мѣрѣ, принять мѣры къ пресѣченію самой возможности грѣхопаденія <sup>3)</sup>), или, наконецъ, прекратить распространеніе человѣческаго рода, коль скоро это грѣхопаденіе совершилось <sup>4)</sup>).

---

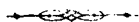
<sup>1)</sup> *Opus imperfectum II, 103. M. t. X, p. 1211.*

<sup>2)</sup> *De rec. merit. II, 28. M. t. X, p. 178.*

<sup>3)</sup> *De civ. Dei XIV, 17. M. t. VII, p. 425.*

<sup>4)</sup> *De rec. orig. XL, § 46. M. t. X, p. 408.*

По ученію Августина, искупительныя заслуги Христа сами по себѣ служатъ еще только чисто внѣшнимъ условіемъ и объективнымъ основаніемъ для спасенія человѣчества. Но для того, чтобы человѣкъ дѣйствительно могъ спастись, въ дѣйствительности могъ воспользоваться заслугами Христа и, такимъ образомъ, начать путь спасительной жизни, могущей привести его къ достиженію его конечнаго назначенія и цѣли, необходимо, по ученію Августина, еще особое взаимодействіе между Богомъ и человѣкомъ, чрезъ которое искупительныя заслуги Христа дѣйствительно становились бы достояніемъ человѣка и служили бы, такимъ образомъ, залогомъ его дѣйствительнаго, субъективнаго спасенія. Принципомъ этого взаимодействія между Богомъ и человѣкомъ, результатомъ котораго является усвоеніе искупительныхъ заслугъ Христа каждому отдѣльному человѣку, по Августину, служитъ особая божественная сила, такъ называемая *благодать* (*gratia*), даруемая искупленному человѣчеству въ силу крестныхъ заслугъ І. Христа. Подъ вліяніемъ этой благодатной помощи въ человѣкѣ и совершается спасительный процессъ воссоединенія человѣка съ Богомъ, или ипаче—возстановленіе того союза, который былъ нарушенъ въ актѣ грѣхопаденія Адама. Къ выясненію этого процесса спасенія, какъ онъ изображается блаженнымъ Августиномъ, мы теперь и обратимся.



## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

### УЧЕНИЕ О СОСТОЯНІИ СПАСЕНІЯ ЧЕЛОВѢКА.

#### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

УЧЕНИЕ О СПАСИТЕЛЬНОМЪ ПРОЦЕССѢ СЪ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ ЕГО ВРЕМЕННАГО РАЗВИТІЯ.

##### I.

Ученіе объ усвоеніи каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа подѣ дѣйствіемъ божественной благодати составляетъ собственно главный пунктъ, изъ-за котораго происходила полемика Августина съ пелагианствомъ. Большая часть его богословскихъ трудовъ <sup>1)</sup> была посвящена на выясненіе именно этого вопроса. Правда, Августинъ, какъ мы видѣли, очень подробно останавливался на выясненіи и другихъ вопросовъ, входящихъ въ антропологическую часть христіанской догматики, какъ напр., на выясненіи вопроса о первобытномъ состояніи человѣка,

---

<sup>1)</sup> Бл. Августинъ во время своей полемики съ пелагианствомъ и полупелагианствомъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, посвященныхъ специальному выясненію вопроса о благодати и свободѣ, а именно: *De gratia Christi et de peccate originali*, *De natura et gratia*, *De gratia et de libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*.

о состояніи его паденія, о первородномъ грѣхѣ. Но всѣ эти вопросы онъ разсматривалъ главнымъ образомъ потому, что они имѣютъ самое близкое отношеніе къ вопросу о благодатномъ спасительномъ процессѣ воссоединенія чловѣка съ Богомъ и служатъ для рѣшенія этого вопроса основной исходной точкой. Дѣйствительно, изъ разсмотрѣннаго уже нами ученія Августина о первобытномъ состояніи чловѣка, его паденіи и первородномъ грѣхѣ вполне логически вытекаетъ и соответствующее ученіе о состояніи спасенія чловѣка подѣ дѣйствіемъ благодати, подобно тому какъ и изъ основныхъ воззрѣній пелагианъ на настоящее состояніе чловѣчества, какъ на состояніе вполне естественное и нормальное, точно также логически вытекаетъ соответствующее ученіе, по которому благодатная помощь чловѣку въ его нравственно-религіозной спасительной жизни представляется вполне излишней. Въ самомъ дѣлѣ, если состояніе падшаго чловѣка, по воззрѣнію пелагианъ, какъ въ физическомъ, такъ и въ нравственно-интеллектуальномъ отношеніи, не имѣетъ никакого существеннаго отличія отъ состоянія первобытнаго чловѣка, — если падшій чловѣкъ, не смотря на самыя противоположныя по своему характеру склоненія своей воли, всегда сохраняетъ въ ней свободу, могущую всегда одинаково легко опредѣлять себя, какъ въ сторону добра, такъ и въ сторону зла, то понятно, что для него не можетъ быть никакой необходимости въ особой благодатной помощи, понимаемой въ общехристіанскомъ смыслѣ этого слова. Дѣйствительно, пелагиане такъ и учили, благодаря чему они должны были совершенно исказить и самое христіанское ученіе о благодатномъ спасительномъ процессѣ воссоединенія чловѣка съ Богомъ. Правда, въ системѣ ихъ ученія есть упоминаніе о благодати, она представляется даже вполне необходимой въ дѣлѣ спасенія чловѣка. Но все это въ ихъ системѣ представляется въ совершенно ложномъ смыслѣ, вполне отличномъ отъ общехристіанскаго пониманія даннаго ученія. Вотъ почему бл. Августинъ и въ данномъ случаѣ направилъ всѣ свои силы и спо-

способности въ тому, чтобы опровергнуть указанное ложное учѣніе пелагіанъ и въ связи съ этимъ представить болѣе или менѣе подробное выясненіе положительнаго христіанскаго ученія по данному вопросу.

Выясняя въ противоположность пелагіанскимъ воззрѣніямъ общія положенія христіанскаго ученія о спасительномъ процессѣ воссоединенія челсвѣка съ Богомъ, бл. Августинъ прежде всего долженъ былъ встрѣтиться съ необходимостію установленія и выясненія самаго понятія о благодати. Дѣло въ томъ, что пелагіане, рѣшая съ натуралистической точки зрѣнія всѣ уже разсмотрѣнные нами пункты христіанскаго антропологическаго ученія, проводили ту же самую натуралистическую точку зрѣнія въ опредѣленіи и самой сущности благодати. Такъ, подъ благодатью они главнымъ образомъ разумѣли тѣ *естественные дары*, которые были сообщены чловѣку при твореніи. Такимъ образомъ, благодатию они считали самое созданіе чловѣка и дарованіе ему нравственнопинтеллектуальныхъ силъ, при помощи которыхъ онъ можетъ совершать добро<sup>1)</sup>. Далѣе, благодатию они называли *ветхозавѣтный законъ*, обучающій и возбуждающій чловѣка къ добру чрезъ посредство различныхъ увѣщаній и обѣщаній будущихъ загробныхъ наградъ<sup>2)</sup>, а также — *евангельскій законъ*<sup>3)</sup>, *дѣло искупленія*, совершенное Сыномъ Божиимъ, и самый *примѣръ Его высоко-нравственной жизни*<sup>4)</sup>. Къ числу благодатныхъ даровъ пелагіане относили также *отпущеніе грѣховъ*<sup>5)</sup>, совершаемое во имя искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа, *вѣчную жизнь*<sup>6)</sup>, которая дается людямъ въ видѣ воздаянія за ихъ добрую, святую дѣятельность. Наконецъ, они присоединяли даже ученіе о нѣкоторой *внутренно-днѣ-*

---

<sup>1)</sup> Epist. Pelag. ad Demetriad. c. 1—3; Abr. Epist. 175, 2. M. t. II, p. 760; de gest. Pelag. c. X, M. t. X, p. 333; de grat. Christi c. IV, M. t. X, p. 362.

<sup>2)</sup> Сравни. Aug. Epist. 175. M. t. II, p. 760.

<sup>3)</sup> Aug. de gest. Pelag. I, M. t. X, p. 324.

<sup>4)</sup> Ep. Pelag. ad Demetr. c. IX; Aug. de spir. et lit. II M. t. X, p. 202.

<sup>5)</sup> De gest. Pelag. XXXV, M. t. X, p. 355.

ствующей на человека благодатной помощи (*adjutorium*) <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, пелагиане, соединяя различное пониманіе съ словомъ „благодать“, въ тоже время, повидимому, не отвергали пониманіе благодати въ специально-христіанскомъ смыслѣ этого слова. Они, повидимому, вполне основательно говорили, что въ ихъ системѣ признаются всѣ тѣ многообразныя, безчисленныя роды благодати (*immeritae, multiformes species*) <sup>2)</sup>, о которыхъ со всею очевидностію говорить св. Писаніе <sup>3)</sup>. Но бл. Августинъ старался при этомъ указать своимъ противникамъ, что ихъ пониманіе благодати имѣетъ только чисто внѣшнее сходство съ откровеннымъ ученіемъ. Въ данномъ случаѣ онъ совершенно справедливо замѣчалъ намъ, что вся область благодатнаго воздѣйствія въ ихъ ученіи собственно ограничивается одними естественными дарами, которыми Богъ надѣлилъ человека при самомъ его твореніи. Свобода воли, заключающая въ себѣ неутратимую способность къ добру,—вотъ тотъ естественный благодатный даръ Божій, который, по ихъ воззрѣнію, по преимуществу долженъ полагаться въ числѣ божественныхъ благодатныхъ средствъ, даруемыхъ человеку для совершенія добра. Что касается всѣхъ прочихъ родовъ благодати, о которыхъ упоминается въ системѣ ихъ антропологическаго ученія, то всѣ они, по его взгляду, лишены истинно-христіанскаго смысла и значенія. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти роды благодати въ концѣ концовъ сводятся къ простымъ вспомогательнымъ средствамъ, воздѣйствующимъ на человека исключительно только внѣшнимъ образомъ, и при томъ только на его разумъ, но и не на волю въ то же время. Даже благодать, совершающая отпущеніе личныхъ грѣховъ <sup>4)</sup>, лишена въ ихъ системѣ того значенія, какое соединяется, по

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* 1, 95. M. t. X, p. 1112.

<sup>2)</sup> *Op. imp.* III, 106; *de grat. Christ.* II, IV. M. t. X, p. 361—362.

<sup>3)</sup> *De gest. Pelag.* XIV. M. t. X, p. 339.

<sup>4)</sup> Пелагиане, какъ мы уже видѣли выше, отвергали наследственную грѣховность.

возврѣнію св Писавія и отцевъ Церкви, съ благодатию оправданія, такъ какъ вся дѣятельность этой благодати сводится у нихъ только къ чисто внѣшнему признаку человѣка праведнымъ и чистымъ. Ея дѣятельность не сопровождается внутреннимъ перерожденіемъ и исправленіемъ оправданнаго грѣшника <sup>1)</sup>. Наконецъ, особая благодатная помощь (*adjutorium*), которую признавали пелагіане и которая, по выраженію Юліана Экланскаго, укрѣпляетъ (*provehit*), усновляетъ (*adortat*) и освящаетъ (*consecrat*) <sup>2)</sup> человѣка, точно также не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ пониманіемъ благодати въ собственномъ смыслѣ этого слова, въ виду того, что за ней не признается абсолютнаго значенія для спасительной жизни <sup>3)</sup> и кромѣ того ея воздѣйствіе ограничивается исключительно только областію интеллектуальныхъ силъ человѣка. По возврѣнію пелагіанъ, воля всегда остается внѣ всякаго особаго воздѣйствія со стороны Бога. Богъ съ своей стороны посредствомъ благодати воздѣйствуетъ только на разумъ, но вполнѣ уже отъ человѣка зависитъ, или послѣдовать тому, что открыто божественною благодатию для его разума, или же, наоборотъ, отвергнуть это отверженіе благодати <sup>4)</sup>. Конечно печего и говорить уже о ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ евангельскомъ ученіяхъ, о примѣрѣ, данномъ жизни Христа, объ Его ученіи. Всѣ эти роды благодатныхъ даровъ, по мнѣнію Августина, имѣютъ въ системѣ пелагіанства точно также значеніе чисто внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ и не имѣютъ ничего общаго съ обще-христіанскимъ пониманіемъ благодати.

---

<sup>1)</sup> С. Jul. VI. 28. M. t. X, p. 867. Tu (Julianus) a vestro dogmate non recedis, quo putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo charitatem in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui ab illo datus est nobis.

<sup>2)</sup> Opus imp. I, 95. M. t. X, 1112.

<sup>3)</sup> De haeres. 88. M. t. VIII, p. 48.

<sup>4)</sup> De grat. Christ. X. M. t. X, p. 566.



Переходя далѣе къ положительному выясненію сущности благодати, бл. Августинъ пришелъ къ слѣдующимъ результатамъ. Признавая вмѣстѣ съ пелагіанами вполне справедливымъ, что роды благодати разнообразны (*multiformes*) <sup>1)</sup> и что подъ благодатью въ нѣкоторомъ смыслѣ можно разумѣть жизнь, чувство и разумъ человѣка <sup>2)</sup>, а также ветхозавѣтный и евангельскій законы, ученіе Иисуса Христа, отпущеніе грѣховъ <sup>3)</sup> и дарованіе вѣчной жизни <sup>4)</sup>, въ то же время заявлялъ, что всѣ эти благодатные дары не имѣютъ того спеціальнаго значенія, въ какомъ употребляется слово благодать (*gratia*) въ христіанскомъ ученіи. Подъ благодатью въ собственномъ смыслѣ этого слова, по нему, нужно понимать особое ~~сверхъ-~~естественное внутреннее дѣйствіе Духа Божія на людей <sup>5)</sup>, въ силу котораго человѣкъ уподобляется Христу <sup>6)</sup>, внутренно дѣлается участникомъ Св. Духа и соединяется съ Нимъ, проникаясь Имъ самымъ внутреннимъ образомъ <sup>7)</sup>. При этомъ Августинъ замѣчалъ, что все библейское ученіе противорѣчить тому, чтобы вмѣстѣ съ пелагіанами ограничивать понятіе благодати однѣми только естественными силами и способностями человѣка къ добру, или одной только внѣшней благодатью, заключающейся въ ученіи, сообщенномъ чрезъ Откровеніе. Нельзя ограничивать понятіе о благодати однѣми только естественными способностями человѣка и въ томъ числѣ свободой воли потому, что эти естественныя способности не всегда сохраняютъ свое доброе направленіе и могутъ одинаково сдѣлаться, какъ принципомъ добра, такъ и принципомъ

---

1) *Opus. imp.* II, 120. M. t. X, p. 1192.

2) *Epist.* 177, c. 7; M. t. II, p. 767.

3) *Op. imp.* II, 227. M. t. X, p. 1243.

4) *De grat. et lib. arb.* VIII, M. t. X, p. 893.

5) *Ep.* 177, c. 8. M. t. II, p. 768.

6) *Contr. Adim. manich. disc.* c. V, § 2. M. t. VIII, p. 136.

7) *De fide et symb.* I, IX, M. t. VI, p. 191.

зла<sup>1)</sup>. Ветхозавѣтный законъ также не можетъ называться благодатию въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ онъ не только не охраняетъ человѣка отъ грѣховъ, но, указывая на нихъ, даже полагаетъ поводъ къ совершенію и увеличенію ихъ<sup>2)</sup>; самъ съ своей стороны не давая человѣку никакой силы къ борѣбѣ съ ними<sup>3)</sup>. Но христіанская благодать, понимаемая въ собственномъ смыслѣ этого слова, въ томъ собственно и состоитъ, что она есть сообщеніе человѣку силъ къ добродѣтельной жизни (*subministratio virtutis*)<sup>4)</sup>, сообщеніе ему Духа и нѣкотораго таинственнаго милосердія (*subministratio spiritus et occulta misericordia*)<sup>5)</sup>, она есть особое таинственное вдохновеніе Божіе (*occulta inspiratio Dei*)<sup>6)</sup> и внутреннее (*intrinsecus*)<sup>7)</sup> сообщеніе человѣку Духа благодати (*infusus spiritus gratia*)<sup>8)</sup>. Соединяя всѣ эти отдѣльныя черты, уясняющія общее понятіе о христіанской благодати, Августинъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія „*de gratia Christi*“ дѣлаетъ полное опредѣленіе ея сущности, говоря, что „благодать есть внутренняя и таинственная (*interna et occulta*), чудесная и невыразимая сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божія, производящая (*operans*) въ сердцахъ людей не только истинныя откровенія (*veras revelationes*), но и благія произволенія (*bonas voluntates*)“<sup>9)</sup>. Такимъ образомъ, по возрѣнію

<sup>1)</sup> De grat. Chr., XVII, XXV. M. t. X, p. 369. 373. Nam illam possibilitatem ad utrumque valere definit: et tamen non ideo tribuenda sunt Deo etiam nostra peccata, sicut et propter eandem possibilitatem vult tribuere bona opera nostra.

<sup>2)</sup> De spir. et litt. IV, V. IX. M. t. X, p. 203, 204, 209.

<sup>3)</sup> De grat. Chr. VIII. M. t. X, p. 364; de gr. et lib. arb. XI. M. t. X, p. 895; op. imperf. VI, 41. M. t. X, p. 1605.

<sup>4)</sup> De gr. Ch. II. M. t. X, p. 361.

<sup>5)</sup> Ep. 177, c. 7. M. t. II, p. 767.

<sup>6)</sup> Ep. 217, c. 6. M. t. II, p. 980.

<sup>7)</sup> De pec. mer. I, IX. M. t. X, p. 114.

<sup>8)</sup> De sp. et lit. c. 36. M. t. X, p. 243.

<sup>9)</sup> De gr. Chr. XXIV. M. t. X, p. 376.

Августина, благодать, понимаемая въ спеціально-христіанскомъ смыслѣ, не есть чисто внѣшняя помощь со стороны Бога человѣку, совершенно не касающаяся его внутренняго существа; напротивъ, она есть особое таинственное, духовное воздѣйствіе Божіе, внутренне проникающее, какъ разумъ, такъ и волю человѣка и сообщающее имъ способность къ осуществленію нравственно-религіозной жизни. Такая-то благодатная сила и служить, по ученію Августина, тѣмъ средствомъ, чрезъ которое искупительныя заслуги Христа не остаются внѣшними для человѣка, но дѣлаются внутреннимъ достояніемъ его; чрезъ посредство этой благодати въ падшемъ человѣкѣ собственно и возможенъ процессъ спасительнаго воссоединенія его съ Богомъ и достиженіе для него конечнаго назначенія.

Но, встрѣтившись съ необходимостію установленія самаго понятія о христіанской благодати, блаж. Августинъ въ противоположность пелагіанскимъ заблужденіямъ долженъ былъ заняться также разрѣшеніемъ вопроса о томъ значеніи, какое имѣетъ христіанская благодать въ дѣлѣ устройства спасенія человѣка.

## II.

Пелагіане, не отвергая въ своей системѣ самаго ученія о благодатной помощи, посылаемой человѣку Богомъ, и выставляя себя даже ревностными защитниками ея, въ тоже самое время лишали ее того значенія, какое въ христіанскомъ ученіи приписывается ей въ дѣлѣ устройства спасенія человѣка. Дѣло въ томъ, что выходя изъ совершенно ложнаго положенія о цѣлости и неповрежденности нравственно-интеллектуальныхъ силъ человѣка, при помощи которыхъ человѣкъ совершенно самостоятельно можетъ „красоваться цвѣтами добродѣтелей или терніями порока“ и, такимъ образомъ, достигать своего конечнаго назначенія и цѣли,—пелагіане вполнѣ по-

слѣдовательно должны были отвергнуть абсолютную необходимость благодати въ дѣлѣ устроенія спасенія человѣка и признать за ней значеніе простого только внѣшняго вспомогательнаго средства. Такимъ образомъ, пелагіане съ точки зрѣнія своихъ основныхъ принциповъ должны были придти въ данномъ случаѣ къ положенію, совершенно несогласному съ общимъ духомъ и направленіемъ христіанскаго міросозерцанія. Правда, въ нѣкоторомъ смыслѣ они старались иногда защищать необходимость благодати,—даже абсолютную необходимость ея въ дѣлѣ спасенія человѣка. Такъ, напр., Пелагій въ своемъ письмѣ къ Иннокентію <sup>1)</sup> говорилъ: „читайте письмо, которое мы написали около двѣнадцати лѣтъ тому назадъ къ святому человѣку, еп. Павлину, которое на 300 строкахъ, можетъ быть, не содержитъ ничего иного, кромѣ ученія о благодати и помощи Божіей, и въ которомъ говорится, что *мы ничего добраго не можемъ дѣлать безъ Бога*. Читайте письмо, которое мы написали къ святымъ дѣвамъ на востокѣ, и въ немъ найдете, что мы такъ хвалимъ природу человѣка, что при этомъ всегда приписываемъ помощь благодати Божіей (*ut Dei semper gratiae addamus auxilium*“<sup>2)</sup>). Но говоря въ этомъ случаѣ о необходимости благодати для спасенія человѣка, Пелагій и его послѣдователи имѣли въ виду не особенную таинственную и внутренно-дѣйствующую благодатную силу Божію, а исключительно только свободную волю человѣка, которая по преимуществу полагалась ими въ числѣ благодатныхъ даровъ. Дѣйствительно, разумѣя въ этомъ случаѣ подъ благодатью свободу воли, они безъ явнаго противорѣчія своимъ основнымъ принципамъ могли говорить объ ея абсолютной необходимости въ дѣлѣ спасенія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, всякое доброе дѣло всегда зависитъ отъ свободы, безъ нея не можетъ совершаться въ человѣкѣ ни-

---

<sup>1)</sup> Отрывки этого письма Августинаъ приводитъ въ своемъ сочиненіи «De gratia Christi».

<sup>2)</sup> De gr. Chr. XXXI, XXXV, XXXVII. M. t. X, p. 376. 378.

какихъ добрыхъ поступковъ. Такимъ образомъ, вполне естественно, чтобы считать свободу,—этотъ естественный благодатный даръ Божій,—абсолютно необходимой для доброй дѣятельности человѣка <sup>1)</sup>. Что же касается всѣхъ другихъ родовъ благодати, и въ томъ числѣ особой сверхъ-естественной благодатной помощи (*adjutorium*), то абсолютную необходимость всѣхъ этихъ видовъ благодатнаго воздѣйствія со стороны Бога пелагиане отвергали. Блаженный Августинъ въ одномъ мѣстѣ совершенно справедливо и основательно говорилъ, что съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ пелагианскаго ученія „благодатную помощь должно призвать излишней, такъ какъ человѣкъ помимо благодати, обладая одной только свободной волей, всегда имѣетъ силы не грѣшить“ <sup>2)</sup>.

Если же, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія пелагианъ для человѣка абсолютно необходима только свободная воля—этотъ естественный даръ Божій, и если помимо ея человѣкъ не нуждается въ какой либо другой благодатной помощи, то спрашивается, какое же имѣютъ тогда значеніе всѣ другіе роды благодати, признаваемые пелагианами? Пелагиане, встрѣтившись съ такимъ затрудненіемъ, прибѣгли къ слѣдующему выходу. Они признали за благодатью значеніе только внѣшней помощи, облегчающей человѣку путь его самостоятельной доброй дѣятельности. По ихъ воззрѣнію, человѣкъ и помимо благодати можетъ совершать добрые поступки, но только нѣсколько труднѣе (*quamvis difficilius*), чѣмъ при помощи вспомогательныхъ средствъ, дарованныхъ ему Богомъ <sup>3)</sup>. Благодатная помощь,—выражающаяся, или въ формѣ ветхозавѣтнаго закона, или въ формѣ Евангельскаго ученія и примѣра, даннаго Христомъ, или, наконецъ, въ формѣ особой сверхъестественной помощи (*adjutorium*),—не имѣя абсолютнаго значенія для человѣка, однако всегда можетъ доставить

<sup>1)</sup> Aug. de haeres. 88. M. t. VIII, p. 48.

<sup>2)</sup> Epist. 186, c. 10. M. t. II, p. 329.

<sup>3)</sup> C. duas epp. pelagg. II, S. M. t. X, p. 583; de gr. Chr. XXVI, M. t. X, p. 374.

ему нѣкоторое облегченіе въ его нравственно-религіозной жизни чрезъ уясненіе и внушеніе ему божественной истины. Этимъ облегченіемъ свободной дѣятельности человѣка,—возможной и безъ особаго воздѣйствія благодати,—собственно и ограничивается въ системѣ пелагіанства все значеніе послѣдней въ дѣлѣ устройства спасенія человѣка. Кромѣ того, ограничивая еще болѣе значеніе благодати, пелагіане говорили, что она подается человѣку не въ самомъ началѣ его спасительной жизни, но только послѣ того, какъ онъ уже самостоятельно вступилъ на путь этой жизни. Онъ получаетъ благодатныя средства только какъ бы въ награду за свои самостоятельныя подвиги въ добрѣ съ тѣмъ, чтобы, пользуясь ими, получить возможность къ достиженію еще большаго совершенства въ дѣлѣ своего самоусовершенствованія <sup>1)</sup>. Проводя такія воззрѣнія, пелагіане совершенно послѣдовательно говорили, что даже язычники безъ всякихъ особыхъ благодатныхъ средствъ всегда могутъ совершать истинно-нравственныя дѣла, могущія доставить имъ награду со стороны небеснаго Воздаятеля. Всесильная свобода къ добру,—эта естественная благодать, дарованная всему человѣчеству,—всегда можетъ привести язычника на путь истинныхъ добродѣтелей <sup>2)</sup>.

Съ точки зрѣнія такихъ воззрѣній на значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія, пелагіане естественно должны были встрѣтиться съ слѣдующимъ весьма важнымъ затрудненіемъ. Если человѣкъ безъ благодати, одними естественными средствами можетъ устроить свою спасительную жизнь, то, спрашивается, какое же значеніе имѣетъ тогда самое дѣло искупленія, совершенное Христомъ <sup>3)</sup>. Пелагіане не остановились предъ разрѣшеніемъ этого затрудненія и при помощи своей

---

<sup>1)</sup> C. duas ep. pelagg. II, 8; de gr. Chr. 31. M. t. X, p. 583. 376.

<sup>2)</sup> Pelag. Ad. Demetr. ep. c. III.

<sup>3)</sup> Op. imperf. II, 198. M. t. X, p. 1226.

находчивой логики совершенно основательно, съ точки зрѣнія своей доктрины, приписали искупительнымъ заслугамъ Христа такое же значеніе, какое, по ихъ мнѣнію, имѣлъ въ исторіи нравственно-религіозной жизни человѣчества Адамъ. Какъ послѣдній въ актѣ грѣхопаденія послужилъ примѣромъ грѣха для своего потомства, такъ и Христосъ чрезъ возвѣщеніе Евангельскаго ученія и образецъ своей добродѣтельной жизни сдѣлался подобнымъ же примѣромъ добра въ человѣческомъ родѣ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, искупительныя заслуги Иисуса Христа въ системѣ целаганскаго ученія были лишены того высокаго и внутренняго значенія, какое по воззрѣнію христіанства они имѣютъ для человѣчества. За этими заслугами целаганы признавали только значеніе внѣшняго примѣра истинно-нравственной жизни, подъ вліяніемъ котораго человѣкъ легче, чѣмъ когда-либо въ другое время (т. е. во времена предшествующа Моисееву закону или во времена подзаконныя) можетъ получить доброе настроеніе (*in melius instructa est*) <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, изъ всего сказаннаго съ очевидностію слѣдуетъ, что целаганы въ концѣ концовъ все дѣло устроенія спасенія человѣка поставили исключительно въ зависимость отъ свободной воли человѣка. Благодать, понимаемая ими въ смыслѣ внѣшняго (а не внутренняго) вспомоgetельнаго средства признавалась ими необходимой для человѣка, только въ видѣ помощи, слѣдующей (а не предшествующей) за его волей и при томъ въ видѣ помощи, подаваемой ему не даромъ (*gratis*), а въ силу его предшествующихъ заслугъ.

Въ противоположность такому ложному воззрѣнію целаганъ на значеніе благодати въ дѣлѣ устроенія спасенія человѣка, бл. Августинъ и представилъ свою собственную точку зрѣнія на данный вопросъ. Оставаясь на почвѣ истинно-хри-

---

<sup>1)</sup> De grat. Chr. IV. M. t. X, p. 362.

<sup>2)</sup> Pel. ep. ad. Demetr. c. III.

стіанскаго міровозрѣнія, онъ въ противоположность пелагіанамъ старался доказать абсолютную необходимость благодати на всѣхъ ступеняхъ спасительной жизни человѣка. При чемъ такой общій взглядъ Августина былъ собственно прямымъ логическимъ выводомъ изъ тѣхъ положеній, которыя онъ установилъ при выясненіи ученія о паденіи человѣка и слѣдствіяхъ этого паденія. Развивая эти пункты христіанскаго ученія онъ пришелъ, какъ мы видѣли выше, къ тому выводу, что вслѣдствіе грѣхопаденія,—этого горделиваго отъклоненія человѣка отъ служенія и повиновенія Творцу въ сторону личной, чувственной и эгоистической жизни,—человѣкъ съ одной стороны совершенно исказилъ свои познавательныя силы и въ связи съ этимъ потерялъ знаніе высочайшей истины, составляющей конечную цѣль его бытія. вмѣсто высочайшей истины—Бога падшій человѣкъ сталъ познавать чувственныя вещи; въ немъ сохранился только слабый отобразъ того высшаго знанія, которымъ обладалъ до своего грѣхопаденія Адамъ, родоначальникъ человѣческаго рода. Съ другой стороны, потерявши истинное знаніе и исказивши свои познавательныя силы, человѣкъ потерялъ въ тоже время истинную свободу своей воли; вмѣсто всецѣлаго служенія Богу, выражавшагося въ полной преданности и любви къ Нему, онъ направилъ свою дѣятельность въ сторону служенія чувственнымъ благамъ; подъ вліяніемъ чувственной похоти,—этого грѣховнаго начала, обнаружившагося въ природѣ человѣка послѣ грѣхопаденія,—для него сдѣлалась недоступной всецѣлая и пламенная любовь къ Высочайшему, Спасительному благу. Вообще, по возрѣнію Августина, для падшей и поврежденной природы человѣка сдѣлался рѣшительно невозможнымъ возвратъ (*recursum*) къ тому состоянію, изъ котораго онъ ниспалъ въ актъ грѣхопаденія <sup>1)</sup>. Всѣ слабые остатки

---

<sup>1)</sup> De genes. ad litt. IX, 18. M. t. III, p. 407.



и проявленія доброй дѣятельности въ немъ постоянно парализуются чувственными пожеланіями; эгоистическія побужденія примѣшиваются ко всѣмъ его добрымъ поступкамъ.

Выходя изъ такихъ основныхъ положеній о состояніи нравственно - религіозной жизни падшаго человѣка, Августинъ естественно долженъ былъ придти къ тому положенію, что благодать абсолютно необходима для него и прежде всего необходима для самаго начала его нравственно-религіозной жизни. Такъ какъ истинная и спасительная нравственно-религіозная жизнь, по воззрѣнію Августина, можетъ начаться въ человѣкѣ только тогда, когда она будетъ имѣть въ своемъ основаніи съ одной стороны знаніе Высочайшей истины, а съ другой—дѣятельность, направленную къ выполненію этой истины, то и самая благодать необходима именно для того, чтобы насадить въ человѣкѣ, какъ самое знаніе Высочайшей истины, такъ и стремленіе къ ней.

Но, говоря о необходимости благодатнаго насажденія въ человѣкѣ знанія Высочайшей истины, блаж. Августинъ былъ далекъ отъ того мнѣнія, чтобы признать возможность для человѣка непосредственнаго постиженія послѣдней. Августинъ въ данномъ случаѣ всегда говорилъ, что при настоящемъ состояніи познавательныхъ способностей человѣка это непосредственное постиженіе истины превышаетъ его силы; человѣкъ можетъ усвоить себѣ Высочайшую истину только при помощи вѣры. Въ самомъ дѣлѣ, предметы знанія, приводящаго насъ ко спасенію, всегда покоятся на сверхъестественномъ основаніи, поэтому мы не можемъ постигать и усваивать ихъ непосредственно нашимъ разумомъ; мы можемъ только довѣрять, соглашаться съ ними при всей остающейся непостижимости ихъ для нашего непосредственнаго сознанія. Если же, такимъ образомъ, мы можемъ постигать предметы, составляющіе конечную цѣль познавательной дѣятельности нашего духа, только вѣрой, то и самая истинная праведность должна имѣть своимъ основаніемъ

именно вѣру и исходить изъ нея <sup>1)</sup>), только чрезъ вѣру мы можемъ направить свою дѣятельность къ достиженію конечной цѣли своего бытія. Такимъ образомъ, вѣра, по нему, составляетъ первое основаніе и условіе всего нашего спасенія <sup>2)</sup>).

Но, спрашивается, можетъ ли человѣкъ самостоятельно положить въ себѣ основаніе вѣры, т. е. довѣрія, согласія съ Высочайшей истиной? Въ противоположность полупелагианамъ, признававшимъ, что вѣра вполне зависитъ отъ насъ <sup>3)</sup>), Августинъ говорилъ, что никто не можетъ самостоятельно начать въ себѣ вѣры, если самъ Богъ внутренно (*intus*) не положитъ въ немъ ея основаніе <sup>4)</sup> и чудеснымъ образомъ не произведетъ ее въ его сердцѣ <sup>5)</sup>). Проводя такое воззрѣніе, Августинъ, конечно, хотѣлъ сказать этимъ то, что созиданіе въ человѣкѣ вѣры, объекты которой всегда покоятся на сверхъестественномъ основаніи и, такимъ образомъ, превышаютъ естественныя силы его познавательной дѣятельности, — силы, нужно замѣтить, поврежденныя первороднымъ грѣхомъ, — также должно обуславливаться въ своемъ происхожденіи дѣйствіемъ сверхъестественнаго благодатнаго свѣта. Только чрезъ

---

<sup>1)</sup> De pec. merit. II. 32. M. t. X. p. 182. Quamvis itaque multa Dominus visibilia miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusdam primordiis clarescentibus germinaret, et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret (tanto est enim fortior, quanto magis jam ista non quaerit); tamen illud quod promissum speramus, invisibiliter voluit expectari, ut justus ex fide viveret, in tantum ut nec ipse qui die tertio resurrexit, inter homines esse voluerit, sed eis demonstrato in sua carne resurrectionis exemplo, quos hujus rei testes habere dignatus est, in coelum ascenderit, illorum quoque se oculis auferens, nihilque tale cujusquam eorum carni jam tribuens, quale in carne propria demonstraverat; ut et ipsi ex fide viverent, proemium quod postea erit visibile, nunc interim per patientiam invisibiliter expectarent.

<sup>2)</sup> De praed. Sanct. VII, M. t. X, p. 970. Ad aedificium (justitiae) pertinet fides, quasi ad aedificium pertinet fundamentum.

<sup>3)</sup> Ibid. VII, M. t. X, p. 970.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Ibid. II, M. t. X, p. 963.

такое непосредственное освѣщеніе его разума сверхъестественныя истины могутъ сдѣлаться очевидными для него, т. е. такими, съ которыми онъ можетъ согласиться. Итакъ, по ученію Августина, благодать необходима прежде всего для того, чтобы въ человѣкѣ началась самая вѣра въ Высочайшую истину,—та вѣра, которая составляетъ основу всего зданія спасенія <sup>1)</sup> и которая для падшаго человѣка составляетъ единственно возможную форму познанія Высочайшей истины.

Мы говорили, что, по ученію Августина, для созиданія спасительной жизни въ человѣкѣ необходима не одна только вѣра, но еще дѣятельность, направленная къ выполненію тѣхъ Высочайшихъ истинъ, которыя человѣкъ постигаетъ вѣрой. Но въ данномъ случаѣ для Августина точно также представлялся вопросъ, можетъ ли человѣкъ самостоятельно начать эту спасительную дѣятельность? Пелагіане, какъ мы уже видѣли, отвѣчали на этотъ вопросъ утвердительно. По ихъ воззрѣнію, для человѣка достаточно только того, чтобы истина ясно сознавалась имъ, желаніе же выполнять и самое выполненіе истины зависитъ вполнѣ отъ его собственной воли, обладающей природной, неутратимой способностію къ добру. Такъ, напр., если человѣкъ чрезъ божественное откровеніе—ветхозавѣтный или евангельскій законъ—получилъ знаніе того, что приказываетъ истина, то онъ въ данномъ случаѣ безъ всякаго особаго божественнаго вмѣшательства можетъ свободно захотѣть или не захотѣть выполнять эту истину. Словомъ, пелагіане совершенно отвергали необходимость благодати, воздѣйствующей на волю человѣка. Что касается Августина, то онъ въ этомъ отношеніи разсуждалъ иначе. По его воззрѣнію, дѣятельность, направленная къ выполненію Высочайшей истины, совершенно недоступна для человѣка безъ божественнаго вмѣшательства, даже въ томъ случаѣ, если онъ какимъ бы то ни было путемъ получилъ знаніе послѣд-

---

<sup>1)</sup> De spir. et litt. XXXIV. M. t. X, p. 240.

ней. Человѣкъ, пользуясь исключительно своими естественными силами, не только не можетъ выполнять этой дѣятельности, но даже не можетъ и желать ея <sup>1)</sup>. Если бы чрезъ благодать въ насъ не производилось (*fit*) страстнаго желанія и любви къ тому, что повелѣваетъ Богъ, то тогда собственно мы не только не могли бы совершать ничего добраго, но даже и начинать его <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, по воззрѣнiю Августина, благодать необходима не только для того, чтобы она производила въ сердцахъ людей (*operari in cordibus hominum*) истинныя откровенiя (*veras revelationes*), но и для того, чтобы она созидала въ нихъ также и благія произволенiя (*bonas voluntates*) <sup>3)</sup>.

При этомъ нужно имѣть въ виду, что Августинъ, говоря о необходимости благодатнаго воздѣйствiя на волю человѣка, собственно имѣлъ особья, отличныя отъ пелагианскихъ взглядовъ, воззрѣнiя на самую сущность спасительной дѣятельности человѣка. Этимъ различiемъ въ воззрѣнiяхъ на характеръ послѣдней, по нашему мнѣнiю, до нѣкоторой степени объясняется также и то, почему Августинъ приписывалъ такое абсолютное значенiе благодати въ дѣлѣ спасенiя человѣка въ противоположность пелагианамъ, совершенно отвергавшимъ это абсолютное значенiе благодати. На основанiи общаго духа, проникающаго всю пелагианскую доктрину, нельзя не сдѣлать того заключенiя, что, по мнѣнiю пелагианъ, для спасительности добродѣтелей человѣка достаточно одного чисто внѣшняго отношенiя къ нимъ. Человѣкъ можетъ выполнять предписанiя закона, открывающаго ему божественную волю, совершенно безъ всякаго внутренняго сердечнаго расположенiя къ нимъ; онъ можетъ выполнять ихъ только потому, что законъ требуетъ этого выполненiя, но самъ по себѣ можетъ

---

<sup>1)</sup> De grat. Chr. XXV. M. t. X, p. 373.

<sup>2)</sup> C. duas epp. Pelag. II, 9. M. t. X, p. 585.

<sup>3)</sup> De gr. Chr. XXIV. M. t. X, p. 373.

оставаться совершенно безучастнымъ къ нимъ <sup>1)</sup>). Но, по мнѣнію Августина, наоборотъ, дѣятельность, направленная къ выполненію истинъ, содержимыхъ вѣрою, всегда должна исходить изъ глубины сердца человѣка и сопровождаться глубокимъ, внутреннимъ и сердечнымъ расположеніемъ къ этимъ истинамъ. Она должна выходить и сопровождаться любовью къ тому Высочайшему Благу, которое должно составлять цѣль всѣхъ стремленій человѣка. Только въ этомъ случаѣ она и можетъ быть спасительной для него. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій, выясняя эту мысль, Августинъ говорилъ: „что мы можемъ дѣлать добраго, если мы не любимъ? Или: какимъ образомъ мы можемъ не дѣлать добра, если мы любимъ?.. Гдѣ нѣтъ любви, тамъ никакое дѣло не можетъ считаться добрымъ и по справедливости не считается таковымъ“ <sup>2)</sup>). Въ другомъ своемъ сочиненіи Августинъ говорилъ еще яснѣе, что для совершенства и спасительности дѣйствій человѣка необходима не только *просто любовь, но всецѣлая любовь къ Богу*. По нему, является уже грѣхомъ, когда въ данномъ субъектѣ, или совершенно нѣтъ любви, которая должна бы существовать на лицо, или когда эта любовь существуетъ въ меньшей степени, чѣмъ должно <sup>3)</sup>).

Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ вопросъ о необходимости благодати, воздѣйствующей на волю человѣка, для Августина сводился къ тому, можетъ ли человѣкъ въ своемъ падшемъ состояніи проявлять такую дѣятельность, которая сопровождалась бы глубокою и искреннею любовью къ Богу? Для его глубокаго психологическаго ума, пережившаго цѣлый рядъ жизненныхъ перемѣнъ, было вполне ясно, что человѣкъ въ своемъ падшемъ состояніи при испорченности и поврежденности всѣхъ

---

<sup>1)</sup> Бл. Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ постоянно возставалъ противъ того формализма и той безчувственности, какой запечатлена добрая дѣятельность человѣка, по ученію пелагіанъ.

<sup>2)</sup> De grat. Chr. c. XXVI. M. t. X, p. 374.

<sup>3)</sup> De perf. just. c. VI. M. t. X, p. 298.

силъ и способностей своей природы никогда не можетъ достигнуть такого нравственнаго состоянія, при которомъ его дѣятельность, направленная къ выполнению высочайшаго нравственнаго идеала, могла бы сопровождаться любовью, даже болѣе—всецѣлой, пылкой и пламенной любовью къ божественной истинѣ. Для него было ясно, что подъ вліяніемъ плотской похоти (*concupiscentia, cupiditas*), отъ которой никто изъ людей не свободенъ и которая составляетъ принципъ дѣятельности падшаго человѣка, никто не можетъ проявить такой дѣятельности, которая была бы проникнута всецѣлой любовью къ Богу и въ то же время не соединялась бы съ любовью къ внѣшнему, чувственному міру <sup>1)</sup>.

Итакъ, выходя изъ такихъ представлений, съ одной стороны, о характерѣ дѣятельности, приводящей человѣка къ спасенію, а съ другой—о неспособности къ ней падшаго человѣка, бл. Августинъ естественно долженъ былъ придти къ признанію абсолютной необходимости благодатнаго воздѣйствія на свободную волю человѣка. „Благодать, говорилъ Августинъ, производитъ не только то, чтобы мы признавали, что мы должны дѣлать, но также и то, чтобы мы совершали признанное; не только то, чтобы мы увѣровали въ то, что должно любить, но также и то, чтобы мы любили принятое вѣрой“ <sup>2)</sup>. При этомъ нужно замѣтить, что Августинъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ вездѣ изображаетъ воздѣйствіе благодати на волю, какъ созиданіе въ ней любви и насажденіе такого сердечнаго внутренняго расположенія къ божественной истинѣ, при которомъ вся дѣятельность человѣка является не однимъ только холоднымъ, безучастнымъ выполненіемъ воли Божіей, но дѣйствіемъ, сопровождающимся искренней любовью и само-

<sup>1)</sup> De gr. Chr. c. XIX. М. т. X, p. 370.

<sup>2)</sup> De grat. Christ. XII. М. т. X, p. 367. Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.

отверженіемъ. Изображая сущность благодатнаго воздѣйствія Божества на волю человѣка, Августинъ въ своемъ сочиненіи „de spiritu et littera“ заявляетъ: „мы съ своей стороны (въ противоположность пелагіанамъ) говоримъ, что воля человѣка со стороны Божества для выполненія справедливости получаетъ такую помощь, которая,—кромѣ свободной воли, съ которой человѣкъ сотворенъ, и кромѣ ученія, посредствомъ котораго ему предписывается, какимъ образомъ ему должно жить,—состоитъ еще въ полученіи св. Духа, которымъ производится въ его духѣ услажденіе (delectatio) и любовь (dilectio) къ тому высочайшему и неизмѣнному Благу, которое есть Богъ. Благодаря этой любви, дарованной ему въ качествѣ залога (argua) благодатнаго дара, человѣкъ пламенеетъ (inardescat) къ своему Творцу и возбуждается (inflammetur) къ восхожденію и принятію участія въ высшемъ свѣтѣ“. Въ томъ же самомъ сочиненіи Августинъ выясняетъ далѣе, почему же для человѣка необходима такая божественная помощь. „Свободная воля, говоритъ онъ, не можетъ ничего инаго дѣлать, какъ только грѣшить, все равно будетъ ли для нея совершенно закрыть путь истины, или, наоборотъ, для нея будетъ открыто то, что должно дѣлать и къ чему должно стремиться“. „Только тогда, дѣлаетъ выводъ Августинъ, когда *въ нашихъ сердцахъ будетъ разлита (diffunditur) любовь Божія*, чрезъ св. Духа, даннаго намъ, мы можемъ *услаждаться истиной (delectet), любить ее (ametur), поступать (agitur) и предпринимать (suscipitur) сообразное съ истиной и, слѣдовательно, жить хорошо (bene vivetur)*“<sup>1)</sup>.

Уяснивши, такимъ образомъ, что пламенная любовь и стремленіе къ истинѣ,—эти условія спасительно-доброй дѣятельности человѣка,—могутъ производиться въ немъ непре-

---

<sup>1)</sup> De spir. et lit. III. M. t. X, p. 203; c. duas epp. pelagg. II, 9. M. t. X, p. 586. Benedictio dulcedinis est gratia Christi, qua fit in nobis ut nos delectet et cupiamus, hoc est, amemus quod praecipit nobis; in qua si nos non praevenit Deus, non solum non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis.

мѣнно при участіи благодатнаго вмѣшательства со стороны Бога, бл. Августинъ вполне послѣдовательно долженъ былъ придти также къ тому положенію, что благодать необходима равнымъ образомъ и для самаго желанія доброй дѣятельности, принципомъ которой служить любовь. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ не можетъ совершенно самостоятельно совершать дѣятельности, преисполненной пылкой любви къ Богу, то, понятно, онъ не можетъ совершенно самостоятельно безъ участія благодати возбудить въ себѣ и самаго желанія такой дѣятельности <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что Августинъ въ противоположность пелагіанамъ, вполне отрицавшимъ абсолютную необходимость благодатной помощи, и въ противоположность полупелагіанамъ, ограничивавшимъ эту необходимость только послѣдующими ступенями спасительнаго процесса, признавалъ абсолютную необходимость благодати (понимаемой въ специально-христіанскомъ смыслѣ), какъ для начала вѣры, — отъ которой зависитъ начало всего зданія спасенія въ человѣкѣ, — такъ и для начала всей волевой дѣятельности, направленной къ выполненію истинъ, содержащихся въ вѣрѣ; мало этого, она необходима не только для того, чтобы человѣкъ получилъ возможность выполнять по-истинѣ добрую дѣятельность, но также и для возбужденія въ немъ самаго желанія этой дѣятельности. „Богъ, говоритъ Августинъ, даровалъ намъ не только нашу мочь (*nostrum posse*), но производитъ въ насъ (*operatur*) самое желаніе (*velle*) и совершеніе (*operari*) добра“ <sup>2)</sup>.

Установивши положеніе о необходимости благодатнаго воздѣйствія со стороны Бога для возбужденія вѣры и доброй дѣятельности въ человѣкѣ, бл. Августинъ вполне естественно долженъ былъ встрѣтиться съ слѣдующимъ вопросомъ. Спрашивается, не оставляетъ ли благодать человѣка на произволь

---

<sup>1)</sup> De gr. Christ. XXV. M. t. X, p. 373.

<sup>2)</sup> Ibidem.



судьбы, предоставляя его своимъ собственнымъ силамъ, коль скоро она разъ уже коснулась его разума и воли и произвела въ немъ спасительную дѣятельность. Пелагиане въ системѣ своего ученія дѣйствительно пришли къ такому заключенію, говоря, что благодать (конечно, понимаемая въ пелагианскомъ смыслѣ) не подается для каждаго отдѣльнаго дѣйствія (*gratiam Dei et adiutorium non ad singulos actus dari*) <sup>1)</sup>, слѣдовательно, совершенно не нужна на слѣдующихъ ступеняхъ нравственно-религіозной жизни. Такое воззрѣніе конечно было вполне естественнымъ въ ихъ системѣ, такъ какъ оно согласовалось со всѣми основными положеніями ихъ ученія о благодати. Въ самомъ дѣлѣ, если благодать, по ихъ ученію, не нужна въ самомъ началѣ религіозно-нравственнаго процесса, то тѣмъ болѣе она бываетъ излишня въ томъ случаѣ, когда уже начался этотъ спасительный процессъ. Правда, Пелагій въ нѣкоторыхъ случаяхъ старался защищать необходимость благодати для каждаго отдѣльнаго добраго дѣйствія, но онъ въ этомъ случаѣ, по замѣчанію самого Августина, всегда разумѣлъ благодать не въ собственномъ смыслѣ этого слова, но самую свободу воли, которую онъ полагалъ въ числѣ благодатныхъ даровъ <sup>2)</sup>.

Что касается блаж. Августина, то онъ не могъ держаться такого пелагианскаго воззрѣнія. Человѣкъ, по его мнѣнію, нуждается въ благодатной помощи на всѣхъ ступеняхъ своей спасительной жизни, такъ какъ съ началомъ послѣдней въ немъ еще не уничтожается та причина, которая препятствовала ему начать дѣлать спасительное добро. Дѣло въ томъ, что въ таинствѣ крещенія человѣкъ получаетъ прощенье и совершенное уничтоженіе всѣхъ своихъ грѣховъ, но вмѣстѣ съ этимъ онъ не освобождается еще отъ всѣхъ губельныхъ

---

<sup>1)</sup> Ibidem. XXXI, M. t. X, p. 376.

<sup>2)</sup> Ibid. XXXI, M. t. X, p. 376—377; de gest. Pel. XIV. M. t. X, p. 337.

послѣдствій первороднаго грѣха; а къ такимъ послѣдствіямъ, остающимся даже въ возрожденномъ человѣкѣ, относится между прочимъ и плотская похоть (*cupiditas*),—этотъ грѣховный принципъ, противоборствующій доброй дѣятельности человека. Отъ этой плотской похоти и ея грѣховныхъ возбужденій, подавляющихъ добрыя проявленія разума и воли, человѣкъ можетъ освободиться только постепенно, испытавши предварительно цѣлый рядъ искушеній, производимыхъ ею. А отсюда для Августина былъ прямой переходъ къ признанію того положенія, что и на всѣхъ послѣдующихъ ступеняхъ нравственно-религіозной жизни также, какъ и для начальной ступени этой жизни, человѣку одинаково необходима благодатная помощь. Она необходима ему для того, чтобы даровать силы и способности къ преодолѣнію въ немъ плотской похоти, постоянно, въ каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи поставляющей для него преграды къ совершенію добра <sup>1)</sup>. „Благодать, или—что тоже—помощь Божія, говоритъ Августинъ, сообщается намъ въ каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи“ <sup>2)</sup>. „Подобно тому какъ наши тѣлесныя глаза,—дѣлаетъ прекрасное сравненіе Августинъ,—всегда, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ нуждаются въ помощи свѣта, точно также и наше внутреннее око души всегда нуждается въ помощи со стороны Бога, Который служитъ свѣтомъ для внутренняго человѣка, свѣтомъ вѣчной справедливости“ <sup>3)</sup>. Человѣкъ только „*ex illo (Deo) et per illum et in illo*“, который всегда есть благо (*qui semper est bonus*), можетъ оставаться добрымъ въ продолженіе всей своей нравственно-религіозной жизни. Дѣйствительно, какъ садовникъ, насадивши дерево и удобривши почву, не оставляетъ дерева безъ своего содѣйствія, но всегда заботится объ его дальнѣйшемъ возрастаніи, подавая ему къ тому необходимымъ средства, точно также и Богъ, сдѣлавши однажды че-

---

<sup>1)</sup> De grat. Chr. XIX. M. t. X, p. 370.

<sup>2)</sup> De gest. Pel. c. XIV. M. t. X, p. 337.

<sup>3)</sup> De pecc. mer. II, 5. M. t. X, p. 153.

ловѣка добрымъ, т. е. положивши въ немъ начало нравственно-религіозной жизни, продолжаетъ давать ему ростъ въ сторону добра, чтобы онъ, такимъ образомъ, всегда могъ производить добрые плоды <sup>1)</sup>).

Итакъ, бл. Августинъ въ противоположность пелагіанамъ и полупелагіанамъ призналъ абсолютную необходимость благодати для устроенія всего зданія спасенія человѣка, она необходима, по нему, не только для первоначальнаго возбужденія въ немъ вѣры и дѣятельности, но и для дальнѣйшаго укрѣпленія въ его сердцѣ этихъ дѣятельныхъ началъ его спасительной жизни.

Пелагіане, встрѣтившись съ такимъ послѣдовательнымъ развитіемъ положеній Августина, выясняющихъ христіанское ученіе о значеніи благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка, съ своей стороны старались разбить строгую логичность этихъ положеній чрезъ указаніе на ихъ неприложимость при выясненіи нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго ученія. Такъ пелагіане считали неправильнымъ приведенное ученіе Августина между прочимъ потому, что съ точки зрѣнія этого ученія оказывается совершенно непонятнымъ, почему же добродѣтельная жизнь оказывается возможной даже среди язычниковъ, очевидно не пользующихся особыми дарами благодати. Въ самомъ дѣлѣ,—аргументировали въ этомъ случаѣ пелагіане,—само св. Писаніе свидѣтельствуетъ о томъ, что язычники „законное творятъ“ въ силу естественнаго, присущаго имъ, чувства добра <sup>2)</sup>). Слѣдовательно, благодать для нихъ является совершенно излишней. Но такое возраженіе пелагіанъ совершенно не достигало цѣли. Дѣло въ томъ, что съ точки зрѣнія блаж. Августина на нравственную дѣятельность человѣка о добродѣтеляхъ язычниковъ не можетъ быть и рѣчи. Признавая за дѣйствіями язычниковъ значеніе естественныхъ

---

<sup>1)</sup> De grat. Chr. XIX—XX. М. т. X, p. 370.

<sup>2)</sup> С. Julian. IV, 3. М. т. X, p. 743.

добродѣтелей, онъ не приписывалъ этимъ добродѣтелямъ язычниковъ никакого спасительнаго значенія. По нему, всё, что не имѣетъ въ своемъ основаніи христіанской вѣры и не опредѣляется этой вѣрой, — является собственно уже зломъ. Слѣдовательно, и добродѣтели язычниковъ, не выходящія изъ христіанской вѣры, — этого сверхъестественнаго начала и основанія всего по-истинѣ добраго и спасительнаго, — по своему существу являются собственно грѣховными дѣйствіями. Все нравственное превосходство одного человѣка предъ другимъ въ язычествѣ сводится исключительно только къ тому, что одинъ человѣкъ является менѣе злымъ, чѣмъ другой <sup>1)</sup>.

При этомъ Августинъ для доказательства того положенія, что добродѣтели язычниковъ не могутъ имѣть спасительнаго значенія, приводилъ слѣдующія очень вѣскія соображенія. Такъ, онъ говорилъ между прочимъ, что если признавать за добродѣтелями язычниковъ значеніе истинныхъ добродѣтелей, то тогда, значить, нужно отвергнуть необходимость самаго искупленія, совершеннаго Христомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если язычники, — по взгляду пелагіанъ, — могутъ самостоятельно совершать спасительныя добродѣтели, могутъ дѣлать добро *fructuose*, — какъ они выражаются, — то, спрашивается, зачѣмъ тогда Христосъ долженъ былъ претерпѣть всѣ свои страданія и крестную смерть <sup>2)</sup>. Кромѣ того, становясь на пелагіанскую точку зрѣнія на добродѣтели язычниковъ, Августинъ совершенно основательно замѣчалъ пелагіанамъ, почему же они сами лишали язычниковъ царства небснаго (*regnum*

---

<sup>1)</sup> Впрочемъ, Августинъ допускалъ, что и естественно нравственныя добродѣтели язычниковъ, не имѣющія въ своемъ основаніи христіанской вѣры, не лишены въ глазахъ Божіихъ нѣкотораго значенія. Такъ, одни изъ язычниковъ могутъ получать за свои естественно добродѣтели по крайней мѣрѣ меньшую степень наказанія сравнительно съ другими менѣе добродѣтельными. *Contr. Iul. IV, 3. M. t. X, p. 743.*

<sup>2)</sup> *C. Iul. IV, 3. M. t. X, p. 746.*

coelorum) <sup>1)</sup>, почему, слѣдовательно, они сами не признавали за ними права сдѣлаться участниками блаженства во Христѣ.

Въ связи съ рѣшеніемъ указаннаго возраженія, поставленнаго пелагіанами, Августинъ естественно долженъ былъ

---

<sup>1)</sup> De civ. Dei, V, 19. 20; XIX, 25. M. t. VII, p. 165--167, 656. Epist. 144. M. t. II, p. 591.

Здѣсь мы должны замѣтить, что пелагіане, опредѣляя загробную участь человѣчества различали слѣдующія три степени загробнаго воздаянія людямъ. Во первыхъ, такъ называемое *regnum coelorum* (Contr. Iulian. IV, 3. 26. M. t. X, p. 746. 732), предназначенное съ одной стороны для людей, получившихъ чрезъ посредство таинства крещенія право на участіе въ искушительныхъ заслугахъ Иисуса Христа, а съ другой стороны,—для тѣхъ людей, которые, согрѣшивши послѣ совершенія надъ ними таинства крещенія, чрезъ посредство таинства покаянія снова приобрѣли себѣ право на это участіе. Во вторыхъ, *vita aeterna* (ibid.)—для людей, не получившихъ чрезъ таинство крещенія права на участіе въ искушительныхъ заслугахъ Христа, но по своимъ естественнымъ добродѣтелямъ не потерявшихъ права на положительное воздаяніе въ будущей жизни. Въ третьихъ *вѣчное осужденіе* (Ibid.)—для грѣшниковъ. При этомъ нужно замѣтить, что самое таинство крещенія въ системѣ пелагіанъ является простымъ только вышнимъ символомъ принятія человѣка въ царство Христово,—принятія, дающаго ему право на участіе въ «*regnum coelorum*»,—этой высшей степени будущаго воздаянія.—Что касается Августина, то онъ въ ученіи о загробномъ воздаяніи радикально расходился съ пелагіанами и признавалъ только двѣ степени воздаянія: во первыхъ, *вѣчное блаженство* (*justificatio*) для людей, увѣровавшихъ во Христа и проводившихъ христіанскую добродѣтельную жизнь подъ воздѣйствіемъ божественной благодати, и во вторыхъ *вѣчное осужденіе* (*condemnatio*) (de res. mer. I, 28, M. t. X, p. 140)—для всѣхъ, не проводившихъ такой истинно—христіанской жизни въ Августиновскомъ смыслѣ. Никакой третьей степени, составляющей средину между вѣчнымъ осужденіемъ и вѣчнымъ блаженствомъ Августинъ не признавалъ. *Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo*, говоритъ онъ въ своемъ сочиненіи «*Contra Iulianum*» (VI, 3. M. t. X, p. 824). Впрочемъ, какъ мы видѣли выше, отвергая различіе степеней положительнаго воздаянія въ будущей жизни, блаж. Августинъ не отвергалъ въ тоже время нѣкотораго различія въ степеняхъ отрицательнаго воздаянія; по нему, всѣ люди по различію своей чисто естественно-правственной жизни получаютъ различныя степени осужденія; такъ, болѣе добродѣтельные получаютъ и болѣе смягченное наказаніе (*mitissima damnatio*), тогда какъ менѣе добродѣтельные (т. е. въ области чисто естественно-правственной жизни) получаютъ болѣе жестокое наказаніе. (De res. mer. I, 16. M. t. X, p. 120). Срв. Schwane, op. cit., p. 681 и Wiggers, op. c., t. I, p. 80—81.

жоснуться также и того вопроса, какимъ образомъ было возможно достиженіе праведности для нѣкоторыхъ людей, жившихъ до закона и во время закона Моисеева, когда еще не дѣйствовала христіанская благодать, производящая въ чловѣкѣ такую дѣятельность, которая можетъ доставить ему спасеніе? Августинъ, разрѣшая этотъ вопросъ, самую „праведность древнихъ праведниковъ“ (*antiquorum justorum*),—какъ онъ выражается,—поставлялъ въ зависимость отъ благодатнаго воздѣйствія. По его возрѣнію, ветхозавѣтная праведность была возможна потому только, что она имѣла въ своемъ основаніи вѣру въ грядущаго Спасителя и въ соотвѣтствіе съ этимъ дѣла, вытекающія изъ этой вѣры. Словомъ, древніе праведники, по его возрѣнію, были уже собственно христіанами, хотя и не носили еще имя христіанъ <sup>1)</sup>. Въ нихъ также, какъ и въ христіанахъ, дѣйствовалъ Св. Духъ, сообщая имъ вѣру въ грядущаго Спасителя и будучи для нихъ помощникомъ (*adjutor*) и раздаятелемъ (*largitor*) добродѣтелей чрезъ возбужденіе въ нихъ добрыхъ намѣреній <sup>2)</sup>. Впрочемъ, Августинъ говорилъ при этомъ, что древніе праведники не могли фактически пользоваться тѣмъ блаженствомъ, которое предназначается всѣмъ живущимъ во Христѣ. Это участіе въ блаженной жизни сдѣлалось доступнымъ для нихъ только послѣ того, какъ Христосъ чрезъ свои искупительныя заслуги пріобрѣлъ для всѣхъ людей права на него <sup>3)</sup>.

Разрѣшивши, такимъ образомъ, всѣ указанныя затрудненія, которыя, повидимому, поставляли преграды для твердаго обоснованія его ученія, Августинъ пришелъ къ еще болѣе несомнѣнному признанію абсолютной необходимости благодатной помощи въ нравственно-религіозной жизни чловѣка.

---

<sup>1)</sup> C. duas epp. Pel. III, 4. M. t. X, p. 593.

<sup>2)</sup> Ib. IV, 7. M. t. X, p. 622.

<sup>3)</sup> Op. imp. II, 188, M. t. X, p. 1223.

Если же благодать дѣйствительно абсолютно необходима для всего по-истинѣ добраго въ человѣкѣ, то отсюда для Августина былъ прямой переходъ къ твердому обоснованію своего ученія о добровольности благодати, о дарованіи ея человѣку помимо всякихъ предварительныхъ заслугъ съ его стороны. Въ самомъ дѣлѣ, если благодать абсолютно необходима для того, чтобы человѣкъ могъ совершать по-истинѣ добродѣтельныя дѣйствія, если до благодатнаго воздѣйствія въ человѣкѣ не можетъ быть ничего такого, что могло бы заслужить для него награду предъ небеснымъ Воздаятелемъ, то естественно, что эта благодать есть незаслуженный даръ Божій человѣку, не обусловливаемый никакими предшествующими заслугами съ его стороны.

Этотъ пунктъ своего ученія о благодати, Августинъ точно также долженъ былъ развивать въ противоположность пелагианамъ, по воззрѣнію которыхъ незаслуженными со стороны человѣка являются исключительно одни только естественные дары. Такъ свободная воля, сообщенная человѣку при самомъ твореніи, есть совершенно незаслуженный даръ Божій <sup>1)</sup>. Что же касается всѣхъ другихъ особенныхъ, чрезвычайныхъ даровъ благодати (ветхозавѣтный и евангельскій законъ, отпущеніе грѣховъ, вѣчная жизнь, а также особая благодатная помощь, дѣйствующая впрочемъ только на разумъ человѣка), то всѣ они, по мнѣнію пелагианъ, въ своей дѣятельности являются уже результатомъ предшествующихъ заслугъ человѣка. Такъ, напр., для того, чтобы законъ и евангельское ученіе могли получить значеніе благодатной помощи для человѣка,—могли на самомъ дѣлѣ оказать ему помощь въ дѣлѣ познанія, а отсюда и совершенія добра,—для этого необходимо,

---

<sup>1)</sup> На соборѣ въ Діосполисѣ Пелагій, правда, осуждалъ тѣхъ, которые признавали заслуженность благодати, но, по объясненію Августина, это осужденіе было направлено въ сущности только противъ тѣхъ, которые признавали заслуженность природныхъ даровъ, которыми Богъ надѣлялъ человѣка при самомъ твореніи. Epist. 194, 2. M. t. II, p. 875.

чтобы человекъ самъ возъмѣлъ доброе намѣреніе, желаніе и рѣшимость къ добру; необходимо, чтобы онъ самъ совершенно самостоятельно вступилъ на путь добродѣтельной жизни и, такимъ образомъ, могъ воспользоваться благодатными средствами, всегда ожидающими съ его стороны свободного обращенія къ нимъ <sup>1)</sup>. „Только тому Богъ подаетъ всѣ благодатные дары, кто самъ достоинъ получить ихъ (donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias)“, — говорилъ Пелагій на соборѣ въ Діосполисѣ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, по возрѣнію пелагианъ, человекъ самъ заслуживаетъ себѣ благодатные дары для того, чтобы, пользуясь ими, имѣть возможность еще болѣе укрѣпить свои нравственно-интеллектуальныя силы въ совершеніи добра. Богъ же съ своими благодатными средствами представляется только, какъ бы должникомъ человека, вынужденнымъ оказывать ему въ видѣ награды свое благодатное содѣйствіе въ томъ случаѣ, если онъ уже самъ совершенно самостоятельно вступилъ на путь добродѣтельной жизни <sup>3)</sup>.

Что касается бл. Августина, то онъ, выходя изъ того положенія, что между дѣятельностію первобытнаго и падшаго человека существуетъ полная противоположность, что падшій человекъ, утративши первобытную чистоту своего нравственно-религіознаго характера, потерялъ спасительное значеніе своей доброй дѣятельности, вполне естественно долженъ былъ придти къ совершенно инымъ результатамъ сравнительно съ пелагианами.

Онъ долженъ былъ признать, что благодать не можетъ быть вынужденнымъ со стороны человека даромъ Божиимъ, потому что падшее человечество, представляющее изъ себя собственно одну общую массу отверженныхъ (massa perditionis) <sup>4)</sup>, не можетъ имѣть никакихъ *положительныхъ* заслугъ,

<sup>1)</sup> De grat. et libero arbitr. XIV. M. t. X, p. 897.

<sup>2)</sup> Contr. Julian. IV, 3. M. t. X, p. 744.

<sup>3)</sup> De grat. Christ. XXXI. M. t. X, p. 376; Pelag. ep. ad Demetr. c. XXXIX.

<sup>4)</sup> De corrept. et grat. c. X. M. t. X, p. 933.



за которыя Богъ былъ бы обязанъ даровать ему свою благодатную помощь. Благодать есть исключительно добровольный даръ Божій (*donum gratuitum*), подаваемый человѣку даромъ (*gratis*)<sup>1)</sup>. При этомъ она является незаслуженнымъ даромъ Божиимъ не только на первоначальной ступени, но и на всѣхъ послѣдующихъ ступеняхъ спасительной жизни человѣка. Словомъ, весь спасительный процессъ воссоединенія человѣка съ Богомъ есть незаслуженный даръ Божій<sup>2)</sup>. Впрочемъ Августинъ полагалъ при этомъ нѣкоторое различіе въ степени незаслуженности благодати въ зависимости отъ того, на какой ступени нравственно-религіозной жизни находится человѣкъ, подлежащій дѣйствию благодати. При возбужденіи въ человѣкѣ самаго начала вѣры и доброй дѣятельности благодать является вполнѣ незаслуженнымъ даромъ Божиимъ, потому что на этой ступени нравственно-религіозной жизни человѣкъ совершенно не можетъ имѣть въ себѣ положительныхъ спасительныхъ заслугъ, которыя предваряли бы самую благодать. Но на послѣдующихъ ступеняхъ нравственно-религіозной жизни человѣка благодать является незаслуженнымъ даромъ Божиимъ только въ томъ смыслѣ, что и въ данномъ случаѣ она не вынуждается человѣкомъ. Что же касается самаго согласія свободы на благодатное воздѣйствіе, то оно является уже заслугой для человѣка потому, что свобода, срастворенная благодатию еще въ начальный моментъ спасительнаго процесса, въ данномъ случаѣ является уже спасительнымъ принципомъ для него. Замѣчательно, что бл. Августинъ, указывая на такое различіе въ степени незаслуженности благодати на различныхъ ступеняхъ нравственно-религіозной жизни человѣка, употреблялъ и различные термины для обозначенія того или иного воздѣйствія благодати. Такъ, говоря о дѣятельности благодати въ начальный моментъ спасительнаго процесса,

<sup>1)</sup> De peccat. origin. 24. M. t. X, p. 398; epist. 194, c. 5. M. t. II, p. 880.

<sup>2)</sup> Epist. 186, 7. M. II, p. 824. De grat. Christ. XXXI. M. t. X, p. 376.

онъ обыкновенно употреблялъ термины: *gratia praeveniens, praeparans, incipiens* <sup>1)</sup>). Говоря же о степени участія благодати на послѣдующихъ ступеняхъ нравственно-религіознаго процесса, онъ обыкновенно употреблялъ понятія: *gratia cooperans, subsequens, consequens* <sup>2)</sup>).

Такимъ образомъ, различіе между пелагіанской и августиновской точкой зрѣнія на значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка заключается въ слѣдующемъ. По ученію пелагіанъ, самъ человѣкъ идетъ навстрѣчу благодатному воздѣйствію и своими исключительно естественными заслугами какъ бы вынуждаетъ себѣ со стороны Бога благодатную помощь. По ученію Августина, напротивъ, сама благодать идетъ навстрѣчу свободѣ человѣка и совершенно незаслуженно съ его стороны, даромъ (*gratis*), подаетъ ему благодатныя средства для возбужденія въ немъ по-истинѣ спасительной жизни. Слѣдовательно, по Августину, благодать не идетъ, „какъ слуга, позади воли“, присоединяясь къ сея добрымъ спасительнымъ поступкамъ, а напротивъ „всегда идетъ впереди воли“ <sup>3)</sup>), предуготовляя сея по-истинѣ спасительное состояніе <sup>4)</sup>). Въ чемъ собственно состоитъ это предуготовленіе воли дѣйствіемъ благодати, мы укажемъ въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ выяснять самую сущность спасительнаго процесса. Но теперь скажемъ только, что бл. Августинъ, говоря о незаслуженности благодати, имѣлъ въ виду ясныя и опредѣленныя свидѣтельства самого св. Писанія. Такъ, въ особенности въ словахъ ап. Павла: *благодатию есте спасени чрезъ вѣру. И сіе не отъ васъ—Божій даръ, да никтоже похвалится* <sup>5)</sup>); *что ты имѣешь такого, чего бы ты не получилъ* <sup>6)</sup>); *Богъ каждому раздѣлилъ*

---

<sup>1)</sup> Epist. 267, с. 7. М. т. II, р. 988.

<sup>2)</sup> De grat. et lib. arb. XVII и XXXIII. М. т. X, р. 901. 910.

<sup>3)</sup> Epist. 186, с. 3. М. т. II, р. 818—819.

<sup>4)</sup> De grat. et lib. arb. XVII и XXXIII. М. т. X, р. 901. 910.

<sup>5)</sup> Ефес. II, 8. 9.

<sup>6)</sup> 1 Кор. IV, 7.—De praed. sanct. с. IV. М. т. X, р. 966.

*известную мѣру снѣры* <sup>1)</sup>),—онъ находилъ самыя твердыя основанія въ пользу своего ученія. Кромѣ того въ данномъ случаѣ онъ ссылался на тотъ фактъ, что даже дѣти, очевидно не имѣющія никакихъ предшествующихъ заслугъ, которыя могли бы вынуждать со стороны Бога дарованіе имъ благодатной помощи, тѣмъ не менѣе удостоиваются полученія этой помощи <sup>2)</sup>).

Между прочимъ въ опроверженіе такого ученія Августина о незаслуженности благодати со стороны человѣка полупелагіане очень часто приводили Евангельскій фактъ обращенія Корнилія сотника. По ихъ мнѣнію, св. Писаніе ясно свидѣтельствуетъ, что это обращеніе обусловливалось въ немъ самостоятельно зародившейся вѣрой, вслѣдъ за которой уже послѣдовалъ самый фактъ обращенія и озаренія его свѣтомъ благодати. Но Августинъ въ противоположность полупелагіанамъ говорилъ, что эта вѣра Корнилія была уже результатомъ благодатнаго воздѣйствія. Онъ потому и увѣровалъ въ Иисуса Христа, что въ немъ еще ранѣе благодать заложила основаніе вѣры совершенно незаслуженно съ его стороны. Слѣдовательно, и самое обращеніе его къ Иисусу Христу, какъ результатъ благодатной вѣры, было точно также совершенно незаслуженнымъ даромъ благодати <sup>3)</sup>.

Итакъ, въ противоположность пелагіанамъ бл. Августинъ пришелъ къ тому выводу, что благодать безусловно необходима человѣку и при томъ не только для пачала его нравственно-религіозной жизни, но и для всего продолженія ея. Она необходима не только для возбужденія въ человѣкѣ спасительной вѣры и доброй дѣятельности, но и для дальнѣйшаго закрѣпленія ихъ въ его сознаніи и свободной волѣ. Но, спрашивается, проводя такое ученіе, Августинъ не впадалъ ли

---

<sup>1)</sup> Римл. XII, 3.—*Ibid.* с. II. М. т. X, p. 963.

<sup>2)</sup> *Contr. duas epp. pelagg. II, 6.* М. т. X, p. 578; *contr. Iulianum IV, 8.* М. т. X, p. 759.

<sup>3)</sup> *De praedest. sanct. VII.* М. т. X, p. 970.

въ противоположную пелагіанскому заблужденію крайность? Не отвергалъ ли онъ совершенно всякое значеніе свободы <sup>1)</sup> въ дѣлѣ спасенія человѣка и подѣ именемъ благодати (*in nomine gratiae*) не проповѣдовалъ ли фатализмъ (*fatum*) въ его нравственно-религіозной жизни? <sup>2)</sup> Да и вообще такое ученіе бл. Августина не приводитъ ли къ признацію лицепріятія со стороны Бога (*asseritio personarum*)? Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ совершенно не можетъ имѣть никакой заслуги предѣ Богомъ, помимо благодати, то не ясно ли отсюда, что Богъ спасаетъ человѣка только потому, что хочетъ его спасти, руководясь исключительно своимъ выборомъ? <sup>3)</sup> На всѣ эти вопросы, поставленные пелагіанами Августину, мы находимъ положительный и ясный отвѣтъ въ его ученіи объ отношеніи благодати къ свободѣ человѣка.

### III.

Бл. Августинъ, установивши въ противоположность пелагіанскимъ заблужденіямъ то положеніе, что благодать,— понимаемая въ смыслѣ особаго внутренняго и таинственнаго воздѣйствія со стороны Бога,—безусловно необходима для устроенія спасенія человѣка, въ тоже время пришелъ къ тому положенію, что благодать не есть единственное условіе спасенія. Для того, чтобы весь спасительный процессъ былъ внутреннимъ сознательно-разумнымъ и невынужденнымъ достояніемъ человѣка, необходимо, чтобы самъ онъ дѣятельно участвовалъ въ этомъ благодатномъ устроеніи своего спасенія. Иными словами, необходимо, чтобы съ одной стороны Богъ чрезъ посредство своей благодати, а съ другой

---

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* I, 94. *M. t. X*, p. 1110; *contr. duas epp. pelagg.* I, 2—3. *M. t. X*, p. 551—552.

<sup>2)</sup> *Contr. Iulian.* IV, 8 § 40. *M. t. X*, p. 758.

<sup>3)</sup> *Contr. duas epp. pelagg.* II, 7. *M. t. X*, p. 580.

стороны, человекъ чрезъ посредство своей свободы были совмѣстно и нераздѣльно устроителями спасенія человечества. Вообще бл. Августинъ былъ чуждъ фаталистической точки зрѣнiя. На протяженiи всей своей литературной дѣятельности онъ постоянно старался защищать права свободы. Въ особенности же онъ былъ ревностнымъ защитникомъ ея въ своихъ противоманихейскихъ сочиненiяхъ, въ которыхъ онъ, опровергая фаталистическую черту манихейской доктрины, постоянно старался представить свободу, какъ дѣятельный принципъ, на которомъ зиждется нравственно-религiозная жизнь человечества и отъ котораго зависятъ всѣ нравственно-религiозные перевороты въ человеческомъ родѣ. Впрочемъ, въ своихъ противоманихейскихъ сочиненiяхъ бл. Августинъ является одностороннимъ мыслителемъ въ томъ отношенiи, что онъ здѣсь почти ничего не говоритъ о благодати, этомъ другомъ дѣятельномъ принципѣ нравственно-религiозной жизни человечества. Задавшись исключительною цѣлью опровергнуть фатализмъ манихеевъ, онъ въ данномъ случаѣ не имѣлъ даже прямого повода затрогивать вопросъ о благодати. Можно предполагать, что Августинъ во время противоманихейской полемики былъ даже не подготовленъ еще къ рѣшенiю этого очень важнаго вопроса христіанской догматики. По крайней мѣрѣ въ своихъ позднѣйшихъ произведенiяхъ, написанныхъ противъ полупелагианъ, онъ указывалъ своимъ противникамъ, что его противоманихейскія сочиненiя не могутъ служить критеріемъ при выясненiи его основныхъ взглядовъ на отношенiе благодати къ свободѣ потому самому, что въ нихъ нѣтъ данныхъ для точнаго обоснованiя этихъ взглядовъ <sup>1)</sup>.

Совершенно иное нужпо сказать относительно сочиненiй бл. Августина, написанныхъ имъ во время полемики съ пе-

---

<sup>1)</sup> De praedest. sanct. c. III. § 7. M. t. X, p. 964. Полупелагиане указывали Августину, что позднѣйшіе взгляды находятся въ противорѣчiи съ тѣми основными взглядами на свободу человека, которые онъ высказывалъ во время своей полемики съ манихействомъ.

лагіанами и полупелагіанами. Въ этихъ сочиненіяхъ онъ точно также, какъ и въ своихъ противоманихейскихъ сочиненіяхъ, постоянно защищалъ права свободы въ нравственно-религіозной жизни человѣчества. Но въ тоже время онъ старался указать еще на то взаимодѣйствіе, какое существуетъ въ данномъ случаѣ между дѣйствіемъ благодати и дѣйствіемъ свободной воли человѣка. Слѣдовательно, главнымъ образомъ сочиненія, написанныя Августиномъ противъ пелагіанства и полупелагіанства, могутъ служить достаточнымъ матеріаломъ для болѣе или менѣе точнаго и яснаго обоснованія его воззрѣній на отношеніе благодати къ свободѣ,—для выясненія вопроса, въ чемъ же собственно заключается участіе свободы въ дѣлѣ благодатнаго воссоединенія человѣка съ Богомъ.

Руководящимъ началомъ, по которому можно опредѣлить общій взглядъ бл. Августина на отношеніе благодати къ свободѣ, могутъ служить слѣдующія основныя положенія, высказанныя имъ въ сочиненіи: *De gratia et libero arbitrio*. Задавшись цѣлію опредѣлить въ этомъ сочиненіи значеніе благодати въ религіозно-нравственной жизни человѣчества, а также опредѣлить ея отношеніе къ свободной волѣ, Августинъ въ самомъ началѣ его вполне ясно и опредѣленно заявляетъ, что онъ одинаково не согласенъ, какъ съ тѣми, которые „выставляютъ и защищаютъ свободу воли человѣка такъ, что при этомъ осмѣливаются отрицать благодать Божію, призывающую насъ къ Богу, освобождающую насъ отъ злыхъ заслугъ и приобретающую намъ добрыя заслуги“,—а также не согласенъ и съ тѣми, которые „такъ защищаютъ благодать Божію, что отрицаютъ при этомъ свободную волю“ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, не смотря на столь ясныя и опредѣленные свидѣтельства Августина въ пользу свободнаго участія человѣка въ благодатномъ процессѣ спасенія, нѣкоторые ученые видятъ въ приведенныхъ словахъ его одно только притворное, неискреннее призна-

---

<sup>1)</sup> De gratia et libero arbitr. c. 1. M. t. X, p. 881.

ніе свободы, одну только софистическую игру словъ, не имѣющую никакого внутренняго отношенія къ основнымъ положеніямъ, раскрытымъ имъ въ его ученіи о грѣхопадении и слѣдствіяхъ этого грѣхопадения. Въ данномъ случаѣ они обличаютъ Августина въ томъ, что онъ, заявляя себя защитникомъ свободы, становится въ явное противорѣчіе съ основными принципами всей своей антропологической системы <sup>1)</sup>. Но подобное мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ нельзя признать справедливымъ. Оно несомнѣнно имѣетъ въ своемъ основаніи то совершенно несправедливое мнѣніе, по которому Августинъ будто бы доводилъ паденіе свободы до степени совершеннаго уничтоженія въ ней всякой реальной способности къ добру и усматривалъ въ ней одну только мертвую возможность къ добрымъ поступкамъ,—такую возможность, какой была въ первобытной свободѣ возможность ко злу <sup>2)</sup>. Дѣйствительно, признавши, что Августинъ имѣлъ самый мрачный взглядъ на состояніе падшей свободы и училъ о безусловномъ дѣйствіи благодати, всѣ указанные нами писатели имѣли полное право обвинять его въ неискренности и противорѣчіи при всякомъ съ его стороны заявленіи своихъ симпатій въ пользу свободы, какъ одного изъ двухъ необходимыхъ условій спасенія человѣка.

Но дѣло въ томъ, что этотъ крайній взглядъ нѣкоторыхъ ученыхъ на ученіе Августина о состояніи падшей свободы,—взглядъ, изъ котораго логически вытекаетъ соотвѣтствующій крайній взглядъ на его ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ,—при болѣе безпристрастномъ изученіи

<sup>1)</sup> Такого мнѣнія въ особенности держатся *Вилгерсъ* (op. cit. t. I, p. 137), *Томазіусъ* (Dogmengeschicht. B. I, p. 536), *Биндемманъ* (Der heilig. August. B. III, p. 579—596).

<sup>2)</sup> Какъ на выразителей такого мнѣнія, можно указать на *Пуриссона* (Philosoph. d. s. August. t. II, p. 352), *Лорана* (Etude sur l'histoire de l'humanité, 1863 г., t. IV, p. 525), *Вольфи* (Die Entwicklung. d. einen christlich. Kirche... p. 145. 146), *И. Лебедсва*, свящ. (Меллагіанство. Прав. Обозр. 1866 г. № 7), *Ен. Сильвестра* (Опытъ догмат. Богослов., т. IV, стр. 197—198).

его твореній оказывается несправедливымъ, несоотвѣтствующимъ общему духу всей его системы. По нашему мнѣнію <sup>1)</sup>, бл. Августинъ не доводилъ паденія свободы до полной утраты въ ней всякой способности къ добру, слѣдовательно онъ не могъ учить и объ абсолютномъ дѣйствіи благодати, при которомъ совершенно отстранялось бы всякое участіе свободы человѣка въ дѣлѣ его спасенія <sup>2)</sup>. Если же это такъ, то отсюда прямой переходъ къ тому заключенію, что Августинъ не противорѣчилъ себѣ и своимъ собственнымъ воззрѣніямъ въ томъ случаѣ, когда въ своихъ противопелагианскихъ и противополопелагианскихъ сочиненіяхъ заявлялъ себя защитникомъ свободы въ благодатномъ процессѣ воссоединенія человѣка съ Богомъ. Да и трудно предположить, чтобы Августинъ, столь глубокой мыслитель, постоянно намѣренно и вопреки очевидности могъ допускать подобныя противорѣчивыя заявленія. Правда, сами пелагиане постоянно ставили ему на видъ это противорѣчіе. Но въ данномъ случаѣ пужно помнить, что, указывая на него, они оцѣнивали ученіе Августина объ отношеніи благодати къ свободѣ съ точки зрѣнія своего собственнаго ученія о свободѣ. Противорѣчіе Августина сводилось у нихъ собственно къ противорѣчію, съ одной стороны, между его ученіемъ о благодати, а съ другой стороны между ихъ собственнымъ ученіемъ о свободѣ.

---

<sup>1)</sup> Смотр. выше главу о состояніи падшей свободы, стр. 128—155.

<sup>2)</sup> Къ такимъ результатамъ при изученіи данныхъ воззрѣній бл. Августина приходятъ между прочимъ слѣдующіе ученые: *Шване* (Dogmengeschicht. d. Patristich. Zeit. 1867 г., т. II), *Вёрингеръ* (Aurelius Augustinus. 1877 г., т. I—II), *Штёкль* (Geschicht. d. Philosoph. d. patristich. Zeit. 1859 г. т. I—II), *Фонсеррифъ* (Essai sur le libre arbitr. 1877 г.), *Дорнеръ* (Augustin. sein theologish. System. 1873 г.) и др. Впрочемъ все эти писатели единогласно признаютъ только то, что Августинъ не отвергалъ участія свободы въ благодатномъ процессѣ и не училъ о подавленіи ея дѣятельностію благодати. Но въ чемъ собственно состоитъ, по нему, самое участіе свободы въ благодатномъ процессѣ и насколько оно велико,—въ рѣшеніи этихъ вопросовъ почти все означенные писатели расходятся и приходятъ къ различнымъ результатамъ.



Но повторяемъ, что внутренняго противорѣчія между ученіемъ Августина о благодати и его же собственнымъ ученіемъ о свободѣ, мы не находимъ. Отвергнуши ложный пелагіанскій и полупелагіанскій взглядъ на значеніе свободы въ дѣлѣ спасенія, онъ даже съ своей точки зрѣнія на значеніе благодати имѣлъ полное право говорить, что воздѣйствіе благодати на свободу не заключается въ полнѣйшемъ подавленіи и отрицаніи послѣдней, такъ какъ самая цѣль благодатнаго воздѣйствія не заключается, по нему, въ полнѣйшемъ пересозданіи падшей свободы изъ состоянія одной только мертвой возможности къ добру въ состояніе добраго направленія, но въ *разширеніи, усиленіи и обновленіи* <sup>1)</sup> тѣхъ добрыхъ задатковъ, которые, всегда присущи падшей свободѣ. Словомъ, съ точки зрѣнія своего ученія о состояніи падшей свободы бл. Августинъ съ полнымъ правомъ могъ говорить, что благодатный процессъ спасенія человѣка есть результатъ не одной только благодати, но въ тоже время и его свободы.

При рѣшеніи вопроса о благодати и свободѣ, какъ двухъ необходимыхъ условій спасенія человѣка, несомнѣнно имѣетъ важное значеніе опредѣленіе и разграниченіе самой степени участія той и другой въ этомъ спасеніи. Блаж. Августинъ, съ своей стороны сознавая всю важность этого вопроса, въ системѣ своего антропологическаго ученія удѣлилъ не мало мѣста для его разсмотрѣнія. При чемъ и въ данномъ случаѣ онъ долженъ былъ развивать свое ученіе въ противоположность пелагіанамъ и полупелагіанамъ, которые при рѣшеніи этого вопроса пришли къ ложнымъ результатамъ. Желая возвысить значеніе человѣка въ дѣлѣ спасенія и имѣя въ виду, такимъ образомъ, внушить членамъ Церкви Христовой самодѣятельное стремленіе къ добродѣтельной жизни, они настолько расширили права свободы въ дѣлѣ этого спасенія, что при этомъ совершенно почти устранили значе-

---

<sup>1)</sup> De spirit. et litter. 30 § 52. M. t. X, p. 223.

ніе благодатной помощи со стороны Бога. Они сдѣлали самого человѣка краеугольнымъ камнемъ и основаніемъ спасительной жизни. Богъ же съ точки зрѣнія ихъ доктрины оказался только внѣшнимъ, почти безучастнымъ зрителемъ свободного созиданія человѣкомъ этой спасительной жизни.

Что касается бл. Августина, то онъ въ данномъ случаѣ пришелъ къ совершенно инымъ результатамъ. Развивая свои основныя воззрѣнія, высказанныя по вопросу о состояніи падшей свободы, а также по вопросу о самой сущности спасительной жизни, онъ пришелъ къ тому заключенію, что не человѣкъ съ своими испорченными нравственно-интеллектуальными силами, утратившими свою первобытную идеальную чистоту и святость, а самъ Богъ служитъ центромъ спасенія человѣка, центромъ той нравственно-религіозной жизни, въ основаніи которой должна находиться спасительная живая *вѣра* въ Бога и соответствующая *дѣятельность*, преисполненная искренней и пламенной любви къ Богу, этому Высочайшему Благу, составляющему конечную цѣль всѣхъ его стремленій. Самъ падшій человѣкъ, не могущій возвышаться совершенно самостоятельно до такого возвышеннаго состоянія нравственно-религіозной жизни, съ своей стороны можетъ только или *склоняться* предъ этою божественною благодатною любовью Божіей и, усвоивши ее себѣ, дѣлать основаніемъ новой благодатной жизни, или же, наоборотъ, *отвергать* ее. Такимъ образомъ, по общему воззрѣнію Августина, мы не можемъ любить Бога, если Онъ Самъ прежде не полюбитъ насъ. Наша любовь къ Богу,—любовь искренняя и живая,—есть только отвѣтъ на любовь Божию къ намъ.

Указанную общую точку зрѣнія на отношеніе благодати къ свободѣ бл. Августинъ совершенно ясно и опредѣленно проводилъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, въ которыхъ онъ имѣлъ прямой поводъ говорить о благодати въ ея отношеніи къ свободѣ. Такъ въ своемъ сочиненіи *De spiritu et littera* онъ прямо говорилъ: „конечно, Самъ Богъ производитъ въ человѣкѣ *желаніе вѣры* (*velle credere*) и во всемъ намъ пред-

шествуетъ Его милосердіе, но при всемъ этомъ отъ свободы воли зависеть или *согласиться* (consentire) на призваніе Бога или же, напротивъ, *отвергнуть* (dissentire) его <sup>1)</sup>. Въ сочиненіи „De diversibus quaestionibus ad Simplicianum“ онъ точно также говорилъ, что дѣло устройства спасенія человѣка съ одной стороны принадлежитъ Богу, а съ другой стороны намъ: отъ Него зависитъ призвать (suum vocando), а отъ насъ послѣдовать призванію (nostrum sequendo) <sup>2)</sup>. Особенно же ясно и выразительно онъ проводилъ свое ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ въ слѣдующей удачно выбранной имъ аналогіи, въ которой это отношеніе приравнивается имъ къ отношенію глаза къ свѣту. „Какъ глазъ тѣлесный, говоритъ онъ, получаетъ помощь со стороны свѣта, чтобы при посредствѣ его получить возможность видѣть,—такъ какъ безъ свѣта онъ не можетъ ничего видѣть,—точно также и Богъ, этотъ свѣтъ для внутренняго человѣка, помогаетъ намъ, чтобы мы поступали (operemur) не по своей правдѣ, но по правдѣ Божіей“ <sup>3)</sup>. „При этомъ, какъ глазъ тѣлесный,—продолжаетъ развивать свою аналогію Августинъ,—всегда можетъ отказываться отъ содѣйствія свѣта, точно также и внутренній человѣкъ (homo interior) всегда можетъ отвернуться отъ внутренняго свѣта, подаваемого Богомъ“ <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, по ученію Августина, участіе свободы въ благодатномъ про-

<sup>1)</sup> De spiritu et littera XXXIV, M. t. X, p. 240: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi *propriae voluntatis est*.

<sup>2)</sup> Ad Simplic. qu. II, § 2. M. t. VI, p. 138. Замѣчательно, что на это сочиненіе, именно по вопросу объ отношеніи благодати къ свободѣ, а равнымъ образомъ по вопросу о зависимости предопредѣленія отъ свободнаго участія человѣка, Августинъ нѣсколько разъ ссылается въ своихъ сочиненіяхъ «De praedestinatione sanctorum» и «De dono perseverantiae», т. е. въ такихъ сочиненіяхъ, въ которыхъ онъ развивалъ, такъ называемый, крайній взглядъ на отношеніе благодати къ свободѣ. De praed. sanct. c. III, § 7; IV, § 8. M. t. X, p. 964. 966. De dono pers. c. V, § 52. M. t. X, p. 1026.

<sup>3)</sup> De peccat. merit. II, 5. M. t. X, p. 153; срвн. De natur. et grat. XXVI. M. t. X, p. 261.

<sup>4)</sup> De peccat. merit. II, 5. M. t. X, p. 153.

цессъ имѣеть двѣ стороны: положительную и отрицательную. Съ одной стороны, человѣкъ можетъ согласиться съ воздѣйствіемъ благодати въ томъ случаѣ, если онъ имѣеть въ себѣ достаточно высокій уровень естественно-нравственныхъ силъ и добродѣтелей, къ которымъ благодатная сила можетъ присоединяться,—впрочемъ совершенно безъ всякаго предварительнаго активнаго участія со стороны человѣка,—въ качествѣ подкрѣпляющаго начала. Съ другой стороны, человѣкъ можетъ отвергнуть воздѣйствіе на него благодати въ томъ случаѣ, если онъ не имѣеть въ себѣ необходимыхъ нравственныхъ силъ къ тому, чтобы благодать могла явиться въ его сердцѣ началомъ новой спасительной жизни <sup>1)</sup>.

Отъ такого или иного отношенія человѣка къ благодати зависитъ собственно и самая дѣйственность послѣдней. Богъ помогаетъ только тѣмъ, которые отзываются на Его помощь; напротивъ, Онъ оставляетъ тѣхъ, которые отвращаются отъ Него (*aversus deserit*)“ <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, благодать, по ученію Августина, не дѣйствуетъ на человѣка такимъ образомъ, чтобы онъ при этомъ оставался совершенно безучастнымъ къ этому воздѣйствію. „Богъ, говоритъ онъ, устрояетъ въ насъ наше спасеніе не какъ въ совершенно безчувственныхъ камняхъ (*in lapidibus insensatis*), или какъ въ животныхъ, совершенно лишенныхъ разума и воли“ <sup>3)</sup>. Если Богъ дѣйствуетъ и производитъ въ насъ праведность, то не безъ участія нашей воли (*non fiat sine hominis voluntate*); въ нравственно-религіозной жизни дѣйствуетъ не одинъ только человѣкъ и не одна только благодать, но благодать Божія совмѣстно съ человѣкомъ (*gratia Dei cum illo*) <sup>4)</sup>. Словомъ благодать воздѣйствуетъ на него не механически, но органически; если онъ находится подъ

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. XIV. M. t. X, p. 942.

<sup>2)</sup> De pec. mer. II, 5. M. t. X, p. 153—154.

<sup>3)</sup> Ibidem. M. t. X, p. 154—155.

<sup>4)</sup> De gr. et lib. arb. c. V. M. t. X, p. 889.

дѣйствиємъ благодати, то совершенно сознательно и свободно. Наоборотъ, если онъ находится внѣ дѣйствія благодати, то точно также исполнѣнъ сознательно и свободно <sup>1)</sup>).

Впрочемъ, говоря объ участии свободы въ благодатномъ процессѣ, Августинъ въ тоже время различалъ степени этого участія, смотря по различію ступеней нравственно-религіозной жизни человѣка. Что касается прежде всего того момента этой жизни, который предшествуетъ началу самаго благодатнаго воздѣйствія на человѣка, то Августинъ въ данномъ случаѣ отрицалъ всякое значеніе свободы. Мы выше говорили, что благодать, по ученію Августина, дается совершенно незаслуженно со стороны человѣка, такъ какъ въ немъ до начала благодатнаго воздѣйствія не можетъ быть ничего такого, что могло бы вызвать благодать и къ чему послѣдняя при его положительно-активномъ участіи могла бы присоединиться въ качествѣ подкрѣпляющаго начала. Августинъ въ данномъ случаѣ былъ совершенно чуждъ пелагіанскаго и полупелагіанскаго воззрѣнія, по которому начало благодатнаго воздѣйствія на человѣка является результатомъ совершенно самостоятельнаго нравственнаго перерожденія, начавшагося въ его существѣ <sup>2)</sup>).

Только послѣ того какъ благодать коснется уже сердца человѣка, совершенно незаслуженно съ его стороны, для свободы открывается, наконецъ, возможность участія въ этомъ начавшемся актѣ благодатнаго воздѣйствія. Она можетъ, или согласиться съ тѣмъ внутреннимъ убѣжденіемъ (*suasio*) <sup>3)</sup>, черезъ которое благодать дѣйствуетъ на волю, или же, напротивъ, отвергнуть его; она можетъ или принять и усвоить себѣ

<sup>1)</sup> De dono persev. c. XVI. M. t. X, 1018; de natur. et grat. c. XXXI—XXXII. M. t. X, p. 264.

<sup>2)</sup> Ep. 194, c. 5. M. t. II, p. 868; de gest. Pelag. XIV, M. t. X, p. 338; c. duas epp. Pelag. I, 3. M. t. X, p. 553.

<sup>3)</sup> De spir. et litt. c. XXXIV, M. t. X, p. 240. Neque credere potest (anima) quodlibet libero arbitio, si nulla sit suasio vel vocatio, cui credat: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia ejus praevenit nos.

новый благодатный принцип жизни, выражающийся въ самой искренней и полной любви (*amor*) къ Высочайшему Благу, или же отвергнуть его во имя грѣховнаго закона, живущаго въ человѣкѣ. Точно также и во всѣ послѣдующіе моменты нравственно-религіозной жизни всегда, по воззрѣнію Августина, необходимо участіе свободы, которое, впрочемъ, всегда ограничивается только согласіемъ или несогласіемъ ея на убѣжденія (*suasio*) благодати <sup>1)</sup>. Желая указать на такое значеніе свободы въ благодагномъ процессѣ, Августинъ употребляетъ слѣдующія характерныя выраженія, вполне уясняющія это значеніе. „Самъ Богъ, говоритъ онъ, производитъ (*operatur*) въ началѣ (*incipiens*) то, чтобы мы желали, но когда мы уже желаемъ, то Онъ дѣйствуетъ вмѣстѣ съ нами (*operatur perficiens*). Итакъ, то, чтобы мы желали, Онъ производитъ совершенно безъ насъ, но когда мы уже желаемъ и притомъ такъ желаемъ, что дѣлаемъ это, то Онъ дѣйствуетъ вмѣстѣ съ нами (*cooperatur*) <sup>2)</sup>. Точно также въ другомъ мѣстѣ Августинъ говоритъ: „Богъ предшествуетъ нежелающему, чтобы онъ желалъ (*praevenit volentem, ut velit*), и сопровождаетъ желающаго, чтобы не напрасно желалъ (*volentem subsequitur, ne frustra velit*“ <sup>3)</sup>. Вообще, говоря объ отношеніи благодати къ свободѣ въ начальный моментъ нравственно-религіозной жизни, онъ постоянно обозначаетъ это отношеніе словами *operans, incipiens, praeparans, praeveniens*, которыми онъ выражаетъ, безъ сомнѣнія, ту мысль, что вся дѣятельность въ этотъ моментъ принадлежитъ исключительно и всецѣло благодати и что свобода не имѣетъ никакого значенія въ этомъ случаѣ.

---

<sup>1)</sup> De dono persev. c. XVI, M. t. X, p. 1018; de nat. et gr. c. XXXI, XXXII, M. t. X, p. 264.

<sup>2)</sup> De gr. et lib. arb. XVII и XVIII, M. t. X, p. 901—903.

<sup>3)</sup> Enchirid. c. XXXII, § 9. M. t. V, p. 248; срвн. de nat. et grat. XXXI, M. t. X, p. 264. Ubi quidem operamur et nos; sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. Praevenit autem ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequetur ut cum illo semper vivamus; de dono persev. XVI, M. t. X, p. 1018.

Но, съ другой стороны, говоря объ отношеніи благодати къ свободѣ въ послѣдующіе моменты нравственно-религіознаго процесса, Августинъ постоянно обозначаетъ это отношеніе словами: *cooperans*, *perficiens*, *subsequens*, *consequens*, очевидно соединяя съ ними понятіе объ участіи свободы въ дѣлѣ устройства спасенія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, терминъ „*gratia cooperans*,“ т. е. благодать содѣйствующая, несомнѣнно указываетъ на то, что, по ученію Августина, на ряду съ благодатию всегда существуетъ другое дѣятельное начало при устройствѣ спасенія человѣка, каковымъ въ данномъ случаѣ является свобода.

Съ точки зрѣнія указаннаго взгляда на отношеніе благодати къ свободѣ теперь становится вполне понятнымъ, въ какомъ именно смыслѣ бл. Августинъ говорилъ о заслугахъ человѣка. Съ понятіемъ объ этихъ заслугахъ онъ очевидно не соединялъ представленія о заслугахъ пелагіанской свободы. Пелагіане, какъ мы видѣли выше, всѣ заслуги человѣка въ нравственно-религіозной жизни поставляли въ исключительную зависимость отъ его свободы. Но Августинъ относилъ эти заслуги не столько къ свободѣ человѣка, сколько къ благодати, такъ какъ именно благодать, по нему, служить первымъ и главнымъ условіемъ спасительной жизни. По его воззрѣнію, собственно всѣ добродѣтели человѣка суть дары Божіи, такъ что о христіанскихъ заслугахъ человѣка можно говорить только въ переносномъ смыслѣ <sup>1)</sup>. Но такъ какъ человѣкъ всеже имѣетъ участіе въ благодатномъ воздѣйствіи посредствомъ согласія и склоненія своей свободы къ этому воздѣйствію, то всѣ благодатные дары, производящіе въ немъ спасительную жизнь, въ тоже время могутъ быть названы и его собственными заслугами. Вотъ почему бл. Августинъ, называя всѣ спасительныя добродѣтели христіанина дарами Божіими, въ тоже время поставлялъ ихъ въ заслугу человѣку. Такъ онъ

---

<sup>1)</sup> Ep. 194, c. 5. M. t. II, p. 88; de gest. Pel. XIV, M. t. X, p. 338.

постоянно говорилъ о небесной славѣ и объ ея увеличеніи, какъ результатъ заслугъ человѣка. „Та маленькая праведность (т. е. здѣсь на землѣ) приноситъ заслугу, а та великая (праведность) въ другой жизни является нашей наградой,“ говорилъ онъ“ <sup>1)</sup>. По степени этой заслуги на землѣ располагается также степень и небесной славы, подобно тому какъ по степени дурныхъ заслугъ располагаются и наказанія въ аду <sup>2)</sup>.

Приведенными разсужденіями собственно мы и должны были бы закончить разсмотрѣніе ученія Августина объ отношеніи благодати къ свободѣ, если бы въ данномъ случаѣ мы не встрѣчались еще съ нѣкоторыми затрудненіями, которыя препятствуютъ окончательному установленію этого взгляда. Дѣло въ томъ, что въ сочиненіяхъ Августина, написанныхъ имъ въ позднѣйшій періодъ его жизни, въ пылу пелагианской и полупелагианской полемики, наряду съ этимъ основнымъ, дѣйствительнымъ взглядомъ его, мы встрѣчаемся съ такими воззрѣніями, которыя, по видимому, всю спасительную дѣятельность человѣка поставляютъ въ полную и исключительную зависимость отъ благодати. Такъ, Августинъ говорилъ въ этихъ сочиненіяхъ, что „воля влечется къ добру чрезъ благодать совершенно *непреодолимо* и *непреклонно* (indeclinabiliter et insuperabiliter)“ <sup>3)</sup>,—что воля Божіей человѣческая воля *не можетъ противостоятъ*,—что Богъ дѣлаетъ съ ней то, что Самъ желаетъ <sup>4)</sup>,—что Богъ по своей воли производитъ то, что люди *неодолимо* (invictissime) желаютъ добра <sup>5)</sup>. Всѣ эти и подобныя выраженія, которыя Августинъ употреблялъ преимущественно въ своихъ послѣднихъ противоцелагианскихъ сочиненіяхъ, соб-

<sup>1)</sup> C. duas epp. Pel. III, 7. M. t. X, p. 601; de perf. just. VIII. M. t. X, p. 299.

<sup>2)</sup> De spir. et lit. XXVIII, M. t. X, p. 146.

<sup>3)</sup> De corrept. et grat. c. XII. M. t. X, p. 940.

<sup>4)</sup> De cor. et gr. c. XIV. M. t. X, p. 942. Cui (Deo) volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium.

<sup>5)</sup> Ibid. c. XII. M. t. X, p. 940.



ственно и служить основаніемъ для такъ называемаго крайняго взгляда на разсматриваемое нами ученіе Августина, т. е. для того взгляда, по которому онъ будто бы совершенно устранялъ всякое участіе человѣка въ дѣлѣ спасенія. Но такъ какъ при этомъ все же остается непонятнымъ, какимъ образомъ въ системѣ Августина оказывается возможнымъ выше приведенное нами воззрѣніе на отношеніе благодати къ свободѣ, то представители крайняго взгляда въ данномъ случаѣ дѣлаютъ предположеніе, что Августинъ будто-бы въ различные періоды своей жизни держался различныхъ взглядовъ на данный вопросъ и только въ послѣдствіи во время борьбы съ полупелагианствомъ пришелъ, наконецъ, къ крайнему взгляду. Такъ, въ манихейскій періодъ своей литературной дѣятельности, поставляя своею цѣлію защитить въ противоположность манихейскимъ взглядамъ свободу воли (*liberum arbitrium*), какъ единственную причину зла въ мірѣ, онъ будто бы сходилъ въ ученіи объ отношеніи благодати къ свободѣ съ пелагианскимъ воззрѣніемъ; затѣмъ позднѣе, когда вступилъ въ первую борьбу съ пелагианами (Пелагіемъ и Целестіемъ), онъ будто бы разсуждалъ уже, какъ полупелагианинъ. Наконецъ, въ послѣдній періодъ своей жизни, въ самый разгаръ пелагианской и полупелагианской борьбы, онъ сталъ, по ихъ мнѣнію, учить о непреодолимомъ дѣйствиіи благодати, при которомъ совершенно устранялось всякое свободное участіе человѣка въ дѣлѣ его спасенія <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Этотъ взглядъ, допускающій періодичность и постепенность въ образованіи ученія Августина объ отношеніи благодати къ свободѣ въ особенности находитъ себѣ рьяныхъ защитниковъ въ лицѣ *Виггера* (*Op. cit.* t. 1, p. 265) и *Мюншера* (*Dogmengeschicht.* t. IV, p. 209). У насъ отчасти высказываетъ его *проектъ Симеонъ* въ своемъ «Опытѣ догматич. богословія» (т. IV, стр. 195), хотя и не въ такомъ крайнемъ видѣ, въ какомъ его проводилъ Виггеръ. Не вдаваясь въ подробное обсужденіе основательности такого воззрѣнія, мы въ данномъ случаѣ, — въ особенности по отношенію къ Виггеру, — позволимъ себѣ замѣтить только, что въ пользу періодичности воззрѣній Августина по вопросу объ отношеніи благодати къ свободѣ не представляется никакихъ положительныхъ основаній. Самый взглядъ Виггера, по которому Августинъ въ манихейскій періодъ своей дѣятельности

Предоставляя по данному вопросу думать каждому, какъ ему вздумается, мы въ данномъ случаѣ находимся при томъ убѣжденіи, что Августинъ до самаго конца своей жизни держался одного общаго воззрѣнія на данный вопросъ. Проведенный нами взглядъ и есть именно это основное воззрѣніе. Что же касается тѣхъ отдѣльныхъ выраженій, которыя, какъ мы говорили, повидимому, противорѣчатъ этому взгляду, то при ближайшемъ разсмотрѣніи и выясненіи ихъ они получаютъ совершенно не то значеніе, какое хотятъ находить въ нихъ нѣкоторые ученые, защитники такъ называемыхъ крайнихъ воззрѣній Августина.

---

представляется пелагианиномъ, очевидно, образовался въ виду того только, что Августинъ въ противоположность ложному манихейскому ученію о необходимомъ, принудительномъ характерѣ нравственныхъ поступковъ чловѣка,—характерѣ, имѣющемъ въ своемъ основаніи известную природную субстанціальную организацію, — дѣйствительно постоянно указывалъ на формальную способность (слѣловательню, на свободу въ пелагианскомъ смыслѣ) выбора между добромъ и зломъ, какъ на основаніе совершенной непринужденности чловѣческихъ поступковъ и какъ на причину, вызвавшую зло въ мірѣ. Кромѣ того, приписывая Августину пелагианскій образъ мысли, Виггерсъ очевидно имѣлъ въ виду тотъ фактъ, что Августинъ въ манихейскій періодъ своей богословской дѣятельности очень мало говорилъ о зависимости нравственно-религіозныхъ дѣйствій чловѣка отъ божественной благодати. Но изъ того, что Августинъ не говорилъ объ этой зависимости, — потому что онъ собственно не имѣлъ даже повода говорить о ней, — нельзя заключать еще о томъ, что онъ въ манихейскій періодъ отрицалъ самую необходимость благодати для спасенія. Вообще, проводя указанный взглядъ, Виггерсъ кладетъ въ его основу совершенно ложныя послыки, имѣющія только отрицательное значеніе и не представляющія въ свою пользу никакихъ положительныхъ данныхъ.

Что касается полупелагианства Августина, навязаннаго ему Виггерсомъ, то въ данномъ случаѣ нужно замѣтить, что самъ Виггерсъ, высказывая такой взглядъ, очевидно, путается. Такъ онъ говоритъ, что полупелагианскій взглядъ въ первый разъ Августинъ сталъ проводить въ сочиненіи «De spiritu et littera» (op. cit. p. 235), но на 135 стр. своего сочиненія самъ же Виггерсъ цитуетъ указанное сочиненіе Августина уже не какъ полупелагианское. Да и вообще едва ли можетъ быть что нибудь полупелагианскаго въ такихъ выраженіяхъ, приводимыхъ Августиномъ въ «De spiritu et littera», какъ «*ipsum velle Deus operatur*», «*Deus agit, ut velimus, et ut credamus*» и т. д. (XXXIV. M. t. X, p. 240).

Обращаясь прежде всего къ выясненію смысла и значенія выраженій „непреодолимо, непреложно (invictissime, indeclinabiliter) дѣйствующая благодать“ <sup>1)</sup>, мы должны замѣтить, что эти выраженія собственно не могутъ служить критеріемъ, опредѣляющимъ сущность взглядовъ Августина на отношеніе благодати къ свободѣ. Дѣло въ томъ, что эти выраженія онъ употреблялъ въ совершенно особенномъ смыслѣ и въ виду совершенно особыхъ цѣлей. Они приводятся имъ какъ разъ въ тѣхъ мѣстахъ его сочиненій, гдѣ онъ говоритъ о непреложности и неизмѣнности божественнаго предопредѣленія въ противоположность ложнымъ взглядамъ своихъ противниковъ. Дѣло въ томъ, что послѣдніе совершенно отвергали строгую опредѣленность и непреложность числа предопредѣленныхъ ко спасенію, а отсюда и непреложность благодатнаго воздѣйствія, разсматриваемаго съ точки зрѣнія вѣчныхъ божественныхъ плановъ, руководясь въ этомъ случаѣ тѣмъ соображеніемъ, что такое ученіе можетъ вселить въ людяхъ небреженіе о своемъ спасеніи. Что касается бл. Августина, то онъ, выходя изъ того положенія, что Богъ въ своемъ предвѣдѣніи, — отъ котораго, по нему, зависитъ предопредѣленіе, — не можетъ ошибаться, что Онъ всегда имѣетъ точное, опредѣленное и непреложное знаніе будущаго, напротивъ, старался выставить на видъ нелагіанамъ и полупелагіанамъ непреложность и самаго акта предопредѣленія, а отсюда непреложность и благодатнаго воздѣйствія на предопредѣленныхъ. Такимъ образомъ, Августинъ въ данномъ случаѣ говорилъ о непреложности и непреодолимости благодати только въ связи съ вопросомъ о непреложности и неизмѣняемости божественныхъ плановъ, не имѣя въ виду въ этомъ случаѣ рѣшать вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ съ точки зрѣнія ихъ временнаго отношенія. Замѣчательно при этомъ, что онъ, очевидно, не желая указанными выраженіями смущать своихъ читателей, —

---

<sup>1)</sup> De corrept. et gr. c. XII, § 38. M. t. X, p. 940.

тѣмъ болѣе своихъ противниковъ,—вслѣдъ за раскрытіемъ своего ученія о непреложности предопредѣленія и въ связи съ этимъ о непреложности (съ точки зрѣнія вѣчныхъ божественныхъ рѣшеній) и непреодолимости благодати, раскрываетъ ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ уже съ точки зрѣнія временнаго развитія спасительнаго процесса. Въ этомъ случаѣ онъ проводитъ такое же въ сущности ученіе, какое онъ раскрывалъ и проводилъ въ своихъ болѣе раннихъ произведеніяхъ. Въ виду особой важности этого мѣста (особенно въ виду полемическихъ цѣлей) мы приведемъ его здѣсь цѣликомъ. „Тѣ, которые, говоритъ Августинъ, не относятся къ опредѣленнѣйшему и счастливѣйшему числу (предопредѣленныхъ), осуждаются по всей справедливости за свои заслуги. Вѣдь, они въ этомъ случаѣ бываютъ одержимы или первороднымъ грѣхомъ, полученнымъ въ силу самаго происхожденія отъ прародителей...., или же тѣми грѣхами, которые они присоединили (къ наслѣдственному) уже по собственной волѣ. И разумѣю въ этомъ случаѣ не ту освобожденную волю, которая свободна для справедливости, а ту рабскую, которая свободна ко грѣху и чрезъ которую одни менѣе, а другіе болѣе увлекаются въ сторону различныхъ превратностей (noxias). Всѣ эти люди, т. е. люди поступающіе по влеченію грѣховной воли, злы. Впрочемъ въ силу самаго различія (въ степени увлеченія въ сторону зла) они должны подвергнуться различнымъ наказаніямъ (pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi). Они принимаютъ даже благодать Божію (gratiam Dei suscipiunt), но однако остаются подъ дѣйствіемъ благодати только временно и не утверждаютъ въ ней до конца (temporales sunt, nec perseverant): они *оставляютъ* (благодать), а потому и сами *оставляются* Богомъ (deserunt et deseruntur)“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, изъ этихъ словъ Августина,—приводимыхъ имъ вслѣдъ за ученіемъ о непреложности предопредѣленія и непреложности благодатнаго

---

<sup>1)</sup> Ibid. с. XIII. М. т. X, р. 942.

воздѣйствія, разсматриваемаго съ точки зрѣнія вѣчныхъ божественныхъ плановъ,—становится вполне понятнымъ, что выраженій „invictissime“ и „ideclinabiliter“ нельзя полагать въ основу, такъ называемаго, крайняго взгляда на его ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ. Онъ употреблялъ эти выраженія въ данномъ случаѣ въ виду только особыхъ исключительныхъ цѣлей и при томъ, употребляя ихъ, не устранялъ въ тоже время и своего основного взгляда на отношеніе благодати къ свободѣ.

Что касается далѣе тѣхъ мѣстъ изъ сочиненій Августина, въ которыхъ онъ говоритъ, что человѣкъ не можетъ противостоять благодатному воздѣйствію, что во власти Божіей находится сдѣлать съ нашей волей то, что Онъ пожелаетъ <sup>1)</sup>, то Августинъ въ этихъ мѣстахъ собственно не имѣлъ въ виду говорить о самомъ дѣйстви благодати на волю, а хотѣлъ указать въ нихъ на фактъ всемогущества Божія въ Его промыслительной дѣятельности по слѣдующему поводу. Полупелагіане, встрѣтившись съ ученіемъ Августина, по которому дѣйствіе благодати на волю представляется добровольнымъ даромъ Божіимъ, совершенно незаслуженнымъ со стороны человѣка, задавались слѣдующимъ недоумѣннымъ вопросомъ. Почему же, спрашивали они, Богъ не приводитъ всѣхъ ко спасенію чрезъ раздѣленіе своихъ даровъ, если самъ человѣкъ не можетъ себѣ заслужить благодатной помощи. Если Богъ не даруетъ нѣкоторымъ людямъ благодати, то не значитъ ли это, что Онъ безсиленъ даровать благодать, могущую преобѣдѣть свободу этихъ людей. Августинъ, защищая фактъ всемогущества Божія, съ своей стороны указывалъ полупелагіанамъ, что Богъ собственно можетъ сдѣлать все съ человѣкомъ, что Его дѣйствіямъ не можетъ противиться никакая плоть; иными словами, что Богъ при всей немощи человѣка ко спасительной жизни могъ бы собственно даровать ему по своей милосердной волѣ такую благодать, которая преодолѣ-

---

<sup>1)</sup> Ibid. XIV. M. t. X, p. 940.

ла бы всё сопротивленія чловѣка и побѣдила бы его нравственную немощь. Въ такомъ смыслѣ Августинъ выражается очень часто и въ другихъ сочиненіяхъ. Такъ еще въ сочиненіи „De diversis quaestionibus ad Simplicianum“<sup>1)</sup> онъ говорилъ; „не во власти чловѣка находится дѣйствіе милосердія Божія такъ, чтобы это милосердіе пропадало бы напрасно въ случаѣ нежеланія чловѣка. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы Богъ захотѣлъ, то Онъ могъ бы даже надъ нечестивыми такъ сжалиться и такъ призвать ихъ, что они могли бы отълинуться на это призваніе, уразумѣть истину (intelligerent) и послѣдовать ей (sequerentur)“<sup>2)</sup>.

Кромѣ того, самъ Августинъ приходитъ къ намъ на помощь и своими словами прямо свидѣтельствуетъ, что въ приведенныхъ мѣстахъ онъ не хотѣлъ говорить о безусловно-непреодолимомъ дѣйствіи благодати на свободу чловѣка. Такъ, въ тойже самой главѣ своего сочиненія, въ которой Августинъ употребляетъ приведенныя выраженія, онъ совершенно ясно, точно и опредѣленно говоритъ: „Богъ, имѣя всемогущую силу склонять сердца людей къ тому, къ чему Онъ желаетъ, однако не дѣлаетъ этого, но спасаетъ чловѣка не иначе, какъ чрезъ посредство произволенія самихъ же людей (per ipsorum hominum voluntates)“<sup>3)</sup>.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ нами выраженій Августина, могущихъ, повидимому, служить подтвержденіемъ его ученія объ абсолютномъ воздѣйствіи благодати на свободу, можно указать еще на слѣдующее выраженіе. По словамъ Августина, духовное пожеланіе, производимое благодатію и противопоставляемое имъ чувственному пожеланію чловѣка, увлекаетъ волю *необходимо*. „Что насъ болѣе услаждаетъ, говоритъ

---

<sup>1)</sup> Между прочимъ и въ этомъ сочиненіи защитники періодичности въ развитіи Августиновскаго ученія объ отношеніи благодати къ свободѣ усматриваютъ слѣды полупелагянскихъ взглядовъ Августина. См. у Виггера (op. cit. t. I, p. 265).

<sup>2)</sup> Ad. Simpl. I, qu. 2. M. t. VI, p. III; op. imp. I, 93. M. t. X, p. 1109.

<sup>3)</sup> De corrept. et gr. XIV. M. t. X, p. 843.

онъ, сообразно съ тѣмъ мы съ *необходимостью* и поступаемъ (*secundum id operemur necesse est*)<sup>1)</sup>. Спрашивается, признавая необходимость увлеченія свободы духовнымъ, благодатнымъ удовольствіемъ, не даетъ ли Августинъ основаніе заключать, что благодать, по его мнѣнію, дѣйствуетъ на свободу совершенно безусловно? Но самъ Августинъ объясняетъ, въ какомъ именно смыслѣ нужно понимать эту необходимость благодатнаго удовольствія, увлекающаго свободу человека. Эта необходимость не есть какое-нибудь внѣшнее, независящее отъ самой свободы принужденіе, но необходимость чисто нравственнаго характера, которая не исключаетъ свободнаго участія человека въ виду того, что она всегда складывается въ немъ подъ вліяніемъ его же собственной воли. „Всѣ благодатныя духовныя блага, говоритъ Августинъ, только въ томъ случаѣ увлекаютъ душу до того, что она не сочувствуетъ грѣху, если они въ тоже время услаждаютъ душу (*si tantum delectant*)“<sup>2)</sup>. Иными словами, благодать только тогда можетъ увлечь душу на путь новой благодатной жизни, когда сама душа является расположенной къ этому увлеченію. При этомъ нужно замѣтить, что Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ очень часто противопоставляетъ высшей духовной, произведенной благодатью, похоти похоть плотскую, чувственную и приглашаетъ людей послѣдовать лучше этой духовной похоти и насладиться высшимъ наслажденіемъ праведности и добродѣтели, чѣмъ услаждаться чувственными вещами<sup>3)</sup>. Слѣдовательно, по его мнѣнію, услажденіе человека благодатнымъ удовольствіемъ, увлекающимъ его душу на путь благодатной спасительной жизни, не зависитъ исключительно отъ благодати, но достигается при нѣкоторомъ содѣйствіи его собственной воли. Но такъ какъ, по Августину, дѣятельность свободы въ благодатномъ процессѣ состоитъ въ томъ, чтобы „consen-

---

1) Epist. ad Galat. expos. § 49. M. t. III, pars II, p. 2141.

2) Ibidem.

3) De pec. mer. II, 18. M. t. X, p. 169; de spir. et. lit. XXXV. M. t. X, p. 242.

tire et dissentire vocationi“<sup>1)</sup>), то и въ данномъ случаѣ отъ свободы зависитъ принять благодатное воздѣйствіе, а затѣмъ, усвоивши его себѣ, сдѣлать основаніемъ новаго благодатнаго удовольствія, уже увлекающаго человѣка на путь добра съ необходимостью.

Такимъ образомъ, взглядъ на ученіе бл. Августина объ отношеніи благодати къ свободѣ, указанный нами, остается во всей своей силѣ и не встрѣчаетъ себѣ серьезныхъ противорѣчій въ тѣхъ его выраженіяхъ, которыя нѣкоторыми писателями полагаются въ основаніе, такъ называемаго, крайняго взгляда на его ученіе,—того взгляда, по которому онъ представляется противникомъ всякаго свободнаго участія человѣка въ благодатномъ процессѣ воссоединенія человѣка съ Богомъ. Но этотъ взглядъ, повторяемъ, не имѣетъ въ свою пользу достаточныхъ основаній. Онъ является исключительно только результатомъ тенденціознаго стремленія нѣкоторыхъ писателей отыскать въ сочиненіяхъ Августина подтвержденіе въ пользу ученія лютеранъ о безусловномъ воздѣйствіи благодати на падшаго человѣка, совершенно потерявшаго, по ихъ мнѣнію, всякую способность къ добру и обратившагося въ тотъ соляной столбъ, въ какой превратилась жена Лота<sup>2)</sup>). Вообще, этотъ взглядъ полагаетъ въ свое основаніе не общую мысль, проходящую чрезъ всѣ сочиненія Августина, но только нѣкоторыя двусмысленныя и неточныя выраженія, которыя, нужно сознаться, Августинъ допускалъ очень часто, особенно въ послѣдній періодъ своей дѣятельности, когда полемика съ пелагианствомъ и полупелагианствомъ достигла своего крайняго развитія и обостренія. Такимъ образомъ, если и можно соглашаться съ защитниками крайняго взгляда на ученіе Августина, то только въ томъ отношеніи, что этотъ знаменитый ревнитель христіанскаго ученія, въ пылу полемики не всегда одинаково ясно, точно и опредѣленно проводилъ свой

---

<sup>1)</sup> Ibidem XXXIV. M. t. X, p. 240.

<sup>2)</sup> Хрисанфъ. Характеръ протестантизма.



взглядъ и, выясняя въ противовѣсъ своимъ противникамъ извѣстный вопросъ, тѣсно соприкасающійся съ разсматриваемымъ нами ученіемъ, допускалъ иногда такія пластическія выраженія, которыя, повидимому, становились въ разрѣзъ съ его взглядами, высказанными ранѣе. Такъ, напр., желая доказать и выяснить ученіе о необходимости благодати для падшаго человѣка, о незаслуженности ея со стороны послѣдпаго, онъ иногда увлекался до того, что какъ будто бы оставлялъ при этомъ въ сторонѣ свободное участіе человѣка въ благодатномъ процессѣ. Самъ Августинъ указывалъ на подобное совершенно ненамѣренное съ его стороны кажущееся отрицаніе свободы. Онъ говорилъ, что выясненіе вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ всегда сопряжено съ нѣкоторыми затрудненіями. Дѣло въ томъ, что при выставленіи во всемъ свѣтѣ правъ свободы въ дѣлѣ спасенія всегда можетъ показаться, что отвергается благодать; наоборотъ, при защитѣ благодати всегда можетъ показаться, что отвергается значеніе свободы въ дѣлѣ спасенія <sup>1)</sup>).

Итакъ несомнѣнно, что благодатный процессъ воссоединенія человѣка съ Богомъ, по ученію Августина, является результатомъ дѣятельности двухъ началъ: благодати и свободы, при чемъ инициатива въ дѣлѣ этого воссоединенія всегда принадлежитъ благодати; что же касается свободы, то она только соглашается на убѣжденіе (*suasio*) послѣдней, или же отрицаетъ его.

Такимъ образомъ, уяснивши ученіе Августина о тѣхъ началахъ, которыя участвуютъ въ дѣлѣ спасенія человѣка, мы обратимся теперь къ изображенію общаго процесса благодатнаго воссоединенія человѣка съ Богомъ, какъ онъ совершается подъ воздѣйствіемъ благодати въ сознательно-свободной личности человѣка.

---

<sup>1)</sup> De grat. Christi XLVII. M. t. X, p. 383.

## IV.

Приступая къ выясненію общаго хода спасительнаго процесса въ человѣкѣ, мы должны замѣтить, что самая благодать, какъ объективное основаніе для осуществимости этого процесса, по ученію Августина, имѣетъ всеобщее значеніе, ея дѣятельность не ограничивается только нѣкоторыми избранниками Божиими, но одинаково простирается на все человѣчество. Правда, въ сочиненіяхъ бл. Августина мы не находимъ вполне ясныхъ и опредѣленныхъ данныхъ, дающихъ возможность къ болѣе или менѣе подробному выясненію этого пункта ученія, но тѣмъ не менѣе въ его сочиненіяхъ мы находимъ много такихъ выраженій, въ которыхъ, хотя и не прямо, но проводится именно такой взглядъ на объективное значеніе благодати. Такъ, въ своихъ сочиненіяхъ Августинъ очень часто изображаетъ дѣятельность Христа, какъ дѣятельность, направленную на все человѣчество, Его крестную жертву онъ изображаетъ достаточной для всѣхъ людей; во многихъ мѣстахъ говорить, что всѣ во Христѣ умерли и воскресли и что, слѣдовательно, ниодинъ человѣкъ не можетъ быть лишеннымъ благодати <sup>1)</sup>). Въ своихъ противопелагианскихъ сочиненіяхъ Августинъ очень часто доказываетъ и выводитъ дѣйствительность и всеобщность первороднаго грѣха изъ дѣйствительности и всеобщности искупительныхъ заслугъ Христа и, слѣдовательно, въ связи съ этимъ имѣетъ въ виду и всеобщность благодати <sup>2)</sup>). Что касается въ этомъ случаѣ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ Августинъ, повидимому, отвергаетъ всеобщность благодати, то въ нихъ онъ имѣетъ въ виду благодать, уже не какъ объективное основаніе спасенія человѣка, но какъ принципъ, дѣйствующій только

<sup>1)</sup> Enarr. in. Psal. 95. M. t. IV, p. 1231; contr. Jul. II, 4; de praed. sanct. c. VIII. M. t. X, p. 678. 970.

<sup>2)</sup> Contr. Jul. III, 25; opus imp. II, 163. M. t. X, p. 732, 1211.

въ извѣстныхъ личностяхъ, смотря по степени ихъ нравственной правоспособности къ воспріятію этого благодатнаго воздѣйствія <sup>1)</sup>). Итакъ, едвали можно сомнѣваться въ томъ, что Августинъ, училъ о всеобщности благодати, такъ какъ въ его сочиненіяхъ мы постоянно находимъ совершенно ясныя указанія на то, что самое дѣло искупленія и спасенія, совершенное Христомъ, имѣетъ всеобщее значеніе и простирается на все человѣчество <sup>2)</sup>),—слѣдовательно, и благодать, дарованная вслѣдствіе искупительныхъ заслугъ, какъ принципъ спасительной жизни, также всеобща.

Если же, такимъ образомъ, благодать всеобща, если ея дѣятельность простирается на все человѣчество, подобно тому, какъ и самое дѣло искупленія также всеобще <sup>3)</sup>), то поче-

---

<sup>1)</sup> Ad. Simplic. I, qu. 2. M. t. VI, p. 118; epist. 217 § 4. 5. 6. M. t. II, p. 973.

<sup>2)</sup> Contra Jul. II, 4. M. t. X, p. 678; de spir. et litt. c. XXXIII. M. t. X, p. 238.

<sup>3)</sup> Wiggers (op. cit. t. 1, 313—314) старается доказать, что искупительныя заслуги Христа, разсматриваемыя даже съ объективной стороны, по ученію Августина, ограничиваются только извѣстной частью людей, предопредѣленныхъ къ вѣчному блаженству. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Виггерсъ, число предопредѣленныхъ, по Августину, ограничено извѣстнымъ числомъ избранныхъ, слѣдовательно, и искупительныя заслуги Христа имѣли въ виду только этихъ предопредѣленныхъ къ блаженству. Для остальныхъ людей вочеловѣченіе и воскресеніе Христа было совершенно безцѣльно. Но этотъ взглядъ Виггерса несомнѣнно является полнымъ искаженіемъ ученія бл. Августина и явно противорѣчитъ множеству такихъ мѣстъ, въ которыхъ онъ прямо, ясно и опредѣленно говоритъ о всеобщности искупленія. Такъ, напр., въ «De spiritu et littera» (с. XXXIII. M. t. X, p. 238) онъ говоритъ, что «Богъ желаетъ, чтобы спаслись всѣ люди и пришли къ познанію истины»; «Иисусъ Христосъ одинъ умеръ за всѣхъ», говоритъ онъ въ «Contra Julianum» (II, 4. M. t. X, p. 678); см. др. мѣста въ соч. «De praedestinatione sanctorum» (с. VIII. M. t. X, p. 970), «Enchiridion» (с. 103. 105. M. t. VI, p. 280—281); «De correptione et gratia» (с. XV, M. t. X, p. 944) и мн. др. Кромѣ того, самъ Виггерсъ не отвергаетъ, что Августинъ часто говоритъ о всеобщности искупленія. Но, какъ и вездѣ, этотъ германскій ученый въ данномъ случаѣ сразу рѣшаетъ дѣло, говоря, что Августинъ высказывалъ такія мысли въ виду того только, чтобы не поселить среди людей небреженія къ спасенію, такъ какъ никто изъ насъ собствен-

му же благодать не на всѣхъ дѣйствуетъ и не всѣ призываются ко спасенію? Августинъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ своемъ ученіи о божественномъ предопредѣленіи, какъ абсолютномъ и вѣчномъ основаніи божественныхъ плановъ и рѣшеній, въ силу которыхъ благодать является достояніемъ только нѣкоторыхъ людей. Такъ какъ разсмотрѣнію ученія Августина о предопредѣленіи, — какъ вѣчномъ абсолютномъ основаніи такого, а не иного направленія въ ходѣ спасительнаго процесса,—мы посвятимъ особый отдѣлъ, то въ настоящемъ случаѣ мы прямо перейдемъ къ разсмотрѣнію временнаго развитія спасительнаго процесса, не указывая, такимъ образомъ, его вѣчныхъ, абсолютныхъ основаній.

Итакъ, какимъ же образомъ совершается религіозно-нравственный процессъ воссоединенія падшаго человѣка съ Богомъ въ томъ случаѣ, если человѣкъ по нѣкоторымъ вѣчнымъ божественнымъ рѣшеніямъ получилъ отъ Бога благодать, этотъ дѣятельный принципъ спасенія? Бл. Августинъ по данному вопросу говорилъ очень много, въ его сочиненіяхъ разбѣянъ цѣлый рядъ мыслей и выраженій, могущихъ служить къ выясненію общаго хода спасительнаго процесса. Но при всемъ этомъ обиліи матеріала мы часто не находимъ въ его сочиненіяхъ данныхъ для болѣе, или менѣе обстоятельнаго выясненія нѣкоторыхъ подробностей, касающихся даннаго вопроса. Августинъ болѣею частію повто-

---

но не знаетъ о своемъ предопредѣленіи къ нему. Конечно такое объясненіе въ настоящемъ случаѣ едва ли приложимо и едва ли можно согласиться съ Виггерсомъ, что оно соответствуетъ «общему духу ученія Августина». Съ болѣшимъ правомъ можно сказать, что многочисленныя выраженія Августина, приводимыя имъ въ доказательство всеобщности искупленія, имѣютъ совершенно самостоятельное значеніе и заключаютъ въ себѣ буквальный смыслъ. Кроме того, разсматривая ученіе Августина объ искупительной дѣятельности Іисуса Христа, всегда нужно различать субъективную и объективную стороны этой дѣятельности. Виггерсъ же не дѣлаетъ этого различенія, а потому онъ вполнѣ естественно приходитъ къ ложному выводу по отношенію къ данному ученію бл. Августина.

ряется, въ одномъ сочиненіи онъ почти цѣликомъ снова повторяетъ то, что давно было уже разъяснено имъ въ другомъ сочиненіи; у него есть, такъ сказать, свои излюбленные вопросы, на нихъ онъ преимущественно и изощряетъ свое остроуміе, талантъ и энергію, оставляя при этомъ многіе вопросы недостаточно уясненными. Впрочемъ, будетъ пользоваться въ данномъ случаѣ тѣмъ, что можно найти у бл. Августина.

Мы уже говорили, что, по его ученію, падъ всѣмъ человечествомъ тяготѣютъ: во первыхъ, *грѣхъ*, совершенный имъ въ лицѣ своего родоначальника Адама и выражающійся въ каждомъ отдѣльномъ субъектѣ въ видѣ общей грѣховной наклонности его природы; во вторыхъ—*виновность* за этотъ грѣхъ предъ правосудіемъ Божиимъ и въ третьихъ—*наказаніе* за виновность, выражающееся въ извращеніи духовной и тѣлесной природы человѣка. Освобожденіе отъ всѣхъ этихъ бѣдствій, составляющихъ, по Августину, содержаніе первороднаго грѣха, понимаемаго въ широкомъ смыслѣ этого слова, и представляетъ сущность процесса спасенія, происходящаго въ человѣкѣ подъ воздѣйствіемъ благодати при свободномъ участіи самого человѣка.

Такъ какъ всѣ эти бѣдствія, тяготѣющія надъ человекомъ, явились слѣдствіемъ свободно-разумнаго преступленія Адама и такъ какъ, съ другой стороны, первобытное состояніе обуславливалось также его свободно-разумною дѣятельностью, то и самый благодатный процессъ воссоединенія человѣка съ Богомъ точно также долженъ обуславливаться соотвѣтствующей разумно-свободной дѣятельностію человѣка. Слѣдовательно, исцѣленіе разума и воли, иными словами—возстановленіе и приведеніе ихъ въ состояніе первобытной, идеальной чистоты и являются, по Августину, главными условіями достиженія человекомъ спасенія, какъ конечной цѣли его бытія. Поэтому прежде всего мы должны рассмотреть, какъ совершается и въ чемъ состоитъ, по ученію Августина, благодатно-свободное исцѣленіе разума и воли, отъ которыхъ зависитъ самое спасеніе.

Что касается разума, то мы уже говорили, что его спасительное состояніе, могущее привести человѣка къ достиженію его конечной цѣли и назначенія, должно состоять въ познаніи Высочайшей истины, которое человѣкъ утратилъ чрезъ грѣхопаденіе Адама. Но такъ какъ познаніе этой Высочайшей истины, покоющееся на сверхъестественномъ основаніи, превышаетъ естественныя, и при томъ испорченныя силы падшаго человѣка, находящагося въ конечныхъ условіяхъ своего бытія, то для него это познаніе является возможнымъ только въ формѣ вѣры въ эту сверхъестественную истину<sup>1)</sup>. Человѣкъ можетъ только довѣрять, соглашаться съ истиной, составляющей предметъ спасительнаго, Высочайшаго знанія, но не можетъ непосредственно постигать ее своимъ пониманіемъ (*intelligentia*) и разумомъ. Отсюда самое исцѣленіе разума, по Августину, должно состоять въ насажденіи въ человѣкѣ вѣры, которая, такимъ образомъ, является спасительной и необходимой (*saluberrimus et necessarius*) ступеню, приводящей къ приобрѣтенію Высочайшаго знанія<sup>2)</sup>, — той ступеню, которая въ будущей жизни можетъ привести человѣка къ полному пониманію и постиженію истины<sup>3)</sup>, къ ея непосредственному созерцанію (*contemplatio*)<sup>4)</sup>. Такъ какъ именно въ вѣрѣ лежитъ основаніе постиженія человѣкомъ спасительной истины, къ осуществленію которой онъ долженъ стремиться въ своей дѣятельности, то эта вѣра (*fides*) собственно и является первымъ условіемъ спасительнаго процесса. Она, по выраженію Августина, есть начало исправле-

<sup>1)</sup> Вѣра, по Августину, есть возношеніе духа къ сверхъестественному, или иначе—довѣріе къ истинѣ, открытой для человѣка объективно: *credere est consentire, verum esse, quod dicitur: De spir. et lit. c. 31. M. t. X, p. 234—235; de praed. sanct. c. 2. M. t. X, p. 962.*

<sup>2)</sup> *Enarr. in Ps. VIII. M. t. IV, p. III.*

<sup>3)</sup> *Epist. 118. M. t. II, p. 447.*

<sup>4)</sup> *De Trinit. 1, 8. 9. M. t. VIII, 832, 833.*

ніа человѣка (*initium corrigendi*)<sup>1)</sup>, начало и фундаментъ истинной христіанской нравственности<sup>2)</sup>.

Какимъ же образомъ происходитъ въ человѣкѣ насажденіе этой спасительной вѣры и, прежде всего, въ чемъ состоитъ самая сущность и содержаніе этой вѣры?

Содержаніемъ вѣры, по Августину, является вообще все, что открыто намъ Богомъ. Къ области вѣры относятся, слѣдовательно, истины, открытыя, какъ въ законѣ Моисеевомъ, такъ и въ законѣ Евангельскомъ. Но содержаніемъ собственно христіанской спасительной вѣры является Христосъ и все дѣло искупленія, совершенное Имъ<sup>3)</sup>, такъ какъ только во Христѣ падшему человѣку открыта полнота Высочайшаго знанія и спасительный путь къ Богу<sup>4)</sup>. Безъ вѣры во Христа никто никогда не можетъ соединиться съ Богомъ (*reconciliatus est*)<sup>5)</sup> и освободиться отъ осужденія на вѣчное отчужденіе отъ Бога<sup>6)</sup>.

Эта-то спасительная вѣра во Христа и Его искупительныя заслуги и должны сдѣлаться достояніемъ человѣческаго разума, потерявшаго чрезъ грѣхопаденіе знаніе Высочайшей истины. Но какимъ же образомъ вѣра можетъ сдѣлаться достояніемъ нашего разума и, такимъ образомъ, явиться основаніемъ спасительной христіанской жизни? Августинъ въ данномъ случаѣ приходитъ прежде всего къ признанію, такъ

---

1) *De perf. just. c. 19. M. t. X, p. 314; de praed. sanct. VIII. M. t. X, p. 970.*

2) *De spir. et lit. 32. M. t. X, p. 236—237.*

3) *Enchirid. c. V. M. t. VI, p. 233; sermo 143. Medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum. Nec omnino quisquam mundari potest sive ab originali peccato sive a peccatis quae ipsi addiderunt, nisi per fidem coadunentur et compaginem corpori ejus. In eum quippe credentes filii Dei fiunt, quia ex Deo nascuntur per adoptionis gratiam, quae est in fide Christi domini nostri.*

4) *Sermo 259. M. t. V, p. 1196; enchir. c. XXI. M. t. VI, p. 243; VII, p. 318.*

5) *Enarr. in Ps. 104. M. t. IV, p. 1396.*

6) *De spir. et lit. XXXI. M. t. X, p. 235.*

называемой, исторической вѣры (*fides historica*), которую человекъ можетъ получить чрезъ слышаніе Евангельской проповѣди и благовѣстія объ Искупителѣ. Такъ какъ вѣрить, по нему, это значить—размышлять, выражая въ тоже время согласіе на истину (*cum assensione cogitare*)<sup>1)</sup>, безъ котораго (т. е. согласія) вѣра немыслима<sup>2)</sup>, и такъ какъ, съ другой стороны, истина, составляющая содержаніе вѣры, превышаетъ естественныя силы человека и не можетъ быть доступна для этого согласія, то отсюда вѣра, по Августину, всегда должна опираться на извѣстный авторитетъ, въ силу котораго разумъ соглашается и признаетъ истинность того, что недоступно его непосредственному пониманію<sup>3)</sup>. Но, спрашивается, какимъ образомъ „ослѣпленный“ (*coecus*) разумъ падшаго человека можетъ остановиться на выборѣ истиннаго авторитета, когда онъ не можетъ знать, гдѣ находится истина? Августинъ, отвѣчая на этотъ вопросъ, приходитъ къ тому заключенію, что авторитетъ всегда долженъ отличаться нѣкоторыми признаками, по которымъ можно узнать его истинность. Къ такимъ признакамъ, кромѣ внутренняго достоинства самаго содержанія проповѣдуемаго Евангелія, относятся, по нему, чудеса, совершенныя Христомъ, способъ распространенія Христовой Церкви<sup>4)</sup>. Независимо отъ всѣхъ признаковъ, какими отличается богооткровенное ученіе, мы можемъ обратиться къ авторитету самой Церкви и довѣриться ея голосу<sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, Августинъ приходитъ къ такому общему взгляду на сущность вѣры и способъ ея появленія въ человекѣ. Вѣровать по нему—это значить воспринимать разумомъ со внѣ данное намъ содержаніе путемъ довѣрія къ авторитету, сообщающему это содержаніе<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. II, § 5. M. t. X. p. 963.

<sup>2)</sup> De spir. et lit. XXXI, § 54. M. t. X, p. 235.

<sup>3)</sup> Enchirid. VIII. M. t. VI, p. 234.

<sup>4)</sup> De utilit. credendi c. XIV, XVI. M. t. VIII, p. 86, 89.

<sup>5)</sup> Ibid. c. XII. M. t. VIII, p. 84.

<sup>6)</sup> Ibid. c. IX, § 21; XIV, § 31. M. t. VIII, p. 80, 86.



Впрочемъ Августинъ не останавливается подобно пелагианамъ и полупелагианамъ на этомъ чисто историческомъ пониманіи сущности вѣры и способа ея возникновенія въ человѣкѣ. Онъ ясно сознавалъ, что для спасенія не достаточно одной только исторической вѣры, т. е. одного только вѣшняго согласія человѣка съ открываемой для его сознанія истиной. Въ самомъ дѣлѣ, чисто вѣшнюю вѣру имѣютъ также демоны, но при всемъ этомъ такая вѣра не приводитъ ихъ къ спасенію. Для того, чтобы вѣра была по-истинѣ спасительнымъ принципомъ, она должна сопровождаться внутреннимъ, глубокимъ и сердечнымъ расположеніемъ къ истинамъ, содержимымъ вѣрой. Такимъ образомъ, соединеніе вѣры, какъ акта простого теоретическаго признанія известной истины, съ внутреннимъ стремленіемъ, желаніемъ и расположеніемъ человѣческой воли къ этимъ истинамъ и составляетъ, по Августину, сущность спасительной вѣры (*consensio voluntatis, cum voluntate credere, cum assensione cogitare*)<sup>1)</sup>.

Но опредѣливши, такимъ образомъ, сущность спасительной вѣры, Августинъ въ тоже время говорилъ, что человѣкъ при поврежденности своихъ разумно-свободныхъ силъ, всегда обращенныхъ къ чувственному, не можетъ самостоятельно получить такую вѣру. Для возникновенія въ немъ такой вѣры всегда, по его ученію, необходимо особое божественное внутреннее воздѣйствіе на него. Слѣдѣя свидѣтельствамъ св. Писанія, Августинъ въ данномъ случаѣ говоритъ, что „никто не можетъ прийти къ Иисусу Христу, если не привлечетъ Отецъ, пославшій Его (*traxerit eum*)“<sup>2)</sup>. „Только богатая сила Христова можетъ произвести въ насъ внутреннее (*intrinsecus*) освѣщеніе (*illuminationem*)“<sup>3)</sup>, могущее доставить намъ соединенное съ сердечнымъ расположеніемъ пони-

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. II, § 5. M. t. X, p. 963; de sp. et lit. c. XXX—XXXIV. M. t. X, p. 233—241.

<sup>2)</sup> Sermo 181, § 2. M. t. V, p. 730; Ин. VI, 44.

<sup>3)</sup> De pec. mer. 1, 9. M. t. X, p. 114.

маніе истины и мудрости (*intelligeremus et saperemus*) <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, по Августину, самъ Богъ чудеснымъ образомъ производитъ въ сердцахъ нашихъ вѣру <sup>2)</sup>.

Мы уже говорили выше, что, признавая абсолютную необходимость благодатнаго воздѣйствія для возникновенія въ человѣкѣ спасительной вѣры,—такого воздѣйствія, которое не обуславливается никакими предшествующими заслугами человѣка,—Августинъ въ тоже время не отвергалъ въ этомъ случаѣ его свободнаго участія. Послѣдній, по его мнѣнію, съ своей стороны всегда можетъ согласиться или отвергнуть сообщаемую ему спасительную истину <sup>3)</sup>.

Коль скоро, такимъ образомъ, по ученію Августина, уже положено въ человѣкѣ начало спасительнаго процесса; иными словами, коль скоро въ немъ образовалась спасительная вѣра, послѣдній дѣлается достойнымъ того, чтобы получить оправданіе (*justificatio*) <sup>4)</sup> предъ Богомъ, т. е. получить освобожденіе отъ прародительскаго грѣха, увеличеннаго своими собственными грѣхами, и виновности за эти грѣхи предъ правосудіемъ Божиимъ <sup>5)</sup>. Характеризуя это значеніе вѣры для оправданія человѣка, Августинъ говоритъ, что вѣра есть начало внутренняго обновленія человѣка (*renovationis*) <sup>6)</sup>, она есть возстановленіе грѣшника (*resurrectio*) <sup>7)</sup>; чрезъ вѣру достигается его оправданіе и спасеніе (*justificatio et salus*) <sup>8)</sup>,

---

<sup>1)</sup> Epist. 214. M. t. II, p. 969.

<sup>2)</sup> De praed. sanct. II, § 6. M. t. X, p. 963. Operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris, ut credamur.

<sup>3)</sup> De spir. et lit. XXXIV. M. t. X, p. 240.

<sup>4)</sup> Ibid. XXIX. M. t. X, p. 232. Iustificatio autem ex fide impetratur.

<sup>5)</sup> Op. imp. II, 165. M. t. X, p. 1212. Iustificat impium Deus, non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum Sanctum.

<sup>6)</sup> Enar. in Ps. 134. M. t. IV. p. 1749.

<sup>7)</sup> Tract. in. Ev. Iohan. 21. M. t. III, p. 1568.

<sup>8)</sup> De sp. et lit. 29, 30. M. t. X, p. 232, 233.

чрезъ нее получается возможность снова сдѣлаться сынами Божиими <sup>1)</sup> и открывается путь къ Богу <sup>2)</sup>.

При этомъ, выясняя сущность самого оправданія, происходящаго подъ условіемъ вѣры, соединенной съ глубокимъ сердечнымъ расположеніемъ человѣка, Августинъ очевидно совершенно расходится по данному вопросу съ воззрѣніями пелагіанъ и лютеранъ. Пелагіане полагали сущность оправданія исключительно только въ чисто внѣшнемъ отпущеніи грѣховъ (личныхъ, такъ какъ наслѣдственный грѣхъ они отвергали); никакого внутренняго перерожденія согрѣшившаго грѣшника они при этомъ не допускали. Дѣйствительно, такое пониманіе сущности оправданія вполнѣ вытекало изъ ихъ ученія о состояніи падшаго человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ силы его нравственно-духовной природы нисколько не повреждены грѣхомъ Адама и всегда находятся въ одномъ и томъ же состояніи, въ какомъ находился Адамъ, то естественно, выходя изъ такихъ положеній, пелагіане не могли даже говорить ни о какомъ внутреннемъ перерожденіи, которое всегда въ своемъ основаніи предполагаетъ извѣстную поврежденность силъ. Что касается, далѣе, лютеранъ, то они точно также сходятся отчасти съ пелагіанами въ пониманіи самой сущности оправданія, хотя при этомъ выходятъ изъ совершенно другихъ основаній, чѣмъ пелагіане. Послѣдніе, какъ мы сейчасъ сказали, въ данномъ случаѣ имѣли исходной точкой представленіе объ естественности и неповрежденности нравственно-религіозныхъ силъ оправдываемаго грѣшника, а лютеране, наоборотъ, исходной точкой своего ученія объ оправданіи всегда поставляютъ ученіе о крайней степени поврежденности силъ и способностей падшаго человѣка, такой поврежденности, при которой невозможно никакое внутреннее перерожденіе его существа и направленіе его въ сторону добра.

---

<sup>1)</sup> Enarr. in. Ps. 120. M. t. IV, p. 1614.

<sup>2)</sup> Ibid. 134. M. t. IV, p. 1737.

Словомъ, выходя изъ такихъ посылокъ, лютеране вполне логично говорятъ, что Богъ, оправдывая грѣшника, можетъ только отпустить ему грѣхи (какъ личный, такъ и первородный—въ этомъ отличіе доктрины лютеранъ отъ доктрины пелагианъ), не вмѣнять ихъ ему, объявлять ихъ несуществующими, но не уничтожать ихъ совершенно, такъ какъ падшій человѣкъ по самой природѣ своихъ нравственныхъ силъ оказывается совершенно неспособнымъ къ этому внутреннему искорененію и перерожденію, напротивъ, онъ скорѣе нуждается въ совершенномъ пересозданіи, чѣмъ простымъ только обновленіи и перерожденіи этихъ силъ.

Августинъ пришелъ къ совершенно иному взгляду на сущность оправданія. По нему, оправданіе имѣетъ значеніе не одного только виѣшняго отпущенія грѣховъ (*venia peccatorum*)<sup>1)</sup>, но въ тоже время является такимъ „дѣйствіемъ“ Бога, чрезъ которое Онъ чрезъ Святаго Духа дѣлаетъ человѣка добрымъ (*faciat bonum*)<sup>2)</sup>. Въ актѣ оправданія Богъ чрезъ Святаго Духа исцѣляетъ больного (*aegrum sanat*) и оживотворяетъ мертваго (*vivificat mortuum*)<sup>3)</sup>, дѣлаетъ человека изъ нечестиваго праведнымъ (*ex impio facit justum*)<sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, изъ всѣхъ этихъ выраженій съ полнѣйшею очевидностію вытекаетъ, что Августинъ считалъ оправданіе человека актомъ внутренняго измѣненія и перерожденія его нравственной природы,—такимъ актомъ, въ которомъ человекъ „*de facto*“, а не „*de jure*“ является свободнымъ, какъ отъ прародительскаго грѣха и своихъ собственныхъ грѣховъ, такъ и отъ виновности за эти грѣхи. Всѣ выраженія, которыя Августинъ употреблялъ для обозначенія этого акта, какъ,

<sup>1)</sup> *Opus imperf.* II, 165. M. t. X, p. 1212.

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

<sup>3)</sup> *De nat. et. gr.* XXVI. M. t. X, p. 261.

<sup>4)</sup> *De spir. et lit.* M. t. X., p. 228; *Retract.* II, 33 M. t. I, p. 644. *Gratia Dei justificamur, hoc est, justi efficitur.*

напр., *sanatio, renovatio, regeneratio, innovatio, resurrectio* <sup>1)</sup>, вполне подтверждають правильность указаннаго пониманія сущности его ученія. Правда, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Августина полагаетъ сущность оправданія исключительно только въ отпущеніи грѣховъ <sup>2)</sup>, но въ данномъ случаѣ онъ, очевидно, имѣетъ въ виду отпущеніе грѣховъ, какъ одинъ изъ необходимыхъ моментовъ акта оправданія, одну изъ ступеней общаго процесса, въ которомъ человѣкъ получаетъ полное перерожденіе своего существа. Дѣйствительно, поскольку отпущеніе грѣховъ составляетъ необходимое условіе для возникновенія процесса возрожденія человѣка, Августинъ вполне могъ допустить отождествленіе этого акта съ общимъ актомъ оправданія, хотя при этомъ самую сущность послѣдняго онъ всегда полагалъ въ внутреннемъ перерожденіи всего существа человѣка.

Расходясь, такимъ образомъ, съ лютеранами въ опредѣленіи сущности акта оправданія, Августинъ въ тоже время расходился съ ними и въ опредѣленіи самыхъ условій его. Единственнымъ условіемъ оправданія, по взгляду лютеранъ, служитъ вѣра, понимаемая въ смыслѣ простого только склоненія человѣка къ отпущающей грѣху любви Божіей, открывшейся во Христѣ <sup>3)</sup>. По Августину, напротивъ, условіемъ оправданія является вѣра въ искупительныя заслуги Христа, могущія на самомъ дѣлѣ „*de facto*“ доставить полное перерожденіе природы человѣка, — при томъ вѣра, соединенная съ глубокимъ внутреннимъ, полнымъ любви, стремленіемъ человѣка къ достиженію спасенія (*cogitare cum assensione volun-*

<sup>1)</sup> *Opus imp.* II, 165. *M. t. X*, p. 1212; *de cor. et grat. c.* II, *M. t. X*, p. 882; *de sp. et lit.* XXVI. *M. t. X*, p. 223; *op. imp.* III, 151. *M. t. X*, p. 1309.

<sup>2)</sup> *De Trinit.* XIII, 18. *M. t. VIII*, p. 1032. *Justificamur in sanguine Christi, cum per remissionem peccatorum eruiamur a potestate diaboli; de sp. et lit. c.* XXVI. *M. t. X*, p. 243.

<sup>3)</sup> *Thomasius. Dogmengeschicht.* V. I. S. 514; Стуковъ. Лютеранскій догматъ объ оправд. вѣрою, изд. 1891 г., стр. 47. 48.

tatis). Слѣдовательно, по Августину, вѣра только постольку производитъ оправданіе человѣка, по скольку она является не простымъ только теоретическимъ согласіемъ его разума съ откровенной истиной, а дѣятельнымъ началомъ чрезъ любовь. Та вѣра, которая не является дѣятельной чрезъ любовь, не имѣетъ и спасительнаго значенія <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, разумъ и воля,—первый чрезъ вѣру, а вторая чрезъ соотвѣтствующую добрую настроенность,—служатъ необходимыми условіями оправданія человѣка. Слѣдовательно, одновременно съ благодатнымъ исцѣленіемъ разума должно происходить и благодатное исцѣленіе воли, этихъ двухъ условій, необходимыхъ для осуществленія оправданія.

Послѣ того какъ человѣкъ получилъ оправданіе, т. е. достигъ искорененія въ своемъ существѣ какъ первороднаго, такъ и личнаго грѣховъ и въ связи съ этимъ—виновности за нихъ, процессъ его спасительнаго воссоединенія съ Богомъ еще не оканчивается <sup>2)</sup>); напротивъ онъ еще только начинается. Дѣло въ томъ, что въ актѣ возрожденія, которое совершается въ таинствѣ крещенія, человѣкъ совершенно очищается отъ прародительскаго грѣха, увеличеннаго своими собственными грѣхами, и освобождается отъ виновности, тяготѣющей надъ нимъ за эти грѣхи, но еще не освобождается отъ общаго поврежденія своей природы и въ частности—не освобождается отъ той плотской похоти, которая въ падшемъ человѣкѣ служитъ источникомъ грѣховности.

Чтобы достигнуть полнаго перерожденія, начавшагося въ актѣ оправданія, человѣкъ долженъ подавить въ себѣ самую похоть, постоянно увлекающую его на путь грѣховной жизни. Подавленіе похоти и въ связи съ этимъ обновленіе

<sup>1)</sup> Sermo 144. Si quis fidem habet sine spe et dilectione, Christum esse credit non in Christum; nihil prodest fides sine charitate; de gr. et. lib. arb. c. VII. M. t. X, p. 891.

<sup>2)</sup> De grat. Christ. X. M. t. X, p. 369.

всего его внутренняго существа должно совершиться чрезъ постепенное упражненіе его въ доброй дѣятельности, чрезъ постепенное укорененіе въ немъ добраго принципа, или, какъ выражается Августинъ, „духовной похоти“, всегда направленной и увлекающей человѣка въ сторону Высочайшаго Блага. Этимъ духовнымъ принципомъ и служить, по нему, любовь (amor) <sup>1)</sup> къ Высочайшей истинѣ. Вполнѣ понятно, что на ряду съ возрастаніемъ и укрѣпленіемъ въ человѣкѣ доброй дѣятельности, подавляющей дѣятельность грѣховнаго начала, въ немъ должна параллельно закрѣпляться и самая вѣра въ Высочайшую истину, къ достиженію которой должна быть направлена его дѣятельность. Словомъ, вѣра и добрыя дѣла, необходимыя для начала спасительнаго процесса, необходимы также и для его продолженія. Мы уже видѣли выше, что, по ученію Августина, человѣку и въ данномъ случаѣ необходима особая благодатная помощь <sup>2)</sup>. Она необходима не только для того, чтобы онъ твердо вѣровалъ въ Высочайшую истину, но въ тоже время и любилъ эту истину, иначе—стремился къ ея осуществленію, хотя при этомъ отъ него же самого зависитъ отвергнуть, или согласиться съ этимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ. Коль скоро же онъ принялъ воздѣйствіе благодати, то стремленіе къ Высочайшему благу сопровождается въ немъ извѣстнымъ духовнымъ удовольствіемъ (delectatio), которое вообще служитъ къ облегченію его дальнѣйшей дѣятельности. „Благодать, говоритъ Августинъ, вливаетъ въ насъ духъ любви (spiritum caritatis), вслѣдствіе чего праведность становится намъ нетягостной, но даже пріятной“ <sup>3)</sup>. „Мы говоримъ, что воля человѣка со сто-

---

<sup>1)</sup> *ibid.* XIX. XX. M. t. X, p. 370; de peccat. merit. II, 5. M. t. X, p. 153.

<sup>2)</sup> De grat. Christ. XII. M. t. X, p. 367. Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.

<sup>3)</sup> Quaest. ad. Simplic. I, qu. I. M. t. VI, p. 105.

роны Бога получает такую помощь при совершении праведности, которая состоит в томъ, что Св. Духъ производитъ въ душѣ челоѣка услаждение и любовь (*delectatio dilectioque*) къ тому высочайшему и неизмѣнному Благу, которое есть Богъ<sup>1)</sup>. Это духовное услаждение и духовная радость, сопровождающая въ челоѣкѣ дѣятельность, направленную къ выполнению высочайшей истины, и является силой, парализующею чувственное удовольствіе, коренящееся въ плотской похоти<sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, по Августину, внутреннее обповлечение челоѣка, направленное къ истребленію плотской похоти, не совершается моментально. Благодать не творитъ совершенства въ челоѣкѣ вдругъ<sup>3)</sup>; она только одушевляетъ волю и насаждаетъ въ ней силу любви, которая можетъ противоѣствовать плотской похоти (*concupiscentia*), но полное искорененіе послѣдней можетъ быть достигнуто только въ будущей жизни, когда мѣсто настоящей вѣры заступитъ *contemplatio Dei*, т. е. непосредственное созерцаніе божественной истины; когда вмѣсто настоящей любви (*amor*), всегда встрѣчающей себѣ препятствіе въ плотской похоти, явится полная совершенная любовь къ Высочайшему Благу, когда, наконецъ, самое тѣло не будетъ болѣе оказывать противоѣствія спасительной дѣятельности челоѣка, а возстанетъ совершенно свободнымъ отъ всякой чувственности<sup>4)</sup>. Здѣсь же на землѣ мы можемъ только до нѣкоторой степени приближаться къ этому

---

1) *De spir. et. lit. c. III. IV. M. t. X. p. 203.*

2) *Op. imperf. 1, 107. M. t. X, p. 1121* Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per spiritum caritatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati: alioquin perseverat invicta, et servum tenet.

3) *De peccat. mer. 1,39. M. t. X, p. 150; II, 28. M. p. 178.*

4) Такимъ образомъ, *Nirschl* совершенно несправедливъ, когда говоритъ, что Августинъ развиваетъ католическое ученіе о немедленномъ и полномъ истребленіи зла и полномъ исцѣленіи и очищеніи надшихъ созданий чрезъ спасительно дѣйствующую благодать. *Dogm. p. 105.*



окончательному обновленію, которое никогда не может доходить здѣсь до своего завершения <sup>1)</sup>).

Для того, чтобы человѣкъ, вступившій на путь спасительнаго возрожденія и обновленія, могъ достигнуть въ будущей жизни окончательнаго перерожденія и обновленія всего своего существа, онъ до самой смерти долженъ поддерживать въ себѣ вѣру и сообразную съ ней добрую дѣятельность. При чемъ и въ этомъ случаѣ закрѣпленіе въ немъ вѣры и доброй дѣятельности до конца его жизни есть даръ божественной благодати. Впрочемъ, Богъ, подавая человѣку этотъ, такъ называемый, „даръ постояннаго пребыванія въ добрѣ“ (*donum perseverantiae*) <sup>2)</sup>, не воздѣйствуетъ на него безусловно. Напротивъ, отъ самого человѣка зависитъ или принять этотъ даръ, или отвергнуть его. Если не всѣ спасаются, то потому между прочимъ, что они въ силу своего извѣстнаго нравственнаго характера сами не желаютъ принять предлагаемый имъ Богомъ даръ твердости: они въ данномъ случаѣ „оставляютъ Бога, а потому и сами оставляются Имъ“ (*deserunt et deseruntur*)“ <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, если нѣкоторые люди не оказываются въ числѣ избранниковъ Божиихъ, могущихъ унаслѣдовать вѣчную жизнь, то вполне справедливо по своимъ собственнымъ заслугамъ, именно по грѣховнымъ заслугамъ, которыя являются результатомъ первороднаго грѣха, увеличеннаго еще собственными личными грѣхами <sup>4)</sup>. Въ виду

<sup>1)</sup> De perf. just. VIII. M. t. X, p. 299. De quo corpore mortis hujus, non omnis liberatur, qui finit hanc vitam, sed qui in hac vita susceperit gratiam, et ne in vanum suscipiat bonis operibus egerit. Aliud est enim, exire de hoc corpore, quod omnes homines dies vitae hujus ultimus cogit, aliud est autem, liberari de corpore mortis hujus, quod sola Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum sanctis et fidelibus ejus impertit. Post hanc autem vitam merces perficiens redditur, sed eis tantum a quibus in hac vita ejusdem mercedis meritum comparatur; de spir. et lit. c. XXXVI, § 64. M. t. X, p. 243.

<sup>2)</sup> De dono persev. II, 7. M. t. X, p. 996; de corrept. et grat. VI. M. t. X, p. 921.

<sup>3)</sup> De corrept. et grat. XIII. M. t. X, p. 942.

<sup>4)</sup> Ibidem.

указаннаго ученія Августина становится понятнымъ также и то, какое значеніе онъ придавалъ формулѣ, посредствомъ которой онъ хотѣлъ обозначить сущность благодатнаго воздѣйствія въ людяхъ, получившихъ даръ постоянного пребыванія въ добрѣ. Говоря, что падшій человѣкъ „получаетъ такую помощь, чрезъ которую онъ только и можетъ утвердиться (ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum non nisi perseverantes sint)“ <sup>1)</sup>, Августинъ въ данномъ случаѣ хотѣлъ указать не на безусловное, а только на преимущественное значеніе благодати для завершенія въ человѣкѣ по-истинѣ спасительной жизни. Онъ очевидно не отвергалъ при этомъ мысли, что самая дѣйственность благодати зависитъ отъ такого или иного отношенія къ ней со стороны человѣка.

Итакъ только тѣ люди, которые получаютъ благодать утвержденія въ спасительной жизни, являются собственно избранниками Божиими и могутъ получить спасеніе. Только эти люди снова возвращаются Богомъ на тотъ идеальный конечный путь ихъ нравственно-религіознаго развитія, съ котораго они снизошли въ лицѣ своего прародителя Адама.

Но, спрашивается, если съ одной стороны искупительныя заслуги Иисуса Христа, а съ другой стороны благодать, дарованная Богомъ искупленному человечеству вслѣдствіе этихъ заслугъ, предназначены для всего человеческого рода, то почему же благодать спасаетъ не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ избранниковъ; почему цѣлая масса младенцевъ умираетъ прежде, чѣмъ ихъ коснется благодатная помощь? Чтобы разрѣшить всѣ эти недоумѣнія, бл. Августинъ обращается къ ученію о, такъ называемомъ, предопредѣленіи, въ которомъ весь сотерологическій процессъ онъ поставляетъ въ связь съ вѣчнымъ божественнымъ міропредставленіемъ и разсматриваетъ его, какъ непреложный актъ, опредѣленный Богомъ въ

---

<sup>1)</sup> Ibid. XII. M. t. X, p. 937.

Его вѣчномъ совѣтѣ во всѣхъ его подробностяхъ подѣ дѣй-  
ствіемъ разумныхъ, хотя и не вполне извѣстныхъ намъ при-  
чинъ. Такимъ образомъ, въ заключеніе всей антропологиче-  
ской системы бл. Августина мы должны рассмотретьъ его  
ученіе о предопредѣленіи, въ которомъ онъ бросаетъ ретро-  
спективный взглядъ на все свое антропологическое ученіе.

---

## ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

### УЧЕНІЕ О ПРЕДОПРЕДѢЛЕНІИ, КАКЪ АБСОЛЮТНОМЪ ВѢЧНОМЪ ОСНОВАНІИ СПАСИТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА, РАЗВИВАЮЩАГОСЯ ВО ВРЕМЕНИ.

#### І.

Какъ и въ прочихъ пунктахъ своего антропологическаго ученія, бл. Августинъ по вопросу о предопредѣленіи долженъ былъ встрѣтиться съ противоположной точкой зрѣнія своихъ противниковъ пелагіанъ и полупелагіанъ. И въ данномъ случаѣ онъ долженъ былъ развивать свое ученіе въ связи и въ противоположность ихъ ученію.

Впрочемъ, пелагіане въ лицѣ своихъ представителей Пелагія, Целестія и Юліана Эвланскаго не занимались спеціально раскрытіемъ вопроса о предопредѣленіи; они высказывали въ этомъ случаѣ одни только отрывочныя сужденія. Но однако уже на основаніи этихъ отрывочныхъ сужденій,—особенно поставленныхъ въ связь съ ихъ ученіемъ о сущности сотерологическаго процесса,—можно видѣть, въ какомъ именно смыслѣ они рѣшали вопросъ о предопредѣленіи. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ, по ихъ представленію, можетъ совершать свое спасеніе самостоятельно, при помощи только своихъ естественно-нравственныхъ силъ; если благодать, понимаемая ими въ смыслѣ внѣшней силы, воздѣйствующей на разумъ человѣка, имѣетъ для него значеніе только

средства нѣсколько облегчающаго путь добродѣтельной жизни; если, такимъ образомъ, самое спасеніе человѣка является результатомъ не столько благодатнаго воздѣйствія, сколько результатомъ его собственнымъ подвиговъ, то отсюда вполне понятно, что весь актъ предопредѣленія въ ихъ системѣ можетъ быть представленъ не иначе, какъ обусловленнымъ исключительно свободною дѣятельностію человѣка. Пелагіане вполне послѣдовательно должны были придти къ тому выводу, что въ актѣ своего вѣчнаго предопредѣленія Богъ является собственно безучастнымъ зрителемъ того, что самъ человѣкъ долженъ дѣлать для устроенія своего спасенія „Богъ,—говорилъ бл. Августинъ, попадая въ тонъ пелагіанской доктрины,—предвидѣлъ тѣхъ, которые будутъ святыми и непорочными чрезъ ихъ собственную волю. Поэтому Онъ и избралъ еще прежде сложенія міра въ актѣ своего предвѣдѣнія именно тѣхъ, о которыхъ Онъ предвидѣлъ, что они будутъ такими. Итакъ, Богъ избралъ и предопредѣлялъ быть сынами тѣхъ, о которыхъ Онъ предвидѣлъ, что они сдѣлаются святыми и непорочными. И во всякомъ случаѣ Богъ не Самъ ихъ сдѣлалъ, но только предвидѣлъ, что они сами сдѣлаются такими“<sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, по смыслу пелагіанскаго ученія, между предвѣдѣніемъ Божиимъ,—какъ вѣчнымъ актомъ божественнаго знанія свободной дѣятельности человѣка въ дѣлѣ устроенія его спасенія,—и предопредѣленіемъ этой дѣятельности не полагается никакого различія. Понятія о предвѣдѣніи и предопредѣленіи вполне тождественныя понятія, какъ это признаетъ и самъ Пелагій въ своихъ комментаріяхъ на посланіе Ап. Павла къ Римлянамъ<sup>2)</sup>), гдѣ онъ говоритъ: „*praedestinare idem est, quod praescire*“. А отсюда понятно, что актъ предопредѣленія, по ученію пелагіанъ, есть не что иное, какъ вѣчный актъ предвѣдѣнія Божія свободной дѣя-

<sup>1)</sup> De praedest. sanct. c. XVI § 35. M. t. X, p. 987.

<sup>2)</sup> Comment. in epist. ad Roman. VIII, 29.

тельности чловѣка, или иначе—вѣчный актъ божественной санкціи, налагаемой на свободную дѣятельность чловѣка для ея временнаго осуществленія.

Полупелагианство представило нѣсколько иное рѣшеніе вопроса о предопредѣленія вообще и въ частности—вопроса о степени его зависимости отъ свободнаго участія чловѣка. Признавая совершенно справедливымъ то положеніе пелагианской теоріи, что актъ предопредѣленія не есть актъ безусловной воли Божіей, но актъ, который въ своемъ основаніи обуславливается свободой чловѣка, полупелагиане въ тоже время старались ослабить силу этого положенія чрезъ указаніе на зависимость акта божественнаго предопредѣленія въ тоже время отъ дѣйствія благодати. Но насколько имъ удалось выполнить эту задачу и, такимъ образомъ, исправить крайность пелагианской доктрины, совершенно устранявшей всякое значеніе благодати въ вѣчномъ актѣ божественнаго предопредѣленія, можно уже видѣть изъ анализа ихъ ученія о сущности благодатнаго процесса. Мы уже видѣли, что, по ученію полупелагианъ, начало вѣры, на которой въ ихъ системѣ строится все зданіе спасенія, поставляется въ полную зависимость отъ самого же чловѣка. Для того, чтобы въ немъ зародилась вѣра необходимы съ одной стороны извѣстная степень совершенства его нравственныхъ силъ, а съ другой стороны, чисто внѣшнее провозвѣстіе Евангельскаго ученія. Что же касается особой внутренне-дѣйствующей благодатной помощи, то она необходима только тогда, когда въ чловѣкѣ уже началась вѣра. Правда, отъ этой помощи зависитъ укрѣпленіе и возрастаніе вѣры, совершенно самостоятельно возникшей въ чловѣкѣ, а также возникновеніе, а затѣмъ возрастаніе добродѣтельной жизни, слѣдующей за вѣрой, но при всемъ этомъ ясно, что эта подкрѣпляющая благодать въ своемъ основаніи находится въ зависимости отъ самого чловѣка. Она является собственно результатомъ его заслуги, достигнутой имъ чрезъ вѣру. Слѣдовательно, инициатива въ дѣлѣ спасенія принадлежитъ самому же чловѣку.

Божественная благодать является только въ качествѣ принципа, подтверждающаго его въ томъ случаѣ, если въ немъ уже возникла вѣра. А отсюда понятно, что полупелагиане, представляя такое ученіе о сущности сотерологическаго процесса, должны были представить соотвѣтствующее ученіе о самомъ предопредѣленіи. Этотъ предвѣчный актъ божественнаго рѣшенія судьбы всего человѣческаго рода они должны были поставить въ зависимость отъ вѣры, какъ совершенно самостоятельнаго состоянія въ человѣкѣ. Слѣдовательно, въ конечномъ выводѣ по вопросу о предопредѣленіи они должны были придти къ такимъ же собственно результатамъ, къ какимъ пришли и пелагиане, но только съ слѣдующимъ различіемъ. Пелагиане поставляли актъ предопредѣленія въ полную зависимость отъ божественнаго предвѣдѣнія того, что самъ человѣкъ совершаетъ для своего спасенія на всѣхъ ступеняхъ спасительной жизни, возможной въ данномъ случаѣ и безъ особаго таинственно-внутренняго участія благодати. Полупелагиане, наоборотъ, ограничивали эту зависимость предопредѣленія отъ свободы человѣка только по отношенію къ вѣрѣ, этому начальному моменту спасительной жизни. Но ясно, что эта зависимость предопредѣленія отъ свободы простирается въ ихъ системѣ дальше и распространяется на всѣ послѣдующіе моменты спасительной жизни человѣка, такъ какъ первый моментъ послѣдней, т. е. вѣра, находящаяся въ безусловной власти человѣка, предрѣшаетъ все дѣло спасенія <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ сами полупелагиане въ данномъ случаѣ говорили, что если человѣкъ самостоятельно не проявитъ въ себѣ вѣры, то

---

<sup>1)</sup> Epist. Prosper. ad August. § 6. M. t. 44, p. 951. Ac sic cum in his, qui tempus acceperunt liberae voluntatis, duo sint quae humanam operentur salutem, Dei scilicet gratia et hominis obedientia; priorem volunt obedientiam esse quam gratiam, ut initium salutis ex eo qui salvatur, non ex eo credendum sit stare, qui salvat, et voluntas hominis divinae gratiae sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subiciat voluntatem.

тогда собственно никогда не может начаться въ немъ и самый процессъ спасенія<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, и попытка полупелагианъ представить рѣшеніе вопроса о предопредѣленіи и установить извѣстную степень зависимости этого акта не только отъ свободы чловѣка, но въ тоже время и отъ благодати оказалась неудачной. Они точно также, какъ и пелагиане, въ сущности совершенно устраняли значеніе благодатнаго избранія въ вѣчномъ актѣ предопредѣленія и, такимъ образомъ, оказались въ полномъ противорѣчій съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія. Отсюда понятно, что бл. Августинъ, имѣвшій особый поводъ возставать противъ сотерологическаго ученія пелагианъ и полупелагианъ, точно также долженъ былъ выступить противъ нихъ съ своей полемикой и по вопросу о предопредѣленіи. Понятно также, что общій духъ и направленіе его положительнаго ученія по данному вопросу опредѣлялись тѣми основными положеніями, которыя онъ высказалъ еще по вопросу о сотерологическомъ процессѣ. Самое же выраженіе этого ученія обусловливалось тѣми крайностями, къ какимъ пришли въ данномъ случаѣ его противники. Последніе, какъ мы видѣли, опредѣляя степень зависимости акта предвѣчнаго предопредѣленія отъ свободы чловѣка, слишкомъ разширяли границы последней и уничтожили почти всякое значеніе благодатнаго избранія. Поэтому бл. Августинъ съ своей стороны старался главнымъ образомъ устранить эту основную ошибку пелагианской и полупелагианской

---

<sup>1)</sup> Ibidem § 4. M. 44, p. 950. *Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut cum ad confitendam eam Christi gratiam, quae omnia praeveniat merita humana, cogantur, ne si meritis redditur, frustra gratia nominetur; ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia nec existentem, liberi arbitrii et rationalem gratia Creatoris instituat, ut per discretionem boni et mali, et ad cognitionem Dei, et ad obedientiam mandatorum ejus possit suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire, per naturalem scilicet facultatem, petendo, quaerendo, pulsando.*



теоріи. Въ своихъ сочиненіяхъ *De correptione et gratia* (объ исправленіи и благодати), *De praedestinatione sanctorum* (о предопредѣленіи святыхъ) и *De dono perseverantiae* (о дарѣ утвержденія), спеціально посвященныхъ разсмотрѣнію вопроса о предопредѣленіи, онъ въ особенности настаивалъ на благодатномъ избраніи человѣка въ вѣчномъ актѣ предопредѣленія въ виду указанныхъ полемическихъ цѣлей. Вообще, вся антропологическая теорія Августина проникнута характеромъ апологіи, направленной въ защиту благодати. Эту основную цѣль, которую онъ преслѣдовалъ также въ своемъ ученіи о предопредѣленіи, всегда нужно имѣть въ виду, чтобы составить себѣ болѣе или менѣе правильное представленіе о послѣднемъ. Многіе ученые изслѣдователи потому и приходятъ къ ложному пониманію <sup>1)</sup> ученія Августина о предопредѣленіи, что они намѣренно, или ненамѣренно не желаютъ имѣть въ виду общій характеръ и тѣ особыя цѣли, которыми проникнуто это ученіе.

Итакъ, желая главнымъ образомъ защитить въ противоположность пелагіанскимъ и полупелагіанскимъ заблужде-

---

<sup>1)</sup> Ученіе бл. Августина о предопредѣленіи также, какъ и его ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ, служить предметомъ различнаго пониманія ученыхъ изслѣдователей. Такъ, одни изъ нихъ склоняются къ тому взгляду, что бл. Августинъ будто бы училъ о безусловномъ предопредѣленіи, какъ такомъ актѣ божественной дѣятельности, который въ своемъ основаніи нисколько не обусловливается свободой человѣка. Къ числу такихъ изслѣдователей принадлежатъ: Виггерсъ, Биндеманъ, Бауръ, Томазіусъ, Дорнеръ, Вольфъ, Нуррисонъ, Неандеръ, Лбранъ, Лютардъ, преосв. Сильвестръ, свящ. П. Лебедевъ и др. Между прочимъ нѣкоторые изъ нихъ заявляютъ, что Августинъ развилъ свою теорію о безусловномъ предопредѣленіи только въ борьбѣ съ полупелагіанствомъ, но что въ болѣе ранній періодъ своей дѣятельности онъ училъ о предопредѣленіи, обусловленномъ свободой человѣка.—На ряду съ такимъ крайнимъ взглядомъ на разсматриваемое ученіе Августина въ ученой богословской литературѣ существуетъ другой взглядъ, по которому Августинъ не проводилъ крайнихъ взглядовъ на предопредѣленіе не только въ болѣе ранній періодъ своей дѣятельности, но и во время борьбы съ полупелагіанствомъ. Къ защитникамъ этого взгляда принадлежатъ: Штокль, Шване, Бѣрингеръ, Маргейнске, Гангауфъ, Фонсегрифъ, Гергенрѣтеръ и др.

ніямъ свободу благодатнаго избранія въ вѣчномъ актѣ предопредѣленія, бл. Августинъ развилъ свое собственное ученіе о предопредѣленіи.

Между прочимъ въ основаніе этого ученія онъ положилъ ту общую мысль, что весь актъ предопредѣленія, какъ актъ предвѣчнаго божественнаго опредѣленія судьбы всего человѣческаго рода въ своей сущности есть результатъ гармоническаго проявленія, съ одной стороны, божественной правды и справедливости, а съ другой стороны, божественнаго милосердія и любви по отношенію къ человѣческому роду. Такъ, проявляя прежде всего свою безконечную справедливость, Богъ еще отъ вѣчности въ своихъ вѣчныхъ со-вѣтахъ и рѣшеніяхъ опредѣлилъ подвергнуть весь человѣческій родъ осужденію за то преступленіе, которое онъ имѣлъ совершить въ лицѣ своего праотца Адама. Такимъ образомъ, всѣ люди предъ судомъ Его вѣчной правды должны были явиться собственно одной общей массой погибели (*massa perditionis*) и понести заслуженное наказаніе <sup>1)</sup>. Но съ другой стороны, проявляя свою безконечную благодать, Богъ еще отъ вѣчности рѣшилъ даровать нѣкоторымъ людямъ спасеніе. Такимъ образомъ, желая въ одно и тоже время удовлетворить, какъ своему безконечному милосердію и благодати, такъ и своему безконечному правосудію и справедливости <sup>2)</sup>, Богъ еще отъ вѣчности раздѣлилъ весь родъ человѣческій на двѣ части: однихъ сдѣлалъ сосудами чести (*vasa honoris*), а другихъ—сосудами позора (*vasa contumeliae*) <sup>3)</sup>. Это предвѣчное

<sup>1)</sup> De natura et grat. c. IV. M. t. X, p. 250; de praed. sanctorum c. VIII. M. t. X, p. 972; de civ. Dei XIV, 1. M. t. VII, p. 403.

<sup>2)</sup> De praedest. sanct. c. VIII § 16. M. t. X, p. 972; de nat. et gratia c. V § 5. M. t. X, p. 250. *Universa massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. Qui ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum, sed vasa misericordiae nominantur.*

<sup>3)</sup> Epist. 190, c. 3 § 9. M. t. II, p. 860. *Quod ergo fiunt inde nascendo vasa irae, pertinet ad debitam poenam: quod autem fiunt renascendo vasa misericordiae, pertinet ad indebitam gratiam.*

рѣшеніе судьбы человѣческаго рода и есть, по ученію Августина, божественное предопредѣленіе (*praedestinatio*), понимаемое въ обширномъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ предназначенія однихъ людей къ вѣчному блаженству, а другихъ—къ вѣчному осужденію. Въ своихъ сочиненіяхъ Августинъ очень часто употреблялъ терминъ—*praedestinare* именно въ этомъ смыслѣ<sup>1)</sup>, хотя, какъ увидимъ ниже, онъ всегда придавалъ ему особое спеціальное значеніе и употреблялъ преимущественно для обозначенія положительной стороны акта предопредѣленія.

Временная жизнь людей, рассматриваемая съ точки зрѣнія нравственно-религіозныхъ отношеній къ Божеству, съ точки зрѣнія спасительнаго воссоединенія ихъ съ Богомъ, является уже только осуществленіемъ этихъ предвѣчныхъ божественныхъ плановъ и рѣшеній. Такъ какъ эти планы и опредѣленія всегда пребываютъ твердо и неизмѣнно въ вѣчномъ актѣ божественнаго знанія (*immobilis veritas praedestinationis*)<sup>2)</sup>, то отсюда каждый человѣкъ съ точки зрѣнія вѣчнаго божественнаго опредѣленія еще до своего рожденія, до обнаруженія своей сознательной жизни является уже, или сосудомъ чести, или сосудомъ позора<sup>3)</sup>. Ни одинъ человѣкъ никакими усиліями своей воли не можетъ измѣнить этого божественнаго рѣшенія и, такимъ образомъ, изъ числа отверженныхъ перейти въ число предназначенныхъ ко спасенію, и наоборотъ<sup>4)</sup>. Вообще, по Августину, число „предопредѣлен-

---

<sup>1)</sup> De peccat. merit. II, 17. M. t. X, p. 167. *Dammandi praedestinati sint propter iniquitatem superbiae; de anima et ejus orig. IV, 11 § 16. M. t. X, p. 533. Praedestinavit ad aeternam vitam misericordissimus gratiae largitor, qui est et illis, quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor.*

<sup>2)</sup> De praedest. sanct. c. XVII. M. t. X, p. 985; de civ. Dei XV, 25. M. t. VII, p. 472. *Neque sicut hominem, ita Deum cujusquam facti sui poenitet, cuius est de omnibus omnino rebus tam fixa sententia, quam certa praescientia.*

<sup>3)</sup> De corrept. et grat. c. IX § 23. M. t. X, p. 930.

<sup>4)</sup> Ibidem. c. XIII § 39. M. t. X, p. 940.

ныхъ святыхъ“, а равно и число отверженныхъ вполне опредѣлено Богомъ, а потому пребываетъ неизмѣннымъ (*certus est definitus numerus et multitudo sanctorum*)<sup>1)</sup> и не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться<sup>2)</sup>. Имена всѣхъ предопредѣленныхъ „неизгладимо твердо написаны въ мысленной книгѣ Отца“ (*inconcussa stabilitate conscripti in memoriali Patris*)<sup>3)</sup>. Конечно такая строгая опредѣленность и неизмѣнность числа предопредѣленныхъ ко спасенію и вѣчному мученію существуетъ только съ точки зрѣнія вѣчныхъ божественныхъ плановъ и рѣшеній, но собственно никто не знаетъ о своей судьбѣ; предопредѣленіе судьбы всегда является тайной, сокрытой въ Богѣ, въ Его вѣчномъ знаніи<sup>4)</sup>. Поэтому никто не долженъ отчаяваться въ своемъ спасеніи и покидать всякую надежду на него<sup>5)</sup>; тѣмъ болѣе—никто не долженъ предаваться лживой увѣренности въ немъ. Наоборотъ, имѣя въ виду измѣчивость своего нравственнаго существа, всякій человѣкъ долженъ тѣмъ внимательнѣе и съ тѣмъ болѣею ревностію заботиться о стремленіи къ совершенству<sup>6)</sup>. Полная опредѣленность судьбы обнаруживается только въ концѣ жизни человѣка. Только послѣдній моментъ раскрываетъ, наконецъ, предъ нимъ таинственную завѣсу предопредѣленія. Именно, признакомъ такого или иного предназначенія его судьбы является твердость въ добродѣтеляхъ

---

1) *Epist.* 186, c. VII § 25. *M. t.* II, p. 825; *Rettr.* 1, c. 13, § 8. *M. t.* 1, p. 605. *Certus sanctorum numerus, quem praeordinavit Deus; de corrept. et grat.* c. XIII § 39. *M. t.* X, p. 940: *ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis.*

2) *Ibidem.*

3) *Ibidem* c. IX § 20. *M. t.* X, p. 928.

4) *Ibidem* c. XIII, § 40. *M. t.* X, p. 941. *Propter hujus utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est qui perveniant; de dono persev. XVII, XXII. M. t. X, p. 1019. 1028.*

5) *De corrept. et gr.* c. XV § 43. *M. t.* X, p. 945; *de dono persev. XXII. M. t. X, p. 1028.*

6) *Epist.* 194, c. 4. *M. t.* II, p. 876.

до послѣдняго момента жизни <sup>1)</sup>). Тѣ, которые впадаютъ въ грѣхъ и умираютъ, не обратившись на путь истины въ послѣдній рѣшительный предсмертный моментъ своей жизни, по всѣмъ признакамъ не должны относиться къ числу предопредѣленныхъ къ блаженству <sup>2)</sup>). Поэтому самому, такъ называемый, „даръ окончательнаго утвержденія въ добродѣтельной жизни“ (*donum perseverantiae*) нужно считать исключительнымъ достояніемъ людей, предназначенныхъ къ блаженству <sup>3)</sup>).

Свое ученіе о твердости и неизмѣнности, а равнымъ образомъ—о таинственности предопредѣленія, Августинъ долженъ былъ развивать въ особенности въ противоположность ученію полупелагианъ. Дѣло въ томъ, что послѣдніе совершенно отвергали опредѣленность и неизмѣнность числа предопредѣленныхъ и неизвѣстность, таинственность самаго акта предопредѣленія, ссылаясь въ этомъ случаѣ на тѣ вредные результаты, къ какимъ приводитъ такое ученіе въ практической жизни. Они говорили, что человекъ, утвердившись въ мысли о непостижимости божественныхъ рѣшеній, а также въ мысли о строгой опредѣленности ихъ, всегда можетъ получить поводъ къ равнодушію, холодности и индифферентизму въ своей нравственно-религіозной жизни <sup>4)</sup>). Что касается бл. Августина, то онъ совершенно основательно заявлялъ по поводу такихъ убѣжденій своихъ противниковъ, говоря, что, съ одной стороны, признаніе вѣрности, точности и неложности божественнаго предвѣдѣнія,—съ чѣмъ соглашались и сами полупелагиане,—а съ другой стороны отрицаніе опредѣленности числа предназначенныхъ къ блаженству и мученіямъ два несомнѣстимыя и противорѣчивыя понятія. Ученіе о неизмѣнности и точной опредѣленности числа предопре-

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. VII § 13. M. t. X, p. 924.

<sup>2)</sup> De corrept. et grat. c. XII. M. t. X, p. 937—938.

<sup>3)</sup> Ibid. XIII § 39. M. t. X, p. 940; epist. 194, c. 4. M. t. II, p. 876.

<sup>4)</sup> Epist. Prosp. ad Aug. § 3. M. t. 44, p. 950; epist. Hilar. ad August.

дѣленныхъ всегда логически вытекаетъ изъ ученія о божественномъ предвѣдѣннѣ, какъ вѣчномъ актѣ неложнаго и строго опредѣленнаго знанія Божія даже въ томъ случаѣ, если мы будемъ понимать этотъ актъ предвѣдѣннѣ въ пелагианскомъ, или полупелагианскомъ смыслѣ <sup>1)</sup>).

Всѣ указанныя черты августиновскаго ученія о предопредѣленнѣ относятся къ чисто внѣшней характеристикѣ и при томъ—всего акта предопредѣленнѣ, понимаемаго въ широкомъ смыслѣ этого слова. Но обращаясь къ уясненію самой сущности и внутренняго строя этого акта, вмѣстѣ съ Августиномъ въ немъ нужно всегда различать двѣ совершенно противоположныя по своему внутреннему характеру стороны. Во первыхъ, нужно различать положительную сторону—*предопредѣленіе* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (*praedestinatio*), которое является обнаруженіемъ безконечной благодати и милосердія Божія къ человѣческому роду; во вторыхъ, нужно различать отрицательную сторону—*отверженіе* (*reprobatio*) цѣлой части человѣческаго рода на вѣчное отчужденіе отъ Бога, т. е. такую сторону, которая служитъ по отношенію къ человѣческому роду обнаруженіемъ безконечной справедливости и правосудія Божія. Въ своихъ сочиненіяхъ Августинъ постоянно разграничиваетъ эти двѣ области одного общаго акта предопредѣленнѣ и характеризуетъ ихъ сущность совершенно противоположными чертами. Поэтому мы будемъ разсматривать эти двѣ стороны точно также въ отдѣльности и прежде всего обратимся къ уясненію положительной стороны, т. е. къ уясненію предопредѣленнѣ (*praedestinatio*) извѣстной части людей къ блаженству.

## II.

Такъ какъ достиженіе конечной цѣли положительной стороны вѣчнаго акта предопредѣленнѣ, т. е. достиженіе вѣч-

---

<sup>1)</sup> De dono persever. c. XVI § 41; c. XVII § 42. M. t. X, p. 1018. 1019.

наго блаженства осуществляется чрезъ посредство, съ одной стороны, благодати, а съ другой—свободы человѣка, то и самая сущность акта предопредѣленія заключается, по Августину, въ предвѣчномъ опредѣленіи тѣхъ условій, чрезъ которыя достигается человѣкомъ спасеніе. Такимъ образомъ, являясь по своей сущности актомъ, предрѣшающимъ условія спасенія человѣка, онъ заключаетъ въ себѣ слѣдующіе отдѣльные моменты, соотвѣтствующіе этимъ условіямъ. Прежде всего онъ соединяетъ въ себѣ моментъ божественнаго *предположенія* (*propositum*), или иначе—преднамѣренности Божіей спасти нѣкоторыхъ людей<sup>1)</sup>. Въ тѣсной связи съ этимъ моментомъ находятся два главныхъ момента всего акта предопредѣленія, безъ которыхъ не можетъ быть самой преднамѣренности: а) моментъ *предуготовленія благодатныхъ средствъ* (*praeparatio beneficiorum*), необходимыхъ къ достиженію человѣкомъ вѣчнаго блаженства<sup>2)</sup> и б) моментъ *предвѣднія* (*praescientia*) соотвѣтствія этихъ благодатныхъ средствъ нравственно-свободнымъ силамъ человѣка<sup>3)</sup>. Какъ результатъ этихъ двухъ главныхъ моментовъ, въ актѣ вѣчнаго предопредѣленія Августинъ отмѣчаетъ еще моментъ *избранія* (*electio*) къ спасенію<sup>4)</sup>, который является собственно осуществленіемъ божественной преднамѣренности (*propositum*) доставить человечеству это спасеніе<sup>5)</sup>. Вообще всѣ эти моменты имѣютъ тѣс-

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. VII, c. IX § 23. M. t. X, p. 924. 930; contra duas err. Pelag. II, 10 § 22. M. t. X, p. 586.

<sup>2)</sup> De praedest. sanct. c. X, § 19. M. t. X, p. 974: praedestinatio est gratiae praeparatio; ibid. c. XVIII. M. t. X, p. 986.

<sup>3)</sup> De praed. sanct. c. X, § 19. M. t. X, p. 975: praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; de dono persever. c. VII § 15. M. t. X, p. 1002: Haec Deus facturum se esse praescivit: ipsa est praedestinatio sanctorum; ibid. XVII § 47. M. t. X, p. 1022. Какъ увидимъ ниже, сущность божественнаго предвѣднія, по Августину, заключается именно въ божественной предусмотрительности степени соотвѣтствія благодати свободнымъ силамъ человѣка.

<sup>4)</sup> Contra Iulianum l. V, c. 4 § 14. M. t. X, p. 792: Electi per electionem gratiae.

<sup>5)</sup> Ibidem.

ную и неразрывную связь между собой и взаимно осуществляют друг друга. Общимъ же результатомъ ихъ является самый актъ *предопредѣленія* (*praedestinatio*) къ блаженству, который Августинъ очевидно рассматривалъ, какъ актъ божественной воли, чрезъ который предназначаются къ осуществленію всѣ указанные выше акты божественнаго разума и воли. Въ самомъ дѣлѣ, Августинъ постоянно говорилъ, что *praedestinare* по преимуществу значитъ „расположить свои будущія дѣла“ (*disponere sua futura opera*)<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, онъ ясно различалъ самый актъ предопредѣленія (*praedestinatio*) отъ всѣхъ моментовъ, входящихъ въ его составъ. При чемъ нужно замѣтить, что онъ указывалъ между актомъ предопредѣленія и отдѣльными моментами его такое же отношеніе, какое имѣетъ простое желаніе осуществить извѣстную идею къ самому осуществленію этой идеи. Иначе сказать, всѣ указанные моменты (*propositum*, *praeparatio beneficiorum*, *praescientia*, *electio*) суть идеи божественнаго разума, касающіяся спасенія человѣка; предопредѣленіе же (*praedestinatio*) есть желаніе выполнить и осуществить эти идеи. Если Августинъ часто смѣшиваетъ предопредѣленіе съ указанными выше моментами и прилагаетъ специальный терминъ „*praedestinatio*“ для обозначенія этихъ моментовъ, то только въ виду той тѣсной связи, какая проходитъ между ними. Но при этомъ онъ всегда съ словомъ „*praedestinatio*“ соединяетъ собственно особое специальное значеніе. Такъ, говоря, что предопредѣленіе есть предуготовленіе благодати (*praedestinatio est gratiae praeparatio*)<sup>2)</sup>, что предопредѣленіе есть предвѣдѣніе и предуготовленіе благодѣяній Божіихъ (*praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei*)<sup>3)</sup>, Августинъ въ тоже время

---

<sup>1)</sup> De dono persev. c. XVII § 41. M. t. X, p. 1019. *Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit.... In sua praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare.*

<sup>2)</sup> De praedest. sanct. c. X § 19. M. t. X, p. 975.

<sup>3)</sup> De dono persev. c. XIV § 35. M. t. X, p. 1014.



говорить, что предвѣдѣніе (*praescientia*) есть совершенно отличный актъ отъ акта предопредѣленія въ виду того, что онъ можетъ существовать въ отдѣльности отъ предопредѣленія и нисколько не обусловливать его <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, предвѣчный божественный планъ, имѣющій въ своемъ результатѣ божественное рѣшеніе привести нѣкоторыхъ людей ко спасенію, обнимаетъ собою слѣдующіе моменты: божественную преднамѣренность (*propositum*) привести нѣкоторыхъ людей ко спасенію, предъуготовленіе благодати (*praeparatio gratiae*), предвѣдѣніе (*praescientia*) и избраніе (*electio*). Весь этотъ предвѣчный планъ въ связи съ актомъ предопредѣленія, понимаемомъ въ смыслѣ божественной рѣшимости осуществить этотъ планъ, Августинъ называетъ однимъ общимъ названіемъ „*providentissima dispositio*“ (въ высшей степени предусмотрительное расположеніе) <sup>2)</sup>).

Предназначенный къ временному осуществленію, этотъ провиденціальныи планъ раскрывается по отношенію къ людямъ, предопредѣленнымъ къ блаженству, уже самымъ неизмѣннымъ образомъ <sup>3)</sup>. Такъ, всѣмъ предопредѣленнымъ подаются благодатныя средства, необходимыя къ достиженію блаженства. Всѣ они безъ исключенія призываются (*vocatio*) Богомъ <sup>4)</sup>, имъ дается полная возможность слышать Евангельскую проповѣдь и вмѣстѣ съ этимъ въ нихъ возбуждается благодатная вѣра, совершаемая въ любви (*per dilectionem*

<sup>1)</sup> De praedest. sanct. c. X § 19. M. t. X, p. 975: praedestinatio est quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia; de dono pers. c. XVIII § 47. M. t. X, p. 1022.

<sup>2)</sup> De corrept. et grat. c. IX § 23. M. t. X, p. 930. Quicumque in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.

<sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> Ibidem. Hi (т. е. praedestinati) veniunt ad Christum, quia ita veniunt, quomodo ipse dicit: Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet; et eum qui venit ad me, non ejiciam foras. Et paulo post: haec est voluntas ejus, qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo (Іоан. VI, 37. 39).

operatur) <sup>1)</sup>; затѣмъ, эта вѣра и соотвѣтствующія ей добрыя дѣла возбуждаются и закрѣпляются въ нихъ настолько, что они не теряются для нихъ до самаго конца ихъ земной жизни <sup>2)</sup>. Словомъ, всѣмъ предопредѣленнымъ дается особый даръ твердаго пребыванія въ добрѣ (*donum perseverantiae*), который служитъ исключительно только ихъ достояніемъ <sup>3)</sup>. Предопредѣленные къ блаженству этого дара не получаютъ отъ Бога. Они могутъ призываться Богомъ и, такимъ образомъ, могутъ чрезъ призваніе получить отъ Него вѣру и добрыя дѣла, но однако они снова совращаются съ пути спасенія и теряютъ свою вѣру и добродѣтели. При этомъ, имъ не подается уже болѣе помощи къ новому вступленію на оставленный ими спасительный путь. Они оставляютъ Бога и сами оставляются Имъ <sup>4)</sup>. Что же касается предопредѣленныхъ, то они могутъ совращаться съ истиннаго пути и проводить дурную жизнь (*pessimam duxerunt vitam*) <sup>5)</sup>, но дѣятельная благодать всегда снова можетъ направить (*congruē emendantur*) <sup>6)</sup> ихъ на путь вѣры и добродѣтельной жизни. Самые случаи паденія имѣютъ для нихъ нравственно-воспитательное значеніе и, такимъ образомъ, оказываютъ имъ пользу. Дѣло въ томъ, что послѣ обращенія и раскаянія въ

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. VII. M. t. X, p. 924; de praed. sanct. c. XVII. M. t. X, p. 986: quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit; illa scilicet vocatione secundum propositum: non ergo alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit: nec alios, sed quos illa vocavit, ipsos et justificavit: nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit.

<sup>2)</sup> De corrept. et gr. c. IX § 23. M. t. X, p. 930. Ab illo (Deo) datur etiam perseverantia in bono usque in finem.

<sup>3)</sup> Ibid. c. VII § 17, c. IX § 21. M. t. X, p. 925. 928.

<sup>4)</sup> Ibid. c. XIII § 42. M. t. X, p. 942.

<sup>5)</sup> Contr. Julian. V, 4 § 14. M. t. X, p. 792. Ex isto numero electorum et praedestinatorum etiam qui pessimam duxerunt vitam, per Dei benignitatem adducuntur ad poenitentiam, per cujus patientiam non sunt huic vitae in ipsa scelerum perpetrationse subtrahuntur.

<sup>6)</sup> Corrept. et grat. c. VII § 13. M. t. X, p. 924. Si quando exorbitant, correpti emendantur et quidam eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt; et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate, periculis hujus vitae mortis celeritate subtrahuntur.

своихъ грѣхахъ они, преодолевши грѣховныя возбужденія, могутъ еще съ большимъ мужествомъ и большею ревностію стремиться къ добру, чѣмъ прежде <sup>1)</sup>.

Желая обозначить неизмѣнность и точность въ осуществленіи предвѣчныхъ божественныхъ плановъ, Августинъ и самое дѣйствіе благодати по отношенію къ предопредѣленнымъ называетъ непреложнымъ, непреодолимымъ (*invictissime, indeclinabiliter*) <sup>2)</sup>. По его мнѣнію, предопредѣленные ко спасенію не могутъ освободиться отъ ея неотразимаго дѣйствія, потому что твердо пребываетъ относительно ихъ божественное рѣшеніе привести ихъ къ блаженству. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ предопредѣленные съ точки зрѣнія божественнаго предвѣдѣнія еще до своего рожденія, еще до принятія крещенія являются уже Сынами Божиими. Потому они и не могутъ погибнуть, потому имъ и дается особая благодать твердаго пребыванія до конца жизни <sup>3)</sup>. Вообще, никто изъ предопредѣленныхъ не допускается окончить эту жизнь безъ спасительнаго „таинства Примирителя“ (*sine sacramento Mediatoris*) <sup>4)</sup>.

Если же, такимъ образомъ, предвѣчный планъ божественныхъ рѣшеній осуществляется въ жизни человѣка чрезъ дѣятельное участіе благодатныхъ силъ самымъ неизмѣннымъ образомъ, если человѣкъ никакими усиліями своей воли не имѣетъ возможности воспрепятствовать этому осуществленію, то не оказываются ли въ такомъ случаѣ справедливыми мнѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ, что Августинъ развивалъ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи; не были ли также справедливы и полупелагиане, указывая Августину на фаталистическую черту его теоріи, свойственную языческому міросозерцанію

---

<sup>1)</sup> *Ibidem*. с. IX § 24. М. т. X, р. 930.

<sup>2)</sup> *Ibidem*. с. XII § 38. М. т. X, р. 940.—Выше было разъяснено, въ какомъ именно смыслѣ нужно понимать непреодолимость и непреложность благодати въ данномъ случаѣ.

<sup>3)</sup> *De corrept. et grat.* с. IX § 23. М. т. X, р. 930.

<sup>4)</sup> *Contr. Iulianum* V, 4 § 14. М. т. X, р. 792.

и—въ частности — міросозерцанію манихеевъ? <sup>1)</sup> На этотъ вопросъ нужно отвѣтить, что всё эти мнѣнія могли бы оказаться вполне справедливыми только въ томъ случаѣ, если бы мы на ряду съ вышеприведенными чертами ученія Августина не встрѣчали въ его сочиненіяхъ цѣлаго ряда чертъ совершенно другого рода. Дѣло въ томъ, что знаменитый учитель, имѣя особую цѣль въ виду пелагианскаго и полупелагианскаго заблужденія всюду и вездѣ говорить о благодатномъ избраніи людей къ блаженству и выставлять въ особенно рельефномъ видѣ непреложность и неизмѣнность божественныхъ плановъ и рѣшеній, въ тоже время указывалъ, — хотя и не въ такихъ яркихъ чертахъ, — на зависимость акта предопредѣленія отъ свободы человѣка, подобно тому какъ онъ указывалъ на участіе свободы въ временномъ развитіи спасительнаго процесса. Что это дѣйствительно такъ, можно видѣть изъ анализа его ученія о сущности предвѣдѣнія (*praescientia*), какъ одного изъ моментовъ, входящихъ въ составъ акта вѣчнаго предопредѣленія (*praedestinatio*).

Мы уже говорили, что Августинъ, желая указать на разумное основаніе вѣчныхъ божественныхъ рѣшеній, всегда поставлялъ ихъ по примѣру пелагианъ и полупелагианъ въ зависимость отъ вѣчнаго божественнаго знанія, или иначе — предвѣдѣнія (*praescientia*). „Безъ предвѣдѣнія, говорилъ онъ, не можетъ быть и предопредѣленія“ <sup>2)</sup>; „предопредѣленіе святыхъ есть не что иное, какъ въ тоже время предвѣдѣніе“ <sup>3)</sup>. Правда, онъ всегда заявлялъ при этомъ, что сущность предвѣдѣнія заключается въ предвѣдѣніи Богомъ того, что Онъ

<sup>1)</sup> *Epist. Prosp. ad August. § 3. M. t. 44, p. 950.*

<sup>2)</sup> *De praedest. sanct. c. X § 19. M. t. X, p. 975.*

<sup>3)</sup> *De dono persev. c. XIV § 35. M. t. X, p. 1014; ibid. XVII § 47. M. t. X, p. 1022. Haec Dei dona, si nulla est praedestinatio, quam defendimus, non praesciuntur a Deo: praesciuntur autem; haec est igitur praedestinatio, quam defendimus.*

Самъ былъ намѣренъ сдѣлать по отношенію къ человѣку <sup>1)</sup>. Но послѣдующій анализъ покажетъ, что онъ въ этомъ случаѣ не ограничивалъ все содержаніе вѣчнаго, божественнаго знанія исключительно только знаніемъ абсолютнаго дѣйствія благодати на волю. Устанавливая это положеніе, онъ въ противоположность заблужденіямъ пелагіанъ и полупелагіанъ хотѣлъ въ немъ указать только на то, что аetzъ предопредѣленія не можетъ обуславливаться предвѣдѣніемъ положительныхъ (въ пелагіанскомъ и полупелагіанскомъ смыслѣ) заслугъ со стороны человѣка, т. е. такихъ заслугъ, которыя имѣли бы самостоятельное значеніе въ дѣлѣ его спасенія и за которыя Богъ вынуждался бы даровать ему это спасеніе. Въ данномъ случаѣ нужно припомнить, что Августинъ имѣлъ совершенно особенныя отличныя отъ пелагіанскихъ взглядовъ воззрѣнія на сущность спасительной жизни человѣка и на состояніе его нравственно-интеллектуальныхъ силъ. По нему нравственно-религіозная жизнь, чтобы быть положительнымъ залогомъ спасенія, должна имѣть въ своемъ основаніи знаніе и постиженіе Высочайшей истины и должна исходить изъ чувства глубокой самопреданности и любви къ Богу—этой Высочайшей истинѣ. Но для его глубокаго ума было ясно, что настоящая реальная жизнь человѣчества не представляетъ данныхъ для развитія такого возвышенно-спасительнаго идеала жизни. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о томъ, что нравственно-интеллектуальная природа падшаго человѣка является въ общемъ удобопреклонной къ чувственному и эгоистическому, даже самыя святые, по видимому, минуты нравственнаго самовозвышенія необлагодатствованнаго человѣка всегда имѣютъ въ своемъ основаніи эгоистическіе чувственные помыслы. Словомъ, по ученію Августина, падшій

---

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. X § 19. M. t. X, p. 975. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus... Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata... Promisit enim quod ipse factururus fuerat, non quod homines.

человѣкъ не въ силахъ всецѣло вознестись своимъ умомъ къ Богу и пылать къ Нему искренней и преданной любовью. Кромѣ того, по его ученію, всѣ люди послѣ своего грѣхопаденія въ своемъ праотцѣ—Адамѣ сдѣлались виновными предъ правосудіемъ Божиимъ, всѣ составляютъ въ глазахъ Божіихъ собственно одну общую отверженную массу (*massa perditionis*) <sup>1)</sup> и должны понести заслуженное наказаніе (*debita poena*) <sup>2)</sup>. Слѣдовательно, ни о какихъ положительныхъ заслугахъ падшаго человѣка не можетъ быть даже и рѣчи, такъ какъ его нравственно-религіозная дѣятельность, не имѣющая внутренняго спасительнаго значенія, въ тоже время не можетъ служить къ заглаженію той вины и оскорбленія, какія были причинены грѣхомъ Адама и всего человѣчества Божественному правосудію. Чтобы въ человѣкѣ могла получить начало по-истинѣ спасительная и угодная Богу жизнь, необходимо, чтобы Самъ Богъ пришелъ на помощь человѣку. Такимъ образомъ, говоря, что Богъ въ актѣ своего вѣчнаго предвѣдѣнія предвидитъ свои собственныя дѣйствія, Августинъ въ противоположность пелагіанскому и полупелагіанскому ученіямъ очевидно хотѣлъ сказать этимъ, что Богъ предвидитъ въ актѣ Своего предопредѣленія не свободу человѣка, какъ положительную силу въ дѣлѣ спасенія, а прежде всего свою собственную благодать, отъ которой главнымъ образомъ и прежде всего зависитъ весь спасительный процессъ воссоединенія человѣка съ Богомъ.

Но отвергая, такимъ образомъ, зависимость акта предопредѣленія отъ божественнаго предвѣдѣнія положительныхъ заслугъ со стороны человѣка, Августинъ въ тоже время не отрицалъ зависимости этого акта отъ предвѣдѣнія его отрицательныхъ заслугъ. Въ чемъ заключается сущность этихъ отрицательныхъ заслугъ съ его стороны, мы сейчасъ уви-

---

<sup>1)</sup> De natur. et grat. c. IV. M. t. X, p. 250; de corrept. et grat. c. VII § 12. M. t. X, p. 923.

<sup>2)</sup> De civit. Dei XIV, 1. M. t. VII, p. 403.

димъ. По общему воззрѣнію Августина, хотя весь человѣческій родъ представляетъ одну общую отверженную массу, не имѣющую возможности загладить свою вину никакими самостоятельными заслугами,—хотя грѣховность и наклонность ко грѣху составляютъ общій удѣлъ человѣчества, но при всемъ этомъ самый уровень этой грѣховности всегда подвергается нѣкоторому колебанію въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ. Тѣ естественныя добродѣтели, которыя въ извѣстной степени свойственны каждому человѣку, всегда служатъ основаніемъ къ различенію нравственнаго характера одного человѣка отъ нравственнаго характера другого человѣка. Правда, человѣкъ, обладая этими естественными добродѣтелями, еще не можетъ быть въ собственномъ смыслѣ добрымъ, т. е. такимъ, который могъ бы получить спасеніе только въ силу этихъ добродѣтелей, но при всемъ этомъ въ очахъ Божіихъ онъ всегда является, по крайней мѣрѣ, менѣе злымъ по сравненію съ другимъ человѣкомъ, обладающимъ этими добродѣтелями въ меньшей степени <sup>1)</sup>. Это-то чисто отрицательное различіе въ степени нравственнаго совершенства людей имѣетъ нѣкоторое отрицательное значеніе и въ дѣлѣ благодатнаго воссоединенія человѣка съ Богомъ. Дѣло въ томъ, что каждый человѣкъ, смотря по степени своего естественно-нравственнаго совершенства, всегда является болѣе или менѣе правоспособнымъ къ тому, чтобы на него могла воздѣйствовать благодать, такъ какъ послѣдняя, какъ принципъ сверхъестественно-нравственной жизни, всегда можетъ прививаться къ человѣку только подъ условіемъ его извѣстной нравственной правоспособности къ ея воспріятію <sup>2)</sup>. Указателемъ этой правоспособности и служить именно естественно-нравственная жизнь человѣка.

---

<sup>1)</sup> De spiritu et litt. c. XXVII—XXVIII. M. t. X, p. 229. 230.

<sup>2)</sup> Августинъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій ясно говорилъ, что дѣйствіе благодати на естественно-нравственныя силы человѣка всегда заключается въ *расширеніи, усиленіи и обновленіи* этихъ силъ. De spirit. et litter. 30 § 52. M. t. X, p. 233.

Въ актѣ своего вѣчнаго предвѣдѣнія Богъ между прочимъ и имѣлъ въ виду степень этой чисто отрицательной нравственной правоспособности его къ воспріятію благодати. Такъ какъ при этомъ Богъ еще отъ вѣчности предположилъ для временнаго осуществленія его спасенія только извѣстные роды благодатныхъ средствъ, которыя могутъ воздѣйствовать на него только до извѣстной степени его нравственной правоспособности къ воспріятію этой благодатной помощи, устрояющей въ немъ сверхъестественную нравственную жизнь, то въ актѣ своего предвѣдѣнія Богъ, съ одной стороны, имѣлъ въ виду самыя благодатныя средства, а съ другой стороны, степень нравственной правоспособности человѣка къ усвоенію этихъ благодатныхъ средствъ. Результатомъ такого предвѣчнаго божественнаго соображенія и явилось собственно рѣшеніе привести къ спасенію только нѣкоторыхъ людей, т. е. такихъ людей, которые по своимъ естественно-нравственнымъ силамъ всегда будутъ имѣть возможность усвоить соответствующую даровавную имъ благодатную помощь.

Всѣ эти мысли о зависимости акта предопредѣленія между прочимъ отъ божественнаго предвѣдѣнія, такъ называемыхъ, отрицательныхъ заслугъ со стороны человѣка Августинъ совершенно ясно и опредѣленно развивалъ въ своемъ сочиненіи „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ <sup>1)</sup>. Здѣсь онъ говоритъ, что только съ точки зрѣнія божественнаго предвѣдѣнія, соображающаго степень соответствія благодатныхъ средствъ извѣстной степени нравственнаго состоянія человѣка и можно объяснить, почему именно Богъ однихъ людей призываетъ однимъ способомъ, а другихъ — инымъ способомъ <sup>2)</sup>. Такъ, напр., для того, чтобы увѣровалъ праведный

---

<sup>1)</sup> *De divers. quaest.* l. 1, qu. 2 § 1—22. M. t. VI, p. 110—123. Это сочиненіе было написано около 397 г.

<sup>2)</sup> *Ibid.* § 14. M. t. VI, p. 419. *Cum alius sic, alius autem sic, moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat; aliumque moveat, alium non moveat; quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi?.... Contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio.*



Симеонъ, достаточно было только того, чтобы ему увидѣть младенца Христа <sup>1)</sup>; для Наанаила достаточно было услышать одно только мнѣніе Филиппа о Божественномъ Учителѣ, чтобы проникнуться вѣрой къ Нему <sup>2)</sup>; всѣ вообще ученики Христа могли увѣровать въ Него, послѣ того какъ совершилось чудо въ Канѣ Галилейской <sup>3)</sup>. Если нѣкоторые люди не получаютъ вѣры и, такимъ образомъ, не начинаютъ спасительной жизни, то опять потому только, что въ палнчности не существуютъ соотвѣтствующихъ ихъ нравственному состоянію благодатныхъ средствъ призванія <sup>4)</sup>.

Провода такое ученіе, Августинъ естественно долженъ былъ встрѣтиться съ слѣдующимъ вопросомъ: не оказывается ли Богъ несправедливымъ, лишивши цѣлую часть человѣческаго рода возможности достигнуть спасенія въ виду того, что Онъ не даровалъ соотвѣтствующихъ естественно-нравственному состоянію этой части людей благодатныхъ средствъ, могущихъ доставить имъ это спасеніе? Бл. Августинъ представилъ слѣдующій выходъ изъ затрудненій, поставленныхъ этимъ вопросомъ. По нему, мы не имѣемъ права обвинять Бога въ несправедливости уже потому одному, что Онъ съ своей стороны предложилъ цѣлый рядъ разнообразныхъ по своей дѣйственности благодатныхъ средствъ, при помощи которыхъ люди, стоящіе даже на различныхъ ступеняхъ нравственнаго совершенства, въ дѣйствительности могутъ достигнуть спасенія. Богъ оказалъ съ своей стороны обиліе своего

<sup>1)</sup> Ibid.; Лук. II, 25.

<sup>2)</sup> Ibid.; Ин. I, 48. 49.

<sup>3)</sup> Ibid.; Ин. II, 11.

<sup>4)</sup> Ibid. § 13. M. t. VI, p. 118. An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accomodare fidei voluntatem...; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei... Ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocat quidem dici potuerunt sed non electi.

милосердія къ падшему человѣчеству <sup>1)</sup>. Слѣдовательно, если даже многіе люди не могутъ достигнуть спасенія за неимѣніемъ соотвѣствующихъ благодатныхъ средствъ, то въ этомъ случаѣ виновными оказываются сами же люди, такъ какъ отъ нихъ самихъ зависѣло увеличить свое нравственное паденіе до того, что по отношенію къ нимъ оказываются бездѣйственными всѣ благодатныя средства „Богъ, говоритъ Августинъ, исполнѣ справедливо можетъ жаловаться (*juste conqueritur*) на такихъ людей“ <sup>2)</sup>.

Впрочемъ Августинъ сознавалъ, что и при такой постановкѣ дѣла затрудненіе исполнѣ не устраняется, такъ какъ и въ этомъ случаѣ опять возможенъ новый вопросъ, почему же собственно Богъ ограничилъ самое количество благодатныхъ средствъ, воздѣйствующихъ на грѣховную волю человѣка и почему Онъ съ своей стороны не предложилъ такихъ родовъ благодати, которые могли бы размягчить даже жестокое сердце фараона, Исава, іудеевъ, распявшихъ Христа? На этотъ вопросъ Августинъ не даетъ положительнаго отвѣта и конечно исполнѣ справедливо ссылается только на непостижимость божественныхъ плановъ и рѣшеній. По нему, послѣднее основаніе даровать именно такія, а не иныя благодатныя средства и привести именно этихъ, а не иныхъ людей ко спасенію всегда сокрыто въ глубинѣ божественныхъ рѣшеній, въ которыя не можетъ проникнуть обыкновенное человѣческое разумѣніе. Исполнѣ преклоняясь предъ этой непостижимостію, человѣкъ всегда долженъ только помнить, что несправедливости въ Богѣ нѣтъ, что, если Онъ не предложилъ благодатныхъ средствъ, могущихъ размягчить даже самое жестокое человѣческое сердце, то исключительно по какому нибудь

---

<sup>1)</sup> *Ibidem* § 14. M. t. VI. p. 119. *Quaeritur utrum de divino poena sit ipsa duritia, cum Deus deserit non sic vocando, quomodo ad finem moveri potest.*

<sup>2)</sup> *Ibid.* § 16. M. t. VI, p. 121; срвн. § 14. M. t. VI, p. 119; *contr. Julian.* V, 4 § 14. M. t. X, p. 792—793.

особымъ, таинственнымъ и недоступнымъ нашему разумѣнію соображеніямъ (*remotissima est aequitas ab humanis sensibus*)<sup>1)</sup>.

Такова общая точка зрѣнія Августина на зависимость акта предопредѣленія отъ свободнаго участія человѣка, которую онъ въ особенности ясно и опредѣленно проводилъ въ своемъ сочиненіи *De diversis quaestionibus*. Изъ этого сочиненія, такимъ образомъ, съ полнѣйшею очевидностію слѣдуетъ, что фаталистическая черта совершенно несвойственна разсматриваемому нами ученію Августина. Впрочемъ, для окончательнаго установленія именно такого взгляда на ученіе еп. Иппонскаго мы должны рѣшить здѣсь еще слѣдующій вопросъ. Въ виду того, что сочиненіе *De diversis quaestionibus* написано имъ въ самомъ началѣ его богословской дѣятельности, еще до начала борьбы съ пелагианствомъ, имѣемъ ли мы право на то, чтобы взглядъ, проведенный въ этомъ сочиненіи, считать его основнымъ взглядомъ? Не съ большимъ ли правомъ мы должны послѣдовать мнѣнію тѣхъ ученыхъ, которые, какъ мы видѣли выше<sup>1)</sup>, приходятъ къ тому выводу, что Августинъ въ своихъ поднѣйшихъ сочиненіяхъ, написанныхъ въ пылу пелагианской и полупелагианской полемики, отказался отъ этого взгляда и сталъ учить о безусловномъ предопредѣленіи? Слѣдующія соображенія и неопровержимыя фактическія данныя приводятъ насъ къ отрицательному отвѣту на данный послѣдній вопросъ.

Прежде всего для насъ въ данномъ случаѣ важно то, что въ своихъ антипелагианскихъ сочиненіяхъ Августинъ не только не опровергаетъ своего взгляда, представленнаго въ сочиненіи „*De diversis quaestionibus*“, но даже ясно и опредѣленно подтверждаетъ его. Такъ въ своихъ сочиненіяхъ *De praedestinatione sanctorum* и *De dono perseverantiae* по поводу

---

<sup>1)</sup> De div. quaest. § 16. M. t. VI, p. 121; epist. 144 § 10. M. t. II p. 878. Neque enim propterea sunt ista injusta, quia occulta; opus imperf. 1, 127. M. t. X, p. 1129.

<sup>2)</sup> Стр. 305, прим. 1.

того возраженія своихъ противниковъ (полупелагианъ), по которому онъ будто бы въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ проводить совершенно новый взглядъ на предопредѣленіе, совершенно несогласный съ его собственными воззрѣніями, высказанными въ болѣе ранній періодъ дѣятельности <sup>1)</sup>,— бл. Августинъ сознается, что въ одномъ изъ своихъ произведеній, написанныхъ до принятія епископскаго сана <sup>2)</sup>, онъ проводилъ повидимому нѣсколько иной взглядъ. Такъ онъ говорилъ, что начало вѣры есть актъ, находящійся въ зависимости отъ свободы человѣка, слѣдовательно, и самое предопредѣленіе зависитъ отъ предвѣдѣнія вѣры, какъ свободнаго дѣйствія человѣка. Но при этомъ Августинъ замѣчаетъ, что это исключительное и совершенно случайное мнѣніе есть результатъ неточнаго выраженія о вѣрѣ и что въ своемъ другомъ сочиненіи *De diversis quaestionibus* <sup>3)</sup>, онъ вполнѣ исправилъ это ошибочное мнѣніе <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи *De praedestinatione sanctorum* <sup>5)</sup> онъ считаетъ сочиненіе *De diversis quaestionibus* выразителемъ уже исправленнаго взгляда на предопредѣленіе. Замѣчательно, что по поводу этого послѣдняго сочиненія Августинъ въ *De praedestinatione sanctorum* ясно и опредѣленно говоритъ: „если бы они (т. е. полупелагиане) постарались, то нашли бы, что этотъ

---

<sup>1)</sup> На это возраженіе полупелагианъ указывалъ Августину Иларій Арльскій въ своемъ письмѣ къ нему См. § 3. М. т. 44, р. 955.

<sup>2)</sup> Августинъ въ данномъ случаѣ указываетъ на свое сочиненіе *Expositio quarundam propositionum ex epistola Apostoli ad Romam*, которое онъ написалъ еще во время своего пресвитерства (393). Въ этомъ сочиненіи дѣйствительно начало вѣры онъ поставлялъ въ зависимость отъ свободы человѣка: quod ergo credimus nostrum est, quod autem bonum operamur, illius est, qui creditibus dat Spiritum Sanctum. Въ своихъ *Retractationes* (поправки) онъ указываетъ на это мнѣніе, какъ на совершенно случайное, допущенное имъ только въ этомъ сочиненіи, въ виду неуясненности вопроса о вѣрѣ въ первые годы его литературной дѣятельности (*Retract.* I. 1, с. XXIII, § 1—4. М. т. 1, р. 620—622).

<sup>3)</sup> Написано въ 397.

<sup>4)</sup> *De praedest. sanct.* с. III § 7. м. т. X, р. 964.

<sup>5)</sup> Написано въ 428 г.

самый вопросъ (т. е. вопросъ о предопредѣленіи) я разрѣшилъ согласно съ истиной божественныхъ писаній еще въ одной изъ тѣхъ двухъ книгъ, которыя я написалъ къ блаженной памяти Симплиціану, епископу Медиоланской церкви, преемнику св. Амвросія, еще въ самомъ началѣ своего епископства <sup>1)</sup>“. „Удивляюсь,—говоритъ Августинъ въ сочиненіи *De dono perseverantiae*,—какъ полупелагиане могутъ говорить это (т. е. поставлять указанное выше возраженіе) и не хотятъ видѣть, что я во многихъ мѣстахъ своихъ книгъ, изданныхъ еще ранѣе появленія пелагианъ, еще не зная этой ереси, началъ уже поражать ее, проповѣдуя о благодати, чрезъ которую Богъ освобождаетъ насъ отъ злыхъ заблужденій и нравовъ, подавая ее не за предшествующія заслуги съ нашей стороны, а по своему благодатному милосердію. Болѣе или менѣе полно я началъ выяснять это (ученіе) еще въ томъ разсужденіи, которое я написалъ къ блаженной памяти Симплиціану, епископу медиоланской церкви, въ самомъ началѣ своего епископства, когда я узналъ и началъ утверждать, что также и начало вѣры есть даръ Божій <sup>2)</sup>“.

Замѣчательно, что въ своихъ „Исправленіяхъ“ (*Retractationes*),—т. е. въ сочиненіи, въ которомъ Августинъ дѣлаетъ общій обзоръ всѣхъ своихъ произведеній <sup>3)</sup> и представляетъ нѣкоторыя соотвѣтствующія исправленія допущенныхъ въ нихъ возрѣній, несогласныхъ съ возрѣніями позднѣйшаго времени,—Августинъ, остававшаяся на анализѣ сочиненія *De diversis quaestionibus*, не дѣлаетъ въ немъ никакихъ соотвѣтствующихъ исправленій, какъ вообще, такъ и въ частности по вопросу о зависимости предопредѣленія отъ свободы <sup>4)</sup>.

Наконецъ, помимо этихъ прямыхъ свидѣтельствъ, въ самомъ содержаніи позднѣйшихъ сочиненій Августина мы на-

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. IV, § 8. M. t. X, p. 966.

<sup>2)</sup> De dono pers. c. XXI § 52. M. t. X, p. 1026; срв. c. XXI § 55. M. t. X, p. 1027.

<sup>3)</sup> За исключеніемъ *De praedestinatione sanctorum*, *De dono persecerantiae* и *Opus imperfectum*, написанныхъ послѣ *Retractationes*.

<sup>4)</sup> *Retract.* I, II, c. 1, M. t. I, p. 629. 630.

ходимъ, хотя и не въ такихъ яркихъ чертахъ, но собственно ту же самую точку зрѣнія на предопредѣленіе, какую онъ ясно, точно и опредѣленно развивалъ въ сочиненіи *De diversis quaestionibus*. Раскрывая въ этихъ сочиненіяхъ по требованію и ходу своей полемики по преимуществу ученіе о зависимости акта предопредѣленія отъ благодатнаго избранія и не занимаясь спеціальнымъ выясненіемъ вопроса о зависимости этого акта отъ свободы, Августинъ въ то же время указывалъ въ этихъ сочиненіяхъ много такихъ чертъ, которыя становятся вполне понятными и объяснимыми только съ точки зрѣнія взгляда на зависимость предопредѣленія отъ свободы, раскрытаго въ *De diversis quaestionibus*. Такъ, въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ,—также какъ и въ сочиненіи *De diversis quaestionibus*,—Августинъ указывалъ на различіе естественно-нравственнаго характера всѣхъ людей, какъ на причину такой или иной дѣйственности благодати на свободу человѣка. <sup>1)</sup> По нему, извѣстные люди оказались въ числѣ предопредѣленныхъ ко спасенію потому именно, что они по своему естественно—нравственному состоянію оказались способными къ тому, чтобы въ нихъ совершился весь процессъ спасенія. Напротивъ, всѣ прочіе не принадлежать къ числу предопредѣленныхъ, потому что они по своему естественно-нравственному состоянію оказались неспособными, или къ полученію твердости въ вѣрѣ (*donum perseverantiae*) до конца жизни, или къ приобрѣтенію даже самаго начала вѣры <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> De corrept. et gr. c. XIII § 42. M. t. X, p. 942. Niqui non pertinent ad istum certissimum et felicissimum numerum, pro meritis justissime judicantur. Aut enim jacent sub peccato, quod originaliter generatione traxerunt, et cum illo haereditario debito hinc exeunt, quod non est regeneratione dimissum; aut per liberum arbitrium alia insuper addiderunt: arbitrium, inquam, liberum, sed non liberatum; liberum justitiae peccati autem servum, quo voluntur per diversas noxias cupiditates, alii magis, alii minus; sed omnes mali, et pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi. Aut gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, non perseverant; deserunt et deseruuntur. Dimissi sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiae dono, judicio Dei justo et occulto.

<sup>2)</sup> De praed. sanct. c. XVI § 32. M. t. X, p. 983.

Они сами не пожелали воспользоваться благодатной помощью, поэтому и были предоставлены Богомъ естественному течению ихъ жизни <sup>1)</sup>). Далѣе, только съ точки зрѣнія взгляда, раскрытаго Августинѣмъ въ *De diversis quaestionibus* можно вполне уяснить смыслъ того раздѣленія всѣхъ призываемыхъ къ вѣрѣ на два разряда, какое онъ указываетъ въ своихъ антипелагианскихъ и антиполупелагианскихъ сочиненіяхъ. Въ нихъ Августинъ ясно различаетъ, съ одной стороны, такое призваніе, которое приводитъ людей ко спасенію (такъ называемое *vocatio secundum propositum*), а съ другой стороны призваніе, которое не приводитъ людей ко спасенію. О послѣднемъ родѣ призванія Августинъ постоянно говоритъ, что оно оказывается бездѣйственнымъ въ нѣкоторыхъ людяхъ вслѣдствіе недостатка въ нихъ извѣстной степени нравственной предрасположенности, какая необходима для того, чтобы въ нихъ могъ, или начаться, или совершиться весь процессъ спасенія <sup>2)</sup>). Отсюда ясно, что актъ предопредѣленія въ своемъ послѣднемъ основаніи зависитъ не только отъ благодатнаго избранія, но и отъ предвѣдѣнія извѣстной степени нравственной предрасположенности человѣка къ этому избранію.

Замѣчательнъ при этомъ слѣдующій фактъ. Въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ еще до начала полемики съ пелагианами, какъ, напр., въ письмѣ 102 <sup>3)</sup>), Августинъ очень часто объясняетъ непроповѣданіе Евангелія нѣкоторымъ націямъ и нѣкоторымъ отдѣльнымъ людямъ тѣмъ, что Богъ предвидѣлъ отсутствіе вѣры въ нихъ. Наоборотъ, проповѣданіе Евангелія извѣстнымъ націямъ и народамъ онъ объяснялъ предвѣдѣніемъ вѣры послѣднихъ <sup>4)</sup>). Въ своемъ противуполупелагианскомъ сочиненіи *De praedestinatione sanctorum*,—при опро-

<sup>1)</sup> *De corrept. et grat. c. XIII § 42. M. t. X, p. 942; срвн. ibid. VII, § 11 M. t. X, p. 923.*

<sup>2)</sup> *Contr. Jul. V, 4 § 14. M. t. X, p. 792; de praed. sanct. c. XVI § 32 M. t. X, p. 983.*

<sup>3)</sup> Написано въ концѣ 408, или началѣ 409 г. См. Migne t. II, p. 370-

<sup>4)</sup> *Epist. 102, quaest. II § 14. M. t. II, p. 375.*

верженіи того возраженія своихъ противниковъ, по которому будто бы его позднѣйшій взглядъ на предопредѣленіе находится въ противорѣчіи между прочимъ съ взглядомъ, выраженнымъ въ 102 письмѣ,—Августинъ не уничтожилъ всю силу проведеннаго въ этомъ письмѣ ученія. Онъ ограждалъ его только отъ тѣхъ искаженій, отъ тѣхъ произвольныхъ толкованій, какія соединяли съ нимъ полупелагиане. Последніе, ссылаясь на это ученіе въ подтвержденіе своей собственной теоріи, хотѣли видѣть въ немъ указаніе на зависимость предопредѣленія отъ предвѣднія вѣры, какъ совершенно свободнаго дѣйствія со стороны человѣка. Августинъ же въ противовѣсъ этому взгляду полупелагианъ при толкованіи этого ученія, проведеннаго имъ въ 102 письмѣ, говорилъ только, что вѣра людей, которую Богъ имѣлъ въ виду при предопредѣленіи ко спасенію, не есть исключительно человѣческое дѣйствіе, но заслуга, вызванная благодатью <sup>1)</sup>. Правда, Августинъ не разъясняетъ при этомъ, зависить ли предопредѣленіе въ тоже время и отъ свободнаго участія человѣка и, если зависить, то на сколько велика эта зависимость. Но не входя въ разсмотрѣніе этихъ подробностей въ данномъ случаѣ, онъ однако не оставляетъ читателя безъ всякихъ указаній, касающихся вопроса объ отношеніи предопредѣленія къ свободѣ. Вслѣдъ за разъясненіемъ смысла ученія, раскрытаго имъ въ 102 письмѣ, онъ дѣлаетъ ссылку на сочиненіе *De diversis quaestionibus*, въ которомъ именно и раскрывается имъ вопросъ о предопредѣленія во всѣхъ подробностяхъ. Слѣдовательно, если Августинъ въ *De praedestinatione sanctorum* не занимается спеціально разсмотрѣніемъ вопроса о зависимости предопредѣленія отъ свободы, то очевидно потому, что онъ не хотѣлъ въ

---

<sup>1)</sup> Въ 102 письмѣ Августинъ говорилъ: *salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse, cui defuit; вѣ de praed. sanct. (с. X, § 19 M. t. X, p. 974)* онъ замѣчаетъ по поводу этого мѣста: *si discutatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana; nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina.*



немъ снова повторять тѣ воззрѣнія по данному вопросу, которыя онъ совершенно ясно, точно и опредѣленно высказалъ въ сочиненіи *De diversis quaestionibus*. Въ виду этого же нежеланія повторяться онъ отсылаетъ къ нему и Проспера, просившаго его между прочимъ разрѣшить слѣдующій вопросъ: какимъ образомъ нужно понимать предвѣдѣніе Божіе, въ томъ ли смыслѣ, что Богъ въ этомъ актѣ предвидитъ исключительно только свои собственные дѣйствія, или же въ томъ, что Богъ въ тоже время предвидитъ и что и со стороны человека <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что взглядъ на предопредѣленіе, проведенный Августиномъ въ сочиненіи *De diversis quaestionibus*, есть его основной взглядъ, которому онъ остался вѣренъ до конца своей богословской дѣятельности. При этомъ замѣтимъ, что только соединеніе всѣхъ тѣхъ чертъ, которыя представлены Августиномъ, съ одной стороны, въ его сочиненіяхъ *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* и *De dono perseverantiae*, а съ другой—въ особенности въ его сочиненіи *De diversis quaestionibus*, можетъ дать совершенно полное и правильное представленіе объ его ученіи о предопредѣленіи. Если же мы будемъ разсматривать черты его ученія, приводимыя въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ безъ всякаго отношенія ихъ къ чертамъ, раскрытымъ въ сочиненіи *De diversis quaestionibus*, то тогда мы собственно получимъ полное представленіе только о той части его ученія о предопредѣленіи, которая трактуетъ о зависимости послѣдняго отъ благодатнаго избранія. Ошибка нѣкоторыхъ комментаторовъ его ученія, приписывающихъ ему крайній взглядъ на предопредѣленіе, въ томъ и состоитъ, что они выясняютъ его ученіе исключительно только по его позднѣйшимъ сочиненіямъ, не взирая на то, что самъ Августинъ (черезъ ссылку на свое сочиненіе „*De diversis quaestionibus*“) собственно указываетъ

---

<sup>1)</sup> Epist. Prosp. ad Aug. § 8. M. t. 44, p. 954.

правильный и надлежащий методъ къ изученію его взглядовъ на предопредѣленіе <sup>1)</sup>).

Проводя указанный взглядъ на зависимость предопредѣленія отъ свободнаго участія человѣка, Августинъ представлялъ прекрасный выходъ къ выясненію всѣхъ тѣхъ вопросовъ, при рѣшеніи которыхъ полупелагіане (не говоря уже о пелагіанахъ) должны были придти къ совершенно ложнымъ выводамъ. Въ самомъ дѣлѣ, полупелагіанская теорія въ общемъ, повидимому, удачно выясняла причину предопредѣленія однихъ людей ко спасенію, а другихъ—къ наказаніямъ, ссылаясь на предвѣдѣніе человѣческихъ заслугъ, достигаемыхъ чрезъ вѣру. Теорія не допускала еще ничего парадоксальнаго, ничего такого, что противорѣчило бы требованіямъ разсудка и находилось бы въ полномъ антагонизмѣ съ требованіями нравственнаго чувства въ томъ случаѣ, когда она указывала на дѣйствительныя будущія заслуги человѣка, какъ на основаніе предвѣчнаго предопредѣленія однихъ людей ко спасенію, а другихъ къ наказанію. Но встрѣтившись съ необходимостію объяснить причину отверженія нѣкоторыхъ младенцевъ, о дѣйствительныхъ будущихъ заслугахъ которыхъ конечно не можетъ быть и рѣчи, и обратившись при объясненіи этого факта къ признанію будущихъ обусловленныхъ заслугъ, которыя безсловесныя дѣти, умирающія ранѣ полученія крещенія, могли бы имѣть въ томъ случаѣ, если бы жизнь ихъ не была прекращена преждевременною смертію <sup>2)</sup>),—полупелагіанская теорія допускала уже нѣчто парадоксальное, нѣчто такое, что противорѣчитъ и разуму, и нравственному чувству. Августинъ особенно сильно возстаетъ противъ этого полупелагіанскаго положенія о будущихъ обусловленныхъ заслугахъ человѣка, показывая всю его неосновательность. „Та-

---

<sup>1)</sup> Замѣчательно, что писатели, приписывающіе Августину крайній взглядъ на предопредѣленіе, намѣренно или ненамѣренно совершенно не ссылаются на его сочиненіе «*De diversis quaestionibus*».

<sup>2)</sup> *Epist. Prosp. ad. Aug.* § 5. *M. t. X*, p. 951.

кое предположеніе, говорятъ онъ, настолько противно не только чувству христіанскому, но и вообще чувству всякаго чело-вѣка, что даже стыдно становится опровергать его<sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ дурныя поступки, которые при извѣстныхъ условіяхъ могли бы совершиться, но въ дѣйствительности не совершены и никогда не могутъ совершиться, могутъ служить основаніемъ для вѣчнаго осужденія? И, наоборотъ, какимъ образомъ обусловленныя будущіе заслуги могутъ доставить спасеніе? Если мы будемъ простираť значеніе всѣхъ этихъ обусловленныхъ заслугъ до того, чтобы ими мотивировать вѣчную награду и наказаніе, то тогда мы должны будемъ отвергнуть всякое значеніе для чело-вѣка временнаго развитія тѣхъ средствъ, которыя приводятъ его къ спасенію, тогда теряетъ всякое значеніе страшный судъ<sup>2)</sup>, тогда не имѣетъ смысла и самое ученіе о первородномъ грѣхѣ<sup>3)</sup>. Если на судьбу младенцевъ имѣетъ рѣшающее значеніе обусловленное будущее, то почему же тогда не допустить, что такое же значеніе могутъ имѣть будущія, еще не совершившіяся, какъ дурныя, такъ и хорошія дѣянія, на судьбу взрослыхъ людей? Вообще для философскаго ума Августина было ясно, что допущеніе обусловленныхъ будущихъ заслугъ не только не можетъ прояснить тайну предопредѣленія; напротивъ, запутываетъ дѣло еще болѣе и вноситъ массу такихъ противорѣчій, которыхъ совершенно нельзя устранить. По Августину, само св. Писаніе не даетъ никакого основанія въ признанію указаннаго полупелагіанскаго положенія. Въ самомъ дѣлѣ, хотя оно и заявляетъ, что Тиране и Сидоняне могли бы покаяться, если бы увидѣли чудеса, совершенныя Христомъ<sup>4)</sup>, но однако въ тоже время свидѣтельствуеть, что

---

<sup>1)</sup> De dono pers. c. IX § 22. M. t. X, p. 1005; de praed. sanct. c. XIII § 24 M. t. X, p. 978.

<sup>2)</sup> De dono pers. c. IX § 22. M. t. X, p. 1005.

<sup>3)</sup> De praed. sanct. c. XIII § 25 M. t. X, p. 978.

<sup>4)</sup> Мс. XI, 21.

эти предполагаемые заслуги Тирянь въ дѣйствительности не оказали имъ никакой пользы въ дѣлѣ ихъ спасенія <sup>1)</sup>. Кромѣ того книга „Премудрости“ Соломона <sup>2)</sup> прямо свидѣтельству-етъ противъ этого ученія, когда говорятъ, что „юноша восхощенъ бысть, да не злота измѣнитъ разумъ его, или леств прельститъ душу его“. Иными словами, юноша долженъ былъ умереть въ виду того, чтобы злость не испортила его душу, т. е. долженъ былъ спасенъ вопреки будущимъ предполагаемымъ дурнымъ поступкамъ <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, доказавши всю неосновательность полуцеллагянскаго ученія о будущихъ обусловленныхъ заслугахъ, бл. Августинъ съ своей стороны говорилъ, что рѣшающее значеніе на судьбу человѣка должна и можетъ имѣть только дѣйствительная жизнь человѣка, проведенная имъ на землѣ. „Сообразно тому, говоритъ онъ, что люди совершили во время своей тѣлесной жизни, въ промежутокъ времени между воспріятіемъ и сложеніемъ плоти, души ихъ или паказываются (*cruciantur*), или же достигаютъ успокоенія (*requiescunt*)“ <sup>4)</sup>. Слѣдовательно, по Августину, въ основаніи акта предопредѣленія должно лежать предвѣдѣніе только дѣйствительнаго будущаго, а не обусловленнаго. Богъ предопредѣлилъ однихъ ко спасенію, а другихъ къ наказанію потому, что Онъ предвидѣлъ соотвѣтствіе благодатныхъ средствъ извѣстному дѣйствительному, а не предполагаемому нравственному состоянію человѣчества.

Но, спрашивается, какимъ образомъ съ указанной точки зрѣнія можно выяснитъ фактъ очевиднаго отверженія дѣтей, умирающихъ до совершенія надъ ними таинства крещенія?

<sup>1)</sup> De dono persev. c. IX § 23; X § 24 M. t. X, p. 1005—1007.

<sup>2)</sup> Гл. IV, ст. II. Впрочемъ полуцеллагіане, не признавая каноническаго достоинства за этой книгой, не придавали особаго значенія приведенному свидѣтельству, взятому изъ этой книги. Ер. Nilar. § 4. M. t. X. p. 956.

<sup>3)</sup> De dono pers. c. X. § 24. M. t. X, p. 1007.

<sup>4)</sup> De praed. sanct. c. XII § 24 M. t. X, p. 977—978.

Въ сочиненіяхъ Августина мы не находимъ прямого разрѣшенія даннаго вопроса. Впрочемъ, на основаніи отдѣльныхъ чертъ и данныхъ, разбросанныхъ въ его сочиненіяхъ, можно дать слѣдующее приблизительное рѣшеніе его. Выходя изъ того общаго положенія его теоріи, что каждый человѣкъ во всякій моментъ своей жизни, даже въ моментъ, совпадающій съ появленіемъ его на свѣтъ Божій, всегда обладаетъ, хотя и безсознательно, извѣстнымъ уровнемъ естественно-правственной настроенности, которая является въ немъ результатомъ нравственно-религіозной жизни всѣхъ предшествующихъ поколѣній,—необходимо придти къ тому результату, что каждый человѣкъ при самомъ уже появленіи своемъ на свѣтъ Божій всегда является такъ или иначе настроеннымъ къ тому, чтобы на него могла воздѣйствовать благодатная помощь со стороны Бога. А отсюда прямой переходъ къ тому несомнѣнному выводу, что Богъ, отъ вѣчности предвидѣвшій дѣйственность всѣхъ предложенныхъ Имъ благодатныхъ средствъ на нравственное состояніе людей, точно также еще отъ вѣчности однихъ младенцевъ предопредѣлилъ ко спасенію, а другихъ къ отверженію, однимъ изъ нихъ подаетъ благодатныя средства, не допуская ихъ до преждевременной смерти, а другимъ младенцамъ не подаетъ этихъ средствъ, попуская имъ преждевременную смерть <sup>1)</sup>).

Этимъ мы и закончимъ анализъ Августиновскаго ученія о божественномъ предопредѣленіи нѣкоторыхъ людей къ блаженству, т. е. анализъ того ученія, которое рассматриваетъ положительную сторону вѣчнаго акта божественнаго предопредѣленія, предрѣшающаго судьбу всего человѣческаго рода. Дѣлая общее заключеніе по поводу этого ученія, мы должны замѣтить, что фаталистическая черта языческаго міровоззрѣнія вовсе не свойственна этому ученію Августина,—какъ это думали полупелагиане и думаютъ въ настоящее время нѣкто-

---

<sup>1)</sup> De corrept. et grat. c. XIII. § 42, M. t. X, p. 942; de praed. sanct. c. XII § 24. M. t. X, p. 978.

рые ученые изслѣдователи,—и что онъ, устанавливая зависимость акта предопредѣленія отъ благодатнаго избранія, въ тоже время не отвергалъ его зависимости отъ свободнаго участія человѣка. Вообще, нельзя не признать, что въ противоположность крайностямъ пелагианской и полупелагианской доктрины онъ провелъ такую точку зрѣнія, которая не находится въ противорѣчii ни съ ученіемъ о необходимости благодатнаго воздѣйствія на человѣка въ дѣлѣ спасенія, ни съ ученіемъ о свободномъ участіи его въ этомъ спасеніи. Такимъ образомъ, Августинъ въ своей теоріи по мѣрѣ возможности обошелъ всѣ тѣ затрудненія, которыхъ не могли преодолѣть пелагиане и полупелагиане. Если и можно сдѣлать нѣкоторый упрекъ Августину, то только въ томъ отношеніи, что онъ не всегда одинаково ясно, точно и опредѣленно проводилъ свою общую точку зрѣнія на данный вопросъ.—Отъ выясненія положительной стороны предопредѣленія мы обратимся теперь къ выясненію его отрицательной стороны.

### III.

По ученію Августина, отрицательная сторона вѣчнаго акта божественнаго предопредѣленія, или иначе—отверженіе (*reprobatio*) извѣстной части человѣческаго рода и предназначеніе ея къ наказаніямъ, по своей сущности представляетъ полную противоположность сравнительно съ положительной стороной предопредѣленія. Главнымъ и существеннымъ основаніемъ этой противоположности служить совершенно противоположное отношеніе Божества къ тому и другому акту. Мы уже видѣли, что въ актѣ положительнаго предопредѣленія Богъ, по ученію Августина, самымъ дѣятельнымъ образомъ проявилъ свое участіе. Въ самомъ дѣлѣ, желая оказать по отношенію къ падшему человѣчеству Свою безконечную благость и милосердіе, Онъ еще отъ вѣчности предположилъ (*propositum*) доставить спасеніе нѣкоторой части человѣческаго

рода. Для осуществленія этой цѣли онъ предложилъ цѣлый рядъ благодатныхъ средствъ, могущихъ такъ или иначе воздѣйствовать на человѣка, смотря по степени его естественно-нравственнаго состоянія. Наконецъ, на основаніи Своего вѣчнаго предвѣдѣнія, съ одной стороны, такой или иной дѣятельности всѣхъ предложенныхъ Имъ благодатныхъ средствъ, а съ другой стороны,—степени нравственной правоспособности извѣстныхъ людей къ усвоенію этихъ средствъ, Онъ избралъ (*electio*) и предопредѣлилъ (*praedestinatio*) нѣкоторыхъ людей къ вѣчному блаженству. Въ актѣ же Своего отрицательнаго предопредѣленія, т. е. въ актѣ предназначенія извѣстныхъ людей къ наказаніямъ, Богъ, напротивъ, проявилъ Свою дѣятельность только въ томъ отношеніи, что Онъ по Своей волѣ не восхотѣлъ даровать этимъ людямъ такихъ благодатныхъ средствъ, которыя могли бы размягчить и воздѣйствовать даже на ихъ жестокое сердце<sup>1)</sup>. Затѣмъ, въ актѣ Своего предвѣдѣнія, лежащаго въ основаніи отверженія, Онъ предвидѣлъ не положительное благодатное воздѣйствіе, приравненное къ извѣстной степени нравственнаго состоянія людей, а только несоотвѣтствіе всѣхъ предложенныхъ Имъ для временнаго осуществленія благодатныхъ средствъ этому нравственному состоянію, или еще лучше—предвидѣлъ Свое собственное нежеланіе даровать этой части человѣческаго рода такія благодатныя средства, которыя могли бы воздѣйствовать на ихъ жестокое сердце<sup>2)</sup>. Только на основаніи такого отрицательнаго отношенія къ нѣкоторымъ людямъ, проявившагося въ актѣ Его вѣчнаго знанія, Богъ и не избралъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не предопредѣлилъ ихъ къ блаженству. Напротивъ, по отношенію къ нимъ Онъ оставилъ въ силѣ только тотъ приговоръ своего правосудія и справедливости, который собственно долженъ былъ бы простираться на весь человѣческій родъ, если бы въ данномъ случаѣ незаслуженное ми-

<sup>1)</sup> De divers. quaest. § 16. M. t. VI, p. 121.

<sup>2)</sup> De nat. et grat. c. IV. M. t. X, p. 250.

лосердіе Божіе въ тоже время не оказало по отношенію къ нѣкоторой части человѣческаго рода извѣстной мѣры благодати <sup>1)</sup>. Слѣдовательно, отрицательная сторона предопредѣленія, по общему положенію Августиновскаго ученія, представляетъ собственно только продолженіе того всеобщаго акта отверженія, который по времени предшествуетъ акту положительнаго предопредѣленія къ блаженству и въ силу котораго всѣ люди чрезъ грѣхъ Адама должны были составить предъ лицомъ Божественнаго правосудія „одну общую отверженную массу погибели“ (*massa perditionis*) <sup>2)</sup> и понести предъ Нимъ заслуженное наказаніе (*debita poena*) <sup>3)</sup>. Поэтому самому этотъ актъ отрицательнаго предопредѣленія Августинъ и называетъ по преимуществу отверженіемъ (*reprobatio*). Что же касается названія „предопредѣленіе“ (*praedestinatio*), то Августинъ, какъ мы видѣли выше, употребляетъ его главнымъ образомъ для обозначенія положительной стороны предопредѣленія.

Такимъ образомъ, существенное отличіе отрицательной стороны акта предопредѣленія отъ его положительной стороны заключается въ слѣдующемъ. Послѣдняя, какъ результатъ положительнаго участія Божія въ устроеніи судьбы человѣка, является предопредѣленіемъ не только къ блаженству, но и къ благодатнымъ средствамъ, приводящимъ къ этому блаженству. Отрицательная сторона предопредѣленія, или иначе — отверженіе (*reprobatio*), наоборотъ является исключительно только предопредѣленіемъ къ наказаніямъ. Средства, приводящія человѣка къ наказаніямъ, т. е. первородный и личные грѣхи, являются въ данномъ случаѣ зависимыми исключительно только отъ его собственной воли <sup>4)</sup>. Богъ съ своей стороны только предвидѣлъ эти грѣхи человѣка, именно предви-

---

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. VIII. M. t. X, p. 972; de nat. et gr. c. V. M. t. X, p. 250.

<sup>2)</sup> De corrept. et gr. c. VII § 12; de nat. et gr. c. IV. M. t. X, p. 923. 250.

<sup>3)</sup> De civ. Dei XIV, 1. M. t. VII, p. 403.

<sup>4)</sup> De corrept. et gr. c. XII § 42. M. t. X, p. 942.



дѣлъ, что они повлекутъ его къ наказаніямъ совершенно заслуженно съ его стороны. Слѣдовательно, по воззрѣнію Августина, Богъ въ актѣ отверженія относится ко грѣхамъ людей, обусловливающимъ это отверженіе, исключительно только отрицательнымъ образомъ, т. е. Онъ попускаетъ ихъ и не препятствуетъ ихъ осуществленію. Вообще, если Августинъ и говорилъ въ тоже время о предопредѣленіи къ средствамъ, т. е. къ грѣхамъ, приводящимъ человѣка къ наказаніямъ, то только въ томъ смыслѣ, что всякій грѣхъ, какъ и всякое другое чисто внѣшнее дѣйствіе человѣка, всегда находится во власти Божественнаго Провидѣнія <sup>1)</sup>, приводящаго все къ благимъ послѣдствіямъ и цѣлямъ. Что же касается грѣха, какъ известнаго внутренняго состоянія нравственной природы человѣка, то онъ, какъ такой, всегда, по Августину, находится въ полной зависимости отъ человѣческой воли <sup>2)</sup>. Что дѣйствительно Августинъ не хотѣлъ говорить о божественномъ предопредѣленіи ко грѣхамъ, можно видѣть уже изъ того положенія, которымъ опредѣляется, по нему, сущность предвѣдѣнія Божія, лежащаго въ основаніи предопредѣленія къ наказаніямъ. По нему, Богъ не все, что предвидитъ, неизмѣнно уже и предопредѣляетъ. Хотя предопредѣленіе не можетъ быть безъ предвѣдѣнія, но само предвѣдѣніе не всегда сопровождается неизмѣнно предопредѣленіемъ <sup>3)</sup>. Въ нѣкоторыхъ мѣ-

---

<sup>1)</sup> De praed. sanct. c. XVI § 33. M. t. X, p. 984. Est ergo in malorum potestate peccare: ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividendis tenebras et ordinandis eas; ut hic etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei... Tanta quippe ab inimicis Iudaeis manus Dei et consilium praedestinavit fieri quanta necessaria fuerunt Evangelio propter nos.

<sup>2)</sup> De peccat. merit. II, 18 § 31. M. t. X, p. 169; de nat. et grat. c. XXXIV, § 33. M. t. X, p. 265—266.

<sup>3)</sup> De praed. sanct. c. X, § 19. M. t. X, p. 975. Praedestinatio, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse factururus... Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata: quia etsi sunt quaedam; quae ita peccata sunt, ut poenae sint etiam peccatorum.

стахъ своихъ сочиненій Августинъ прямо различаетъ сущность предвѣднiя Божiя, съ одной стороны, по отношенiю къ вѣрующимъ, а съ другой,—по отношенiю къ невѣрующимъ: въ первомъ случаѣ Богъ, по нему, предвидитъ вѣру, какъ Свое собственное дѣло, во второмъ случаѣ Онъ предвидитъ только волю человѣка, не могущую усвоить себѣ вѣру<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, изъ всего сказаннаго видно, что ученiе бл. Августина объ отрицательной сторонѣ предопредѣленiя совершенно расходится съ таковымъ же ученiемъ реформатовъ (кальвинистовъ), которые признаютъ въ данномъ случаѣ предопредѣленiе не только къ наказанiямъ, но и къ средствамъ, приводящимъ къ нимъ, т. е. ко грѣхамъ. Совершенно расходился Августинъ и съ другимъ положенiемъ ученiя реформатовъ. По ученiю послѣднихъ, всѣ безъ исключенiя благодатныя средства являются исключительнымъ достоянiемъ предопредѣленныхъ къ блаженству, такъ что непредопредѣленные къ нему не могутъ уже находиться подъ дѣйствиемъ благодати. По ученiю Августина, напротивъ, даже нѣкоторые изъ числа непредопредѣленныхъ къ блаженству, смотря по степени своего нравственнаго совершенства, могутъ находиться нѣкоторое время подъ воздѣйствиемъ благодати и, такимъ образомъ, проводить временно по истинѣ-спасительную жизнь. Они абсолютно не могутъ получить только „дара тверлости“ (*donum perseverantiae*), который дѣйствительно является достоянiемъ только предопредѣленныхъ къ блаженству<sup>2)</sup>).

---

Такимъ образомъ бл. Августинъ по вопросу о спасительномъ процессѣ воссоединенiя человѣка съ Богомъ и въ частности по вопросу о предопредѣленiи пришелъ къ слѣдующимъ положенiямъ. Указавши прежде всего на различiе между добромъ естественнымъ и добромъ духовнымъ, сверхъ-

---

<sup>1)</sup> Epist. 144 § 12. M. t. II, p. 873.

<sup>2)</sup> De corrept. et grat. c. XII, § 42. M. t. X, p. 942.

естественнымъ, онъ пришелъ къ тому выводу, что только это послѣднее, — какъ заключающееся въ вѣрѣ въ Бога и въ добрыхъ дѣлахъ, выходящихъ изъ этой вѣры и проникнутыхъ глубокой и искренней любовью къ Богу, — можетъ привести чело-вѣка къ достиженію конечной цѣли и назначенія его бытія, такъ какъ и самая эта цѣль его бытія сверхъестественная, заключающаяся въ знаніи Высочайшей истины и добрыхъ дѣлахъ, направленныхъ къ выполненію этой истины. Падшій чело-вѣкъ, пребывая исключительно только существомъ есте-ственно - нравственнымъ, совершенно неспособенъ къ само-стоятельному проявленію въ себѣ сверхъестественной духов-ной дѣятельности. Чтобы быть духовно-нравственнымъ суще-ствомъ и такимъ образомъ имѣть возможность достигнуть вѣчнаго спасенія, онъ абсолютно нуждается въ особой таин-ственной сверхъестественной благодатной помощи со стороны Бога. Такъ какъ въ основаніи спасительной жизни лежитъ вѣра въ Бога и добрая дѣятельность, направленная къ вы-полненію Высочайшей истины, то и благодать является необ-ходимой прежде всего для того, чтобы въ чело-вѣкѣ началась вѣра и соотвѣтствующая добрая дѣятельность, а затѣмъ для того, чтобы та и другая получили свое дальнѣйшее возраста-ніе въ чело-вѣкѣ. Въ этомъ благодатномъ процессѣ своего спасе-нія чело-вѣкъ однако не остается безучастнымъ существомъ. Благодать не творитъ въ немъ спасенія совершенно непрео-долимо и безусловно; напротивъ, отъ самого чело-вѣка зави-сятъ усвоить себѣ спасительный принципъ жизни или от-вергнуть его. Такъ, обладая извѣстнымъ уровнемъ своихъ естественно-нравственныхъ силъ, онъ можетъ или согласиться или не согласиться на убѣжденіе благодати. Слѣдова-тельно, благодать, по Августину, есть посредница между двумя полюсами нравственнаго міра: между добромъ есте-ственнымъ и добромъ сверхъестественнымъ. Ея дѣятельность заключается въ расширеніи, обновленіи и одухотвореніи есте-ственно-нравственныхъ силъ чело-вѣка. — Такъ какъ Богъ съ одной стороны еще отъ вѣчности предположилъ извѣстныя

благодатныя средства, могущія привести людей ко спасенію, а съ другой стороны также отъ вѣчности зналъ степень естественно-правственной правоспособности людей къ воспріятію или отверженію этихъ благодатныхъ средствъ, то Онъ еще отъ вѣчности предопредѣлилъ однихъ людей, могущихъ воспользоваться предложенными имъ благодатными средствами, ко спасенію, а напротивъ другихъ, не могущихъ воспользоваться ими,—къ вѣчному осужденію.

## IV.

Послѣ выясненія указаннаго ученія бл. Августина естественно возникаетъ вопросъ, имѣетъ ли это ученіе какое-либо основаніе въ исторіи предшествующей христіанской мысли? Данный вопросъ представляется, по нашему мнѣнію, вполне умѣстнымъ въ виду того же самаго воззрѣнія, по которому бл. Августинъ въ своемъ ученіи о благодати и предопредѣленіи представляется писателемъ, стоящимъ совершенно одиоко въ исторіи христіанской мысли первыхъ четырехъ вѣковъ,—писателемъ, который будто бы развивалъ ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и безусловномъ воздѣйствіи благодати на свободу. Но мы уже видѣли выше, что такое пониманіе его ученія не имѣетъ въ свою пользу достаточныхъ основаній. Мало того мы склонны даже признать, что ученіе Августина о благодати и предопредѣленіи не только не находится въ противорѣчій съ богословской литературой предшествующаго времени, но напротивъ оно представляетъ даже систематическое выясненіе тѣхъ отдѣльныхъ и отрывочныхъ положеній, которыя по данному вопросу разсѣяны въ Св. Писаніи и въ произведеніяхъ церковныхъ писателей. Можно положительно сказать, что всѣ эти отдѣльныя положенія становятся понятными только съ точки зрѣнія Августиновской теоріи. Итакъ обратимся къ сопоставленію послѣдней съ тѣми результатами, которыхъ достигла въ данномъ случаѣ пред-

шествующая богословская мысль, и въ связи съ этимъ укажемъ, что же поваго привнесъ съ своей стороны въ сокровищницу христіанскаго ученія по данному вопросу знаменитый еп. Ипповскій?

Въ основаніе всего своего ученія о спасительномъ процессѣ Августинъ полагаетъ собственно мысль о томъ различіи, которое проходитъ съ одной стороны между естественною нравственностію падшаго человѣка и сверхъестественною, духовною нравственностію человѣка возрожденнаго. Опровергая натуралистическую точку зрѣнія пелагианъ <sup>1)</sup>, Августинъ говорилъ, что только эта послѣдняя можетъ служить основаніемъ спасенія человѣка, т. е. достиженія его конечнаго назначенія и цѣли.

Такое разграниченіе между добромъ естественнымъ и добромъ сверхъестественнымъ собственно указывается въ самомъ Св. Писаніи. Хотя Ап. Павелъ говорилъ, что даже язычники, *не имуще вѣры, законное творятъ*, будучи сами *себѣ законъ* (Римл. 2, 14—15), но въ тоже время онъ ясно противопоставлялъ этой естественной жизни язычества жизнь особую духовную, которая возможна на основахъ христіанства. *Всяко, еже не отъ вѣры* (христіанской), *грѣхъ есть*, говорилъ онъ въ томъ же посланіи (Римл. 14, 23). Духовная, спасительная жизнь по общему воззрѣнію Св. Писанія должна имѣть въ своемъ основаніи не принципы, коренящіеся въ естественно-нравственной природѣ человѣка, а прежде всего вѣру въ Бога и искупительныя заслуги Сына Божія, а затѣмъ добрыя дѣла, пронизанныя этою вѣрою. Такъ, Св. Писаніе съ одной стороны говоритъ: *иже вѣру иметъ* (т. е. вѣру въ искупительныя заслуги Христа) *и крестится, спасенъ будетъ: а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 15—16). *Безъ вѣры не возможно угодити Богу* (Евр. 11, 6). *Благодатію бо есте спасени чрезъ вѣру* (Ефес. 2, 8).

<sup>1)</sup> Пелагиане, не полагая различія между естественною и духовною нравственностію, считали первую собственно достаточной для спасенія человѣка.

Съ другой стороны, Св. Писаніе возвѣщаетъ, что *отъ дѣлъ оправдается человекъ, а не отъ вѣры единыя* (Іак. 2, 24); *вѣра, аще дѣлъ не имать, мертва есть о себѣ* (Іак. 2, 17); *не всякъ, глаголюй ми Господи, Господи, увидеть въ царствіе небесное; но творяй волю Отца моего, уже есть на небесахъ* (Мѣ. 7, 21).

Отцы и учителя Церкви первыхъ четырехъ вѣковъ точно также постоянно различаютъ жизнь естественную и жизнь духовную человека, могущую привести его ко спасенію <sup>1)</sup>. Въ основаніе послѣдней они ясно точно и опредѣленно полагаютъ вѣру въ Бога и добрыя дѣла, выходящія изъ этой вѣры и преисполненныя искренней и глубокой любви къ Богу. Св. Климентъ Римскій говоритъ: „мы, будучи призваны по волѣ Его во Христѣ Исусѣ, оправдываемся не сами собою и не своею мудростію, или разумомъ, или благочестіемъ, или дѣлами, въ святости сердца нами совершаемыми, но посредствомъ вѣры“ <sup>2)</sup> Кириллъ Іерусалимскій говоритъ, что „образъ богопочтенія заключается въ сихъ двухъ принадлежностяхъ, въ точномъ познаніи догматовъ благочестія и въ добрыхъ дѣлахъ“ <sup>3)</sup>. Василій Великій еще яснѣе заявляетъ, что „ни одно дѣло не можетъ быть совершенно надлежащимъ образомъ безъ благочестивой вѣры во Христа“ <sup>4)</sup>. Іоаннъ Златоустъ приглашаетъ приложить стараніе къ тому, чтобы „пробывать твердыми въ истинной вѣрѣ и вести жизнь добродѣтельную“ <sup>5)</sup>; потому что „вѣра не только не излишня, но даже такъ необходима, что безъ нея невозможно спастися“ <sup>6)</sup>. Григорій Богословъ говоритъ: „исповѣдуй Иисуса Христа и вѣруй, что Онъ воскрешенъ изъ мертвыхъ; и ты спасешься“ <sup>7)</sup>. Впрочемъ, говоритъ онъ, „покажите вѣру отъ

<sup>1)</sup> Тертулл. Ad Marcion. 41; de patientia с. 5.

<sup>2)</sup> 1 послан. къ Коринто. Гл. 32. 34.

<sup>3)</sup> Огласит. поученіе IV § 2.

<sup>4)</sup> Толков. на кн. Ісаіи гл. 1.

<sup>5)</sup> Толков. на Ев. Матѣ. бес. 64.

<sup>6)</sup> Толков. на посл. къ Римл., бес. 8.

<sup>7)</sup> Слово о собл. добраго порядка.

дѣль“; вѣдь „какъ дѣло безъ вѣры не пріемлется, потому что многіе дѣлають добро ради славы и по естественному расположенію, такъ и вѣра безъ дѣль мертва есть“ <sup>1)</sup>. Впрочемъ, не смотря на ясныя и точныя черты, которыми св. отцы и учителя церкви характеризуютъ сущность спасительной жизни человѣка, мы напрасно стали бы искать у нихъ полнаго и подробнаго раскрытія даннаго ученія. Не найдемъ мы у нихъ и систематическаго объединенія этихъ отдѣльныхъ чертъ въ формѣ связнаго и послѣдовательнаго развитія мыслей. Эту послѣднюю задачу въ данномъ случаѣ выполнилъ только бл. Августинъ. Онъ первый изъ церковныхъ писателей занялся болѣе подробнымъ выясненіемъ вопроса о сущности спасительнаго процесса въ связи съ общей системой христіанской антропологіи.

Если такимъ образомъ бл. Августинъ стоялъ на исторической почвѣ по вопросу о сущности спасительнаго процесса и болѣе подробнымъ образомъ развивалъ собственно тѣ основные принципы, которые указаны въ Св. Писаніи и проведены въ отеческой литературѣ предшествующаго времени, то онъ имѣлъ для себя такую же историческую почву и по вопросу о дѣйствующихъ началахъ, производящихъ эту спасительную жизнь. Уже въ Св. Писаніи ясно указывается, что такими дѣятельными началами служатъ съ одной стороны благодать, а съ другой стороны свобода человѣка. Правда, оба эти начала не объединяются въ Св. Писаніи. Въ немъ не указывается прямо и опредѣленно, въ чемъ же заключается участіе того и другого начала. Но въ то же время ясно говорится, что прежде всего благодать вполнѣ необходима для спасенія человѣка. Самая вѣра, это начало спасительной жизни,—по выраженію Ап. Павла, *не отъ васъ, Божій даръ* (Еф. 2, 8). *Никтоже можетъ реици Господа Исуса, точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3). Не только вѣра, но и добрыя дѣла по свидѣтельству того же Апостола, суть

---

<sup>1)</sup> Слово о себѣ самомъ.

дары благодати. *Вамъ даровася*, говоритъ онъ Филиппійцамъ, *еще о Христѣ, не токмо еже въ Него впровати, но и еже по Немъ страдати* (Фил. 1, 29). Тотъ же Апостоль призываетъ Бога, чтобы Онъ совершилъ (вѣрующихъ) во всякомъ дѣлѣ блазъ (Евр. 13, 20—21), чтобы Онъ даровалъ имъ силою утвердиться *Духомъ Его во внутреннемъ человѣцѣ* (Еф. 3, 16). Самъ Иисусъ Христосъ говорилъ: *Безъ Мене не можете творити ничесоже* (Иоан. 15, 5). Даже желаніе въ человѣкѣ добрыхъ дѣлъ поставляется въ зависимость отъ благодати: *Богъ бо есть дѣйствующій въ васъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи* (Фил. 2, 12). *Любовь Божія*, проникающая собой спасительную дѣятельность человѣка, *измѣся въ сердца наша Духомъ Святымъ, даннымъ намъ* (Римл. 5, 5). Самое оставленіе грѣховъ, оправданіе и вообще все спасеніе Св. Писаніе считаетъ даромъ благодати, когда говоритъ, что *о Немже* (т. е. Иисусѣ Христѣ) *имамы избавленіе кровію Его, и оставленіе презрѣшней, по богатству благодати Его* (Еф. 1, 7); *оправдаемі туне благодатию* (Римл. 3, 23—24) *благодатию есте спасени* (Еф. 2, 5).

Съ другой стороны, Св. Писаніе проникнуто общемою мыслью о свободно-разумномъ участіи человѣка въ дѣлѣ его спасенія. Такъ въ Св. Писаніи постоянно слышится голосъ увѣщанія и убѣжденія по отношенію къ человѣку, чтобы онъ свободно подвизался въ дѣлѣ своего спасенія (Римл. 12, 1—2; 15, 30; 1 Кор. 15, 58; Сол. 1, 3). *Потщимся убо внити въ покой Божій* (Евр. 4, 11), *приблизитесь къ Богу* (Іак. 4, 8), *примиритесь съ Богомъ* (2 Кор. 5, 20), *покайтесь и да крестится кійждо отъ васъ во имя Іисуса Христа* (Дѣян. 2, 38), говорили Апостолы людямъ, желая возбудить въ нихъ самодѣятельное стремленіе. Св. Писаніе очень часто называетъ добрыя дѣла дѣлами человѣка и поставяетъ ихъ ему въ заслугу, когда говоритъ: *такъ да просвѣтитсѣ свѣтъ вашъ предъ чловѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла* (Матѣ. 5, 16); *кійждо свою мзду приметъ по своему труду* (1 Кор. 3, 8).



Церковные писатели первыхъ вѣковъ точно также, какъ и Св. Писаніе, постоянно считали благодатную силу Божію абсолютно необходимой для спасительной жизни человѣка, хотя въ то же время они считали необходимымъ, чтобы и самъ человѣкъ свободно принималъ участіе въ ней. Словомъ, также какъ и Св. Писаніе, они постоянно считали благодать и свободу необходимыми условіями спасенія. При этомъ нужно замѣтить, что всѣ эти писатели, хотя и очень часто, но высказывали въ данномъ случаѣ одни только отрывочныя сужденія и мысли. Такъ Иринеѣ Лионскій, доказывая необходимость благодати для спасенія человѣка, представлялъ своимъ читателямъ слѣдующую аналогію: „какъ изъ высохшей пшеницы нельзя безъ воды сдѣлать ни тѣста, ни хлѣба, такъ и мы всѣ безъ воды небесной не можемъ быть едино во Христѣ“<sup>1)</sup> Оригенъ въ данномъ случаѣ прямо заявлялъ: „мы имѣемъ нужду въ помощи Божіей; ибо безъ божественнаго всемогущества мы не способны выполнить того, что не нравится нашей плоти“<sup>2)</sup>. „Мы всегда имѣемъ нужду въ благодати Божіей, сначала для того, чтобы не падать, а потомъ для того, чтобы возстать, если мы пали“<sup>3)</sup>. Іоаннъ Златоустъ говорилъ: „душа наша не достаточна для добродѣтелей, если мы не пользуемся этою (божественною) помощію“<sup>4)</sup>. При этомъ отцы Церкви говорили о необходимости благодати не только для всего спасительнаго процесса, но въ частности и для самаго возбужденія въ человѣкѣ вѣры. „Всѣ добрыя дѣйствія, по выраженію Іоанна Златоуста, не твои, но отъ благодати Божіей. Укажешь ли даже на вѣру? И она зависѣла отъ призванія“<sup>5)</sup>. „Богъ вложилъ въ насъ вѣру, Онъ даровалъ намъ начало“<sup>6)</sup>. Благодать необходима,

<sup>1)</sup> Противъ ересей III, 19; V, 10.

<sup>2)</sup> De princip. III, 2. 3.

<sup>3)</sup> In psalm. XXXVI, 4.

<sup>4)</sup> De prophet. obscur. II § 5.

<sup>5)</sup> Толков. на 1 посл. къ Коринто. XII § 1—2.

<sup>6)</sup> Толков. на посл. къ Евр. XXVIII § 2.

по ученію отцевъ, и для возбужденія въ человѣкѣ добрыхъ дѣлъ и даже самаго желанія этихъ дѣлъ. Въ данномъ случаѣ достаточно указать на свидѣтельство св. Григорія Бослова, который говорилъ: „такъ какъ есть люди, такъ высоко думающіе о своихъ заслугахъ, что все приписываютъ себѣ самимъ, а не Тому, кто ихъ сотворилъ и умудрилъ; то слово Божіе учитъ таковыхъ, что нужна Божія помощь и для того, чтобы пожелать добра, тѣмъ болѣе самое избраніе должнаго есть даръ Божія человѣколюбія“<sup>1)</sup>. Иоаннъ Златоустъ выражалъ мнѣніе, что благодать необходима даже для окончательнаго укрѣпленія въ человѣкѣ вѣры и доброй дѣятельности. „Утвердить и подкрѣпить насъ такъ, чтобы мы не падали и не уклонялись на распутія—есть всецѣло дѣло Божіе“<sup>2)</sup>. Конечно въ данномъ случаѣ можно было бы привести цѣлый рядъ другихъ свидѣтельствъ въ доказательство разсматриваемаго ученія, но дѣло въ томъ, что всѣ они единогласно выражаютъ ту мысль, что благодать необходима на всѣхъ ступеняхъ спасительной жизни.

Также рѣшительно говорятъ отцы и учителя Церкви и о свободной волѣ человѣка, какъ другомъ дѣятельномъ началѣ спасенія<sup>3)</sup>. Впрочемъ, указывая въ данномъ случаѣ на фактъ свободы, они не представляютъ намъ опредѣленнаго рѣшенія по вопросу объ отношеніи ея къ благодати. Они не опредѣляютъ, въ чемъ же заключается участіе свободы въ благодатномъ процессѣ спасенія. Заслуга бл. Августина въ данномъ случаѣ въ томъ и состоитъ, что онъ, уяснивши согласно съ общимъ духомъ христіанскаго міросозерцанія вопросъ о необходимости благодати и свободы въ дѣлѣ спасенія человѣка, въ тоже время далъ точный и опредѣленный отвѣтъ по вопросу объ отношеніи благодати къ свободѣ. Не

---

<sup>1)</sup> Слово 37 на Мѣ. 19, 1.

<sup>2)</sup> Бес. на посл. къ Фессал. VI § 2.

<sup>3)</sup> Густ. Фил. Аполлог. I § 10; Иоан. Злат. бес. 54 на кн. Бытія § 1.

смотря на всѣ трудности, представляющіяся при рѣшеніи этого вопроса, онъ однако представилъ въ данномъ случаѣ такую теорію, которая не находится въ противорѣчій съ общимъ духомъ христіанскаго міросозерцанія и не нарушаетъ правъ благодати и правъ свободы.

Мы уже видѣли выше, что участіе свободы въ благодатномъ процессѣ спасенія, по ученію Августина, состоитъ въ ея согласіи или несогласіи съ благодатнымъ воздѣйствіемъ, производящимъ въ человѣкѣ вѣру и добрыя дѣла. Помимо того, что такое рѣшеніе вопроса въ системѣ Августиновской антропологии является вполне логичнымъ и согласнымъ съ общими принципами послѣдней, оно въ тоже время имѣетъ нѣкоторое основаніе въ исторіи предшествующей богословской мысли. Въ самомъ дѣлѣ, на такое значеніе свободы въ дѣлѣ спасенія, хотя и не съ достаточной ясностію, указывается между прочимъ въ Св. Писаніи. „Вы присно Духу Святому противитесь“, говорилъ архидіаконъ Стефанъ Іудеямъ (Дѣян. 7, 51). Въ твореніяхъ отцевъ и учителей Церкви точно также встрѣчаются выраженія, намекающія на ученіе Августина. „Избирающимъ доброе предлежитъ достойная награда, равно какъ избирающимъ худое предлежать достойныя наказанія“<sup>1)</sup>. „Если кто не хочетъ теперь слѣдовать Евангелію, то это есть дѣло его свободы, потому что не только въ дѣлахъ, но и въ вѣрѣ Господь сохранилъ свободное произволеніе человѣка, говоря: по вѣрѣ твоей будетъ тебѣ“<sup>2)</sup>. „Человѣческая воля, говорилъ Григорій Богословъ, не всегда *слѣдуетъ*, но весьма часто *противорѣчитъ* и противоборствуетъ волѣ Божіей“<sup>3)</sup>. Еще болѣе ясно говоритъ въ данномъ случаѣ св. Іоаннъ Златоустъ: „Власть Божія не соединена съ принужденіемъ... Онъ не принуждаетъ тѣхъ, которые не хо-

---

<sup>1)</sup> Іустинъ Философъ. Апол. 1, 28. 43.

<sup>2)</sup> Ирин. Ліон. Противъ ерес. IV, 37.

<sup>3)</sup> Слово о Богослов. IV, въ Твор. Св. Отц. III, 90.

тять служить Ему<sup>1)</sup>. „Иисусъ Христосъ съ своей стороны сдѣлалъ, чтобы обратить и спасти его (Иуду): научилъ его всему любомудрію,... вразумлялъ обѣтованіемъ царства, постоянно обличалъ тайныя его помышленія..., но онъ добровольно остался неисправимымъ“<sup>2)</sup>. Всѣ эти и подобныя выраженія, взятая изъ твореній отцевъ Церкви, неволью напоминають теорію Августина объ отношеніи благодати къ свободѣ. Только при свѣтѣ этой теоріи они получаютъ свой глубокой смыслъ и значеніе, являясь свидѣтельствами о томъ, въ чемъ же заключается участіе свободы въ спасительномъ процессѣ.

По вопросу о предопредѣленіи, какъ вѣчномъ абсолютномъ основаніи спасительнаго процесса, бл. Августинъ точно также имѣлъ для себя основаніе въ исторіи предшествующей богословской мысли. Въ самомъ дѣлѣ, въ общихъ основныхъ чертахъ ученіе о предопредѣленіи раскрывается уже въ Св. Писаніи. Здѣсь ясно говорится, что Богъ отъ вѣчности предопредѣлилъ спасти родъ человѣческой чрезъ Своего Единороднаго Сына<sup>3)</sup>, что все дѣло искупленія есть тайна, сокровенная въ Богѣ отъ вѣчности<sup>4)</sup>, что Богъ еще прежде созданія міра избралъ насъ въ Немъ (т. е. въ Иисусѣ Христѣ) быть намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви<sup>5)</sup>, что самое царствіе Божіе для праведниковъ и вѣчный огонь для грѣшниковъ были уготованы Богомъ еще отъ сложенія міра<sup>6)</sup>. Такимъ образомъ, все дѣло спасенія отъ начала до конца,—начиная самымъ желаніемъ Бога искупить падшій родъ человѣческой и кончая воздаяніемъ за такое или иное отношеніе человѣка къ предложеннымъ ему средствамъ спа-

<sup>1)</sup> Слово Отласит. 2 Бес. на разн. случ. т. 2, стр. 304—305.

<sup>2)</sup> Бес. 1-я о предат. Иуды. Бес. на разн. случ., т. 2, стр. 85.

<sup>3)</sup> 1 Петр. I, 19, 20; Лук. XXII, 22; Дѣян. II, 23; III, 18.

<sup>4)</sup> Ефес. III, 9.

<sup>5)</sup> Еф. I, 4.

<sup>6)</sup> Мс. XXV, 34, 41.

сенія, въ Св. Писаніи представляется дѣломъ предвѣчнаго опредѣленія Божія. При этомъ постоянно указывая, что Богъ спасаетъ человѣка не противъ его воли, но согласно съ его собственнымъ желаніемъ <sup>1)</sup>, Св. Писаніе тѣмъ самымъ ясно показываетъ, что актъ божественнаго предопредѣленія не есть актъ безусловной воли Божіей, но актъ въ своемъ послѣднемъ основаніи находящійся въ зависимости отъ свободы человѣка. Богъ отъ вѣчности предопредѣлилъ однихъ ко спасенію, а другихъ къ наказанію потому именно, что Онъ, какъ Существо всевѣдущее, Которому *отъ вѣка разумна суть вся дѣла Его* <sup>2)</sup> и *Который вѣсть вся* <sup>3)</sup>, отъ вѣчности еще предвидѣлъ извѣстное отношеніе человѣка къ предложеннымъ ему средствамъ спасенія. Соединяя всѣ черты такого ученія о предопредѣленіи, Ап. Павелъ въ одномъ изъ своихъ посланій говоритъ <sup>4)</sup>: *ихъ же предувѣдѣ (Богъ), тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына Своего... А ихъ же предустави, тѣхъ и призва: а ихъ же призва, сихъ и оправда: а ихъ же оправда, сихъ и прослави*, т. е., по смыслу рѣчи Апостола, Богъ предопредѣлилъ быть сообразными образу Сына Своего именно тѣхъ, о которыхъ онъ предвидѣлъ, что они сдѣлаются *любящими Его*, слѣдовательно достойными Его благодѣяній <sup>5)</sup>. Но указавши, что весь процессъ спасенія предопредѣленъ Богомъ еще отъ вѣчности и что это опредѣленіе въ своемъ основаніи обусловливается божественнымъ предвѣдѣніемъ свободнаго участія въ немъ со стороны человѣка, Св. Писаніе не даетъ намъ болѣе подробнаго раскрытія даннаго ученія. Оно не отвѣчаетъ намъ прямо и опредѣленно, въ какой же степени предопредѣленіе Божіе зависитъ отъ свободы человѣка?

---

<sup>1)</sup> Мѡ. 10, 33; Дѣян. 2, 38; Мѡ. 19, 21; Ис. 1, 19. 20.

<sup>2)</sup> Дѣян. XV, 18.

<sup>3)</sup> 1 Іоан. III, 20.

<sup>4)</sup> Римл. VIII, 29. 30.

<sup>5)</sup> Римл. VIII, 28.

На этотъ вопросъ не даютъ намъ опредѣленнаго отвѣта и представители богословской мысли до-августиновскаго періода. Въ своихъ сочиненіяхъ они не рѣдко затрогиваютъ вопросъ о предопредѣленіи, но при раскрытіи его въ сущности не идутъ далѣе того принципиальнаго рѣшенія, какое мы находимъ въ Св. Писаніи. Въ противоположность языческому ученію о безусловной зависимости всѣхъ дѣйствій человѣка отъ неумолимой судьбы, а также въ противоположность ученію гностико-дуалистическихъ еретическихъ системъ о необходимомъ принудительномъ характерѣ всей дѣятельности человѣка, имѣющей въ своемъ основаніи извѣстное расположеніе его природы,—церковные писатели старались указывать на фактъ свободы, какъ на необходимое условіе всей дѣятельности человѣка, какъ на условіе, отъ котораго зависитъ осуществленіе его спасенія, предопредѣленнаго еще отъ вѣчности на основаніи божественнаго предвѣдѣнія свободнаго участія въ немъ со стороны человѣка.

Такъ Минуцій Феликсъ говорилъ: „пусть никто не ищетъ въ судьбѣ утѣшенія или оправданія себѣ. Что бы ни дѣлала судьба, у человѣка душа свободна и въ немъ судится его дѣйствіе, а не внѣшнее положеніе. И что иное судьба, какъ не опредѣленіе Божіе о каждомъ изъ насъ? Богъ предвидитъ будущее и сообразно съ свойствами и заслугами каждаго изъ людей опредѣляетъ и судьбы ихъ. Такимъ образомъ, Онъ наказываетъ не по такому или иному рожденію, а по свойству нравственныхъ расположеній“ <sup>1)</sup>. Ириней Лионскій заявлялъ: „Богъ, напередъ знающій все, приготовилъ для тѣхъ и другихъ приличныя жилища: тѣмъ, которые ищутъ свѣта нетлѣнія и къ Нему прибѣгаютъ, Онъ милостиво даруетъ желаемый ими свѣтъ, другимъ же его презирающимъ, отвращающимся и избѣгающимъ и какъ бы самахъ себя ослабляющимъ, Онъ приготовилъ достойную противникова свѣта тьму

<sup>1)</sup> Минуц. Феликсъ. Октавій § 36. Русск. Пер. при Прав. Обзор. стр.

и нехотѣвшихъ покараться Ему предаль соотвѣтственному наказанію“<sup>1)</sup>). По ученію Климента Александрійскаго „Богъ предопредѣлилъ (къ славѣ) только тѣхъ, о которыхъ Онъ прежде сложенія міра зналъ, что они будутъ праведны“<sup>2)</sup>). Особенно ясно и выразительно высказывалъ свое ученіе о предопредѣленіи св. Іоаннъ Златоустъ. Объясняя слова Апостола Павла: *избра насъ въ Немъ прежде сложенія міра*, онъ говорилъ, что „все содѣланное для насъ (Богомъ) не новость какаянибудь, но есть то, что издревле было предустроено и предопредѣлено... Не за добрыя только дѣла бываетъ это (предопредѣленное Богомъ избраніе), но по любви къ намъ; при томъ не по одной любви, но и за нашу добродѣтель“<sup>3)</sup>). Въ данномъ случаѣ можно было бы привести цѣлый рядъ другихъ свидѣтельствъ, взятыхъ изъ твореній церковныхъ писателей первыхъ четырехъ вѣковъ, но всѣ они проводятъ одну и ту же мысль о зависимости предвѣчнаго акта предопредѣленія не только отъ воли Божіей, но въ тоже время отъ божественнаго предвѣдѣнія собственныхъ заслугъ человѣка<sup>4)</sup>). Но не смотря на столь ясныя указанія условій, отъ которыхъ зависитъ предопредѣленіе, въ твореніяхъ отцовъ до-августиновскаго періода мы напрасно стали бы искать уясненія вопроса о степени зависимости божественнаго предопредѣленія отъ благодати и свободы человѣка. Какъ и Св. Писаніе, представители богословской письменности этого періода не даютъ намъ отвѣта на этотъ вопросъ. Они не опредѣляютъ, въ какой же степени свободное участіе человѣка обу-

---

<sup>1)</sup> Иринеѣ Лионскій. Противъ ересей кн. IV, гл. XXXIX, § 4. Русск. перев. при Прав. Обзор. стр. 568; сравн. кн. IV, гл. XL § 1.

<sup>2)</sup> Климентъ Алекс. Stromat. lib. VII.

<sup>3)</sup> Бес. 1 на посл. Ап. Павл. къ Еф. § 2. Русск. пер. при Пет. Акад., изд. 1858 г., бесѣды на посл. Ап. Павла къ Еф. т. I, стр. 9—10.

<sup>4)</sup> Іустинъ Философъ. Dialog. cum Tryph. § 102; Оригенъ. In epist. Roman. l. VII, § 8. 17. 18; Василій Великій. О Святомъ Духѣ, гл. 14, 15; Тертул. Adv. Marc. l. I, c. 24; Амвросій Медиоланск. Comment. in epist. ad Rom. c. 9, v. 23.

словливаетъ собой предопредѣленіе, гдѣ та граница, которая раздѣляетъ область воздѣйствія Божества на человѣка и область самостоятельной дѣятельности послѣдняго въ вѣчномъ актѣ предопредѣленія, какъ абсолютномъ основаніи спасительнаго процесса.

Въ данномъ случаѣ заслуга бл. Августина въ томъ и состоитъ, что онъ первый въ исторіи христіанской письменности представилъ рѣшеніе этого вопроса. Выше мы уже видѣли, что онъ въ данномъ случаѣ пришелъ къ тому общему выводу, что Богъ отъ вѣчности предопредѣлялъ однихъ къ блаженству, а другихъ къ мученіямъ на основаніи Своего вѣчнаго и целознаго знанія степени удобовосприемлемости естественно-нравственныхъ силъ человѣка къ принятію и усвоенію предложенныхъ ему даровъ благодати, безъ всякой предварительной заслуги съ его стороны. Проводя этотъ общій взглядъ, Августинъ ясно и опредѣленно указалъ, въ чемъ нужно полагать сущность этой восприемлемости и правоспособности человѣка къ принятію благодати, въ чемъ, съ другой стороны, заключается сущность того воздѣйствія благодати на волю, которое отъ вѣчности было предусмтрѣно Богомъ и принято Имъ въ соображеніе при предвѣчномъ рѣшеніи судьбы всего человѣческаго рода. Заслуга бл. Августина въ данномъ случаѣ состоитъ еще въ томъ, что онъ данное рѣшеніе вопроса высказалъ не въ формѣ краткихъ и отрывочныхъ сужденій, а въ формѣ положеній, объединенныхъ между собою общою систематическою связью. Въ лицѣ Августина мы въ первый разъ въ исторіи христіанской письменности встрѣчаемъ писателя, который представилъ цѣльную и строго организованную теорію о предопредѣленіи, поставленную имъ въ связь съ общими принципами всей его антропологической системы.

Не рѣшаясь высказать самостоятельнаго сужденія о положительномъ значеніи ученія Августина о предопредѣленіи,—равно какъ и его ученія объ отношеніи благодати къ свободѣ,—въ дѣлѣ положительнаго выясненія догматическихъ



истинъ, мы въ данномъ случаѣ позволимъ себѣ сопоставить его съ тѣми положеніями, которыя были высказаны по данному вопросу въ „*Посланіи патріарховъ православно-каѳолическія Церкви о православной вѣрѣ*“<sup>1)</sup>. Дѣло въ томъ, что это сопоставленіе прямо приводитъ насъ къ тому заключенію, что въ *Посланіи* проводится въ сущности такое же ученіе о благодати и предопредѣленіи, какое проводилъ и Августинъ въ своей теоріи.

Такъ о состояніи естественно-правственныхъ силъ падшаго человѣка, а также о благодати и свободѣ *Посланіе* говоритъ: „Хотя человѣкъ прежде возрожденія можетъ по природѣ быть склоннымъ къ добру, избирать и дѣлать *правственное добро*,... но чтобы возродившись онъ могъ дѣлать *добро духовное* (ибо дѣла вѣры, будучи причиною спасенія и совершаемыя сверхъестественною благодатію, обыкновенно называются духовными),—для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, какъ сказано о предопредѣленныхъ: такъ, что онъ не можетъ самъ по себѣ творить дѣлъ, достойныхъ жизни по Христѣ, а только можетъ *желать* или *не желать дѣйствовать согласно съ благодатью*“<sup>2)</sup>. „(Священное Писаніе) учитъ, что вѣрующій спасается вѣрою и дѣлами своими и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ Бога единственнымъ виновникомъ нашего спасенія: поелику, т. е., онъ предварительно подаетъ просвѣщающую благодать, которая доставляетъ человѣку познаніе Божественной истины и учитъ его сообразоваться съ нею (если онъ не противится) и дѣлать добро, угодное Богу, дабы получить спасеніе, не унич-

---

<sup>1)</sup> Подъ этимъ заглавіемъ отпечатано и издано нашимъ Святейшимъ Синодомъ собственно *Изложеніе православной вѣры Восточной Церкви*, составленное Іерусалимскимъ патріархомъ Досіеємъ и признанное выраженіемъ истинной православной вѣры на Іерусалимскомъ соборѣ въ 1672 г. Въ 1723 г. оно снова было рассмотрѣно и признано всеми восточными патріархами и другими архиепископами, какъ выраженіе истинной православной вѣры.

<sup>2)</sup> Членъ 14.

тожая свободной воли человѣка, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея дѣйствию“<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ ясно, что въ этихъ словахъ *Посланія* также, какъ и у Августина, естественно-правственная жизнь падшаго человѣка противопоставляется жизни духовной, спасительной. Какъ и у Августина, эта послѣдняя поставляется въ полную зависимость отъ *предваряющей* благодати, *просвѣщающей* человѣка и *научающей* дѣлать добро, угодное Богу. Какъ и у Августина, дѣятельность свободы человѣка въ данномъ случаѣ полагается въ *повиновеніи* и *неповиновеніи* дѣйствию благодати<sup>2)</sup>).

По вопросу о предопредѣленіи *Посланіе* высказываетъ точно также цѣлый рядъ положеній въ ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ: „Вѣруемъ, что всеблагій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ избралъ отъ вѣчности; а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ такимъ образомъ однихъ оправдать, а другихъ оставить и осудить безъ причины: ибо это не свойственно Богу, общему всѣхъ и нелицепріятному Отцу, Который *хочетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ познаніе истины прійти* (1 Тим. II, 4): но поелику Онъ *предвидѣлъ*, что одни хорошо будутъ пользоваться своею свободою волей, а другіе худо, то посему однихъ предопредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ. Объ употребленіи же свободы мы разсуждаемъ слѣдующимъ образомъ: поелику благодать Божія даровала Божественную и просвѣщающую благодать, называемую нами также *предваряющею*, которая, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, путеводить всѣхъ, то желающіе свободно *покаряться ей* (ибо она споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей) и *исполнять* ея повелѣнія, необходимо нужныя для спасенія, получаютъ посему и особенную

<sup>1)</sup> Членъ 3.

<sup>2)</sup> У Августина въ данномъ случаѣ участіе свободы въ благодатномъ процессѣ выражается словами *consentire et dissentire vocationi*, т. е. *gratiaе*.

благодать, которая *содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя* ихъ въ любви Божіей, т. е. въ тѣхъ добрыхъ дѣлахъ, которыхъ отъ насъ требуетъ Богъ (и которыхъ требовала также предваряющая благодать),—*оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ предопредѣленными*: тѣ, напротивъ, которые *не хотятъ повиноваться и слѣдовать благодати* и потому не соблюдаютъ заповѣдей Божіихъ, но, слѣдуя внушеніямъ сатаны, злоупотребляютъ своею свободой, данной имъ отъ Бога съ тѣмъ, чтобы они произвольно дѣлали добро,—*предаются вѣчному осужденію*.—Но, что говорятъ богохульные еретики <sup>1)</sup>, будто Богъ опредѣляетъ или осуждаетъ нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ или осуждаемыхъ,—это мы почитаемъ безуміемъ и нечестіемъ: ибо въ такомъ случаѣ писаніе противорѣчило бы само себѣ. Оно учитъ, что вѣрующій спасается вѣрою и дѣлами своими и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ Бога единственнымъ виновникомъ нашего спасенія.... Не безумно ли, послѣ сего, безъ всякаго основанія утверждать, что Божественное хотѣніе есть вина осужденныхъ! Не значить ли это произносить ужасную несправедливость и хулу на небо? Богъ не причастенъ никакому злу, равно желаетъ спасенія всѣмъ, у него нѣтъ мѣста лицепріятію: почему мы исповѣдуемъ, что Онъ справедливо передаетъ осужденію тѣхъ, которые остаются въ нечестіи по развращенной своей волѣ и пераскаянному сердцу....“ <sup>2)</sup>.

Опять нельзя не замѣтить, что въ приведенныхъ словахъ *Посланія* высказывается такое же ученіе о предопредѣленіи, какое высказывалъ и Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ. Здѣсь также, какъ и у Августина, предопредѣленіе къ блаженству и предопредѣленіе къ вѣчному мученію представляется результатомъ божественнаго предвѣдѣнія такого или иного свободнаго отношенія человѣка къ предложеннымъ

---

<sup>1)</sup> Имѣются въ виду кальвинисты, признающіе ученіе о безусловномъ предопредѣленіи, какъ къ блаженной жизни, такъ и къ наказаніямъ. Посланіе, какъ извѣстно, и было направлено противъ этого лжеученія.

<sup>2)</sup> Членъ 3.

ему благодатнымъ средствамъ. Какъ и у Августина, это отношеніе сводится здѣсь къ повинновенію или неповиновенію человѣка предварающей его благодати. Самая благодать, какъ и у Августина, раздѣляется на благодать предварающую <sup>1)</sup> и на благодать содѣйствующую <sup>2)</sup>. Вообще при чтеніи *Посланія* въ немъ невольно слышатся мысли и идеи знаменитаго епископа Ипцонскаго.

Такимъ образомъ ясно, что ученіе Августина можетъ быть принято, какъ образецъ истиннаго православно-христіанскаго ученія. Къ этому заключенію насъ приводитъ и внутренній анализъ его твореній и непосредственное сравненіе его ученія съ положеніями по данному вопросу, высказанными въ *Посланіи Восточныхъ Патріарховъ*.

---

1) У Августина *gratia praeparans, incipiens, operans.*

2) У Августина *gratia consequens, subsequens, cooperans.*

## З а н л ю ч е н і е .

Общій систематическій анализъ антропологическаго ученія бл. Августина мы позволимъ себѣ заключить слѣдующими краткими замѣчаніями. Развивая свое ученіе главнымъ образомъ въ противоположность заблужденіямъ пелагіацъ и полупелагіанъ, бл. Августинъ прежде всего оказалъ услугу христіанству въ томъ отношеніи, что онъ своимъ ученіемъ въ самомъ корнѣ подорвалъ основные принципы міровоззрѣнія своихъ противниковъ. Онъ доказалъ, что въ особенности пелагіанство скрывало въ своихъ основныхъ положеніяхъ такую ересь, которая находилась въ полномъ противорѣчій съ основными пунктами христіанскаго ученія. вмѣстѣ съ этой чисто отрицательной заслугой онъ оказалъ своимъ ученіемъ для христіанской богословской науки и положительную услугу. Онъ несомнѣнно сдѣлалъ шагъ впередъ въ дѣлѣ раскрытія христіанскаго антропологическаго ученія. Дѣло въ томъ, что до него были намѣчены только основные пункты этого ученія. Оно высказывалось отцами предшествующаго времени только въ формѣ отрывочныхъ сужденій безъ всякаго, по крайпей мѣрѣ видимаго, отношенія ихъ къ общей системѣ христіанскаго вѣроученія. Что же касается Августина, то онъ первый въ исторіи христіанской богословской науки занялся болѣе подробнымъ выясненіемъ антропологическаго ученія и всю группу антропологическихъ воззрѣній христіанства представилъ въ формѣ цѣльнаго и стройнаго міросозерцанія.

Отсюда понятно, почему именно въ антропологическомъ ученіи знаменитаго епископа Ишпонскаго попреимуществу заключается та громкая слава и извѣстность, которыя соединяются обыкновенно съ его именемъ. „При имени Августина, говоритъ Риттеръ, прежде всего каждый представляетъ себѣ его споры съ пелагіанами, во время которыхъ онъ раскрылъ ученіе объ отношеніи божественной благодати къ человѣческой свободѣ“<sup>1)</sup>. Нужно замѣтить, что заслуги бл. Августина въ этомъ отношеніи можно сопоставить съ заслугами великихъ отцевъ и учителей восточной церкви, какими были: св. Аѳанасій Александрійскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Григорій Нисскій. Какъ эти послѣдніе были представителями богословско - философскаго раскрытія истинно-христіанскаго ученія въ восточной церкви во время ея борьбы съ различными еретическими лжеученіями, такъ и бл. Августинъ былъ столпомъ и оплотомъ западной церкви во время ея борьбы съ лжеученіемъ пелагіанъ и полупелагіанъ. Какъ первые въ борьбѣ съ ересями создали теологическую часть христіанской догматики, такъ послѣдній въ борьбѣ съ пелагіанами и полупелагіанами создалъ антропологическую часть этой догматики.



---

<sup>1)</sup> Ritter. Geschicht. d. christlich. Philosoph., 1841 г., стр. 179.

## Errata.

<i>Стран.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Слѣдуетъ чит.</i>
I	7 сверху	обширная	обширная
III	3 снизу	чпслу	числу
V	11 сверху	зрѣній	зрѣнія
V	17 „	старалась	старались
37	9 снизу	состоеніе	состояніе
96	13 „	по	—
103	3 „	познавать	познавать
104	15 сверху	оснавѣ	основѣ
205	16 „	нія	ученія
298	4 снизу	назъемомъ	называемомъ
301	11 сверху	спасенія	спасенія.
315	14 „	Сынами	сынами
215	9 снизу	рѣ	вѣ



# ОГЛАВЛЕНІЕ.

## Предисловіе.

Поводъ къ написанію настоящаго труда. Обзоръ твореній Августина, посвященныхъ выясненію антропологическихъ возрѣній. Обзоръ литературы по вопросу объ антропологическомъ ученіи Августина.

*Стр.*

I—XIV.

## Введеніе.

Значеніе бл. Августина въ исторіи христіанской письменности. Характеристика манихейства, пелагіанства и полупелагіанства, въ противоположность возрѣніямъ которыхъ создалась антропологическая система Августина. Планъ изслѣдованія и его раздѣленіе . . . . .

1—38.

## Часть первая.

Ученіе Августина о первобытномъ состояніи чловѣка . . . . .

39—87.

ГЛАВА I. Общій взглядъ на сущность ученія о первобытномъ состояніи св. Писанія и оо. Церкви. Ученіе Августина о состояніи первобытной свободы. Формальная и качественная свобода. Рѣшеніе Августиномъ возраженій, поставленныхъ ему манихеями и пелагіанами по поводу его ученія о свободѣ вообще и первобытной въ частности. *Libertas minor* и *libertas major*. Общій выводъ. . . . .

39—62.



ГЛАВА II. Ученіе Августина о первобытномъ состояніи познавательныхъ способностей человѣка. Формальная и качественная сторона этихъ способностей. Завершительный моментъ ихъ качественного развитія . . . . . 62—66.

ГЛАВА III. Ученіе Августина о первобытномъ состояніи тѣлеснаго организма человѣка. Существенныя стороны этого состоянія. Отсутствие похоти. Возможность и способъ распространенія рода человѣческаго въ рай. Безболѣзненность и безсмертіе тѣлеснаго организма первобытнаго человѣка. *Immortalitas minor* и *immortalitas major*.—Необходимость и сущность благодатной помощи, подаваемой Богомъ для укрѣпленія ума, воли и тѣла первобытнаго человѣка. *Beatitudo minor* и *plenitudo beatitudinis* . . . . . 66—87.

## Часть вторая.

Ученіе о падшемъ состояніи человѣчества. . . . . 88—227.

### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Ученіе о грѣхопадѣніи первыхъ людей и его слѣдствіяхъ. . . . . 88—172.

ГЛАВА I. Общій обзоръ философскихъ и религиозныхъ ученій по вопросу о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ. Метафизическая и религиозная точки зрѣнія на данный вопросъ у отцевъ Церкви. Взглядъ Августина на сущность зла. Метафизическая и религиозная сторона его ученія по данному вопросу. Его ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ. Сущность грѣхопадѣнія Адама и Евы. . . . . 88—120.

ГЛАВА II. Ученіе Августина о слѣдствіяхъ грѣхопадѣнія Адама. Общій анализъ этихъ слѣдствій. Слѣдствія грѣхопадѣнія по отношенію къ свободѣ воли человѣка. Въ чемъ состоитъ сущность извращенія послѣдней. Критика таеъ называсмаго

крайняго взгляда на состояніе падшей свободы, по ученію Августина. Положительные выводы по данному вопросу . . . . . 120—156.

ГЛАВА III. Ученіе Августина о состояніи познавательныхъ силъ падшаго человѣка. Извращеніе формальной и качественной стороны этихъ силъ. Въ чемъ состоитъ сущность этого извращенія. 156—161.

ГЛАВА VI. Ученіе Августина о состояніи тѣлеснаго организма падшаго человѣка. Существенныя стороны его извращеннаго состоянія. Похотливость плоти. Извращеніе самаго акта плотского рожденія. Генезисъ чувства стыдливости. Общее ослабленіе тѣлеснаго организма. Смерть тѣла . . 162—172.

## ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе о первородномъ грѣхѣ. . . . . 173—227.

ГЛАВА I. Ученіе о первородномъ грѣхѣ отцевъ Церкви предшествующаго времени. Ученіе бл. Августина. Обоснованіе имъ этого ученія въ виду пелагіанской полемики. Его взглядъ на сущность первороднаго грѣха. Первородный грѣхъ, понимаемый въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ этого слова. Формальный и матеріальный принципы первороднаго грѣха. Отношеніе Августиновскаго ученія о первородномъ грѣхѣ къ ученію лютеранъ . 173—186.

ГЛАВА II. Рѣшеніе Августиномъ вопроса о возможности вмѣненія и перехода первороднаго грѣха отъ Адама на все человѣчество. Генетическая связь всего человѣческаго рода съ Адамомъ, какъ условіе вмѣненія грѣха Адама всему человѣческому роду. Плотское рожденіе, какъ способъ распространенія первороднаго грѣха. Вопросъ о происхожденіи души человѣка въ системѣ Августина. Плотская похоть, какъ главный проводникъ первороднаго грѣха въ актѣ плотского рожденія . 186—205.

ГЛАВА III. Рѣшеніе Августиномъ нѣкоторыхъ возраженій, поставленныхъ ему пелагіанами

по поводу его учения о первородномъ грѣхѣ. Обвиненіе его въ малихействѣ. Отстраненіе Августиномъ этого обвиненія. Устраненіе имъ кажущагося противорѣчія между его ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и христіанскимъ ученіемъ о возрожденіи, съ одной стороны, и христіанскимъ ученіемъ о бракѣ, съ другой стороны. Рѣшеніе Августиномъ нѣкоторыхъ другихъ возраженій со стороны нелагіанъ. Переходъ къ ученію о состояніи спасенія человѣка. . . . . 205—227.

## Часть третья.

**Ученіе о состояніи спасенія человѣка . . . . . 228—000.**

### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

**Ученіе о спасительномъ процессѣ съ точки зрѣнія его временнаго развитія. . . . . 228—299.**

**ГЛАВА I. Ученіе Августина о сущности благодатной помощи, какъ субъективномъ основаніи спасенія человѣка. Противоположная точка зрѣнія пелагіанъ . . . . . 228—235.**

**ГЛАВА II. Ученіе бл. Августина о необходимости благодати для спасенія человѣка. Противоположная точка зрѣнія пелагіанъ и полупелагіанъ, отвергавшихъ абсолютное значеніе благодати. Благодать, по Августину, абсолютно необходима: а) для самаго начала спасительнаго процесса, т. е. для возбужденія въ человѣкѣ спасительной вѣры и доброй дѣятельности. Она необходима также б) для продолженія и окончательнаго завершенія спасительнаго процесса, т. е. для продолженія и закрѣпленія въ человѣкѣ вѣры и доброй дѣятельности. Взглядъ Августина на значеніе добродѣтелей язычниковъ и добродѣтелей праведниковъ Вѣтхаго Завета. Выясненіе положенія Августина, по которому благодать подается человѣку даромъ (*gratis*). Какое значеніе Августинъ соединялъ съ понятіемъ о**

заслугахъ чловѣка въ дѣлѣ спасенія. Выясненіе факта обращенія Корнелія—сотника. Переходъ къ ученію объ отношеніи благодати къ свободѣ чловѣка . . . . . 235—260.

ГЛАВА III. Ученіе Августина о зависимости благодатнаго воздѣйствія отъ свободы воли чловѣка. Положеніе этого вопроса въ его противоманыхейскихъ сочиненіяхъ. Особое значеніе въ данномъ случаѣ его противопелагианскихъ и противополупелагианскихъ сочиненій. Общая точка зрѣнія Августина на отношеніе благодати къ свободѣ: свобода необходима для осуществимости процесса спасенія. Возраженіе нѣкоторыхъ современныхъ писателей противъ этого положенія. Ученіе Августина о взаимномъ отношеніи между благодатью и свободой. Въ чемъ заключается сущность участія свободы въ данномъ случаѣ: ея согласіе и несогласіе съ воздѣйствіемъ благодати. Различныя степени этого участія на различныхъ ступеняхъ спасительнаго процесса. Устраненіе нѣкоторыхъ затрудненій при установленіи даннаго взгляда на разсматриваемое ученіе Августина. Уясненіе внутренняго смысла и значенія выраженій Августина: *непреодолимо* и *непреклонно* дѣйствующая благодать; дѣйствіямъ благодати *не можетъ противостоять* ниодинъ чловѣкъ; благодать воздѣйствуетъ на чловѣка *необходимо*. Общій выводъ . . . . . 260—281.

ГЛАВА IV. Выясненіе Августиномъ общаго хода спасительнаго процесса, Вопросъ о всеобщности благодати. Общая цѣль спасительно-благодатнаго процесса: уничтоженіе въ чловѣкѣ: а) грѣха, б) виновности за грѣхъ и в) наказанія за него. Главныя условія осуществимости этого процесса: вѣра и добрыя дѣла, какъ результатъ благодатнаго испѣленія разума и воли падшаго чловѣка. Сущность вѣры и ея содержаніе. Ея зависимость съ одной стороны отъ благодати, а съ другой стороны отъ свободы чловѣка. Сущность добродѣтельныхъ поступковъ чловѣка, приводящихъ его во спасенію. Зависимость ихъ отъ благодати и

свободы. Отношеніе и связь, существующая между вѣрой и добрыми дѣлами. Оправданіе и обновленіе падшаго человѣка, какъ результатъ его вѣры и добрыхъ дѣлъ. Ученіе Августина о сущности и условіяхъ оправданія въ сопоставленіи съ ученіемъ пелагианъ и лютеранъ по данному вопросу. Необходимое условіе достиженія человѣкомъ окончательнаго спасенія: полученіе дара твердости въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ до конца жизни. Переходъ къ ученію о предопредѣленіи. . . . . 282—299

## ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе о предопредѣленіи, какъ вѣчномъ, абсолютномъ основаніи спасительнаго процесса, развивающагося во времени . . . . . 300—356.

ГЛАВА I. Общая точка зрѣнія пелагианъ и полупелагианъ по вопросу о предопредѣленіи. Противоположная точка зрѣнія Августина. Предопредѣленіе, понимаемое имъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ рѣшенія и предназначенія судьбы всего человѣческаго рода. Тайнственность, строгая опредѣленность и непреложность этого божественнаго рѣшенія при его временномъ осуществленіи. Двѣ стороны божественнаго предопредѣленія: положительная и отрицательная. Первая сторона есть предопредѣленіе въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. предопредѣленіе, понимаемое въ смыслѣ предназначенія однихъ людей къ вѣчному блаженству. Отрицательная сторона предопредѣленія есть отверженіе Богомъ извѣстной части человѣческаго рода и предназначеніе ея къ вѣчнымъ мученіямъ . . . . . 300—310.

ГЛАВА II. Ученіе бл. Августина о положительной сторонѣ предопредѣленія. Сущность этого вѣчнаго акта божественной мудрости и благодати. Отдѣльные моменты его составляющіе: актъ предположенія (*propositum*), актъ предуготовленія даровъ благодати (*praeparatio beneficiorum*), актъ

предвѣдѣнія (praescientia) и актъ избранія (electio). Обусловленность всего акта предопредѣленія съ одной стороны благодатнымъ избраніемъ Самого Бога, а съ другой стороны предвѣдѣніемъ свободного участія чловѣка въ этомъ благодатномъ избраніи. Опроверженіе взгляда, по которому Августинъ будто бы училъ о безусловномъ предопредѣленіи. Обоснованіе противоположнаго взгляда на данное ученіе Августина, т. е. взгляда, по которому онъ не отвергалъ зависимости предопредѣленія отъ свободы чловѣка. Указаніе Августина на неприложимость теоріи полуцелаганъ и ея противорѣчіе общему духу христіанскаго міровоззрѣнія . . . . . 310—334.

ГЛАВА III. Ученіе Августина объ отверженіи, какъ отрицательной сторонѣ вѣчнаго акта предопредѣленія. Сущность отверженія. Его отличие отъ предопредѣленія положительнаго: отверженіе есть предназначеніе исключительно только къ слѣдствіямъ, т. е. къ наказанію, а и не къ средствамъ, приводящимъ къ наказанію. Отличительныя особенности разсматриваемаго ученія Августина въ связи съ таковымъ же ученіемъ реформаторъ. Общій выводъ. . . . . 334—340.

ГЛАВА IV. Положеніе вопроса о сущности и условіяхъ спасительнаго процесса,—разсматриваемаго какъ съ точки зрѣнія его временнаго развитія, такъ и съ точки зрѣнія его конечныхъ, вѣчныхъ основаній,—въ исторіи богословской мысли до-августиновскаго періода. Значеніе Августина въ этой исторіи. Всеобщее значеніе его выводовъ, къ каковымъ онъ пришелъ въ данномъ случаѣ. Сопоставленіе теоріи Августина съ ученіемъ, изложеннымъ въ „Посланіи патріарховъ православно-каеолическія церкви о православной вѣрѣ“. . . . . 340—356.

Общее краткое заключеніе. . . . . 357—358.